

ADILSON JOSÉ FRANCISCO

**VIVÊNCIAS E RESSIGNIFICAÇÕES
DO NEOPENTECOSTALISMO
EM RONDONÓPOLIS - MT
(1993 – 2006)**

DOUTORADO EM HISTÓRIA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

**SÃO PAULO
2007**

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

ADILSON JOSÉ FRANCISCO

**VIVÊNCIAS E RESSIGNIFICAÇÕES
DO NEOPENTECOSTALISMO
EM RONDONÓPOLIS - MT
(1993 – 2006)**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em História Social, sob a orientação da Profa. Doutora Yara Aun Khoury.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

**SÃO PAULO
2007**

COMISSÃO EXAMINADORA

Autorizo para fins exclusivamente acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese por processos de fotocopiadoras ou eletrônicos.

São Paulo, 27 / Março / 2.007

Ass: _____

Dedico

Aos meus pais cujo amor, exemplo e dedicação ensinaram-me a superar dificuldades e jamais desistir dos sonhos.

À todas as mulheres e homens crentes que compartilharam sua fé, suas sensibilidades e emoções comigo.

Por meio de suas experiências diversas reinventam constantemente modos de crer e que, em respeito às suas obrigações de fé, e do compromisso com eles pactuado, aparecem ao longo do trabalho sob os pseudônimos de:

Maria Alice, Lourival e Marisa, Basília, Solange, Fernanda, Maria Elisa, Vera, Selma, Erson e Fátima Reinaldo, Luzia, Firmino, Eli, Milene, Geralda, Lenita e Carmem.

Agradeço

Mais que cumprir uma formalidade, quero, de coração aberto, inscrever simbolicamente um ritual de gratidão e de forma carinhosa abraçar a todas as pessoas que me ajudaram a trilhar os desinstaladores caminhos da pesquisa e da construção do conhecimento, sem perder a esperança e a confiança, por isso abraço-os e agradeço:

À Profa. Yara Aun Khoury, pela orientação e interlocução encorajadora que, com competência e dedicada atenção ajudou-me a trilhar os desafiantes caminhos da pesquisa e a repensar o ofício de historiador.

Aos professores Paulo Roberto de Almeida e Edin Abumanssur pelas oportunas contribuições durante o exame de qualificação.

Às professoras do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, especialmente Maria Antonieta Antonacci, Denise Berluzzi Sant'Anna, Maria Odila Dias e Maria

atenta dos textos embrionários que redundaram nesta tese e suas oportunas contribuições.

Ao amigo Fernando Azevedo Quaresma pela amizade e hospitalidade no difícil início em terras paulistanas. Seu estímulo e descontração ajudaram a transformar momentos difíceis em desafios superados. Ao Cesar Augusto Folly, pela possibilidade de ter um canto, para dedicar-me a escrita da tese ainda na metrópole paulistana.

Às amigas e amigos Cristina Helou Gomide, Agenor Sarraf, Elias Alfama, Leandro, Andréa Domingues, Ivete Previtalli, Karine, Mayara, Carol, Patrícia, com quem compartilhei proveitosos questionamentos e descobertas importantes ao longo da pesquisa. A companhia e a amizade construída ao longo destes anos ajudaram a perceber o valor e a importância do afeto, de bons momentos de lazer e descontração e, do compartilhar sonhos e expectativas, tornando a solidão e as exigências do trabalho menos enfadonhas.

Aos fiéis, ex-fiéis e pastores entrevistados e, àqueles que rompendo os interditos impostos, aceitaram compartilhar comigo suas experiências e desencantos, tornando possível a realização deste trabalho.

À Karita Francisco pela tradução do resumo, à Profa Márcia Pavani pelo importante trabalho de correção do texto e, ao Cleverson pela oportuna ajuda na edição das imagens.

À Capes pelo financiamento parcial que recebi.

À minha família – pais, irmãos, irmãs, cunhada, cunhado, sobrinhos que compreendendo minhas longas ausências respeitaram meus momentos de necessária solidão, incentivando-me constantemente a perseguir e realizar o antigo sonho do doutoramento.

À Márcia Gisele, presença encantadora em minha história, que com terno carinho, profunda dedicação, comunhão e amor, ajudou-me a trilhar momentos decisivos desta trajetória, transformando minha vida e renovando meus sonhos.

RESUMO

Neste trabalho analiso o processo de expansão, diversificação e vivência do neopentecostalismo em Rondonópolis, Mato Grosso, a partir da trajetória dos fiéis e ex-fiéis de duas denominações neopentecostais – a Igreja Universal do Reino de Deus, presente na cidade desde 1993, e da Igreja Sal da Terra, denominação fundada localmente, em 1995. Buscando estabelecer relações com processos mais amplos vividos no âmbito da cultura contemporânea, procuro perceber por meio das narrativas de neopentecostais, os complexos processos de adesão e trânsitos religiosos que ocorrem na cidade.

Como parte integrante e ativa da cultura, as experiências religiosas vividas por neopentecostais são compartilhadas nos entrecruzamentos das memórias, tradições e nos sentidos e significados que vão atribuindo a crença. Estas experiências interagem e tensionam com mediações culturais que emergem das narrativas, como as tradições religiosas anteriores, os anseios e expectativas pessoais e familiares, os programas televisivos que disseminam a crença e, as demandas oriundas das pregações e práticas rituais.

Dialogo com as narrativas produzidas por fiéis e ex-fiéis, a partir dos procedimentos utilizados pela História Oral. Utilizo também um conjunto de outras fontes, como a literatura produzida pela igreja, os programas televisivos, as pregações, as observações empreendidas nos cultos, os objetos e rituais realizados nestes cultos, no intuito de compreender como a crença vai sendo vivida e reelaborada. Para tanto dialogo também com noções como experiência social, tradição seletiva, apropriação e mediação cultural, discutidas por autores ligados ao Grupo dos Estudos Culturais, como interlocuções problematizadoras necessárias ao exercício interpretativo.

Como processo religioso e social em formação, a ação das igrejas neopentecostais, não ocorre de forma neutra e harmônica. Interage e tensiona com outros modos de crer e de viver a fé, ocupando crescente espaço na mídia, na política e disputando lugares por significações do passado e do presente na cidade.

ABSTRACT

In this study I analyze the expansion, diversification and experience of the neopentecostalism process in Rondonópolis, Mato Grosso, from the trajectory of the believers and former-believers of two neopentecostals denominations - the “Universal do Reino de Deus Church”, established in the city since 1993, and of “Sal da Terra Church”, a denomination locally established, in 1995. Searching for setting relations with ampler processes lived in the scope of the contemporary culture, I try to realize by means of the neopentecostals narratives the complex processes of adhesion and religious transits that occur in the city.

As integrant and active part of the culture, the religious experiences lived by neopentecostals are shared in the intercrossing of memories, traditions and in the directions and meanings that keep attributing the belief. These experiences interact and strains with cultural mediations that emerge of the narratives, as the previous religious traditions, personal and familiar yearnings and expectations, TV programs that spread the belief and the deriving demands that arise from the speeches and practical rituals.

I dialogue with the narratives produced for believers and former- believers, from the procedures used for Oral History. I also use a set of other sources, as literature produced by the church, TV programs, speeches, and comments undertaken in cults, the objects and rituals realized in these cults, with the intention of understanding how the belief keeps on being lived and reworked. For this reason, I also dialogue with concepts as social experience, selective tradition, appropriation and cultural mediation, discussed by authors linked to the Cultural Studies Group, problem making interlocutions as necessary to the interpretative exercise.

As religious and social process in formation, the action of the neopentecostals churches does not occur in a neutral and harmonic manner. It interacts and strains with other ways of believing and living faith, having an increasing space in media and politics, as well as disputing places for past and present meanings in the city.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
 PARTE I - OS CRENTES E A CIDADE	
CAPÍTULO I – Crentes em trânsito e crenças que transitam: motivações e adesões religiosas.....	44 72
1.1. “Pare de sofrer”: Motivações e trânsitos na adesão neopentecostal.....	
CAPÍTULO II – “Rondonópolis é do Senhor Jesus”: diversidade e disputas religiosas na cidade.....	91 93
2.1. Diversidade e configuração das denominações religiosas.....	128
2.2. Guerra entre dois mundos: mídia, política e busca por hegemonia.....	
 PARTE II - PRÁTICAS E RESSIGNIFICAÇÕES: MODOS DE VIVER E DE CRER	
CAPÍTULO III - Narrando a crença e reordenando a vida: a experiência neopentecostal entre os meios e as mediações.....	155
3.1. “Para honra e glória do Senhor”: O testemunho de fé como marca da narrativa	158
3.2. O residual e o emergente nos modos de viver e narrar a crença.....	165
3.3. Testemunhos e mídia neopentecostal: mito e realidade sendo reelaborados.....	177
3.4. O “antes e o depois”: trabalhos da memória e ressignificação identitária.....	196
CAPÍTULO IV - O desejo de posse e o ato de dar como valor religioso: entre assentimentos e resistências	212
4.1. “Eu não aceito, eu determino”: O discurso da prosperidade como valor religioso.....	218
4.2. O dar e o retribuir: modos de viver e ressignificar a crença.....	240
4.3. Táticas de resistência e reelaboração da crença: “os decepcionados com a graça”	254

UM TESTEMUNHO DERRADEIRO: CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	269
FONTES DE PESQUISA.....	277
Entrevistas orais.....	277
Outras entrevistas (não gravadas).....	278
Cultos.....	278
Programas Gravados.....	278
CDs de Áudio.....	279
Jornais.....	279
Revistas.....	280
Outras fontes.....	281
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	282
ANEXO.....	294

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Perfil socioeconômico dos crentes.....	62
Tabela 2 - População de Rondonópolis por pertença religiosa.....	107

LISTA DE FIGURAS E FOTOGRAFIAS

Figura 1 – Localização do município de Rondonópolis.....	
Figura 2 – Localização das igrejas e entrevistados.....	
Fotografia 3 – Igrejas evangélicas em Rondonópolis.....	
Fotografia 4 - Primeiro salão da IURD.....	
Fotografia 5 - Segundo salão da IURD.....	
Fotografia 6 - Primeiro pastor e obreiros.....	
Fotografia 7 - Novo templo da Igreja Sal da Terra –vista externa - 2007...	
Fotografia 8 - Novo templo da Igreja Sal da Terra –vista interna - 2007...	
Fotografia 9 - IV Encontro Expressão de Louvor e Adoração - 2005.....	

LISTA DE SIGLAS

- IURD - Igreja Universal do Reino de Deus**
- RCC - Renovação Carismática Católica**
- IEAD - Igreja Universal do Reino de Deus**
- SEPLAN – Secretaria de Planejamento Prefeitura Municipal de Rondonópolis**
- RIT - Rede Internacional de Televisão**
- CEBS - Comunidades Eclesiais de Base**
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**
- CAIC - Centro de Apoio Integral a criança e ao Adolescente**
- AME - Associação dos Ministros do Evangelho**

INTRODUÇÃO

“Narrar é a faculdade de intercambiar experiências. (...) a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os historiadores.”

(Walter Benjamin: O narrador)

As mudanças que ocorreram no âmbito das religiões, nas últimas três décadas no Brasil, e os complexos processos de diversificação, apropriação e espetacularização da religião por meio da mídia tornaram-se contextos inspiradores das questões que norteiam este trabalho. Minha vivência e parte de minha formação em ambiente religioso desde há muito levaram-me a perguntar sobre os modos de como diferentes culturas produzem e representam sua relação com o divino. O trabalho na universidade desafiando-me a pensar historicamente questões do presente direcionaram meu olhar para refletir não apenas sobre processos macros ou quantitativos das transformações e diversificação religiosa, mas para a percepção de que tais processos pareciam estar relacionados a vivências religiosas anteriores, e que a adesão e o trânsito religioso eram práticas sociais vividas por sujeitos historicamente situados.

Nos últimos anos, acompanhei e orientei trabalhos de conclusão de curso e pós-graduação lato sensu de alunos na universidade que interessaram-se por investigar sobre religiosidades e comportamento religioso. Dentre outros aspectos, chamou-me a atenção o fato de que boa parte destes alunos-pesquisadores pertencia a alguma igreja evangélica ou já havia passado por ela. Inicialmente isto levou-me a considerar dois aspectos que me pareceram importantes: primeiro, o fato de que os próprios evangélicos, também na universidade, interessavam-se por estudar questões como comportamento feminino e religião pentecostal, mercado e religião, autoridade religiosa e mudanças socioculturais, temas até há pouco majoritariamente restritos aos considerados “especialistas”. Por outro lado, reconhecendo-se sujeitos com direito também à escrita da sua história, estes alunos desafiaram-me a repensar e a rever pré-conceitos a respeito de como eles e aqueles dos quais tratavam em suas práticas de pesquisa, construíam e viviam suas experiências e como lidavam com as tensões e desafios decorrentes da relação entre os valores da crença e aqueles emergentes das demandas contemporâneas.

Algumas questões que permeiam este trabalho partiram desta experiência e das questões que me colocava naquele momento. Isto levou-me, então, a indagar sobre as mudanças sociais e culturais que estavam acontecendo na cidade onde vivo e trabalho e, principalmente, sobre como homens e mulheres que aderiam às “novas igrejas” que surgiram na cidade - Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, Sara Nossa Terra, Comunidade Sal da Terra, Ministério Ouvir e Crer, dentre outras - viviam aquelas mudanças a partir de suas crenças, as anteriores e as atuais. Articular estas opções com outras questões do presente, como as transformações mais amplas pelas quais passa a cidade, os modos de vida, de trabalho, constituíam preocupações de fundo que o faro de historiador ansiava por entender.

Foi no início da década de 90 que aportaram em Rondonópolis-MT alguns pregadores que, em pouco tempo abriram, onde antes funcionava um depósito, cinema ou açougue, uma igreja que, diferentemente de outras evangélicas já existentes, apresentava posturas menos restritivas quanto a “usos e costumes”. Além disso, realizava freqüentes sessões de curas e exorcismos, programas no rádio e, mais tarde, nas TVs locais e pregações que incentivavam e administravam bênçãos para quem quisesse prosperar financeiramente.

Rondonópolis, cidade do interior mato-grossense, portal de entrada para o estado, situada em posição geográfica estratégica, por sua localização entre as rodovias BR 364 e BR 163, que ligam as regiões sul e sudeste ao norte do país, atraiu, desde a década de quarenta, levas de migrantes, das mais diferentes regiões do país. Área de grandes monoculturas e, na última década, transformada em “capital do agronegócio”, tem crescido econômica e demograficamente neste período, apresentando também as contrapartidas sociais e culturais deste crescimento. Migração acelerada, urbanização excludente de pobres para a periferia, criação de bolsões sociais de empobrecimento, aculturação forçada pela ausência de políticas públicas de valorização de tradições culturais regionais e populares, em favor das formas consumistas e massificantes, foram, desde então, marcas desse processo acrescido pela diversidade e expressiva visibilidade de diferentes instituições religiosas. Pelas razões já expostas e pelos trabalhos preliminares de pesquisa e orientação por mim realizados nesta cidade, optei por escolhê-la como recorte espacial desta pesquisa. Reforçou tal escolha o fato de a maior dos trabalhos que tematizam estas questões relacionar-se ao recorte geográfico das regiões Sul e Sudeste, em geral Rio, São Paulo, Belo Horizonte e Porto Alegre, sobremaneira às duas primeiras, por serem as metrópoles nas quais, originalmente, surgiram as primeiras denominações neopentecostais. Além disso, desconheço qualquer pesquisa sobre religiosidades contemporâneas que utilizem como recorte geográfico a região Oeste do país.

Outros momentos detonadores do interesse em estudar experiências religiosas de homens e mulheres que aderem ao neopentecostalismo na cidade, nasceram de duas circunstâncias, cronologicamente, próximas e relacionadas. A primeira refere-se ao fato do “chute da santa”, quando no dia 12 de outubro de 1995, o então bispo Sérgio Von Helder, da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), atacou com chutes e palavras uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, num dos programas da igreja transmitido pela Rede Record de televisão, cuja cena foi repetida diversas vezes nos telejornais de outras emissoras. Em todo país, o fato provocou reação das autoridades e fiéis locais, bem como de outras denominações religiosas, chamando a atenção para a ação da IURD e sua presença na cidade e do espaço por ela ocupado na mídia local¹.

A outra circunstância refere-se à percepção da presença e atuação desta igreja que, de um simples salão emprestado ao lado de um açougue, passou a ocupar, em poucos anos, o prédio do antigo e único cinema da cidade, o então Cine Avenida, localizado na região central. Esta constatação levou-me a perceber um movimento cada vez mais visível e atuante – a expansão e diversificação de lugares e territórios destes cultos religiosos na cidade. O reconhecimento destes lugares e sua rápida expansão levaram-me a enxergar outro movimento, se não com a mesma visibilidade dos templos, mas presente e significativo para a compreensão das transformações urbanas contemporâneas. Trata-se dos processos de transiãnzáoOIGààR

pressupostos de análise. Só mais recentemente surgiram, ainda que poucas, pesquisas que buscaram investigar o pentecostalismo a partir da experiência religiosa vivida por seus adeptos².

O desejo de compreender os pormenores de tais processos e os trabalhos que orientei na universidade levaram-me ao interesse pelas estratégias de atração e adesão utilizadas por alguns destes grupos religiosos, considerando, principalmente, os usos que faziam de elementos da religiosidade popular, fosse em sua vertente católica ou afro-brasileira. As reflexões e incursões realizadas então no período do doutoramento levaram-me a perceber a vitalidade destas experiências e os modos de apropriação empreendidos não só pelos proponentes das igrejas, mas também por aqueles e aquelas que aderiram a estas igrejas surgidas mais recentemente – as neopentecostais. Desta forma, ainda que seja importante reconhecer como se processam, localmente, as ações institucionais como organização, teologia e pregação, o constante diálogo entre a teoria e a prática de campo levou-me a direcionar o olhar para os modos como aqueles e aquelas que aderem ao neopentecostalismo vivem essa experiência religiosa.

Mudanças sociais ocorrem não somente por conta dos amplos processos sócio-políticos e econômicos. Estas mudanças são também decorrentes das experiências de homens e mulheres que, agindo socialmente, constroem-nas, desencadeando-as num movimento lento, dinâmico, múltiplo e vivido como tensão e disputas. Processos amplos de mudança ou de resistência são percebidos e vividos por homens e mulheres, antes como experiência social, como parte da cultura, sendo a experiência social, na acepção de Thompson, “gerada no interior das práticas e da vida material”. Nelas, as pessoas vivem suas experiências não apenas como idéias, vivem-nas como “sentimento e lidam com esses sentimentos na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco e reciprocidade, como valores ou (através das formas mais elaboradas) na arte e convicções religiosas”³. Desta forma, a preocupação inicial da pesquisa foi-se deslocando do enfoque institucional para a experiência pessoal e social dos crentes neopentecostais⁴. Tal deslocamento obrigou também

² Exceção feita aos trabalhos de Cecília Mariz (1994; 1996), Maria das Dores C. Machado (1996), Clara Mafra (2000), Josiane R. Oliveira (2000).

³ THOMPSON, Edward. P. A miséria da teoria ou um planetário de erros. Uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981. p.189-190.

⁴ Crente é a expressão de auto-referência usada pelos fiéis entrevistados e que indicia para a afirmação de uma nova identidade, a partir de sua sujeição à crença evangélica. Usualmente no Brasil, diz-se crente todo aquele que pertence a alguma denominação evangélica. Ao longo do texto, utilizo a expressão para designar todos os que estão ou que já estiveram nas igrejas neopentecostais. Para outras acepções do termo, Cf. BRANDÃO, Carlos R. Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre atribuição da identidade através da religião. In: SACHS, Viloa (org). Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 45-46.

a revisões sempre recorrentes de noções sobre história, cultura, memória e religiosidade, enquanto experiências subjetivas e socialmente vividas.

A experiência religiosa e os processos de mudança de religião não ocorrem num limbo existencial. As escolhas religiosas, as ressignificações que as pessoas fazem de suas condutas, valores e expectativas articulam-se num veio profundo aos processos de desagregação e reconstituição de sentidos, de luta pela sobrevivência material e psíquica, de cura para os “males” que atingem o corpo e o espírito. Estes processos articulam-se a movimentos mais amplos de reelaboração, difusão e vivências de valores, como o individualismo, o utilitarismo e a busca de bem-estar pessoal, tão caros e imprescindíveis à expansão capitalista contemporânea. Eles se forjam em meio a carências e expectativas locais - lutas por moradia, emprego, saúde, segurança, pertencimento, etc - vividas como experiência na qual assumem significados variados em diferentes dimensões e viveres sociais.

Este complexo contexto no qual as experiências sociais ocorrem e são dele instituintes requer leituras problematizadoras do social-cultural e das experiências religiosas que o integram. A análise e a escrita da história, aqui apresentadas, fazem-se no reconhecimento da história como campo de disputas, no qual as problemáticas sociais, incluídas as religiosas, são vividas como enfrentamentos entre forças sociais e enquanto movimentos em formação, impregnados de tensões e ambigüidades subjetivadas. A noção de hegemonia postulada por Gramsci e retomada por Williams torna-se fundamental para perceber tais processos⁵.

A concepção gramsciana de hegemonia ampliou a definição tradicional de hegemonia enquanto domínio político, inserindo-a nas relações entre as classes sociais, espaço no qual já não apenas o domínio, mas principalmente a aquisição do consentimento enquanto jogo de negociação e mediação, torna-se fundamental para o exercício do poder. Desta forma, em Gramsci, a hegemonia não se deduz ou se reduz à ação ideológica da classe dominante. Retomando esta noção, Williams afirma que, os significados, valores e crenças formais dominantes não são equacionados à consciência; são antes “efeito de saturação de todo o processo da vida – não só da atividade política e econômica, não só da atividade social

⁵ A análise de como o neopentecostalismo é vivido não prescinde da dimensão política das instituições que o representam e buscam expandi-lo bem como das formas de como os sujeitos que a ele aderem respondem, negociam e resistem. Tais práticas são, antes de tudo, práticas sócio-culturais, que dizem respeito à noção de hegemonia, enquanto jogo de negociação e mediação nas disputas entre grupos e interesses. Para este trabalho esta noção é importante.

manifesta, mas de toda substância de identidade e relações vividas”, perfazendo “todo um conjunto de práticas e expectativas” que chega a constituir-se num “senso de realidade”⁶.

Esta noção ampliada de hegemonia e as possibilidades não redutíveis da experiência e dos embates sociais a formas de dominação, uma vez que prevêm a possibilidade das reações, da “hegemonia alternativa”, importam para as análises aqui desenvolvidas na medida em que sublinham a capacidade ativa de responder, compor, aderir e resistir que grupos ou indivíduos adquirem e expressam na realidade social por eles vivida.

Quando Maria Alice, Reinaldo, Basília e as demais pessoas com as quais dialoguei compartilham suas motivações quando da adesão às igrejas, os modos como lidam com a pregação, os ritos, as formas de dar e como a elas resistem, fazem-no mediante e em referência constante aos códigos culturais com os quais interagem: língua, rito, objetos práticas, convicções, tradições, normas etc. que, juntos, agregam à noção de cultura, conforme Thompson e Williams compreendem, como “todo modo de vida” e de luta. Recuperar este sentido de cultura, enquanto “modo de vida” que articule as práticas, as crenças, os valores das pessoas com as quais dialoguei, levou ao desafiante e necessário entendimento da cultura perpassando cada uma destas práticas que são, antes de tudo, sócio-culturais. Como recorda Fenelon, “a cultura não está localizada fora da sociedade como um todo, como um campo das sete artes e da abstração”⁷. Ela perpassa e subsidia os processos ativos de reelaboração destas práticas empreendidos pelos crentes.

Esta compreensão de cultura requer a apreensão destas práticas em sua complexidade, levando ao exercício de superação de dicotomias como profano e sagrado, popular e erudito, social e religioso. Apreendidas dicotomizadas, as experiências sociais resultam amorfas e silenciadas em sua vitalidade e significados. A religiosidade não é apenas uma dimensão do ser, própria do homo religiosus. Ela se constitui e é reinventada histórica e culturalmente. As crenças religiosas são vividas na experiência e no tempo histórico, assim como as explicações que podemos dar às mais diferentes formas de crer e de viver a crença, nas mais diversas áreas do conhecimento; são, portanto, construtos históricos. As religiosidades aqui estudadas são percebidas enquanto experiências sociais que se expressam

⁶ Neste sentido, para Williams, hegemonia é “não apenas o nível articulado superior de “ideologia”, nem são as suas formas de controle apenas as vistas habitualmente como “manipulação” ou “doutrinação”. É todo um conjunto de práticas e expectativas, sobre a totalidade da vida: nossos sentidos e distribuição de energia, nossa percepção de nós mesmos e nosso mundo. É um sistema vivido de significados e valores – constitutivo e constituidor – que, ao serem experimentados como práticas, parecem confirmar-se reciprocamente. Constitui-se assim um senso de realidade para a maioria das pessoas na sociedade”. WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p. 112.

⁷ FENELON, Dea Ribeiro. *Cultura e história social: historiografia e pesquisa*. Projeto História. História e Cultura, São Paulo: PPG História-EDUC, n. 10, p. 73-90, 1993. p. 89.

em sentimentos, expectativas, escolhas e significados que as pessoas atribuem às suas vidas, nas quais não há um “profano” separado do “sagrado”. Antes, a análise aqui empreendida vai revelando que é no considerado “profano” que o “sagrado” atua e encontra sua eficácia, enquanto o considerado “sagrado”, invadido e atravessado pelas necessidades e demandas da vida social vai se transformando. A pregação e a ritualística neopentecostais insistem em uma invasão do sagrado em todas as “áreas da vida da pessoa”, como saúde, dramas amorosos, finanças, “contra-feitiços”, desejo de posse, dentre outros. Estes são, antes de tudo, anseios da vida “profana” que encontram guarida no discurso institucional, aproximando estas dimensões – o sagrado e o profano – da experiência religiosa.

Não pretendo com isso reduzir ou esvaziar o significado destas experiências. A meu ver, expressam-se histórica e culturalmente com algumas especificidades: exprimem a relação com um “outro” - Deus - percebido como absoluto pelo crente, ou outros – o(s) demônio(s), seres vividos, sentidos e descritos como reais que, provocam rupturas, reordenam condutas, acionam expectativas a partir de dispositivos simbólicos que se conectam ao conjunto das experiências que homens e mulheres fazem e refazem no chão social onde vivem. Isto implica em pensar a experiência religiosa como cultura e como memória, como produtora de sentido e atualizadora de significados. Por isso, a despeito do caráter de coesão e conservadorismo atribuídos às práticas religiosas, quer-se aqui percebê-las em sua dinamicidade, como forma de transmissão e de ressignificação de tradições⁸, de memórias e expressão de vitalidade das culturas. Ao considerar o sentido dinâmico da tradição reconhecendo sua força ativamente modeladora, Williams propõe a noção de tradição seletiva. Esta noção tornou-se importante na compreensão dos múltiplos processos de “reinterpretação, diluição, projeção e inclusão e exclusão discriminativas” daquilo que é ativamente residual, das tradições religiosas das quais provieram os crentes neopentecostais. Desta forma, o que chamo de ressignificação é este caráter ativo, e por vezes combativo, de incorporação e negociação de sentidos empreendidos pelas igrejas neopentecostais e também pelos fiéis.

Comuns às diversas confissões religiosas, estas marcas ganham maior visibilidade em uma modalidade religiosa que surge no país no final da década de 70: o

⁸ A noção de tradição seletiva postulada por Williams recupera todo o aspecto ativo dos processos de apropriação e incorporação que mobilizam tradições, instituições e formações da totalidade cultural. Para ele, as igrejas são “explicitamente incorporativas”. Desta forma, ressignificação é, antes de tudo, a migração e tradução de significados arcaicos ou residuais de elementos das tradições religiosas que evoco aqui como “anteriores” referindo-me ao catolicismo popular e às religiões afro-brasileiras, nas práticas religiosas neopentecostais, acrescidas dos elementos emergentes que estas práticas também mobilizam. Williams, R. Op. Cit. p.118-121 e 126.

em Rondonópolis, com a chegada da Igreja Universal e da Igreja Internacional da Graça de Deus, no início dos anos 90, resultando no surgimento de igrejas locais, inspiradas neste modelo neopentecostal, como as igrejas Comunidade Sal da Terra, Ministério Ouvir e Crer, Igreja Vinde a Cristo, dentre outras¹⁰.

O neopentecostalismo tem sido pensado e analisado como uma religião eminentemente urbana. As condições midiáticas de sua expansão fazem percebê-lo expandindo-se de regiões metropolitanas (Rio e São Paulo) para outras regiões e capitais dos estados e, num movimento regional, das capitais para as cidades de médio porte que, sobretudo, ofereçam condições materiais e demográficas para seu crescimento¹¹.

Na busca de compreender esta experiência religiosa, procuro analisar seu processo social e histórico vivido na cidade de Rondonópolis-MT, entendendo a operação histórica como um movimento, ao mesmo tempo, retrospectivo e prospectivo. Dialogando com o passado, a partir de questões que me coloquem no presente, trabalho com as fontes e com outros pesquisadores que discutem o assunto, buscando perceber o neopentecostalismo enquanto movimento cultural-religioso que, nesta cidade, disputa lugares, reivindica direitos, cria e realimenta valores, crenças, normas e tradições. Para tanto, tomo como referência duas denominações, a Igreja Universal do Reino de Deus e uma outra neopentecostal, o Ministério Sal da Terra, de origem e formação local. A escolha destas igrejas decorreu não de uma delimitação a priori. O contato com os fiéis e mesmo os (in)fiéis neopentecostais fizeram perceber o acentuado trânsito de pessoas entre elas. Com a pesquisa sendo gradativamente

¹⁰ O modelo tricotômico utilizado por Freston, reconhece a formação e expansão do pentecostalismo no Brasil a partir de três ondas. A primeira onda é marcada pela chegada de missionários dos EUA, que fundaram em São Paulo, em 1910, a Congregação Cristã, e, no ano seguinte, em Belém do Pará, dois evangelistas suecos fundaram a Assembléia de Deus, igreja que expandiu-se geográfica e numericamente pelo país, tornando-se a igreja protestante nacional por excelência. Foi a única igreja a implantar-se fora do eixo Rio-São Paulo, firmando sua presença nos pontos de saída do futuro fluxo migratório. Estas duas igrejas atuaram praticamente por 40 anos tendo o campo de missão inteiramente para si uma vez que suas rivais, vindas do exterior, como a Igreja de Deus, e os cismas da Assembléia, como a Igreja de Cristo, tornaram-se inexpressivas. A segunda onda situa-se nos anos 50 e início dos 60, quando ocorre uma fragmentação do campo pentecostal e a relação com a sociedade se dinamiza. Três grandes igrejas se destacam neste período: Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto de irradiação destas igrejas é paulista. A terceira onda iniciada no final dos anos 70 ganha força a partir da penúltima década do século XX. A representação mais expressiva é a Universal do Reino de Deus (1977), a Internacional da Graça de Deus (1980) e a Cristo Vive (1986), fundadas no Rio. Ao lado destas surgem também a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (Goiás, 1976), a Comunidade da Graça (1979), a Renascer em Cristo (São Paulo, 1986) e a Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (São Paulo, 1994). A partir destas surgiu um sem número de derivações com características muito próximas destas primeiras, como é o caso das Igrejas Sal da Terra, Ouvir e Crer e Vinde a Cristo, surgidas em Rondonópolis. FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al., *Nem anjos nem demônios: Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994 p. 70-71.

¹¹ O Atlas da Filiação Religiosa revela quantitativa e cronologicamente este processo, destacando que além de sua forte presença nas regiões urbanas, considera o fato de o neopentecostalismo estar crescendo no sentido dos movimentos migratórios para as regiões de frentes pioneiras como as Regiões Centro-Oeste e Norte do país. JACOB, César Romero et al. *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003. p. 39.

ampliada também para as experiências dos fiéis, considerarei, inicialmente, de menor importância limitar-me a esta ou aquela denominação. No entanto, dada a heterogeneidade de experiências e a diversidade existente mesmo entre estas igrejas, considerarei oportuno analisar uma igreja de caráter transnacional como a Igreja Universal que chegou a Rondonópolis em 1993, e outra que, de certo modo, traduz o processo de pentecostalização e as conseqüentes formas de transplante do modelo neopentecostal que vem marcando o contexto religioso da cidade como é o caso da Igreja Sal da Terra. Assim, a data de início de funcionamento da Igreja Universal, é tomada como referência temporal da pesquisa. Não obstante, o alcance da observação e interpretação empreendidas, assim como as memórias e os relatos trazidos à cena no trabalho, extrapolam e relativizam esta demarcação cronológica.

Como o neopentecostalismo se expande? Por que o faz? Sob que condições locais e regionais o faz? Como se relaciona, localmente, com outros sistemas religiosos existentes? E, sobretudo, qual o sentido que esta crença adquire na vida daqueles que a ela aderem? O que dizem de suas experiências religiosas? Como as relacionam com as demais dimensões de sua vida, saúde, família, trabalho, formação e experiências religiosas anteriores? Estas questões indiciam para sentimentos e vivências de uma experiência cada vez mais comum em nossos tempos: a da mudança de credo religioso e os significados que a nova adesão passa a ter em suas vidas. Como problematizadoras das experiências vividas estas questões são norteadoras deste trabalho.

A formação e expansão galopante do neopentecostalismo, no início dos anos 1980, obrigaram os estudiosos da religião a reverem suas perspectivas de análise que orientavam a leitura do fenômeno até então.

Calcadas nas argumentações sociológicas de Durkheim e Weber, as primeiras análises do pentecostalismo no Brasil e na América Latina compreendiam-no a partir das suas funções de ajustamento e integração social frente às situações de anomia produzidas pelos processos de mudanças como a industrialização, urbanização, migração de grandes levas do campo para a cidade, ocorridos de forma cada vez mais crescente, a partir da década de 1930. Este contexto e as modificações por ele produzidas provocaram condições favoráveis para a formação do pentecostalismo, que recriaria modalidades de contato primário, construindo redes de solidariedade entre “irmãos de fé”, reorientando condutas e definindo sentidos de vida para os novos habitantes das cidades que se tornavam cada vez mais populosas e potencializadoras de mudanças. Preocupados em compreender as relações entre religião e mudança social, os autores Willems (1967), Souza (1969), D`Epinay (1970) e Camargo (1973), ligados a estas perspectivas, viam no pentecostalismo um mecanismo

transitório de ajuste e integração de crenças em relação a normas de ação na sociedade emergente.

Segundo Camargo, este papel integrador efetiva-se por meio da internalização, conceito seminal do autor, segundo o qual a pessoa adere de modo consciente e voluntariamente a um grupo religioso, afastando-se, com isso, da tradição religiosa dominante e de modos de vida tradicionais. Apesar de este autor considerar o papel conservador desempenhado pelo pentecostalismo quanto à atuação e formação de uma consciência política frente ao contexto da então vigente ditadura militar, reconhecia o papel modernizador do pentecostalismo, à medida que a conversão, enquanto adesão consciente e voluntária rompia com a tradição e tornava a ação religiosa racionalizada. Com nuances diferenciadas cada um destes autores relacionou a expansão do pentecostalismo à modernização. Como ação racional, a conversão ao pentecostalismo (e também à umbanda) representava uma forma transitória, um mecanismo de ajustamento de uma população desenraizada frente a situações de anomia e privação¹². O “papel transitório” da religião configurava-se como pressuposto da perspectiva weberiana da secularização, à qual estes intérpretes estavam ligados¹³.

A persistência e a crescente expansão do número de pentecostais revelaram-se ao final dos anos 70 e início dos anos 80, não apenas alguns limites destas explicações, como suscitaram a crítica por parte de outros pesquisadores. Ao observarem que muitos migrantes rurais seguiam redes de parentesco nas emergentes cidades e, ao negarem o sentido de entidade homogênea e consistente à cidade, dentro da qual foi possível integrarem-se, Peter Fry e Gary Howe (1975) criticaram aqueles autores uma vez que, “ao investigar o modo pelo qual esta integração se dá, em termos de feitos reais de afiliação religiosa, eles aduzem seus argumentos de certos estereótipos sociológicos baseados em dicotomias clássicas, tais como folk-urbano, ordem-anomia, marginalização-integração”¹⁴.

Nesta mesma linha, Fernandes (1977) explicitou os limites daquelas análises, uma vez que, ao lançar mão das dicotomias e da religião como transição, elas exprimiam “uma sociologia de ambições proféticas cuja interpretação do presente se apoiava num suposto conhecimento da ordem futura, para além ‘desta transição’”, sobretudo porque,

¹² CAMARGO, Procópio. Católicos, protestantes e espíritas. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 9-10.

¹³ Correlacionado a expansão capitalista moderna, o processo de secularização ou a idéia de um “desencantamento do mundo” em Weber, representa, não o desaparecimento da religião, mas sua expulsão política, enquanto estruturante do social, para a esfera privada, dando lugar a racionalidade técnica como seu substituto. Cf. WEBER, M. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo, Pioneira, 1983.

¹⁴ FRY, Peter e HOWE, Gary. Duas respostas à aflição: Umbanda e pentecostalismo. Debate e Crítica, n. 6, p. 75-94, 1975. p. 85.

para Fernandes, como para outros analistas daquele período, “já estamos todos no capitalismo”¹⁵, questionando, por fim, as associações operadas por Willems e D’Epinay, equiparando catolicismo com tradição, propriedade senhorial, patriarcalismo e sacralização da sociedade e protestantismo com modernidade, capitalismo, democracia e secularização.

Em consonância com as observações feitas por Fernandes (1978), Alves (1978) criticou o pressuposto que subjaz ao funcionalismo daquelas interpretações primeiras, que viam “na modernização, industrialização e secularização processos inevitáveis e desejáveis”. Simpático, na época, à teologia da libertação, viu o pentecostalismo como mecanismo ideológico de dominação, sendo, portanto, forma alienante, constituindo-se, como afirmava também Monteiro (1979), em “empresas de cura divina” que atuam com “normas empresariais”. Comentando o texto de Monteiro afirmou que a cura divina possibilitada pelas agências – leia-se pentecostalismo – “é uma revelação da profunda irracionalidade incrustada em sua racionalidade operacional”¹⁶.

Preocupado em entender o pentecostalismo como determinado pelas relações de classe, Rolim (1985) também fez críticas às leituras funcionalistas do pentecostalismo. Apoiando-se em referenciais marxistas, Rolim vê o pentecostalismo não como resposta à anomia, mas aos interesses de classe das camadas pobres. Tanto como resposta à situação de indigência causada pela opressão econômica e social, bem como “ao descobrir as aspirações profundas das classes populares [a experiência pentecostal] busca demarcar seus lugares, com exigências de participação (...) dando prosseguimento aos sinais de mudança”¹⁷. A despeito da semelhança entre a noção de anomia e indigência discutida por Rolim, Mariano (2001) explicita as diferenças entre estas noções afirmando que a primeira remete à possibilidade de uma “solução individual para os problemas de sentido e privação social”, e a segunda apresenta “conotação política, colocando inclusive a possibilidade de superação das injustiças e desigualdades pela via religiosa, saída que, segundo Mariano, “nada tem de marxista”¹⁸.

Os engajamentos fisiológicos dos “políticos evangélicos” nos últimos tempos não apenas parecem revelar o não “prosseguimento aos sinais de mudança” aventados

¹⁵ FERNANDES, Rubem C. O debate entre sociólogos a propósito dos pentecostais. Cadernos do ISER, n. 6, 1977. p. 56.

¹⁶ ALVES, R. A empresa de cura divina: um fenômeno religioso? In: VALLE, E. e QUEIROZ, J.J. (org). A cultura do povo. São Paulo: Cortez, 1985. p.117.

¹⁷ ROLIM, Francisco C. Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 259-260. Significativa é a ênfase dada pelo autor na presença dos pentecostais nas Ligas Camponesas, enaltecendo a ação de Manuel da Conceição nas lutas rurais e formação de sindicatos no Maranhão.

¹⁸ MARIANO, R. Análise sociológica do crescimento pentecostal. São Paulo, 2001. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade de São Paulo. p. 67.

por Rolim, como o determinismo reducionista das categorias analíticas por ele utilizadas não conseguem, a meu ver, dar conta da complexidade do fenômeno que não é homogêneo e tão pouco redutível a uma questão de classe.

As análises primeiras e mesmo as leituras posteriores na década de 80 e início dos anos 90, de acordo com Montero, “concentraram-se em torno de dois problemas: o da secularização como condição para a construção da modernidade e o da conversão como caminho da mudança cultural. Foi “a partir dessa camisa-de-força epistêmica que trataram de medir o grau de racionalização das condutas implicadas no processo de conversão.”¹⁹ Neste gradiente de leituras, a difusão do pentecostalismo passou a ser compreendida por alguns como regressão da racionalidade e da modernidade da esfera pública, dadas as deficiências do Estado no atendimento às carências da população (ROLIM, 1985; MENDONÇA, 1990; PIERUCCI e PRANDI, 1996). Para outros, destacando sobretudo os significados que a vivência do pentecostalismo adquire no cotidiano dos seus adeptos, passou a ser identificado como instrumento útil no enfrentamento da violência, da pobreza, do alcoolismo (MARIZ, 1994 e 1996; MACHADO, 1996), não representando, necessariamente, alienação política ou social (GOMES, 1996).

Antes de tratar destas últimas referências, importa destacar os trabalhos de dois pesquisadores estrangeiros acerca do crescimento pentecostal já nos anos 90. Trata-se das obras de David Martin, *Tongues of fire: The explosion of protestantism in Latin American* e o livro de David Stoll, *Is Latin America turning protestant?: The politics of evangelical growth*, ambos publicados em 1990. Apesar das críticas dos pesquisadores brasileiros sobre o uso da teoria sociológica clássica para explicar o crescimento do pentecostalismo, Martin e Stoll retomam aquela teoria, sobretudo, no que diz respeito ao potencial modernizador do pentecostalismo, com algumas diferenças: Martin acentua descaradamente o papel civilizador e modernizador do pentecostalismo; enquanto Stoll, menos otimista em relação a isto, chega inclusive a denunciar, com algumas reservas, a utilização de projetos missionários pentecostais como estratégias da política externa norte-americana, quase que reeditando a teoria conspiratória sobre expansão pentecostal na América Latina, atualmente rechaçada pela maioria dos estudiosos²⁰. No entanto, ambos reeditam a visão de um papel funcional do pentecostalismo que atende, no plano religioso, às demandas sociais das populações mais

¹⁹ MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sérgio (org). O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). Antropologia v. II. São Paulo: ANPOCS, 1999. p. 355-356.

²⁰ O livro *Os demônios descem do Norte*, publicado em 1987 por Décio M. de Lima, é um exemplo da tese conspiratória sobre a atuação direta da CIA e do governo norte-americano na expansão “das seitas protestantes no continente”.

carentes e por seus modelos organizacionais (grupos flexíveis, liderança carismática oposta ao clericalismo católico, facilidade de adaptação às rápidas mudanças sociais, o rigor ético e ascético, etc), que favoreceriam ao desenvolvimento da modernidade e da economia capitalista e com possibilidades de fortalecer os valores e instituições em vista de sociedades mais democráticas.

Novamente, são as mudanças macro-sociais que parecem nortear as explicações, com a visível sensação do papel funcional da religião, num devir histórico quase inevitável, no qual “modernidade” tende a se opor e a superar a tradição (autoritária, católica, machista, sincrética, latina do país). Mais uma vez, os desdobramentos mais recentes do pentecostalismo e, mais particularmente do neopentecostalismo, requerem maior acuidade para as especificidades e redirecionamentos do fenômeno que, de acordo com Montero, “obriga a repensar as bases da postulada relação entre protestantismo e modernidade”, ou mesmo de uma certa compreensão evolucionista da modernidade. Urge, ainda, atentar não apenas aos vetores externos, mas também aos sentidos e significados atribuídos por aqueles que produzem e vivenciam a experiência religiosa pentecostal²¹.

Atento às mudanças que se operaram no âmbito das religiões no país, sobretudo pela formação do neopentecostalismo e pelas adaptações que estão ocorrendo no pentecostalismo clássico, Mariano (2001), conhecido pesquisador desta temática, busca explicar o crescimento pentecostal não a partir de fatores macrossociais exógenos, mas de fatores internos, ligados à oferta dos bens e serviços religiosos, a partir dos seus “produtores e reprodutores”. Contrapondo-se, “até certo ponto à teoria clássica”, mas lançando mão de algumas categorias weberianas sobre a esfera religiosa, Mariano não descarta a incidência dos fatores macrossociais: “a adesão ao pentecostalismo não ocorre num vácuo social”, mas confere primazia aos fatores internos ligados à oferta religiosa.

Coerente com as formulações de Weber, Mariano menciona que não são propriamente as necessidades e carências que explicam a conversão; são antes ocasiões para que esta ocorra. De fato, para que ocorra a conversão é necessário que os agentes religiosos – teólogos, sacerdotes ou pregadores e leigos evangelistas – interpretem aquelas necessidades em chave religiosa e fomentem a demanda pela possibilidade de superação “dos problemas existenciais mediante o consumo de mensagens e serviços mágico-religiosos”. Desta forma, afirma Mariano:

... as próprias necessidades religiosas são socialmente condicionadas, culturalmente criadas e que seus criadores são os produtores de idéias religiosas, os intelectuais

²¹ MONTERO, Paula. Op. Cit. p. 359.

religiosos, reconhecidos especialistas, na produção e oferta de teodicéias ou de soluções simbólicas para problemas existenciais.²²

São a especialização e eficácia da mensagem na superação dos infortúnios materiais e espirituais que atraem os eventuais adeptos. E o crescimento, ou não, de determinadas igrejas deveria ser buscado no tipo de serviços e bens religiosos que oferecem, nas concessões que fazem, nos princípios ou “bandeiras” de luta que apresentam para influir na esfera pública, e não tanto nos fatores externos macrossociais. Para Mariano, a oferta religiosa que mais leva em conta as necessidades e os interesses das massas desafortunadas consiste naquela que lhes promete a salvação do sofrimento terreno e lhes provê compensações imediatas, mediante a prestação de serviços mágicos²³.

Tal afirmação beira a reincidente e mal interpretada questão da relação entre pentecostalismo e pobreza. A contar do modelo de oferta e público que o demanda, seria o pentecostalismo uma religião de pobres? Ainda que pesquisas quantitativas dêem conta da forte relação entre pobreza e crescimento pentecostal (PIERUCCI e PRANDI, 1996; FERNANDES, 1998; Censo 2000), Mariano afirma que elas não conseguem explicar por que o pentecostalismo cresce nestes estratos, nem por que o catolicismo, cuja hierarquia fez a “opção preferencial pelos pobres” decresce como o protestantismo histórico, nestes setores, ou por que determinadas igrejas pentecostais crescem mais que outras. Enumera, ainda, algumas igrejas – Renascer em Cristo, Sara Nossa Terra – e mesmo a criação da Adhonet (Associação dos Homens de Negócios do Evangelho Pleno) como agremiações que possuem cerca de um quinto a um quarto de fiéis advindos das classes médias. Um outro aspecto que não pode ser esquecido é que qualquer grupo que objetive tornar-se majoritário precisa granjear elevado contingente entre os estratos sociais pobres, uma vez que a maioria da população situa-se nestes estratos.

Importa, segundo Mariano, analisar, então, como o pentecostalismo se organiza para conquistar os fiéis com esse perfil social, o que faz para cativá-los, como se vincula a seus interesses materiais e ideais, quais as estratégias proselitistas adotadas. Em resumo: a investigação deve radicar na modalidade de oferta e não nas demandas.

Não se trata de negar a eficácia na oferta de bens e serviços religiosos; cada vez mais, a especialização, a aquisição e uso de meios de comunicação de massa evidenciam a importância da oferta. Mas esta oferta não existe como um a priori na teodicéia de qualquer igreja pentecostal. As demandas – enfermidades, alcoolismo, dívidas, problemas de

²² MARIANO, Ricardo. Op. Cit. p. 88.

²³ Ibidem, p. 105.

relacionamento, desemprego, vazio existencial, etc. – existiram e existem como necessidades concretas, de pessoas concretas em experiências sociais reais: pessoas que migram, que são postas à margem, que buscam soluções para seus problemas materiais, afetivos e espirituais. Segue que estas teodicéias são informadas por estas necessidades concretas. Aproximando-

A permanência e a crescente visibilidade das religiosidades na atualidade questionam alguns pressupostos da teoria da secularização²⁶. As complexidades e ambivalências da modernidade demandam novas leituras do religioso, para além dos enquadramentos de reencantamento/desencantamento do mundo. Questionamentos desta natureza têm suscitado entre alguns pesquisadores a urgente necessidade de buscar os significados e sentidos atribuídos à religião pentecostal por aqueles que a vivenciam. Dentre estes destaco os trabalhos de Cecília Mariz (1994; 1996), Maria das Dores Campos Machado (1996), Clara Mafra (2000), que, ao priorizarem a fala e a vivência dos crentes, procuram construir novas explicações para o fenômeno, todas no âmbito da antropologia ou da sociologia.

A experiência vivida por pentecostais e neopentecostais não encontrou guarida nas análises de historiadores. Marcada pela herança marxista nas décadas de 70 e 80, só recentemente nossa historiografia começou a preocupar-se com esta temática, em geral em pesquisas ligadas aos programas de pós-graduação²⁷. A inserção de novos aportes historiográficos, como a nova história e os estudos da cultura, tem chamado a atenção não apenas para os novos objetos da história, como também para os agentes históricos e para as formas de percebê-los, de estudá-los. Noções como cultura, memória, cultura popular apresentadas por E. P. Thompson, Homi Bhabha, Nestor Canclini, Michel Pollak e Alessandro Portelli, encontram-se diluídas no exercício interpretativo ao longo de todo este texto. As noções de incorporação seletiva e mediações culturais trabalhadas por Richard Hoggart, Raymond Williams, Stuart Hall e Martin-Barbero são substanciais para se

²⁶ A atual efervescência religiosa no país tem sido compreendida por diversos pesquisadores em sua relação de proximidade ou de equidistância da noção de secularização, enquanto retração da religião da esfera pública, tal como analisou Weber (1983). Retomando e reelaborando aspectos da perspectiva weberiana da secularização, Pierucci (1997) vê nesta efervescência o reforço da secularização à medida que o que se chama de trânsito religioso é a consequência da autonomização do indivíduo. Machado e Mariz (1994) sublinham o aspecto racionalizado das religiosidades pentecostais à medida que percebem a subordinação de suas características “sobrenaturais” a uma racionalidade decorrente da escolha individual, a primazia da ética sobre a magia e uma dimensão da escolha individual na adesão religiosa. Em direção contrária a estas leituras, estão Giumbelli (2002), que reconhece, na efervescência religiosa e na afirmação de algumas religiosidades, um certo “reencantamento” da sociedade, ou o compartilhar em várias crenças de “um clima espiritualista”, conforme entende Sanchis (1998). A querela entre as partes, mais que disputa, insere-se dentro do caráter contraditório do próprio processo de secularização, que repõe, na dinâmica das experiências vividas (inclusive as religiosas), o contínuo e tenso diálogo entre formas tradicionais e emergentes do processo histórico, requerendo sempre novas e recorrentes leituras a cada mudança, a cada deslocamento que ocorre neste processo.

²⁷ Como exemplo, menciono o trabalho de Oliveira, que discute a experiência de pentecostais assembleianos no oeste catarinense. Possivelmente devam existir outros aos quais não tive acesso até a finalização deste trabalho. Cf. OLIVEIRA, J.R. Nos meandros da cidade. Testemunhos e memórias atravessados pela vivência religiosa. Igreja Assembléia de Deus em Chapecó. 2000. São Paulo, 2000. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo..

entenderem as experiências religiosas dos neopentecostais rondonopolitanos²⁸. De alguma forma, todos estes autores são ou compartilham perspectivas (não sem diferenças), com o grupo de estudos culturais, que se constituiu no Centro de Estudos Culturais Contemporâneos, criado na Universidade de Birmingham (Londres), a partir de meados dos anos 1960. A opção por estes autores dá-se no sentido de, ao trazer para a discussão “os processos históricos ainda não definidos”, como Williams nomeia os conceitos, contribuir na ampliação do debate interdisciplinar entre estudiosos das temáticas religiosas. Dessa forma, expande-se não apenas o leque das perspectivas de abordagem, como também as perplexas e ambíguas formas de expressão do “popular”, caso em que parte-se do enfoque dos estudos culturais, no intuito de avançar o exercício interpretativo de questões sócio-culturais, mais amplas e que se expressam a partir da religião²⁹. No dizer de Eagleton:

antes da cultura tomar o centro do palco, havia uma morada óbvia para o espírito, conhecida como religião. A religião fazia tudo o que a cultura viria fazer mais tarde, mas muito mais efetivamente. (...) A religião tem sido, no curso da história humana, um dos mais preciosos componentes da vida popular, mesmo que, incomodamente, quase todos os teóricos da cultura popular a ignorem³⁰.

Nessa perspectiva, surge a necessidade de “cruzar” análises importantes de pesquisadores da religião, como alguns dos já mencionados, com discussões, estas sim realizadas pelo grupo dos Estudos Culturais sobre recepção, mídia e cultura. Esta constitui tarefa difícil e desafiante, pois nem sempre estes cruzamentos têm sido possíveis ou de equivalências significativas no alcance do exercício analítico proposto.

²⁸ Ao analisar os processos de comunicação produzidos na América Latina, Martin-Barbero propõe o estudo das mediações sócio-culturais, mais que dos meios - esta articulação entre práticas de comunicação e movimentos sociais. Atravessadas pelas lógicas hegemônicas, as mediações constituem-se também dos modos de apropriação dos sujeitos. Estas duas dimensões, percebidas no âmbito das disputas e formações culturais, é o que me interessa na leitura das experiências religiosas. Cf. MARTIN-BARBERO, Jesus. *Dos meios as mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1997.

²⁹ Tenho compreendido desde o início da pesquisa que o trabalho de campo, as frequências aos cultos, as conversas de improviso e sobretudo as entrevistas foram possibilitando elencar uma série de questões importantes para a escrita do trabalho. Desta forma, inicialmente, foram os problemas colocados a partir da realidade social que me lançaram à busca de referenciais teóricos e reforçaram o interesse na investigação. Isto tem sido por mim entendido em consonância com o dizer de Williams: “Quando percebemos de súbito que os conceitos mais básicos – os conceitos como se diz, dos quais partimos – não são conceitos, mas problemas e não problemas analíticos, mas movimentos históricos ainda não definidos, não há sentido em se dar ouvidos aos apelos e entrechoques ressonantes. Resta-nos apenas, se o pudermos, recuperar a substância de que suas formas foram separadas”. Foi no objetivo de buscar esta substância, percebida na experiência, que me propus a estabelecer o diálogo desafiante e incompleto entre as narrativas e os pressupostos analíticos da teoria. (WILLIAMS, R. Op. Cit. p. 17).

³⁰ EAGLETON, Terry. *Um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p.140.

É em diálogo com universos plurais de interpretação que insisto numa leitura interdisciplinar³¹ – característica importante do Centro de Estudos Culturais. Procuo, assim, discutir as questões apresentadas a partir de uma perspectiva histórica, na qual a experiência religiosa, concebida enquanto experiência social, ocorre e se dá a perceber por meio de trabalhos da memória e da fala, que se exp

Experimentadas e reativadas a partir de diferentes suportes – simbólico ritual, e aqui lê-se corpo, gestos, objetos, cantos, discursos, orações, propósitos; midiático, os programas de aconselhamento e os testemunhos de neo-conversos transmitidos em Rondonópolis; as narrativas originadas das entrevistas com fiéis e das conversas com líderes religiosos constitui-se como linguagens que tomo como fontes constituintes da experiência social vivida. Nessa perspectiva, o diálogo que estabeleço com a realidade empírica, por meio destas fontes, parte de questões que me coloco, numa busca de adequação aos elementos e significados que encontrei nessa realidade.

O trato desta diversidade de linguagens nas análises sobre a crença pentecostal e suas formas de atuação tem sido objeto de reflexão de alguns estudiosos do tema³³. Centradas no meio através dos quais elas se dão ou entendendo-as a partir das estratégias de expansão das instituições que as promovem, estas análises pouco têm se debruçado sobre os processos de apropriação da crença e mesmo sobre sua produção/reprodução em regiões que não o eixo Sul-Sudeste do país. No intuito de compreender os modos como a crença é apropriada e praticada, enquanto “artes de fazer e de consumir”³⁴, como menciona Certeau, optei por centrar minha análise nas fontes produzidas ou acessadas localmente pelas igrejas ou outras instâncias laicas, como a imprensa rondonopolitana e nos relatos produzidos pelos fiéis a partir das entrevistas. Mais uma vez foram os problemas suscitados pelo contato com as fontes que demandaram a utilização dos procedimentos próprios da história oral.

As fontes da pesquisa e a pesquisa em história oral

Se os acontecimentos descritos no início desta introdução provocaram minha ida a alguns templos pentecostais e neopentecostais, à guisa de despretensiva observação, uma vez lá, minha aparente despreensão foi, aos poucos, se transformando em voraz aventura etnográfica, na qual todo e qualquer indício assumia potencial de fonte de estudo. Como “os peixes no oceano”, de Bloch, as fontes de pesquisa encontram-se aos montes e dispersas. As sucessivas modificações pelas quais passou a problemática da pesquisa ao longo do doutorado foram definindo, na abundância das linguagens que fui encontrando, a riqueza, as possibilidades de reflexão e a necessária seleção e trato das

³³ Dentre estes trabalhos, estão aqueles que analisam o uso da mídia: CAMPOS (1997), FONSECA (2000); dos testemunhos na mídia: GOUVEIA (1998), BENETTI (2000); das formas simbólico-rituais: BARROS (1995), ALMEIDA (1996).

³⁴ CERTEAU, M. Op. Cit. p. 37 e 42.

mesmas que, pouco à pouco, foram se tornando as fontes do trabalho. Descrevo-as na ordem cronológica como elas foram sendo buscadas, encontradas, construídas e selecionadas.

Primeiramente, o anseio por conhecer a atuação das igrejas e as experiências dos fiéis levou-me à frequência aos templos e aos cultos. Frequentei, aproximadamente, uma centena de cultos – sessões de descarrego, terapia do amor, cultos da família, correntes da prosperidade, dos empresários, da saúde, da libertação, culto de louvor, de adoração, etc. – predominantemente nas Igrejas Universal e Sal da Terra, e, com menor frequência, nas Igrejas Internacional da Graça de Deus, Sara Nossa Terra, Assembléia de Deus, Ouvir e Crer, principalmente em Rondonópolis, mas também em São Paulo, Cuiabá-MT e Campo Grande-MS. Neles pude perceber a práxis destas igrejas “em ato”, os códigos implícitos que faziam valer a autoridade do pastor, os dispositivos de atração de fiéis visitantes que, como eu, eram sempre sondados e acompanhados por um obreiro ou obreira atenta, as pressões ou mediações locais, como a concorrência de igrejas mais consolidadas, como a Assembléia de Deus ou a iminência da Sal da Terra, que tornavam a pregação do pastor iurdiano combativa: “Eles até tentam imitar, mas todo mundo sabe que é só na Universal que o milagre é verdadeiro”, insistia o pastor em um destes cultos.

Nestes momentos de culto na Universal, também vivi constrangimentos quando de minha “inércia” ante os insistentes pedidos de contribuição nas ofertas. Apesar disto, parte considerável das observações realizadas nestes cultos era imediatamente registrada em diversos cadernos que tornaram-se fiéis companheiros nesta peregrinação. Foi a estada nestes momentos celebrativos que possibilitou o contato com obreiros e os difíceis agendamentos com os pastores, evidenciando, no início uma das maiores dificuldades do trabalho de campo. Arredios e desconfiados, os pastores e os obreiros da Universal, como já constataram outros pesquisadores, relutavam em dar entrevistas³⁵. Alguns alegavam não estar autorizados a fazê-lo, outros simplesmente declinavam da conversa quando eu explicitava o desejo de fazer uma entrevista para pesquisa. A saída encontrada foi buscar a aproximação e a conversa informal e tentar, novamente, as entrevistas mais ao final de minha frequência aos cultos, fato que revelou-se relativamente positivo, pois alguns obreiros concordaram em realizar a entrevista. Todavia, na Universal, apenas um dos pastores aceitou fazê-la, desde que

³⁵ BARROS (1995) descreve em detalhes as agruras enfrentadas nas fracassadas tentativas de entrevistas com os pastores de uma igreja que, segundo ela, “fala” e “não fala”, sendo-lhe hostil, fazendo deste silêncio uma estratégia de confronto com a sociedade. Mariz (2001) também relata a recusa de pastores e fiéis na concessão de entrevistas, dizendo haver uma ordem específica da igreja contra entrevistas. Campos (1997), que também enfrentou estas dificuldades, argumenta que este silêncio pode ser interpretado como reação aos conflitos com a imprensa de um modo geral bem como “um esforço para se preservarem os ‘segredos do negócio’ em um contexto de concorrência”. CAMPOS, Leonildo. Op. Cit. p. 111.

não fosse gravada. As críticas à igreja veiculadas pela imprensa não só reforçam o discurso vitimatório, como acentuam desconfianças em relação a jornalistas e pesquisadores. Apesar de não ter ouvido nenhuma interdição quanto a isso nos cultos em que estive presente, a postura dos pastores e mesmo dos fiéis ante à explicitação de minha intenção de fazer a entrevista revelava a desconfiança e o desconforto³⁶. Por esta razão e conforme o pactuado no ato da entrevista, os nomes das pessoas entrevistadas aparecem sob a forma de pseudônimos,

alguns anos. Recebem baixos salários, trabalhando em serviços domésticos, ou como ambulantes, bicos ou assalariados. Expressando a considerável heterogeneidade sócio-cultural destas pessoas, quanto aos fiéis entrevistados da Igreja Sal da Terra, a maioria havia concluído curso superior, fato que revela uma das diferenças deste grupo religioso, que, no entanto, não se mostrou muito distinto nos modos de viver a crença em relação às motivações apresentadas pelos fiéis da Igreja Universal.

Das trinta e duas entrevistas realizadas, seis foram com pastores das igrejas Universal, Sal da Terra, Assembléia de Deus, Internacional da Graça de Deus, Reino do Deus Vivo e Vinde a Cristo. Entrevistei, também, uma líder de centro de umbanda, objetivando perceber como os praticantes desta religião, vivem e lidam com a intolerância combativa do neopentecostalismo frente às religiões afro-brasileiras e, um representante da Caritas Diocesana, entidade católica que desenvolve projetos sociais na cidade. Por fim, realizei as vinte e quatro entrevistas com fiéis das duas denominações estudadas, sendo que quatro destes eram ex-fiéis da igreja Universal e um deles ex-fiel da Sal da Terra. Dentre estas vinte e quatro, escolhi dezessete para análise mais detalhada e apresentação ao longo do trabalho. Tal escolha ocorreu em função do perfil dos entrevistados, da riqueza dos elementos da cultura e de suas experiências, trazidos na descrição das trajetórias de vida e pelas diferenças entre eles, uma vez que não se intenta nesta pesquisa, trabalhar com médias ou amostragens comparativas. Como afirma Khoury, o uso das narrativas orais e da memória, se faz numa perspectiva de aproximação e compreensão dos significados que cada um atribui à experiência social e a si mesmo nela, visualizando a pluralidade, as diferenças e “por meio delas, identificar, avaliar e explicar possibilidades, alternativas, limites presentes, e em embate, na realidade social.”³⁸

Assumindo os procedimentos metodológicos da história oral, o trabalho com as fontes orais foi se revelando como trabalho da própria produção destas fontes. Tendo claros os objetivos e pressupostos da pesquisa, optei por não elaborar nenhum questionário pré-definido. A partir de um roteiro relativamente aberto, no qual as questões, como dados pessoais, trajetória de vida, acontecimentos individuais e familiares, motivações e sentimentos ligados à vivência religiosa, práticas ou reações, fossem no grupo religioso ou individualmente, pudessem suscitar outras questões para estudo. Assim, aquelas questões foram referenciais para a transcrição e leitura das entrevistas. Estas perspectivas, emergentes nas entrevistas, possibilitaram a triagem de alguns temas, como as motivações para adesão; a

³⁸ KHOURY, Yara A. Narrativas orais na investigação da História Social. Projeto História. São Paulo: EDUC, n. 22, p. 79-103, 2001. p. 82.

imagem que passam a ter de Deus, de si mesmo e dos outros incidindo sobre processos de reordenamento identitário; os “ganhos” experimentados; a importância dos programas de TV; a força incorporadora da memória que se expressa, na vitalidade de crenças e práticas religiosas anteriores, como nos significados atribuídos ao gesto de dar; nas resistências e nas possibilidades de reelaboração da crença, etc. Tais questões foram se tornando as temáticas que ordenam os capítulos do trabalho.

Neste sentido, o trabalho com as fontes orais pressupõe a utilização da história oral não como uma modalidade autônoma do fazer historiográfico. Lanço mão de outras fontes e perspectivas analíticas, mas reconheço, no uso da metodologia da história oral³⁹, um modo próprio de entendimento das experiências historicamente vividas, que toma relatos de pessoas comuns como formas e instrumentos da reflexão histórica. A riqueza destas narrativas está menos nos fatos e mais nos enredos construídos em torno dos significados que os fatos têm para aqueles que os vivem, recordam e narram. Nestas narrativas, que ajudei a construir, memórias são refeitas a partir de significados vividos. Recordam, sentem, compartilham e reelaboram suas histórias a partir destes significados. Ao analisar a questão da pretensa objetividade das fontes, Portelli destaca que isto não se aplica apenas ao trabalho com fontes orais, mas a qualquer fonte, muito embora o status da fonte escrita leve a esquecer o que para Portelli é fundamental:

A importância do testemunho oral pode-se situar não em sua aderência ao fato, mas de preferência em seu afastamento dele, como imaginação, como simbolismo, como desejo de emergir. (...) a diversidade da história oral consiste no fato de que afirmativas “erradas” são ainda psicologicamente “corretas”, e que esta verdade pode ser igualmente tão importante quanto registros factuais.⁴⁰

O exercício da explicação histórica, consistiu em apreender, como as práticas e enredos construídos pelos entrevistados apontam pistas para melhor investigar tendências e tensões no social, muitas vezes apenas enunciadas. Procurei compreender e explicar os significados e sentidos de suas práticas na trama das relações sociais.

Este trabalho com a história oral possibilitou trazer, para análise, experiências vividas, motivações e escolhas por meio das quais processos históricos se constroem e se transformam, em meio a limites e pressões. Permitem visualizar tendências nem sempre vencedoras, perspectivas disputadas e abandonadas, bem como aquelas que se

³⁹ FERREIRA, Marieta de M.; AMADO, Janaina. Usos e abusos da História Oral. 2 ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. xv.

⁴⁰ PORTELLI, Alessandro. O que faz história oral diferente. Projeto História. São Paulo: EDUC. n. 14, p. 25-39, 1997. p. 32.

projetam e se tornam mais visíveis em meio a contestações e resistências. Entendendo a ação de sujeitos, suas representações, inclusive a do pesquisador, como ação política⁴¹, optei por trabalhar com os relatos orais, numa perspectiva da história social e da cultura, a partir de autores como Portelli, Thomson, Salvacci, Fenelon, Khoury e o Grupo de Memória Popular Britânico.

Considero as pessoas com quem dialoguei como representativas de modos como essas experiências religiosas são vividas e importantes na compreensão de como a transformação social advém de dinâmicas múltiplas, nem sempre verbalizadas, ainda que vividas como práticas religiosas. São representativas à medida que evidenciam, no ato da fala, sobre tendências, conflitos, expectativas e projetos em disputa, nos processos sociais vividos. Ao narrarem, relêem suas opções, reelaboram a imagem de si, da realidade vivida e a imagem que querem deixar que seja vista, que seja “gravada”. Desta forma, não busquei construir séries de amostragens, ou padrões medianos na análise do comportamento religioso. O desafio que assumi no ofício historiográfico advém de exercícios de compreensão de narrativas como trabalho que intenta incorporar a diferença e a pluralidade de experiências nem sempre percebidas ou consideradas nas análises sobre a diversificação e vivência religiosa contemporânea. Preocupadas com diagnósticos e desdobramentos globalizantes, algumas destas leituras aplainam as rugosidades e encobrem fortes diferenças e tensões entretecidas na vida diária de homens e mulheres que vivem a crença em direções diversas, complexas e, por vezes, ambíguas.

A ida aos cultos, a riqueza de elementos advindos das entrevistas e os cruzamentos com argumentos de outros autores, em outras temporalidades ou outros recortes de abordagens, obrigaram-me a buscar, também, outras fontes, como os folhetos, folders e objetos ungidos ou consagrados nos cultos: saquinho de sal, vidrinho ou lâmpada com óleo, sabonete de arruda, rosa vermelha, martelinho da justiça, cruz, anel, fitinha para amarrar no braço e afastar “olho gordo”, lencinhos, cutelo de madeira, chave dourada, garrafinhas ou ânforas de água, de mirra, representações em papel de correntes, algemas do “palácio da

⁴¹ Creio que a dimensão política do trabalho que realizo com as fontes orais e do próprio fazer historiográfico se coloca a medida que, ao discutir as condições históricas de produção destas linguagens que tomo como fontes, é possível desvelar a natureza das relações sociais que elas ajudam a construir. Tal produção remete a questões como, quem domina, quais linguagens e em que condições, explicitando as relações de poder que constroem neste processo. Reconhecer a possibilidade do direito à fala e registro da experiência narrada por homens e mulheres e, contribuir com a afirmação de sua presença histórica, nem sempre considerada como representativa nas análises da História. Reconhecer e lidar com as diferenças não apenas nas narrativas, mas no direito de defenderem suas convicções e crenças, de garantirem o aceite dos modos peculiares como se inscrevem na vida social, buscando compreendê-las e explicá-las nos processos sociais sempre em movimento, é a abordagem que dá sentido a esta investigação.

justiça divina”, etc. Estes objetos tornaram-se, na sua materialidade, importantes “ganchos” e indicativos no ato das entrevistas em que narravam suas vivências, a partir destes marcos simbólicos. A abundância destes “recursos icônicos” aumentou o desafio da interpretação. À medida que fui tornando-me um “participante observador”, fui conhecendo a agenda e o significado dos eventos públicos na dinâmica da expansão das igrejas neopentecostais e no poder aglutinador que expressam atualmente. Em Rondonópolis, estive nos encontros anuais de Adoração e Louvor da Igreja Sal da Terra, nos Shows da Fé da Internacional da Graça, nos desfiles e feiras bíblicas. Em São Paulo, pude participar das duas últimas Marcha para Jesus promovidas por diversas neopentecostais, além de freqüentar vários cultos da Igreja Universal.

A freqüente referência aos programas na TV, por parte dos entrevistados, fizeram-me sair da mera assistência para coletar informações, para uma observação mais sistemática, registro e observação da distribuição destes programas nas retransmissoras locais. Surgiu, assim, a necessidade de gravá-los para melhor analisá-los⁴². Além deles, é abundante, sobretudo na Universal, o uso de Livros, folhetos e apostilas de cursos. Os fiéis da Sal da Terra ofereceram-me vários CDs dos cultos produzidos pela igreja. Só Edir Macedo possui quase trinta obras que recebem seu nome como autor. O Jornal Folha Universal, periódico oficial e de distribuição nacional, e a Revista Ester, destinada ao público feminino da Igreja Universal, somados ao material já citados foram imprescindíveis para entender os posicionamentos doutrinários e os pressupostos que dão base à pregação. É evidente que a pregação nos cultos presenciais é bem mais rica de dados e elementos do contexto local, o que possibilitou perceber modos de aplicabilidade, no caso da pregação iurdiana. No entanto, a leitura desta literatura específica ajudou a apreender os argumentos e pressupostos que subsidiam as pregações e as falas.

O jornal A Tribuna, periódico local de maior circulação na cidade, foi fonte importante para perceber a movimentação e efervescência religiosa na vida urbana. Efetuei levantamento sobre o período que se estende de 1990 a 2006, correspondente à instalação e expansão destas igrejas na cidade. Com exceção do jornal “O Assembleiano” e de um pequeno opúsculo que conta a história da IgrejaAssembléia de Deus, não encontrei nenhum registro publicado da história das igrejas evangélicas em Rondonópolis. Desta forma, além das entrevistas com os líderes e fiéis mais antigos, a utilização do jornal A Tribuna tornou-se

⁴² Gravei aproximadamente 40 horas de programas transmitidos em Rondonópolis, dos quais aproximadamente 30 horas de programação estão transcritas. A seleção e escolha destes advieram das citações e preferências manifestadas pelos fiéis.

recurso indispensável, sobretudo para a compreensão da atuação de diferentes denominações religiosas na cidade e os modos como se relacionam com as neopentecostais.

Compõem o texto, algumas imagens coletadas e/ou produzidas ao longo da pesquisa. Enquanto narrativas estas imagens são consideradas como expressão visual e simbólica da experiência neopentecostal, possibilitando também perceber formas de apropriação e de espetacularização da crença, que ocorrem na cidade. Reconhecendo que os significados destas imagens fotográficas não se esgotam em si mesmas, tomei-as na intertextualidade que apresentam com as narrativas orais, considerando como recorda Mauad, que todo texto só pode ser interpretado a partir de outros textos que o precederam e o referenciam historicamente⁴³. A condição de anonimato impossibilitou apresentar as imagens dos entrevistados⁴⁴. Suas narrativas tornam-se, portanto, imagens constituidoras deste processo, mas vão além, à medida que buscam explicitar dimensões da experiência humana, que estão para além do visível, do imagético.

Pensar as complexas relações entre cultura, memória e história a partir da experiência dos crentes, mediada por estas fontes, foi o que provocou sucessivos processos de buscas, nem sempre bem sucedidos. O diálogo com a bibliografia e seus pressupostos teórico-metodológicos e com outras leituras sobre religiosidade suscitou dúvidas mas também possibilitou descobertas que compõem as partes do trabalho. Desta forma, a utilização daqueles pressupostos não são anteriores às questões e significados postos pela pesquisa de campo⁴⁵. Num certo sentido, são estas questões e significados compartilhados que orientam a estrutura da tese.

Dividindo-a em duas partes, trato, na sua primeira parte da relação entre os crentes e a cidade. Tal relação é percebida sob a perspectiva da experiência religiosa das pessoas em particular e das igrejas que se projetam sobre o espaço geopolítico da cidade.

No primeiro capítulo reflito sobre as motivações que os crentes rondonopolitanos apresentam para as mudanças de religião e adesão às igrejas

⁴³ MAUAD, Ana M. Fragmentos de memória: oralidade e visualidade na construção de trajetórias familiares. Projeto História. São Paulo: EDUC, n. 22, 2001. p. 163-168.

⁴⁴ O interdito às entrevistas, à gravação, a desconfiança disseminada entre os fiéis que, impôs o anonimato como condição das entrevistas e vedou a produção de uma imagem fotográfica dos crentes, revela um dos paradoxos da Igreja Universal. Ela que, se expande e consolida seu poder através do abundante recurso imagético seja nos programas de TV ou nas performances dos cultos, mas que veda a produção de qualquer imagem ou gravação de seus cultos e exorta os fiéis a não concederem entrevistas.

⁴⁵ Guimarães chama atenção para a primazia dos problemas e questões colocadas pela pesquisa e para a necessária articulação entre as fontes orais e as exigências teórico-metodológicas que a pesquisa com experiências sociais demanda. Para a pesquisadora, a utilização das fontes orais produz efeitos de conhecimento que auxiliam no posicionamento crítico de construção da memória. GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. Relatos orais e pesquisa histórica. In: VII Encontro Nacional de História Oral. (mimeo) p. 10.

neopentecostais em estudo. As perguntas que me fiz e lhes fiz foram: por que buscam esta modalidade de crença? Por que deixam (para os que deixam) a(s) religião(ões) anterior(es)? Neste capítulo apresento, uma a uma, as pessoas com as quais dialoguei ao longo do trabalho, a partir dos lugares ou bairros onde se situam e se conectam com suas igrejas e com a cidade.

A intenção foi de evidenciar nos argumentos que apresentam para a frequência à igreja, a flexibilidade dos vínculos das pessoas com as instituições religiosas, já não mais apreendidos sob a noção de conversão, como ruptura ou permanência definitiva, mas como uma noção mais branda de vínculo, como a adesão, que marca os trânsitos entre pessoas e entre sistemas simbólico-religiosos.

No segundo capítulo analiso o processo de diversificação e expansão religiosa e a configuração das diferentes denominações na cidade de Rondonópolis. Chamo a atenção para as diferenças vetoriais desta expansão, nas quais, igrejas menores e criadas localmente expandem-se das regiões periféricas para áreas centrais da cidade, enquanto as maiores seguem percurso inverso. Destaco ainda as estratégias e embates, na crescente disputa por fiéis, recursos e legitimidades que se expressam em outras esferas da vida social.

A segunda parte do trabalho versa mais especificamente sobre modos como os fiéis apropriam e relacionam com as crenças a partir de dois elementos: os testemunhos na TV e as pregações e rituais sobre a prosperidade e os conseqüentes apelos para as doações. O fio que alinhava os dois capítulos desta segunda parte é o processo contínuo e ativo de assentimentos e reelaborações da crença neopentecostal na dinâmica da experiência vivida pelos fiéis.

No terceiro capítulo, discuto a utilização da TV no processo de expansão e consolidação destas igrejas e os modos como os fiéis relacionam-se com os programas veiculados. A partir de um elemento destes programas – os testemunhos – procuro explicitar a eficácia deles não tanto pela sua frequência ou a crescente utilização dos meios de comunicação em si, mas pelo diálogo que estabelecem com as mediações culturais próprias do universo dos fiéis. Como tantos outros elementos da realidade, a igreja chega até o cotidiano dos fiéis pelos programas, sensibiliza-os pelos testemunhos, vincula-os pelos mediadores sociais e culturais que utiliza. Tal vinculação marca um modo mesmo de falar de si e da crença, fazendo da narrativa no ato da entrevista, uma narrativa-testemunho.

Trabalhei com diferentes narrativas de diferentes sujeitos, buscando compreender as possibilidades diversas de recepção. Desta leitura, pude perceber a força incorporadora da mídia religiosa e dos discursos por ela veiculados, mas também pude identificar os modos pelos quais os fiéis apropriam-se, difundem e também negociam sentidos

nas dinâmicas de reelaboração identitárias. Por isso, o que orienta a explicação deste capítulo, não é tanto a interpretação dos testemunhos televisivos, mas seus cruzamentos e efeitos de sentido nos relatos produzidos pelos crentes com quem conversei. Inicialmente apresento e analiso o conteúdo e as características dos relatos nos testemunhos televisivos e depois os cruzamentos e modos de recepção dos fiéis.

No quarto capítulo reflito sobre um dos elementos mais recorrentes na pregação e na ação ritual neopentecostal – o discurso sobre a prosperidade e as práticas de reciprocidade por ele demandadas. Partindo da forma como se organiza e sobretudo como é praticada em Rondonópolis a ritualística iurdiana, busco analisar o poder incorporador da Igreja Universal por meio das formas como articula distintas temporalidades e elementos residuais culturais-religiosos dos fiéis. Busco perceber também, como o desejo de posse, enquanto prática emergente da sociedade contemporânea, é reativado na “teologia da prosperidade” e os significados que os fiéis atribuem às práticas de doação demandadas pela igreja.

Focando mais especificamente práticas rituais de dar ofertas e dízimos na Igreja Universal, retomo a questão dos processos de apropriação e ressignificação empreendidos por pastores e fiéis nos argumentos e significados que vão atribuindo à crença. Destaco a vitalidade das tradições religiosas que me parecem ativas na vivência e na memória dos fiéis. Desejando superar uma leitura reducionista, busco compreender as justificativas e significados atribuídos pelos fiéis, bem como as negociações e resistências por eles apresentadas como modo ativo de viver e ressignificar a crença neopentecostal.

Em síntese, ciente das limitações, mas também das possibilidades aguçadas por este trabalho, objetivo aqui discutir a produção social da história e da memória a partir da experiência religiosa neopentecostal, enquanto experiência social vivida na cidade de Rondonópolis. Busco compreender modos como, nessa cidade, populares aderem a essa religiosidade, como se apropriam dos ensinamentos, contribuindo no refazer de dimensões da prática religiosa e do seu próprio viver na cidade. Como processo religioso e social em formação, a ação neopentecostal não ocorre de forma neutra e harmônica, interagindo e tensionando com outros modos de crer e de viver a fé, alimentados por outros grupos e instituições que representam estes modos, numa disputa por lugares, por significações do passado, do presente e perspectivas de futuro.

PARTE I

OS CRENTES E A CIDADE

CAPÍTULO I

CRENTES EM TRÂNSITO E CRENÇAS QUE TRANSITAM: MOTIVAÇÕES E ADESÕES RELIGIOSAS

Requeriam era sarar,
Não queriam céu nenhum.

(João Guimarães Rosa:
Grande Sertão Veredas)

Possivelmente uma das melhores formas de compreender uma cultura seja estudar suas manifestações religiosas. Em se tratando das culturas populares, isto torna-se mais verdadeiro ainda. Na experiência social vivida em Rondonópolis, tais manifestações aparecem despertas e intensas, sendo compostas e recompostas em processos de apropriação, hibridação, negociação e adesão. Como recorda Carlos Rodrigues Brandão, “mais que em outros setores de produção de modos sociais de vida e dos seus símbolos, ela [a religiosidade] existe em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio a enfrentamentos”¹. Enfrentamentos nos quais sagrado e profano são percebidos e vividos em entrecruzamentos, assim como nos interstícios entre o domínio de produção/emissão dos agentes e o domínio produção/recepção dos fiéis, uma vez que o “lugar” mais dinâmico e mais vivo da religião é aquele da experiência religiosa – a religiosidade. Experiência que não se dá num vazio social, mas que se forma e se modifica como parte inseparável da dinâmica social vivida, adquirindo contornos e modalidades específicas de se expressar.

A história desta expressão religiosa recente denominada como neopentecostalismo não se circunscreve apenas à história das diferentes igrejas ou denominações que a cada dia são formadas e multiplicam-se no país, ou ao crescente uso dos aparatos midiáticos ou das estratégias e eventos públicos por elas utilizados. Sem prescindir destes fatos, é importante não perder de vista a perspectiva e a história de seus adeptos que, dia após dia, adentram ou transitam por alguma dessas igrejas. A crescente densidade numérica expressa no aumento das igrejas e suas ações públicas produziu uma sedução do

¹ BRANDÃO, Carlos R. Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1980. p.15

olhar daqueles que estudam o fenômeno, direcionando maiores atenções sobre as igrejas, seus discursos, suas estratégias e meios de comunicação, e um certo distanciamento em relação a experiências, trajetórias e motivações daqueles e daquelas que aderem a alguma ou algumas destas igrejas. Neste capítulo, procuro fazer este segundo percurso, objetivando reconhecer quem são e como se situam na cidade as pessoas com as quais dialoguei, buscando compreender as motivações que apresentam para estas novas adesões, articulando-as a suas trajetórias pessoais e aos processos de trânsito e diversificação religiosa que ocorrem em Rondonópolis.

Urge, nas análises deste fenômeno marcante da contemporaneidade, o reconhecimento de que, antes de mais nada, o neopentecostalismo é um processo histórico em curso, que em seu período de curta existência tem promovido alterações ou deslocamentos, não apenas no âmbito das pesquisas sobre religião na América Latina, mas também na sua própria dinâmica. As análises sobre a arena política atual, sobre os meios de comunicação, os processos de transformação urbana, em uma palavra, as transformações culturais vividas no presente podem ser melhor compreendidas também na devida correlação com as transformações vividas no âmbito das expressões destas religiosidades no Brasil. Desta forma, a questão não é apenas de método e/ou de leitura do

Maria Alice, uma das diversas pessoas entrevistadas, faz parte da trama deste trabalho, é moradora de Rondonópolis. Mulher negra, casada, mãe de 4 filhos e que sustenta uma casa com nove pessoas, trabalha diariamente na venda de salgados e sucos num ponto de grande circulação de pessoas. É desde esse “ponto circunscrito” do olhar e do local de onde “batalha pela sobrevivência”, sua e da família, que ela observa as pessoas, suas dores e as buscas por atendimento no concorrido e precário sistema de saúde municipal. Diante disso e discorrendo sobre sua trajetória de vida, sua vinda para a cidade, as duras condições de trabalho, as questões familiares e as opções religiosas, Maria Alice evoca um movimento na cidade onde vive. Seu olhar entretido com o acalorado vai-e-vem dos clientes de seu carrinho de salgados não deixa de perceber outro movimento – o da cidade que muda. Com olhar desconfiado “do progresso como se diz”, recorda de que “tiraro todo mundo”, que foram construídos prédios onde estavam pessoas, onde era uma casa de um terreno baldio, fatos que fazem transparecer as mudanças aceleradas na paisagem⁶ e nos modos de viver e de organizar a vida em Rondonópolis.

FIGURA 1 - LOCALIZAÇÃO DO MUNICÍPIO DE RONDONÓPOLIS



Fonte: Elaboração Adilson José Francisco. Foto jornal A Tribuna (2005)

⁶Utilizo a noção de paisagem desenvolvida por Milton Santos como o horizonte vislumbrado, a dimensão daquilo que nos chega pelos sentidos e que faz parte de um processo relativo de apreensão e que “não é formada apenas de volumes mas também de cores, movimentos, odores, sons, etc não se cria de uma só vez, mas por acréscimos, substituições”. De acordo com Santos, ela é “uma escrita sobre a outra, é um conjunto de objetos que tem idades diferentes, é uma herança de muitos diferentes momentos.” SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo: Hucitec, 1997. p. 61 e 66.

Como diversas outras cidades no país, Rondonópolis tem vivido acelerado processo de transformação socioeconômica e cultural. A forma

“melhorar de vida” foi o que motivou a vinda de praticamente todos os que vieram para a região: “Meus pais queriam assim progredir, né, aumentar a renda financeira mesmo, lá não tava bom, até que chegou aqui”⁹.

Lourival e Marisa, casados há mais de quarenta anos, embora tenham nascidos em Goiás, residiam já há algumas décadas em um pequeno povoado próximo a Rondonópolis, onde tinham seu pequeno sítio. Em pouco tempo, com os filhos crescendo, mudaram-se para a cidade mais próxima, Juscimeira, para “dar estudo aos meninos”. Com o pequeno salão de comércio que possuíam, não conseguiram muita coisa, “o recurso foi nós buscá melhora aqui em Rondonópolis”¹⁰, relata Lourival. Como eles, muitos dos entrevistados e moradores são oriundos de áreas rurais, mas em geral com passagem por núcleos ou povoados urbanos, antes de chegarem à cidade.

Trajetórias de vida não se dão num vácuo social, opções e mudanças são influenciadas por um conjunto de transformações e demandas que incidem sobre as escolhas e possibilidades que migrantes e não-migrantes, vão tecendo em sua existência, compondo a sua experiência nos modos de viver e morar na cidade. Como Maria Alice, Lourival e Marisa, muitos vieram de outros lugares. No início dos anos 80, 61% dos moradores eram migrantes, provindos de todas as regiões do país, especialmente das regiões sudeste, nordeste e centro-oeste¹¹. Como ela e sua família, nem todos encontraram emprego e condições favoráveis de moradia, seguindo daí a formação dos bairros espalhados e distantes das áreas mais próximas do centro da cidade. Encontrei Marisa e Lourival em um destes bairros, morando em uma pequena casa ainda inacabada, “que aos poucos a gente vai terminando”, conforme me disse Lourival. Depois de ter morado de aluguel em diversos bairros, terminaram por adquirir um terreno e construir sua casa no bairro Jardim Itapuã, que integra a ampla região da Vila Operária, área de expressiva densidade demográfica e distante da região central.

Atualmente um conglomerado de bairros, a região de Vila Operária foi sendo ocupada a partir de 1955, com o objetivo de ser um grande bairro destinado aos operários de fábricas que deveriam ser implantadas em Rondonópolis, localizada a três

⁹ Maria Alice, entrevista concedida ao autor em 10/01/2005. Rondonópolis-MT.

¹⁰ Lourival e Marisa, entrevista concedida ao autor em 17/01/2004. Rondonópolis-MT.

¹¹ Dos 50.508 migrantes em Rondonópolis, 13.136 são procedentes de outras regiões de Mato Grosso; 6.669 de Minas Gerais; 8.987 de São Paulo; 5.907 da Bahia; 4.447 de Goiás; 1.486 do Ceará; 956 do Rio Grande do Sul e os demais 8.920 habitantes são provenientes de Pernambuco, Paraíba, Alagoas, Rio Grande do Norte, Sergipe, Rio de Janeiro, Maranhão, Piauí, Espírito Santo, Santa Catarina, Distrito Federal, Amazonas, Pará, Rondônia, Acre, Fernando de Noronha, Japão, Portugal, Bolívia, Paraguai, Líbano, Espanha. Dados do IBGE, sintetizados por ALVES, Laci Maria A. *Sonhar e fazer: experiências de mulheres e de homens em movimentos sociais, na luta por moradia em Rondonópolis-MT. (1974-1989)*. Brasília, 2004. Tese (Doutorado em História), Universidade Nacional de Brasília. p. 105

quilômetros do centro da cidade. De acordo com Alves, tornou-se reduto de pequenos produtores, de trabalhadores rurais expulsos do campo pelo processo de mecanização do trabalho e de migrantes que buscavam abrigo em Rondonópolis. A formação da “vila dos operários” foi se constituindo na parte do espaço urbano que abrigava também pequenos proprietários e posseiros que, pressionados por grandes fazendeiros, foram vendendo suas terras¹². Distantes da região central, posseiros, trabalhadores e pobres vão construindo suas casas, estabelecendo relações de vizinhança e contribuindo para o desenho de uma paisagem urbana espalhada, no qual áreas habitadas estão distribuídas entre espaços vazios à espera da cidade que cresce e de quem pagasse mais por estes espaços.

Esta é uma marca da cidade que chama logo a atenção de quem nela chega: sua forma “espalhada”, com amplas vias de acesso que a cortam e geograficamente dividem grupos e classes de pessoas. Com uma malha urbana com 251,45 Km², a cidade não apenas agrupa mais de 160 mil habitantes, como vem constituindo-se de grupos econômico e culturalmente distintos. Embora não se possa estabelecer uma nítida separação entre “centro” e “periferia”, pois percebidas de forma fixa estas noções não são muito válidas para compreender a cidade, uma vez que, na prática, estes espaços coexistem e se conectam. Para fins da análise aqui empreendida, importa reconhecer no espaço praticado da cidade, uma região mais central, comercial, e regiões mais distanciadas desta, nas quais moram, em geral, os mais pobres, tornando visível uma certa hierarquização socioeconômica da cidade, a partir da sua ocupação física. Ao considerar o processo de urbanização de Rondonópolis, Tereza Aguiar salientou que a formação do centro “procedeu de forma lenta e contínua iniciada em 68/70 anterior à modernização do campo [...] é o local ocupado pelos estabelecimentos comerciais e serviços”, enquanto a formação das “vilas” “acentuou-se após 1972 com a proletarianização do homem do campo e sua busca pela cidade”¹³.

Atualmente, é bastante visível na paisagem da cidade a dilatação da malha urbana, que foi acelerada nas últimas três décadas. Mais de 200 bairros, de acordo com Sturza, surgiram para abrigar os que chegaram de outros estados ou das cidades circunvizinhas¹⁴. Onde antes fora uma chácara, sítio, fazenda ou uma grande área destinada à valorização imobiliária, hoje existem conjuntos residenciais nos quais vivem muitos

¹² ALVES, Laci Maria Araújo. Op. Cit. p. 65. Sobre ocupação por pequenos proprietários e posseiros ver também .BARBOSA et alii, Carlos Pereira. Vila Operária: reduto de população migrante de Rondonópolis. Cuiabá: Edições UFMT/PROED. 1988. p. 6.

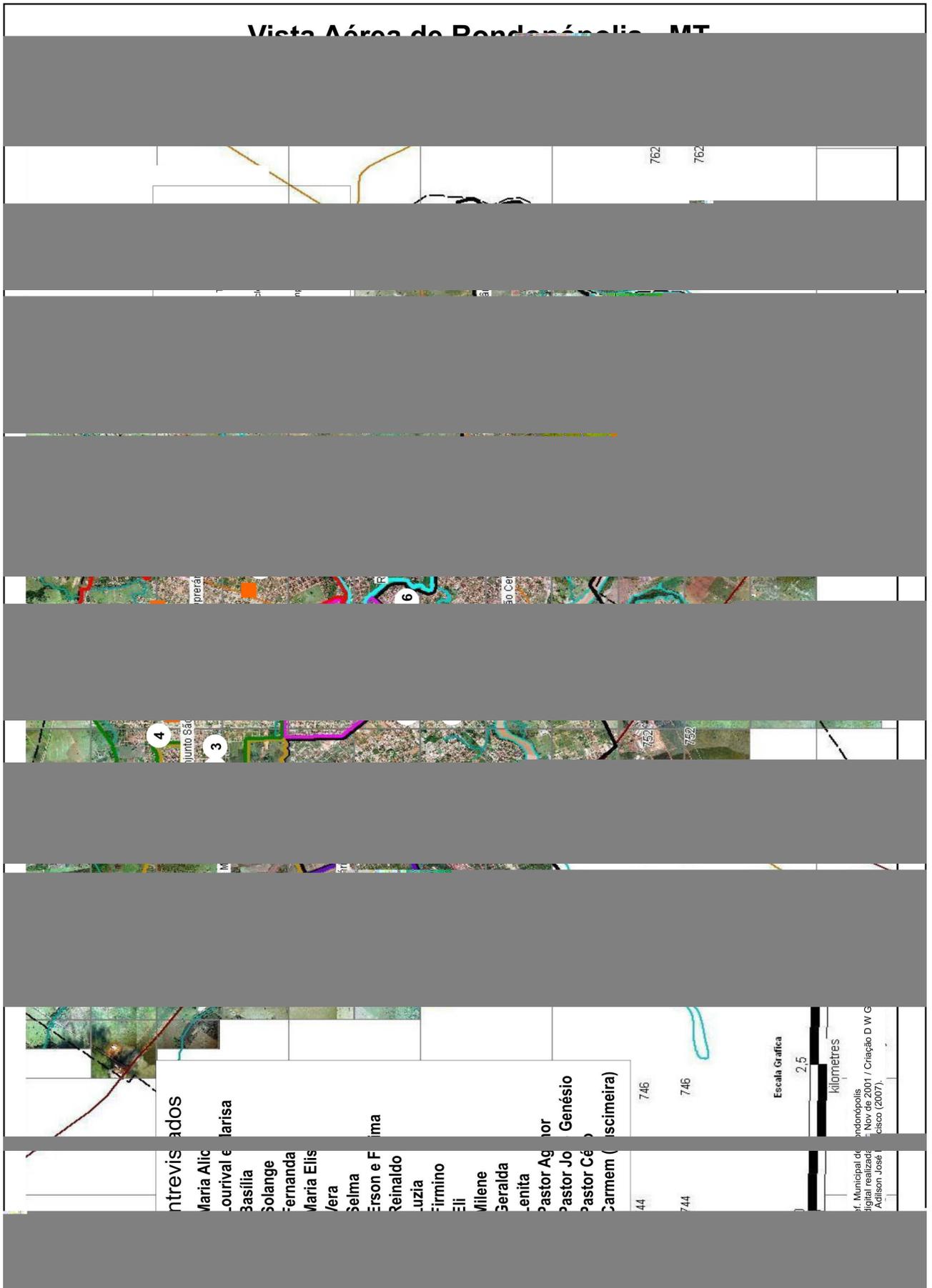
¹³ AGUIAR, Tereza C. Urbanização em Mato Grosso – um exemplo: Rondonópolis. Rio de Janeiro, 1980, Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal do Rio de Janeiro. p. 108.

¹⁴ STURZA, José Adolfo Iriam. Lugar e não-lugar em Rondonópolis - MT: um estudo de cognição ambiental. Rio Claro, 2005. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Universidade Estadual Paulista.

trabalhadores, gente em busca de trabalho e melhores condições de vida, como o Jardim Atlântico, Cidade de Deus, Gleba Dom Bosco, Jardim Ana Carla, Carlos Bezerra (nome de políticos da cidade ainda vivos), Conjunto Marechal Rondon, Conjunto São José I, II, III, Jardim Itapuã, que integram a Grande Vila Operária e mesmo bairros mais antigos, como Vila Canaã, São Francisco ou Cascalhinho. Bairros nos quais vivem boa parte dos crentes com os quais dialoguei. Muitos desses bairros continuam separados por grandes áreas vazias abertas à especulação imobiliária, ou áreas onde vão sendo construídos condomínios fechados, ou bairros mais abastados, formando verdadeiras franjas que expressam as hierarquizações e também hierarquizam as relações entre seus habitantes, a começar pelo lugar onde moram. Os neopentecostais que integram o grupo dos “mais pobres” e “pobres”, vivem nestes bairros mencionados. E foi aí que, na maioria dos casos, os encontrei. A partir das redes de parentesco, de vizinhança, de pertença ou deslocamento religioso, fui localizando-os nestes bairros. Pessoas com trajetórias e histórias diversas, que trabalham, outras em busca de emprego ou já aposentados, mas que possuíam algo em comum: adesões ou passagens por alguma denominação neopentecostal e que compartilharam os modos de viver sua crença, no entrecruzamento com diferentes dimensões da vida social, inclusive com suas experiências religiosas anteriores.

Na região da Vila Operária encontrei Lourival e Marisa, católicos de nascimento que passaram a freqüentar a IURD do centro da cidade. Atualmente, apenas Marisa continua a freqüentar com regularidade o templo do centro. Lourival, freqüentava o templo (núcleo) mais próximo de sua casa na avenida Bandeirantes.

FIGURA 2



Bem acima, num grande conjunto de casas populares – Conjunto São José – mora Dona Basília. Com 76 anos, viúva, mãe de dois filhos, é uma das obreiras mais idosas da IURD. Disse ter freqüentado pouco a escola, mas adora ler e conhecer a Palavra, coisa que faz todos os dias quando acorda. Aposentada por idade, vende pão de queijo no terminal de ônibus da Praça dos Carreiros, no centro da cidade. Afirmou ter sido católica, mas só de nome. Converteu-se há quase 20 anos na Igreja Evang

entrevistadas. Com 40 anos, Maria Elisa é separada e mãe de um filho falecido. Nasceu e sempre morou em Rondonópolis, reside com a mãe. Estudou até o ensino médio e trabalha como atendente em uma farmácia. De origem católica, aderiu a diversas crenças: kardecismo, umbanda, pentecostalismo tradicional e Igreja Universal. À época da entrevista era membro assíduo da Igreja Internacional da Graça de Deus. A longa jornada de trabalho com o irmão na farmácia e as distâncias que tem que percorrer a impedem de ir à igreja com mais regularidade, mas assiste a vários programas do missionário R.R. Soares e vai à igreja sede, todos os domingos pela manhã.

Na Igreja Universal encontrei Vera que mora no bairro próximo ao de Maria Elisa. Vera era de família e formação católica, frequenta a IURD desde os treze e, dois anos depois de se batizar, foi convidada para ser obreira; atualmente namora o pastor de uma outra cidade que conheceu nos encontros de orientação da igreja. Hoje não só ela mas “toda família é convertida ao Senhor”, como afirmou a obreira, que cuida da escolinha de crianças da igreja. Apesar da pouca idade, possui aproximadamente 22 anos, Vera falou com convicção sobre as orientações e práticas rituais da igreja. Presente em quase todos os cultos nos quais estive, disse sentir-se “muito feliz” pelo serviço que desempenha como obreira. Bem perto da casa de Vera, encontrei Selma, uma das primeiras entrevistadas da pesquisa. Cheguei a ela, por intermédio de sua irmã, que conhecia na universidade. Selma, natural de Goiás, casada por duas vezes, mãe de três filhos, possui aproximadamente 50 anos. Com muita luta, concluiu o terceiro grau e trabalha em uma boa empresa na cidade. Selma é um dos raros casos de adesão aqui relatados oriundos do interior do próprio protestantismo. De origem e formação presbiteriana, enfrentou a família e a igreja quando resolveu assumir, aos 20 anos, a relação com o primeiro marido, que já era casado, o que os impossibilitava de, legalmente, constituir outro matrimônio. A situação de enfrentamento com a família e com a igreja de origem, levou-a a mudar de cidade, trazendo-a para Rondonópolis. Frequentou a Igreja Presbiteriana, Metodista e Batista. As crises e dificuldades enfrentadas e o leque de amizades que foi travando no “meio evangélico”, levou-a a visitar a Igreja Assembléia de Deus, Caminho da Glória e Deus é Amor. À época da entrevista frequentava a Sal da Terra, igreja da qual falou com orgulho sentindo-se muito bem por estar lá.

Numa região da cidade onde vivem muitos trabalhadores e subempregados estão os bairros Vila Canaã e São Francisco. Lá encontrei Maria Alice, sobre quem falei no início deste capítulo, e também Erson e Fátima. Erson Fernandes, 45 anos, casado pela segunda vez com Fátima, pai de três filhos, nasceu em Dom Aquino - MT e morou em várias cidades do estado. Trabalhou em torrefadora de café, foi comerciante, tocou açougue e

trabalhou na funerária da cidade. Estudou apenas o primeiro grau e mora em Rondonópolis desde 1987, no bairro São Francisco, ao lado do salão onde funcionou o açougue e o primeiro núcleo da Igreja Universal. Foi através dele que a igreja chegou à cidade. Fátima, sua esposa, com aproximadamente 45 anos, disse não ter concluído o ensino médio e trabalha como dona-de-casa. À época da entrevista disse freqüentar a Igreja Quadrangular, mas sua ação foi importante quando da instalação do pequeno núcleo da igreja ao lado de sua casa. Cuidadosa, ela guardou alguns documentos (não encontrado em nenhum outro lugar) deste “difícil início”, como uma foto e o convite para o culto comemorativo do primeiro ano da igreja em Rondonópolis.

Do outro lado da cidade, na região do Jardim Atlântico, moram Reinaldo, Luzia, que freqüentam a IURD e Firmino que “já congregou” na IURD e hoje freqüenta outra igreja pentecostal. Reinaldo, aproximadamente 60 anos, viúvo, pai de três filhos, nasceu no norte de Minas Gerais, e após ter tentado a vida em outros lugares, veio para Rondonópolis. Disse ter estudado o primeiro grau, mas não consegue ler. Católico de nascimento, freqüentou também a Igreja Assembléia de Deus e desde 1998 passou a freqüentar a IURD no centro. Para sobreviver, como disse, vende vales-transporte no terminal urbano na Praça dos Carreiros e mora com as duas filhas em uma pequena casa no bairro Cidade de Deus. Em outro bairro bem próximo mora Luzia, 33 anos, solteira, veio do Paraná e mora com a irmã na Gleba Dom Bosco, bairro pobre e ainda em formação. Coursou o ensino médio. Vindo de família católica, passou a freqüentar a IURD após sua chegada a Rondonópolis. Embora more longe e trabalhe o dia todo como empregada doméstica, Luzia encontra tempo para freqüentar as reuniões do templo sede da IURD no centro.

Não longe dali, no Jardim Atlântico, conjunto habitacional com muitas casas e também distante da região central, mora Firmino, 50 anos, casado, pai de um casal de filhos. Nasceu em Rondonópolis e disse ter sido católico, mas não praticante. Estuda numa escola pública próxima à sua casa, tentando aproveitar “o tempo que perdeu” na adolescência e juventude. Neste período, em meio ao desejo “de ser dono do mundo”, sofreu um sério acidente no qual ficou sem uma das pernas, seqüela que marca até hoje sua vida. Após o casamento perdeu o emprego, o que o levou “ao fundo do poço”. Nesta condição buscou a Igreja Universal, batizou-se e congregou nela por três anos. Disse ter deixado a igreja porque “sentiu pelo Espírito Santo” que Deus o convidava a participar de uma outra igreja neopentecostal – a Igreja Internacional da Graça de Deus.

Em outra parte da cidade, em região intermediária em relação ao centro, encontrei Eli. O fato de tê-la conhecido, quando atuava em uma comunidade católica,

facilitou a entrevista. Eli é casada, tem 42 anos, mãe de dois filhos, trabalha como monitora em uma creche na Cidade Alta, bairro onde mora. Católica durante muitos anos, trabalhou na comunidade de base como animadora e catequista. As dificuldades de relacionamento com o marido e com um dos filhos levaram-na a procurar ajuda em diversas denominações religiosas: frequentou um centro kardecista e diversas igrejas evangélicas da cidade, inclusive a Igreja Universal. Afirmou ter gostado de uma igreja pentecostal próxima do bairro onde mora (Igreja Manancial) por ter encontrado ajuda para enfrentar seus problemas. Sentiu-se feliz, pois conseguiu atrair, para a igreja, os filhos e o marido, fato que descreveu como “restituição dos seus sonhos”, em referência à minimização dos conflitos intrafamiliares, após a adesão de toda família. Não muito distante dali, mas num bairro mais abastado, mora Milene. Com 37 anos, casada e mãe de dois filhos, formada em Letras, leciona em uma escola de ensino fundamental, local onde a conheci e soube de sua “nova religião”. Natural de Cáceres, veio ainda menina para Rondonópolis. De família católica, disse ter frequentado por muito tempo a missa e as rezas de terço. As dificuldades de relacionamento familiar e a falta de acolhida que disse ter vivido no catolicismo levaram-na a procurar e aderir, juntamente com o marido, à Igreja Sal da Terra. Reside no bairro Coophalis, área intermediária entre o centro e os bairros mais periféricos recém-formados. Milene foi ponte importante no contato com outras pessoas da igreja, sobretudo com o pastor dirigente da igreja que frequenta.

Bem mais próximo do centro mora Geralda. Encontrei-a por indicação de Maria Elisa. Geralda tem 58 anos, casada, mãe de quatro filhos; nasceu em Rondonópolis e mora num sobrado sobre a oficina do esposo. Coursou até o ensino médio. Apesar de ter vindo de uma família católica, afirmou nunca ter frequentado o catolicismo nem qualquer outra religião. Após longos anos, não tendo frequentado nenhuma igreja e sentindo um vazio, passou a assistir aos programas do missionário R.R. Soares, o que a levou à Igreja Internacional da Graça de Deus. Já há quase dez anos, ela é hoje obreira da igreja. Conhece muitas pessoas na cidade e disse ter ajudado muitos a buscarem o “verdadeiro caminho”. Na região mais central encontrei também Lenita, que tem 52 anos, casada, mãe de dois filhos. Nasceu em Ituiutaba, Minas Gerais, mas mora há 45 anos em Rondonópolis; estudou até o segundo grau e durante 18 anos trabalhou em um salão de beleza. Atualmente gerencia a bicicletaria que possui juntamente com o marido. De origem católica, afirmou nunca ter frequentado a igreja com regularidade. Tendo enfrentado dificuldades financeiras na pequena empresa que possuem, passou a frequentar a “reunião da prosperidade”, na IURD.

Por intermédio da filha de Lourival e Marisa, conheci dona Carmem, 53 anos, mãe de três filhos, esposa, goiana de nascimento. Veio para Rondonópolis ainda

pequena, quando a família, em busca de melhores condições, mudou-se de Goiás. Depois, já mocinha, casou-se e mudou-se para um sítio em Corguinho, município de Juscimeira, próximo a Rondonópolis. Começou a estudar, mas não concluiu o ensino fundamental. Hoje, dona-de-casa, trabalhou muito para criar os filhos. Católica de nascimento e tendo freqüentado durante muitos anos o catolicismo, aderiu à Igreja Universal há mais ou menos dez anos. Antes, quando ainda era católica, freqüentou centros de umbanda e a Igreja Assembléia de Deus. Atualmente reside em Juscimeira, mas, segundo ela, foi em Rondonópolis que começou a freqüentar a IURD. As referências que fez de suas recorrentes idas a Rondonópolis e a diferentes aspectos da vivência da crença neopentecostal, fizeram dela representativa das questões aqui discutidas.

Quanto aos pastores contactei-os e os entrevistei nos templos de suas respectivas igrejas. Depois de demoradas visitas ao templo da Igreja Universal, conheci e entrevistei o pastor Agenor. Aceitou dar entrevista, sem que fosse gravada, possivelmente pelos motivos já alegados na introdução, quanto a possíveis sanções, por esta razão mantenho, como para os demais depoentes, o nome fictício¹⁶. Pastor Agenor tem aproximadamente 35 anos, casado, pai de uma filha. De família católica, aderiu à IURD após momentos de crise e insucesso profissional. Após participar de uma reunião de libertação, disse ter sido batizado nas águas e recebido o batismo no Espírito Santo. Imediatamente após veio o convite para ser obreiro, sem remuneração. Veio do Pará e chegou a Rondonópolis em 1992 quando a igreja funcionava ainda na avenida Marechal Rondon. Estando já há vários anos na cidade (algo incomum para os pastores da igreja), Agenor é bastante conhecido entre os fiéis e ex-adeptos, tendo sido candidato a vereador em 2000, pelo PMBD, mas não conseguiu se eleger. Em 2006 trabalhou localmente na campanha pela eleição de dois pastores, candidatos oficiais da igreja a deputados federal e estadual. Atua como pastor auxiliar e é responsável pelo núcleo da igreja que funciona no Conjunto São José e reside no prédio da igreja sede. Sua maior permanência e conhecimento da realidade local fizeram dele a ponte entre a igreja e as demais instâncias e representações da cidade, como partidos políticos e algumas outras igrejas.

Como o outro grupo de pentecostais entrevistados é da Igreja Ministério Sal da Terra, por intermédio de Milene, entrevistei o pastor Célio Rosa. Fundador e líder desta

¹⁶ Por ter-me visto por diversas vezes na igreja, pastor Agenor foi se tornando mais próximo, respondendo a diversas de minhas perguntas. Cada conversa era sempre momento de convidar-me para vir aos demais cultos. No entanto, mesmo com tal proximidade, não chegou a responder-me sobre situação e organização interna da igreja no estado, arrecadação de dízimos e ofertas e a sua incomum permanência mais prolongada na cidade. Esse fato reafirma o alcance dos interditos impostos pela liderança da igreja quanto à disponibilização de informações, que atinge extensa capilaridade nos modos de controle e exercício do poder.

semelhanças e diferenças das práticas de suas igrejas e, como relacionam-se com as igrejas neopentecostais estudadas. Como estes pastores não concordaram com a gravação da conversa, menciono-os apenas, através de algumas informações específicas que foram por eles fornecidas. Procurei perceber também, como representantes das religiões afro-brasileiras sentem e lidam com os ataques e processos discriminatórios empreendidos pela Igreja Universal, para tanto entrevistei uma mãe de santo, Mãe Enedina, responsável por um terreiro de umbanda na cidade¹⁹. Entrevistei o Sr. Manoel Messias, representante da Caritas Diocesana, com o objetivo de conhecer os projetos desenvolvidos por esta entidade, uma vez que alguns destes projetos foram mencionados pelos crentes entrevistados.

O fato de ter encontrado a maioria dos fiéis em suas casas, nos bairros onde moram, levou-me a estabelecer relações entre suas trajetórias religiosas e as condições materiais e culturais nas quais as escolhas e reopções religiosas foram ocorrendo. As entrevistas, a observação atenta dos bairros e dos templos religiosos neles localizados, as visitas periódicas aos cultos e eventos foram possibilitando caracterizar, na ampla diversidade de tipos, o perfil destas pessoas e por consequência, as igrejas por elas freqüentadas. Tarefa difícil, dada à diversidade de denominações, o local onde realiza seus cultos e a heterogeneidade dos fiéis que as freqüentam. Um primeiro aspecto deste imbricamento entre opção religiosa e condições socioeconômicas é o fato de boa parte dos adeptos entrevistados serem migrantes. Como já mencionei, esta não é uma característica exclusiva dos crentes, antes é uma marca viva na paisagem das cidades brasileiras e na biografia de parte considerável de seus grupos populares. Neste sentido, Rondonópolis é expressão típica destes errantes processos de expulsão contínua da população rural ou urbana, sempre na expectativa de melhores condições de vida e de trabalho.

Sem reincidir na explicação clássica de que o quadro de anomia gerado pelo êxodo rural e as condições decorrentes da urbanização recente nas grandes e médias cidades explicariam a adesão ao pentecostalismo, é possível reconhecer que a ael

É, algumas práticas que outras, que as igrejas pentecostais possuem e as tradicionais, como a que eu freqüentava, não tem. Que era aquilo que eu queria, a busca espiritual mesmo do poder do Espírito Santo. De você ouvir Deus falar com você, de ter a experiência pessoal com Deus, sabe? Eu precisava disso. A busca dos dons. [...] Então eu precisava disso, e eu sabia que isso é verdade, que tinha que existir algo mais, sabe?²⁰

Na cidade na qual veio morar e exercer o direito de viver com o companheiro que escolhera ainda que a contragosto da família, não foi problema conhecer, freqüentar diversas igrejas evangélicas, até encontrar a “força” e a “emoção”, características que julga importantes para a experiência religiosa, na Igreja Sal da Terra. Lá ela pode buscar os dons do Espírito Santo de que precisava. Migrar entre igrejas na busca de um amparo e proteção espiritual é uma característica forte nas narrativas e na vida dos crentes. Dentro da dinâmica de adesão pentecostal de modo geral, a mudança de uma igreja para outra é bastante comum, visto que a conversão é a Jesus, e não à igreja. A mudança de lugar, a simpatia pelo pastor ou a busca de experiências pessoais diferentes, ligadas a necessidades e expectativas, como no caso de Selma, marcam estas passagens²¹.

Outro aspecto da relação entre condições materiais e culturais e adesão religiosa, e que permite delinear um perfil daqueles que aderem ao neopentecostalismo, é a sua condição socioeconômica. A maior parte dos crentes que entrevistei são pessoas economicamente pobres. A busca por trabalhar com os fiéis das duas denominações revelou uma primeira diferença entre elas e o público que as freqüentam. Na Igreja Universal estão os mais pobres economicamente, muitos tiram seu sustento do subemprego ou do pequeno rendimento da aposentadoria. Possuem baixo nível de escolaridade, em geral não chegaram a terminar o nível fundamental. Neste grupo estão Reinaldo, Firmino, Luzia, Basília, Erson, Fátima, Lourival e Marisa. Mas há aqueles que possuem um emprego fixo, concluíram o ensino médio como Maria Elisa, Vera, Selma e inclusive quem tenha seu próprio negócio, como Luiza, que se auto intitula de “empresária”.

Dentre os fiéis da Igreja Sal da Terra, existem também muitos pobres. Mas tanto o grupo dos entrevistados, como as observações que realizei junto aos membros desta igreja, permitem afirmar que nessa denominação religiosa estão diversas pessoas com emprego fixo e com maior nível de escolaridade. As três mulheres entrevistadas dessa igreja

²⁰ Selma, entrevista concedida ao autor em 12/01/2004. Rondonópolis-MT.

²¹ A idéia de passagem, como se verá adiante, desenvolvida por Birman, inclui que nos movimentos individuais de passagens entre cultos, há um espaço de interlocução constante onde encontram-se instituídas mediações sociais e simbólicas que tornam possível a mudança de religião. Cf. BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: Passagens. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, ISER, v. 17, p. 90-109, 1996. p. 90

possuíam terceiro grau completo. A minimização do rigorismo ascético, muito freqüente nas pregações neopentecostais, a força carismática do líder e a acentuada ênfase no discurso da prosperidade têm garantido a adesão de um grupo de pessoas um pouco mais abastadas que a média das igrejas neopentecostais. Também o fato de ser originária da cidade, com uma liderança mais fixa e conhecida, possibilita a criação de maiores vínculos e espaços de sociabilidade, o que tem garantido a adesão à igreja por rede de proximidade (família, parentes e amigos). De acordo com Milene, ela e o marido mantêm o grupo de amigos anterior à adesão, mas agora que estão na igreja não deixam de convidar e prestar ajuda aos casais amigos que passam por dificuldades. “Eles [casais conhecidos] acabam vindo para uma visita, gostam, voltam mais vezes e a gente sempre convidando, acabam gostando e permanecem. Alguns até já se batizaram”²². A diversidade de denominações agremia também públicos relativamente diferenciados. Como uma oferta religiosa “a la carte” tal como se vivencia na atualidade, as escolhas religiosas vão sendo cada vez mais constitutivas da esfera privada e ligadas às necessidades individuais, ainda que pareçam ocorrer, predominantemente, no mesmo gradiente religioso cristão carismático-pentecostal.

Estas constatações servem, no mínimo, para a necessidade de matizar os diferentes pentecostalismos que se expandem e buscam consolidar-se na atualidade. Cada vez mais a diversidade de instituições religiosas, sobretudo no âmbito das modalidades pentecostais, ligam-se à heterogeneidade de público, às necessidades e expectativas que esse público apresenta. No entanto, é possível estabelecer algumas caracterizações mais gerais quanto ao perfil dos crentes, se tomarmos em conta outras fontes. O exercício de cruzar as informações apresentadas por estes crentes com dados mais gerais, como os números coletados pelo IBGE, possibilita traçar um perfil daqueles que se declararam adeptos de algumas denominações religiosas numericamente mais expressivas. Entre católicos, evangélicos de missão e evangélicos pentecostais, tornou possível compor a seguinte tabela²³:

²² Milene, entrevista concedida ao autor em 08 /08/2005. Rondonópolis-MT

²³ O levantamento destes números deu-se, de acordo, com a metodologia do IBGE, por amostragem, o que representou coleta de aproximadamente 10% dos fiéis de cada denominação apresentada. Tabela montada a partir da Amostra por Domicílio, publicada em 2002. Esta amostragem por domicílios, realizada em 2000, possibilitou a mensuração média de alguns indicadores (gênero, escolaridade e renda). IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio 2002. CD-ROM IBGE, 2002.

TABELA 1
 PERFIL SOCIOECONÔMICO SEGUNDO DENOMINAÇÃO RELIGIOSA
 RONDONÓPOLIS – MT (2000)

DENOMINAÇÃO	HOMENS %	MULHERES %	ALFABET. %	NÃO ALFABET %	ANOS ESTUDO MEDIA	RENDIM. BRUTO EM R\$
Católicos	50,65	49,35	88,23	11,77	5,05	293,46
Evan. Missão	42,72	57,27	92,86	7,14	5,67	374,26
Evan. Pentec.	44,36	55,64	86,13	13,87	4,04	181,31
Ig. Ass. Deus					4,29	151,88
Ig. Universal					4,43	185,01

Fonte: Tabela com dados do IBGE, ocorrência do Censo 2000, com cálculo de taxa relativa realizado pelo autor.

A partir dos dados censitários e da atenta etnografia que realizei bairro a bairro, rua a rua da cidade, a frequência aos cultos e as entrevistas realizadas com diferentes líderes e fiéis das denominações estudadas e muitas de suas congêneres, pude fazer algumas observações. Primeiramente, quanto ao acentuado número de mulheres²⁴. Não que os homens lá não estivessem, mas as mulheres são a maioria nas assembleias neopentecostais. Buscando perceber o fenômeno em outras denominações, observei que isto não ocorre só nas igrejas pentecostais ou neopentecostais. O número de mulheres também é maior nos cultos e celebrações católicas, bem como nos serviços e funções desenvolvidas nas suas comunidades e pastorais. Possivelmente, uma explicação para a pequena margem de diferença no número das “mulheres católicas” em relação aos homens pode ser explicada pelo fato de serem “católicos nominais”, homens que não frequentam ou raramente frequentam uma religião, mas que ao censor se declaram católicos.

Entre os neopentecostais isto ainda é mais evidente. As entrevistas com as mulheres apontam como motivação para sua adesão a busca de elementos para si ou para familiares, como a cura, a melhoria no relacionamento com o marido, a libertação de males físicos e espirituais, a situação financeira, dentre outros. Para Milene, a busca pela Igreja Sal da Terra constituiu-se como uma última alternativa para salvar seu casamento:

Eu tive um casamento muito conturbado, anteriormente meu marido tinha, tinha... havia muita infidelidade no casamento do lado dele. Bebia demais, houve assim várias separações e eu cheguei num ponto em que meus filhos estavam crescendo e no nosso lar estava faltando algo, algo que preenchesse aquele vazio, porque eu

²⁴ As mulheres são a maioria nas igrejas pentecostais de outras regiões do país conforme estudos de caso realizados por NOVAES (1985); MARIZ (1994) e GUIMARAES (1992).

pelas minhas forças não estava dando conta mais. E eu tinha uma preocupação com os meus filhos de ver aquela situação que a gente estava vivendo²⁵.

A insatisfação com o marido e com o relacionamento, para Milene, não está desligada da preocupação, que como mãe, sente pelos filhos e pelo lar que chama de “nosso”. O senso de responsabilidade pelo lar e filhos tornou-se, na consciência prática de Milene, o motivo maior de buscar na igreja a saída para aquilo que julgava não ter mais forças. Buscar saída pode ser encontrar uma forma suportável de lidar com o problema, buscando conforto, força espiritual e, quem sabe, “o milagre” da mudança na situação de seu marido.

Como no slogan “na Universal o milagre é coisa natural”, no universo neopentecostal o milagre é algo para se buscar. “A pessoa de Deus, a pessoa que é realmente de Deus, ela busca”, afirmou o pastor em um dos cultos. Essa expressão é abundantemente utilizada na pregação iurdiana. No culto da Água dos Valentes, o pastor conclamava os presentes a orar com ele: “(...) meu Pai, que o Senhor venha manifestar seu poder na vida desta pessoa que veio buscar pela vitória meu Pai, que veio buscar a vitória de sua vida financeira (...) e amarra todo espírito de arte, da vida financeira, da vida, o desemprego, as enfermidades”²⁶. Tendo ouvido outros que “foram buscar” por seus problemas, assim fez Marisa quando a preocupação com a saúde da filha que padecia de grave enfermidade, levou-a a procurar a igreja e convidar o marido a segui-la: “Foi por causa da doença dela, que nós foi. Foi buscá a cura dela. Primeiro foi eu, depois chamei ele [o marido] e ele me acompanhou”²⁷.

E onde o “milagre” não existe ou não ocorre, por vezes se o constrói à medida que se encontram modos e táticas de lidar com os problemas. Buscando encontrar forças para superar as sucessivas crises no longo e conflituoso namoro e realizar o desejo de casar-se, Solange buscou a Igreja Universal. Queria uma resposta, um milagre. Perguntada se o que mudou no relacionamento com o marido decorreu do fato de ele ter decidido ir para a igreja ou foram as mudanças que ela foi efetuando no modo de lidar com ele, ela afirmou:

²⁵ Milene, entrevista concedida ao autor em 08/08/2005. Rondonópolis – MT.

²⁶ Culto realizado na igreja sede em Rondonópolis, em 22/02/2005. A idéia de “busca” decorre da forma como a IURD compreende a relação do fiel com a graça divina. De acordo com Edir Macedo: “A graça de Deus pode ser compreendida como uma relação bilateral. A iniciativa é de Deus, mas é necessário a aceitação por parte do homem para que esta relação se complete. A aceitação da graça por outro lado, se dá pela fé, e exige renúncia, dedicação, obediência e sacrifícios”. Esta bilateralidade “do dar e do receber” entre Deus e o homem é a base em que se sustenta toda relação de troca no culto, na prédica e na vida dos fiéis. Buscar é participar ativamente da igreja, com os sacrifícios que isto exige: os jejuns, a participação nas correntes e campanhas, com as ofertas e dízimos. MACEDO, Edir. O perfeito sacrifício. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, 2000. p. 9 e 50.

²⁷ Lourival e Marisa, entrevista concedida ao autor em 17/01/2004. Rondonópolis – MT.

“Ele começou a ver a mudança em mim, que já estava na igreja e aí ele aderiu à igreja. Depois disso ele foi transformando, tudo foi mudando”.

Pesquisando a adesão religiosa entre carismáticos e pentecostais e seus desdobramentos na esfera familiar, Machado constata que “se existem efeitos positivos capazes de consolidar o relacionamento familiar, isto se deve mais ao fato de que a busca de santificação provoca uma mudança no comportamento do converso, mais que ao esforço de transformar as atitudes dos familiares”. E que as chances de implantação de um nível de relacionamento mais harmônico e “da redução da distância entre os gêneros, são maiores nos casais que partilham da mesma crença religiosa”²⁸.

Observei este procedimento em diversas entrevistas nas quais a adesão do cônjuge era concomitante ou após a adesão da mulher. Milene, que buscara a igreja por causa das insuperáveis dificuldades com o marido, relatou as mudanças que passou a experimentar em relação ao marido, após a ida e o batismo dos dois na igreja:

E a partir daí Deus agiu nas nossas vidas. Porque hoje eu confio Nele plenamente, eu confio Nele como em fidelidade, não tenho esse receio. Era um temor que eu tinha muito grande, porque por causa da bebida, né, da vida de prostituição, que ele bebia e hoje ele é assim uma pessoa bastante temente, ele serve, é muito servidor, sempre foi uma pessoa de bom coração para servir aos outros e hoje as qualidades dele aumentaram muito mais. E o nosso lar assim, houve um maior respeito entre nós, entre a família²⁹.

Entretanto, nem todas as situações são de conversão conjunta dos cônjuges ou da família. Sobretudo na Universal, observei uma maioria de mulheres que, como Maria Alice, anseiam pela adesão do marido: “A gente tem que né, buscar pela gente e pelos da gente. Quem sabe vendo, um dia meu marido também resolve ir, né?”³⁰. Outras, como Solange, que passam a agir de outra forma: “Eu comecei a usar de sabedoria com ele [o marido]... ao invés de eu retrucar ficava calada que eu ia ter mais vantagem com aquilo”³¹.

Esta mudança de atitude, que “usa sabedoria” ao invés de retrucar, é percebida na consciência prática de Solange como ganho, como vantagem. Mais que mera submissão, a adesão à nova crença comporta para muitas mulheres mudanças de atitude, possíveis a partir dos novos referenciais ético-religiosos que norteiam suas condutas e modos de vida. No cotidiano de Solange, calar revelou-se mais vantajoso, não por mera submissão,

²⁸ MACHADO, Maria D. Carismáticos e pentecostais. Adesão religiosa na esfera familiar. Campinas: Autores associados; São Paulo: ANPOCS, 1996. p. 194 e 196.

²⁹ Milene, entrevista concedida ao autor em 08/08/2005. Rondonópolis – MT.

³⁰ Maria Alice, entrevista concedida ao autor em 12/03/2005. Rondonópolis – MT.

³¹ Solange, entrevista concedida ao autor em 13/08/2005. Rondonópolis – MT.

mas como estratégia prática, de fazer perceber ao marido como a religião que mudara sua vida pode mudar também a do companheiro, pode também sanar problemas no relacionamento. No caso de Solange, não demorou para que o marido, notando a mudança nela, começasse também a freqüentar a igreja.

Se a adesão dos cônjuges ou a expectativa e predisposição feminina tendem a minimizar conflitos intrafamiliares ou até mesmo a “conversão” do cônjuge, paradoxalmente a mensagem e a estrutura organizacional neopentecostal reproduzem a assimetria de papéis, típicas das relações patriarcais ainda existentes, explicitando o caráter ambivalente da doutrina e da prática neopentecostal³². Com base na leitura e interpretação literal das epístolas paulinas, a hermenêutica iurdiana prega a idéia do “homem cabeça” e da “mulher submissa ao seu marido”. Em um de seus diversos textos, como no O perfil da mulher de Deus, Edir Macedo delinea, como o título sugere, as características da verdadeira mulher de Deus. Ao estabelecer “os dez mandamentos da mulher de Deus”, para o líder iurdiano, esta mulher:

Teme ao Senhor vendo o marido como se fosse o Senhor Jesus, mesmo que ele seja incrédulo; ela é sábia; por isso fala pouco ou só mesmo o necessário, ela é discreta, é virtuosa, é forte, ela é de fé (...) como dona-de-casa, sabe fazer do limão uma boa limonada, ela é trabalhadeira, nunca é preguiçosa porque tem prazer em cuidar dos afazeres da casa de tal forma que quando seu marido chega a casa tudo está em ordem. (...) ela é fiel, não apenas ao marido, mas também a sua igreja e sua fidelidade se faz transparecer no serviço da obra de Deus. (...)ela é sensata, sabe como contornar uma situação em vez de ficar reclamando o tempo todo, e por fim ela tem bons olhos, sabe ver as pessoas como Deus as vê.³³

Retomando algumas personagens bíblicas, Macedo reitera que “o maior problema da mulher que não tem temor a Deus não é o gênio ruim ou o mau temperamento: o maior mesmo é quando se torna instrumento de satanás”³⁴. Essas idéias e noções estão disseminadas na literatura produzida pela igreja, seja nos livros, no site oficial, no jornal Folha Universal, na revista Plenitude e na revista Ester, destinada especialmente ao público feminino; além das pregações nos cultos e programas de rádio e televisão. Em Rondonópolis, presenciei várias vezes, nos cultos, a recomendação de que as mulheres não deixassem de “ser sábias na edificação da casa”, de “não esmorecer e saber respeitar o seu esposo, mesmo que

³² Comentando sobre esse caráter ambivalente da doutrina pentecostal, Machado afirma que “embora fortaleçam a auto-estima e a dignidade feminina e alterem o comportamento desviante dos homens convertidos, melhorando também as condições das mulheres e de sua prole, as crenças partilhadas pelos fiéis reforçam a disparidade entre os gêneros, não rompendo, portanto, totalmente com o modelo hierárquico e patriarcal”. MACHADO, Maria das Dores C.Op. Cit. p. 199.

³³ MACEDO, Edir. O perfil da mulher de Deus. Rio de Janeiro: Ed. Gráfica Universal, 2001. p. 67-71.

³⁴ Ibidem. p. 22

ele ainda não seja de Deus”. Diversos programas na televisão apresentaram casos de “encostos” ou desajustes no lar, cuja explicação dada pelos pastores era de que estes desajustes ocorriam por incompreensão da mulher, além de testemunhos de mulheres ao lado de seus maridos, reiterando a necessidade de “submissão por amor ao esposo e temor a Deus”.

Não apenas a mensagem, mas o modelo hierárquico é predominantemente masculino e isso ocorre nas duas denominações religiosas estudadas. Na IURD, a ascensão ao pastorado é algo quase exclusivo aos homens³⁵. Na Sal da Terra, apesar da acentuada participação das mulheres em papéis secundários e da filha que prega quando da ausência do pai, o pastor presidente é quem exerce o pastoreio e as funções de gestor da igreja.

Mas o paradoxo não termina aí. Nas duas denominações é expressiva a atuação das mulheres. Elas são a maioria das obreiras, sejam trajadas com os “uniformes” - roupas alinhadas, cabelos presos e saias justas na Igreja Universal, ou com trajes comuns como ocorre na Sal da Terra. Além disto, atuam em funções de limpeza, escolinha de crianças, organização de cestas e arrecadação, visitas, evangelização nos bairros e hospitais, colaboradoras diretas nos eventos, etc. - esta atuação torna-se para muitas delas espaço de sociabilidade e valorização de suas habilidades e, conseqüentemente, espaço de aquisição e negociação de status, elementos importantes não só para a recuperação da auto-estima e consolidação da adesão religiosa, mas também para reforço moral no enfrentamento-convivência com familiares.

Luzia, que há menos de um ano chegara do Paraná, sentia-se muito sozinha. Após ter começado a freqüentar a igreja e sentir-se acolhida, foi convidada para atuar no grupo de evangelizadores: “Eu já saí para evangelizar, tive que parar por causa do serviço, mas é muito bom. Agora estou querendo voltar, né. Preciso achar um tempo assim, inclusive me convidaram também para ser obreira”. O “trabalho na obra” e freqüência nas reuniões da Terapia do Amor tornaram Luzia conhecida e notada na igreja, favorecendo, inclusive, o fato

³⁵ A atuação de mulheres no pastorado da IURD parece ter sido resolvido quando, em 1994, o pequeno grupo de pastoras consagradas existentes na igreja obteve as bênçãos da liderança iurdiana, para fundar a igreja Aliança com Deus. Fato que curiosamente recebeu destaque na edição de 10 de julho de 1994, no jornal Folha Universal. Presentes no início do movimento as mulheres de fato são alijadas da gestão e, sobretudo, da pregação ministerial da igreja. Isto também se deu em Rondonópolis, de acordo com alguns fiéis, a esposa do primeiro pastor que abriu a igreja na cidade, é chamada por estes como “missionária Rosângela”, destacando seu trabalho juntamente com o esposo na estruturação da igreja e

de ter encontrado um namorado. “(...) e agora também eu estou namorando, né, um homem de Deus, lá de dentro, a gente pretende casar, então eu estou mais ligada”³⁶.

A função de obreira adquiriu para Basília um notável status e sentido em sua vida:

O senhor sabe, o cartão da igreja é o obreiro, não é pastor não, é os obreiros, porque tudo é eles que faz. O senhor chega e é recebido pelos obreiros, acontece qualquer coisa na reunião é os obreiros que acode, o pastor ensina mas é os obreiros que estão ali, direto (...) Eu adoro, agora não tô com a farda porque tô com esse problema no joelho e não dá de ficá muito de pé. Mas o senhor pensa que eu fico parada? Fico não. Eu adoro, me sinto feliz quando eu chego no hospital. ‘Boa tarde, com licença’, por que eu não entro sem permissão, a gente ora e eles agradece... eu adoro meu Deus, ele é tudo [enche os olhos de lágrimas e expressa emoção com o que faz segundo ela na obra de Deus]³⁷.

O que é vivido como missão e emoção por Basília, que atuou com sua “farda” nos diversos cultos dos quais participei na IURD sede, foi também notado e guardado na memória de Fátima que, mesmo após alguns anos sem freqüentar a Igreja Universal, recordou do trabalho e da dedicação da obreira sexagenária: “Nossa, aquela sim é uma mulher que se doou mesmo pra igreja e nos trabalhos de evangelização nos hospitais. Quando eu ia, sempre via ela trabalhando”³⁸.

A adesão e as transformações na vida e no casamento de Milene possibilitaram a ela e ao marido não só harmonia no lar, como também deram-lhe, a partir das demandas e reconhecimento do líder e do grupo, o status de testemunha na ajuda a pessoas que passam por problemas semelhantes:

E as pessoas que ficam sabendo que, por exemplo, igual muitas pessoas depois disso vem buscar ajuda assim como no casamento. Às vezes ligam e falam assim: ‘Ó irmão fulano, irmã Milene, não dá pra vocês ir lá em casa, eu estou passando assim, assim, será que vocês podem ir lá em casa pra gente estar conversando. Eu estava com problema com a minha esposa’. Aí nós vamos lá eu e ele e a gente pega e fala, a gente fala do que nós vivemos, da dificuldade que nós tínhamos, o que a gente esta fazendo, entendeu?³⁹

Além do reconhecimento do grupo na função de conselheira dos casais, Milene ajuda no coral das crianças e na organização de eventos da sua igreja, a Sal da Terra. Descreve estas funções com emoção e certo contentamento por aquilo que atualmente faz no seu grupo de pertença religiosa. Sentimento parecido foi o que descreveu Solange:

³⁶ Luzia, entrevista concedida ao autor em 24/02/2005. Rondonópolis – MT.

³⁷ Basília, entrevista concedida ao autor em 25/02/2006. Rondonópolis-MT.

³⁸ Erson Fernandes e Fátima, entrevista concedida ao autor em 16/10/2006. Rondonópolis-MT.

³⁹ Milene, entrevista concedida ao autor em 08/08/2005. Rondonópolis – MT.

Eu achava que enquanto membra eu tinha mais pra dar pra igreja, entendeu? Aí foi quando algumas pessoas me convidaram para participar do grupo de evangelismo, hoje eu e ele [o marido] participamos do grupo de evangelismo, a gente sai, nós vamos nos bairros da cidade evangelizando. Todo domingo às três horas da tarde a gente vai lá pra igreja, se reúne e aí divide em equipe, vai cada um pra um bairro junto com os obreiros pra evangelizar. Até a gente já foi convidado a participar da reunião de candidato a obreiro, né. O pastor convidou a gente pra participar, a partir desse domingo a gente já vai começar a participar. Então eu sentia assim... eu tinha mais pra dar, enquanto membra eu sentia que estava faltando alguma coisa. Não só o fato de eu ir pra igreja e voltar da igreja, eu achava que eu tinha que participar mais. E aí foi quando as coisas começaram a acontecer, hoje eu gosto muito de participar os últimos sábados de cada mês a gente vai, limpa, a gente ajuda a limpar a igreja, entendeu?⁴⁰

Bastante comum, nas falas das mulheres, é o gosto pelo trabalho e atividade na igreja, ou, para as que têm a maior parte do tempo tomado pelo trabalho semanal, o lamento por não poder trabalhar mais diretamente “na obra”. Ao considerar o trabalho dos obreiros em geral e das mulheres obreiras em particular, na Igreja Universal, Ricardo Mariano destaca a expropriação do trabalho dos leigos e também dos pastores como fator que contribuiu eficazmente para o rápido crescimento da igreja. Ainda que de fato isto pareça ocorrer e tenha contribuído para a expansão das igrejas neopentecostais, por outro lado é verdade também que as funções desempenhadas pela maioria de mulheres que, mesmo atuando em condição subalternas em relação a seus dirigentes religiosos masculinos, adquire sentidos de positividade para as mulheres envolvidas, como os descritos acima. Além do que ajudam a desenvolver aquilo que Cecília Mariz denominou como uma “rede de apoio mútuo”, que auxilia aqueles que vivenciam problemas e dificuldades, inclusive econômicas, no enfrentamento destas situações⁴¹. Fernanda, que chegou à Igreja Sal da Terra, enfrentando inúmeras dificuldades, inclusive financeiras, por conta da “vida desregrada” que levava (possuía uma agência de garotas de programa), relatou que obteve, além da acolhida, uma ajuda econômica, para deixar “a vida que tinha antes” até conseguir um novo emprego.

Paradoxalmente, as mulheres que disseram buscar harmonia e solução para os conflitos no lar não estão entre as mais pobres – Solange, Milene, Selma – possuem curso superior e trabalho fixo, bons empregos, se comparadas às outras. Se resolveram sua atuação pública em bons empregos e escolaridade, situações que conferiram-lhes modos de exercício do poder no âmbito de sua atuação pública, tal condição não se estendeu no nível privado das

⁴⁰ Solange, entrevista concedida ao autor em 13/08/2005. Rondonópolis – MT.

⁴¹ MARIZ, Cecília L. Pentecostalismo e a luta contra a pobreza no Brasil. In: Na força do espírito: Os pentecostais na América-Latina: um desafio as igrejas históricas. São Paulo: AIPRAL, 1996. p.182.

questões familiares, no relacionamento com seus cônjuges. É para estas questões que a religião é requisitada. É, sobretudo, a essas questões do âmbito privado, combinadas com residuais preexistentes de crenças e de necessidades que compõem o cotidiano pessoal, que a crença neopentecostal parece responder.

Se, a partir das narrativas e das observações empreendidas, é possível afirmar que a ética e o modelo de organização neopentecostal reforçam a disparidade entre os gêneros, não rompendo, como sustenta Machado, “totalmente com o modelo hierárquico patriarcal”, não deixam de combater os efeitos de desintegração social, de violência contra a mulher, de reorientação de conduta de seus cônjuges - nos casos de alcoolismo, aventuras extraconjugais, abandono do lar, etc.⁴² Neste sentido, Machado destaca que, mesmo nos casos em que ocorre a conversão apenas da mulher, o fato de “elas se tornarem mais generosas, tolerantes e mais dóceis pode atenuar as desavenças familiares e ajudar ‘a manter os casamentos’”⁴³. Para Solange foram as mudanças em suas atitudes que ajudaram no relacionamento com o companheiro:

Eu era uma pessoa muito nervosa, muito ciumenta no nosso relacionamento (...) então a gente brigava e ele acabava me ofendendo e eu ofendia ele mais ainda, então depois que eu comecei a freqüentar a igreja (...) eu comecei a usar de sabedoria com ele. Às vezes ele falava alguma coisa e ao invés de eu retrucar eu ficava calada, que eu ia ter mais vantagem com aquilo. Ele começou a ver que eu estava mudando, que eu não era mais aquela pessoa e começou a ver esta mudança em mim (...) então foi onde ele começou a se interessar por ir na igreja e nosso relacionamento começou a mudar⁴⁴.

Depoimentos como os de Solange e os anteriores apontaram para alguns ganhos, inclusive econômicos, dada a contenção nos gastos ou maior diálogo entre o casal favorecendo o planejamento da economia doméstica, reforçando os laços entre cônjuges e atuando na preservação da estrutura familiar. Ganhos que, instigando o comprometimento maior com as atividades eclesiais enquanto expressão de “uma nova vida” - daí a expressiva emotividade e encantamento como são descritas as adesões e as funções por elas desempenhadas -, servem também para estimular e manter a “mudança de vida”, seja para as mulheres casadas, seja para aquelas que desejam casar-se, situação que pode se estender, como se viu também, aos seus companheiros.

⁴² MACHADO, Maria das D. C. Op. Cit. p. 196

⁴³ Ibidem. p. 196.

⁴⁴ Solange, entrevista concedida ao autor em 13/08/2005. Rondonópolis – MT.

Outro dado importante para compreendermos o perfil dos crentes na cidade diz respeito ao nível de escolaridade. Como se pode perceber das pequenas biografias apresentadas, a maior parte dos entrevistados esteve pouco tempo na escola. Os de idade mais avançada são os que dizem ter pouco ou quase nenhuma instrução escolar, os mais novos possuem o ensino fundamental, alguns o ensino médio e poucos, o grupo maior deles (as mulheres que freqüentam a Igreja Sal da Terra), concluíram o curso superior. Desta forma, se é verdade que os pentecostais e por decorrência os neopentecostais são os que apresentam os níveis mais baixos de escolaridade, se comparados a outras denominações, é verdade também que não o são indistintamente.

Os casos mencionados e a constatação da freqüência de pequenos comerciantes, servidores públicos e profissionais liberais, mais comumente encontrados na Igreja Sal da Terra, sugerem que a diversidade do movimento caracteriza-se também por uma agremiação social e economicamente diferenciada de seus membros. Muito embora a mensagem e o convite para adesão sejam universais, o perfil socioeconômico dos fiéis de algumas denominações, como a Sal da Terra, pode variar. A postura carismática do líder e a performance ritual menos sincrética e mais focada na leitura e pregação bíblica conferem à pregação e à ritualística desta igreja um caráter menos ostensivo, por exemplo quanto às contribuições financeiras e mais “convincente”, como relatou Milene, diverso do que ocorre na IURD⁴⁵. Este aspecto “mais convincente”, destacado por Milene, parece resultar do estilo de pregação mais argumentativa e com destacada ênfase e manuseio do texto bíblico característica do carisma do pastor. Este dado e as redes de afinidades mais restritas que têm se formado num grupo religioso relativamente pequeno e em fase inicial de expansão, parecem explicar a presença de um grupo de pessoas mais abastadas nesta igreja, se comparado à Igreja Universal⁴⁶.

Entretanto, olhando para o conjunto dos pentecostais e refletindo o que ocorre no cenário nacional, é possível dizer que em Rondonópolis os pentecostais e também os neopentecostais, uma vez que os percentuais apresentados na tabela para o quesito pentecostais e para Igreja Universal estão muito próximos, estão entre os estratos mais pobres da população, os que possuem menor tempo de estudo e maior número de analfabetos, apesar

⁴⁵ Milene, entrevista concedida ao autor em 08/08/2005. Rondonópolis – MT.

⁴⁶ Ainda que não cheguem a mencionar nomes de outras denominações, alguns entrevistados da Sal da Terra não deixaram de afirmar que consideram a sua igreja muito boa porque ela “não explora as pessoas” ou “não precisa usar de nenhum aparato pra mexer com a fé das pessoas”, em alusão às práticas realizadas na Universal.

da diferença entre estes e os católicos ser pequena (2%)⁴⁷. Uma primeira possibilidade de interpretação que os dados evidenciam é que, como no Brasil a maior parte da população está localizada entre os estratos mais pobres, as religiões demograficamente majoritárias – catolicismo e pentecostalismo - possuem nestes estratos o maior número de seus adeptos. Assim como “as religiões novas” que queiram granjear novos adeptos irão recorrer a estes estratos demograficamente maiores para integrarem suas fileiras, como é o caso das denominações estudadas. Mas esta explicação parece insuficiente para entender a expressividade dos números entre os pentecostais.

A localização dos salões e dos pequenos templos nos bairros e regiões periféricas, ainda que as sedes de algumas igrejas pentecostais estejam no centro, favorece a frequência dos moradores daqueles bairros. A capilaridade dos pequenos templos da Assembléia de Deus e a formação dos núcleos nos bairros mais densamente povoados pelas igrejas Universal e Internacional da Graça, são alguns exemplos desta distribuição e proximidade espacial entre os mais pobres. A adequação da mensagem, bem como a oferta de serviços e de bens religiosos que os ajudam, como afirma Cecília Mariz, no enfrentamento das agruras e infortúnios vividos mais intensamente pelos mais pobres, tornam-se fatores que relacionam pobreza e expansão pentecostal⁴⁸.

Entretanto, dizer isto não significa reduzir genericamente o pentecostalismo à religião dos mais pobres. A diversidade denominacional e a conseqüente heterogeneidade na oferta de bens e serviços religiosos delineiam, também, pequenas mas reais diferenças no perfil de suas hostes. Se os números apontam para algumas constantes que possibilitam ver o pentecostalismo e, por decorrência o neopentecostalismo, como religião de adesão dos mais pobres, o olhar mais atento sobre os sujeitos concretos e as motivações que apresentam para aderir a estas igrejas ajudam a compreender melhor não apenas as relações entre pentecostalismo e pobreza, mas também as relações de fundo entre expansão, atuação institucional e experiência social vivida, por aqueles que acorrem a estas igrejas.

⁴⁷ A pesquisa Novo Nascimento, empreendida pelo ISER entre evangélicos da Região Metropolitana do Rio de Janeiro em 1992, revelou que as igrejas Universal e Assembléia de Deus estavam entre as que tinham o maior número de pobres e com menor índice de escolaridade, se comparadas com as demais igrejas evangélicas (FERNANDES, Rubem C. et al. Novo Nascimento. Os evangélicos em casa, na igreja e na política. Rio de Janeiro: Mauad, 1998 p. 23-24). Outra pesquisa realizada na Região Metropolitana de São Paulo em 2004 apontou as duas denominações, Assembléia de Deus e Universal, como as mais procuradas pelos mais pobres que transitam ou mudam de religião, entre os fiéis pesquisados (ALMEIDA, Ronaldo de. Religião na metrópole paulista. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo: Anpocs. v. 19. n. 56, 2004. p 7.

⁴⁸ MARIZ, Cecília. Coping with poverty. Philadelphia: Temple University Press, 1994. Na linha do que argumenta Mariz, pude também perceber entre os neopentecostais em Rondonópolis elementos importantes, como o resgate da auto-estima, a diminuição dos conflitos intrafamiliares, a superação de vícios e a contenção ou planejamento de gastos como fatores indiretos ou não intencionais, produzidos pela adesão religiosa.

E por que vão? Porque deixam as denominações de origem e aderem, ainda que temporariamente para alguns, a essas igrejas? Que situações concretas são descritas pelos fiéis ou ex-fiéis, como motivadoras de sua adesão?

1.1 “Pare de sofrer”: motivações e trânsitos na adesão neopentecostal

Quando narram as razões ou motivações que os levaram a aderir à nova crença, os neopentecostais rondonopolitanos trazem à tona uma série de questões que, se por um lado, extrapolam a pergunta feita, por outro compõem significativamente o diversificado e dinâmico cenário das vivências religiosas no país. Tais escolhas não são feitas num vácuo cultural e social. É na tensão dinâmica e criativa, entre contingências e possibilidades históricas e disponibilidade de sistemas simbólicos que estas escolhas e motivações vão se fazendo. Como processos em formação, tais escolhas, muitas vezes provisórias, são suscetíveis à mudança ou atuam na recomposição dos sistemas simbólicos. Por isso que, ao considerar as motivações, a análise que segue traz à tona alguns aspectos importantes, ligados às transformações no modo de ser e viver a crença e os seus significados na vida cotidiana dos crentes. “Fé e vida”, como dois pólos de tensão e atração, nos mais diversos sistemas religiosos, possivelmente nunca estiveram tão próximos como na prédica e nos dispositivos simbólico-rituais oferecidos pelo novo pentecostalismo.

Dentre as razões mais recorrentes, apresentadas pelos crentes, para adesão às igrejas neopentecostais estudadas estão: as situações de doenças vividas pelos próprios crentes ou familiares - câncer incurável, “derrame”, problemas nas pernas que impediam de andar, dores infundáveis nas costas, na cabeça, etc. - ; as dificuldades de relacionamento com o cônjuge – em geral como queixa de mulheres em relação ao seu companheiro, tendo como causas geradoras a infidelidade, o alcoolismo e negligências em relação aos filhos e às obrigações familiares - ; dificuldades financeiras ligadas a dívidas ou situação de desemprego ou subemprego, empobrecimento e os desdobramentos emocionais vividos nestas situações, relatados como sentimento de desespero, solidão, depressão e vazio. A vivência destes sentimentos afetava diretamente a auto-imagem que relatam de si no presente, como “eu era um pessoa feia”, “muito nervosa”, “muito fraca”, “num tinha gosto em nada”, imagens descritas na relação direta entre “o antes” e “o depois” da adesão. Acompanha a descrição, de cada situação de sofrimento, solidão e vazio, o relato do sentimento inverso, ou seja, de acolhida, de “calor humano”, de identificação e “entendimento” da situação vivida, sentimentos estes, encontrados e vividos na nova comunidade de fé.

a buscar a igreja. Como se verá adiante, a mediação exercida pelos programas é fundamental nos processos de adesão. Situações semelhantes vividas por familiares ou pelos próprios adeptos são determinantes para o primeiro contato com a igreja. A atenção e acolhida do pastor ou dos obreiros, as mediações discursivo-rituais dispensadas aos que acorrem à igreja, explicam a causa do problema, possibilitando a cura e o propósito de uma frequência regular. Estes elementos são os que tonalizam as narrativas e direcionam os percursos de adesão. Maria Alice também “foi buscar” pela cura da madrasta. Milene sentiu sua motivação reforçada e a credibilidade na igreja ampliada, a partir do momento em que disse ter vivido uma experiência de cura, após alguns meses que frequentava a Sal da Terra. Como “coisa natural”, o milagre, a cura não só são uma característica diferencial frente às religiões tradicionais, como também são descritos como ganhos, como efeitos positivos e razões justificadoras para a adesão.

Da explicação de Marisa para sua ida à igreja emerge um outro elemento que caracteriza os modos de viver a crença. Embora tenha dito ser católica, já antes estivera “nos crentes”. Após outros contatos com Marisa e Lourival, pude perceber que sua frequência à igreja estava mais regulada pelas necessidades e vicissitudes pessoais e/ou familiares do que por um senso de obrigação e regularidade. Isto aponta para as variadas formas de vínculos que ocorrem entre adeptos e confissões religiosas e o conseqüente processo de reelaboração identitária, cada vez mais provisório e flexível como os vínculos religiosos. Não se trata aqui de classificar tais formas de vínculos. Elas são tantas quantas são as adesões. O que a experiência de Marisa e Lourival e tantas outras apontam é para um tipo de vínculo que guarda pouca ou nenhuma semelhança com a noção de conversão. Mais que uma ruptura ou “virada dramática na orientação de vida do indivíduo”⁵¹, o que a experiência do casal e de outros neopentecostais rondonopolitanos evidenciam, é o delineamento de vínculos mais fragmentados, negociados e em alguns casos pouco duradouros, bastante diverso da típica conversão vivida outrora no pentecostalismo clássico⁵². Muito embora boa parte destas narrativas reitere uma tônica de “mudança de vida”, de o fiel ser “nova criatura”, insistindo na recomposição identitária após a adesão ao grupo religioso, esta recomposição também segue marcada por outras mediações e obrigações dos fiéis que tendem a relativizar senão a

⁵¹ HEIRICH, Max. Change of heart: A test of some widely theories about religions conversion. apud: MAFRA, C. Relatos compartilhados: experiências de conversão entre brasileiros e portugueses. Mana. São Paulo, p. 57-86, 2000. p. 58.

⁵² Reagindo a esta noção clássica de conversão, Mafra propõe uma noção de conversão minimalista, na qual não é mais o pastor ou o corpo de fiéis que ensina e guia de perto as opções abertas ao novo converso, mas é ele mesmo que vai adequando sua nova postura, em um diálogo entre a trajetória pessoal e o imaginário cosmológico pentecostal. MAFRA, C, Op. Cit. p. 60

afirmação da pertença, mas a forma como é vivida e a sua duração. Segue daí a opção pela noção de adesão como a modalidade de vínculo que se estabelece entre fiéis e a igreja.

Um primeiro aspecto a considerar nestas dinâmicas de adesão, aqui relatadas, é o de percebê-las como processos sociais, isto é, articuladas ao contexto social e religioso nos quais ocorrem, como recorda Patrícia Birman ao propor a noção de passagem, em contraponto à idéia de percurso individual que valoriza, quase que exclusivamente, a elaboração subjetiva e interior da crença. Para Birman, estas “passagens”, mais que rupturas, caracterizam-se por “redefinição de fronteiras, de trocas e elaboração simbólicas, de inovações e de invenções em certa medida e que submete também à mudança os cultos envolvidos”⁵³.

Pensar em tais adesões é reconhecer as mudanças que se fazem entre denominações religiosas. As biografias dos crentes estão repletas desse processo de deixar uma religião primeira (em geral o catolicismo), como no caso de Marisa e Lourival, e aderir a uma outra, ou várias outras, ao longo da vida. Cada vez mais recorrentes nos modos de viver a crença, estas escolhas e mudanças, a contar da trajetória dos fiéis rondonopolitanos, são, na sua maior parte, provisórias. Muitos deles circulando entre igrejas com sistemas de crença muito próximos, como as neopentecostais, no caso de Firmino, Maria Elisa e Reinaldo. Ou mudanças mais extremas, como Fernanda, que, sendo de origem católica, esteve na umbanda, no budismo, no neopentecostalismo, e hoje pratica magia. Por vezes, estas adesões também se conjugam, temporária ou prolongadamente, com uma dupla pertença, como parece ter sido o caso de Marisa, quando buscou “os crentes”⁵⁴.

São estes modos de adesão que vão caracterizando o trânsito religioso. Num contexto cada vez mais complexo de fragmentação dos sujeitos, os processos de adesão apresentam-se cada vez mais como trânsito, como relativamente provisórios e marcados pelas escolhas e buscas pessoais. Dizer isto não significa tirar destas adesões os significados densos de construção de sentido para a existência e de ajuda e reordenamento pessoal ou familiar, comuns às diversas religiões e que as experiências vividas possibilitam perceber.

Experiências como as de Solange, nascida em uma família tradicionalmente católica e vivendo em Rondonópolis desde que nasceu, Solange saiu de casa para cursar faculdade na capital do estado. Em seus momentos de solidão e desespero frequentou várias

⁵³ BIRMAN, Patricia. Op. Cit. p. 90

⁵⁴ Souza considerou esta primeira modalidade como trânsito de pertença, isto é, quando a pessoa muda de confissão religiosa e adota dogmas e doutrinas da sua nova confissão. E este segundo caso como trânsito pertencente, no qual, embora reconheça uma pertença específica a pessoa admite “visitar” ou estar em outras confissões religiosas. SOUZA, Sandra D. Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua. Estudos de Religião. São Bernardo do Campo, n. 20, p. 157-167, 2001. p.161

denominações, mas a maior dificuldade enfrentada, segundo ela, era o relacionamento com seu namorado.

A gente tem duas opções: ou vai pelo amor ou vai pela dor, infelizmente ou felizmente, não sei, normalmente a maioria das pessoas vai pela dor. Eu comecei a namorar com uma pessoa que é o meu atual marido hoje e o nosso relacionamento era muito difícil, as pessoas diziam ‘não vai dar certo’. Falavam para ele ‘você não vai conseguir viver com ela’ e falavam pra mim que eu não ia conseguir viver com ele, e eu sofria muito, com isso. Sofria muito me sentia sozinha, eu chorava muito. (...) Eu estava em uma cidade onde eu não conhecia, não conhecia assim, tinha alguns parentes mas muito distantes, eu morava sozinha num apartamento, sozinha, então os meus pais estavam longe de mim, a pessoa que eu gostava estava longe de mim, então foi mais mesmo assim, eu precisava achar um porto seguro, pra mim, pra me apoiar.⁵⁵

Nesta situação, Solange disse ter participado dos encontros da Renovação Carismática Católica, foi a outras igrejas evangélicas, frequentou centros espíritas e chegou mesmo a “fazer um serviço de macumbaria, de bruxaria”. Após ter passado por diferentes denominações, disse ter compreendido a necessidade de “se encontrar primeiro e não ficar procurando placas de igreja”. O desejo de se encontrar passou a acontecer, para Solange, no momento em que ela começou a frequentar e restringir-se à Igreja Universal.

Não ia adiantar eu ficar pulando, pulando, buscando uma coisa que nem eu sabia o que eu estava buscando. Porque o Deus que eu buscava né, eu tinha em qualquer uma que eu buscasse eu tinha. Algumas têm doutrinas de uma forma, outras... outras têm de outras forma, mas realmente lá nessa igreja [a Universal], eu me identifiquei com as pessoas, a preocupação que as pessoas tinha comigo, eu comecei a notar assim que, o dia que eu não ia na igreja no outro dia eu chegava e as pessoas: ‘ah, você não veio ontem, o que aconteceu?’. Então, naquele momento que eu estava me sentindo, a maneira que eu estava me sentindo, eu comecei a sentir assim, que tinha pessoas que se importavam comigo, era um lugar onde eu tinha pessoas que se preocupavam pelo fato de eu não ter ido, como eu estava, entendeu? Então eu comecei a me encontrar⁵⁶.

A motivação não se descola do sentimento que a situação detonadora da experiência provoca. A experiência vivida é descrita como sentimento⁵⁷. Sentir-se sozinha na cidade grande, que a distancia dos parentes, é o nítido retrato do sujeito fragmentado na cidade, ícone da modernidade que aglomera, mas também separa e, por outro lado, desconecta dos laços familiares. A vida de trabalho e estudo na capital não é uma escolha livre entre

⁵⁵ Solange, entrevista concedida ao autor em 13/08/2005. Rondonópolis – MT.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Para Thompson, as pessoas não experimentam sua experiência apenas como idéias, no âmbito do pensamento, mas também o fazem como sentimento e lidam com esse sentimento na cultura. Retomarei esta questão adiante. THOMPSON, E. P. A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981p. 189

tantas outras possíveis, é uma escolha condicionada por múltiplas imposições da condição social de Solange e também de seu desejo de “crescer na vida”. De família pobre e sem condições de ascender economicamente e qualificar-se profissionalmente, Solange quis “batalhar pela [sua] carreira”. Estas buscas de Solange assemelham-se a de tantas pessoas que chegam ou que saem de Rondonópolis. Refletem os anseios e expectativas de milhares de pessoas que o movimento de aceleração capitalista alardeia como possibilidade econômica, mas que na realidade seleciona, afunila e exclui. As buscas de Solange na cidade grande e na religião da cidade integram as buscas por saídas e modos de viver das pessoas num contexto de modernidade ambivalente, desigual e excludente⁵⁸. De outra parte, estas buscas na religião ligam-se ao seu passado, expressam parte de sua formação familiar, cuja mãe, católica praticante, sempre disse ter ensinado a ela a importância “de ter Deus no coração”. Nas múltiplas possibilidades de oferta, a identificação com a situação e pessoas que viviam sentimentos parecidos com os seus, despertou em Solange o interesse por aquela comunidade. A identificação com as pessoas resulta reforçada pelo sentimento amplamente descrito por vários depoentes, o de “sentir-se acolhido”, de saber que as pessoas preocupavam-se com eles.

As situações de dispersão, de isolamento, de fragilização, pelas quais muitos entrevistados disseram ter passado, estão diretamente associadas aos quadros de depressão, de desenraizamento e de vazio, desencadeados por suas expectativas de melhoria de vida frente a formas de exclusão a que estavam submetidas muitas destas pessoas e suas famílias. Tais sentimentos e o desejo de superá-los, de “encontrar um apoio”, levam Solange e outros tantos a perceberem os gestos de acolhida do novo grupo de adesão. Para estes, a igreja é visivelmente sentida como “comunidade de consolo”, “porto seguro”, lugar de “se apoiar”. Não se trata aqui de reeditar a explicação das recriações de redes primárias de contato nos grupos pentecostais, frente à situação anômica nas cidades. Como outras pesquisas demonstraram, em se tratando de populações migrantes ou saídas do campo, a situação não é necessariamente de ruptura e anomia. Redes de contato já estabelecidas operam e interagem: parentes, amigos, grupo ou região de origem, vizinhos promovem formas de contato e assistência. Em Rondonópolis, os entrevistados migrantes que aderiram ao

⁵⁸Esta compreensão de modernidade distancia-se da noção de “equivalência universal entre indivíduos”. Como percebida nos contextos e trajetórias de vida analisados neste trabalho, a modernidade é diversa, não estendendo direitos a todos. Desta forma, esta noção de modernidade está muito mais próxima da noção de Arjun Appadurai, (apud H. Bhabha, 2005, p. 333) que sublinha a formação “das várias modernidades” e o “seu desenvolvimento desigual”, do que da de Anthony Guiddens (1991), que parece entendê-la segundo o modelo europeu. Sobre a ambivalência da modernidade ver BAUMAN, Zygmunt. Modernidade e ambivalência. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1999.

neopentecostalismo já freqüentavam outras igrejas ou grupos (católicos, evangélicos ou umbandistas), o que reforça ainda mais a tese de que o estado de anomia, nos moldes das explicações anteriores, não mais se mantém⁵⁹.

Uma outra explicação residiria na capacidade de as novas igrejas adequarem sua oferta às demandas, não mais do “migrante anomizado”, mas das pessoas que vivem os mais dilacerantes problemas, em diferentes aspectos da sua existência. A estrutura e a organização da Universal são inteiramente pensadas em função de situações como estas, como a de Solange. Os atendimentos sistemáticos nos templos com obreiros e pastores, o atendimento personalizado com o pastor horas antes do culto, os rituais de libertação disponibilizam os antídotos, imediatos e simbólicos, de consolo, amparo e criação de estratégias de enfrentamento de seus problemas e uma relativa dependência e vinculação ao grupo. Relativa, porque embora seja inegável o “clima de acolhida”, esta vinculação ao grupo ocorre em decorrência da freqüência aos cultos. Particularmente na Universal, a rede de grupos e outras associações ligadas à igreja são mínimas. O modelo nacional de transplante e a fluidez dos pastores parecem não fomentar encontros e sociabilidades paralelas ao culto, como festas e eventos, grupos e atividades específicas, como ocorre em outras igrejas. Alguns fiéis iurdianos queixaram-se da falta de “festinhas e encontros de confraternização”, como fazem as outras igrejas.

O mesmo parece não acontecer na Igreja Sal da Terra. As dimensões menores e a estratégia expansionista local mobilizam seus membros para alternativas que venham a facilitar possíveis adesões: encontros, grupos internos de crianças, jovens, coral, dança suscitam uma série de encontros que, ligados à atividade religiosa, transcendem o seu alcance imediato, criando redes de sociabilidade entre “irmãos” e entre “irmãos” e líderes. Nela, como na Universal, o que não é diferente é a rede de apoio de obreiros que, ao longo do dia, atendem os desesperados que buscam a igreja a qualquer horário ou nos casos mais graves acionam o pastor para o respectivo atendimento, conforme atestou o relato de diversos fiéis atendidos. O próprio pastor da igreja assegurou que:

Eu estou aguardando agora chegar alguém aqui e dizer pra mim assim, e olha que faz dez anos que eu prego o evangelho e já batizei mais, só em Rondonópolis, mais de umas 40 mil pessoas (...) e nesse tanto de gente que eu batizei talvez chegue hoje ou amanhã uma pessoa que chegue pra mim e diz assim ó: ‘eu vim aqui aceitar Jesus como Senhor, o meu casamento está beleza, minha vida financeira esta

⁵⁹ Dentre os trabalhos que adotam esta perspectiva destacam-se aqueles mencionados na revisão de literatura sobre o pentecostalismo apresentados na introdução.

tranqüila, eu estou na paz, eu quero conhecer Deus, só que eu quero ir pro céu. Não, eles não vêm⁶⁰.

Apesar dos números superestimados, o pastor deu conta de uma realidade vivenciada por ele há mais de 10 anos: a dor leva as pessoas para a religião. Isto não é novo. A busca de eximir-se do sofrimento é uma característica de quase todas as buscas religiosas e marcas da maioria das religiões. O neopentecostalismo coloca esta como a questão primeira de sua ação. O “pare de sofrer” não é um mero slogan da Universal, é o princípio sobre o qual o marketing e a ação cültica da igreja estão assentados, mas é também a necessidade traduzida em expectativa real da maioria daqueles que a buscam.

Peter Fry e Gary Howe, em provocante artigo, consideram o pentecostalismo, ao lado da umbanda, como “religião de resposta à aflição”. Retomando Victor Turner, os autores trabalham com esta noção de “religião de aflição”, no sentido que “as doenças e sofrimentos são precondições de filiação”⁶¹. Analisando as modalidades de filiação religiosa no Brasil, na década de 70, tendo como base a forma e o conteúdo das redes sociais dos indivíduos, os autores sustentam que

As igrejas pentecostais poderiam ser mais atraentes para aqueles que tiveram alguma experiência de relações sociais “burocráticas”, “impessoais” e que acharam o modo de ordenar a vida social satisfatória e conveniente. Por outro lado, sugerimos que a umbanda poderia ser mais atraente para aqueles cuja vida diária está estruturada na base de manipulação constante de pessoas estratégicas, e que têm pouca experiência do modo “burocrático” de ordenar relacionamentos sociais ou que acham tal sistema inconveniente⁶².

Possivelmente, estas explicações já não sejam suficientes para dar conta dos modos de aderir e praticar a crença atualmente. A observação mais acurada da realidade indica que cada vez mais se complexificam os modos de vida, as redes de relações sociais e, por conseqüência, também os modos de viver e expressar a crença. O ato de compor, negociar sentidos, manipular estratégias “com sabedoria”, para as necessidades pontuais e imediatas, são práticas comuns a diversas formas de adesão religiosa, o que desestabiliza qualquer tentativa de tipificar ou classificar as escolhas entre uma e outra religião. O neopentecostalismo combina estranha, mas fantásticamente, impessoalidade com carismatismo, guardando pouco de “burocrático”, nos modos de viver e expressar a crença.

⁶⁰ Entrevista concedida pelo pastor Célio Rosa em 31/08/2005. Rondonópolis, MT.

⁶¹ FRY, Peter H. e HOWE, Gry N. Duas respostas à aflição: Umbanda e Pentecostalismo. *Debate e Critica*. n.6, p. 75-94, 1975. p.75.

⁶² *Ibidem*, p.90

Oferta e demanda religiosa mesclam-se e quase que se confundem ao olhar desatento. O que parece distinto, neste novo quadro, é que a oferta de bens e serviços religiosos constitui-se de duas formas: adapta-se e busca oferecer resposta às demandas de consolo e sentido e, por outro lado, cria ou suscita determinados tipos de consolo e sentido a partir da explicação e das saídas que oferecem aos seus fiéis. Sessões de limpeza, de cura, de exorcismo, de libertação e todas as seqüências corporais realizadas estão em função da libertação, da superação, da “revolta” dos crentes contra as situações de aflição. Dizer isto não significa sustentar que somente a demanda produz oferta de bens e serviços religiosos. Também no universo religioso muitas demandas são constituídas pela oferta, como se verá posteriormente. O que a experiência do pastor Célio possibilitou aprender foi a necessidade de pensar uma rede de atendimento e uma pregação-explicação dos males e das agruras do cotidiano, em chave exclusivamente religiosa. Assumida como a explicação plausível, a saída a tais males passa a ser buscada na adesão, na perseverança e na obediência às orientações dos líderes.

É neste sentido que o neopentecostalismo encontra espaço e terreno propício para sua expansão: lançando mão de um conjunto de dispositivos discursivo-rituais que atuam como mediadores entre os dramas pessoais e as possibilidades de solução, na experiência dos fiéis. Colados aos valores e demandas da cultura urbana atual, tais dispositivos encontram-se disponíveis na crença neopentecostal para o enfrentamento dos variados males e problemas. Em Rondonópolis, o balcão de atendimento na entrada da igreja durante todo dia, a disponibilidade do telefone para aconselhamento, a diversidade de horários dos cultos e o amplo leque de seqüências simbólico-rituais: imposição de mãos, óleo ungido, oração forte, etc. são elementos sensíveis que, de fato, fazem com que as pessoas, como Solange, passem a “sentir” acolhidas, tocadas, reconhecidas em seus dramas.

Sentir, tocar, curar, mudar são bem mais que expressões verbais ou metafóricas. São, antes de tudo, situações reais experimentadas como ações detonadoras de sua adesão. Expressam o que chamam da “experiência de Deus” na sua vida, nas suas dificuldades. Desta forma, a percepção que passam a ter de Deus, reproduzindo a pregação mas também vivenciando o enfrentamento de seus problemas, é de que ele é “vivo”, atuante, palpável, que “age”, que “liberta” de todos os males: da doença, da solidão, da infidelidade, dos vícios, etc. Para Reinaldo, que disse perceber muita inveja dos companheiros de trabalho na venda de passes de ônibus, a experiência que passa a ter de Deus é “Ele é o que defende a gente dessas coisas do mundo”. Defensor, protetor, que “liberta” do olho-gordo, da inveja, da miséria, são atributos recorrentes na pregação neopentecostal, que se evidenciam no modo como Reinaldo percebe e se relaciona com Deus.

Para alguns autores, como Benedetti, essas ações estão bem mais ligadas “à esfera da significação”, constituindo, em diversos casos, muito mais um “reordenamento subjetivo do mundo”⁶³, o que confere a elas “plausibilidade”, expressão de Peter Berger, utilizada por Benedetti. No entanto, nas narrativas de adesão, esta significação é sempre descrita, porque também vivida como experiências reais, muitas vezes compartilhadas com outros, como um familiar, o que intensifica e valida ainda mais a eficácia da nova crença e a dimensão sensorial da experiência. Assim ocorreu com Maria Alice e sua irmã, cuja madrastra tinha problemas na perna e, após ter participado de diversos cultos e ter “tomado o chá que o pastor consagrava na reunião”,⁶⁴ passou a sentir a melhora de seu problema. Essa experiência fez com que, não apenas a madrastra, mas as três recobrassem a fé e passassem a frequentar, naquele momento, mais regularmente a igreja.

A dimensão/explicação espiritual-religiosa esteve sempre presente no horizonte das classes populares e quiçá não só dessas. Cultivada como valor, como devotamento, como sentido prático, a religiosidade e as significações que ela alcança, compõem e integram a identidade do mesmo sujeito. O do sujeito moderno, racional, como Maria Alice ou como Solange que viveu na cidade grande, fez um curso universitário e atua numa área que exige domínio técnico e lógico da função que exerce, e do sujeito religioso que, como elas mesmas, ao viverem processos de liminaridades, lançam mão de saídas tidas como tradicionais em um contexto secularizado. Talvez porque o lugar secularizado da cidade nunca tenha sido tão secular. Nos contextos dinâmicos da cidade e das modernidades os sujeitos sociais desenvolvem experiências híbridas, envolvendo racionalidade e religião, tradição e modernidade, inextricavelmente de forma ambígua. Há, como recorda Oliveira, na vida dos sujeitos, “muitos deslocamentos e definições de lugares – o lugar da ciência, o lugar da religião, o lugar do moderno, o lugar do conhecimento, mas que na vivência se confundem e se refazem, ficando difícil obter concepções exatas do que cada um desses conceitos corresponde”⁶⁵.

Nestes deslocamentos e diversidade de lugares, há lugar também para os vazios. Vazios decorrentes dos enfrentamentos e experiências cotidianas, como aconteceram com Milene. Ela disse ter se convertido à Igreja Sal da Terra pela sensação de vazio

⁶³ BENEDETTI, Luiz R. Pentecostalismo, Comunidade Eclesiais de Base e Renovação Carismática Católica..In: Cadernos CERIS. Pentecostalismo, Renovação Carismática Católica e Comunidades Eclesiais de Base: uma análise comparada. v. 2, Rio de Janeiro: CERIS, 2001. p.59

⁶⁴ Maria Alice, entrevista concedida ao autor em 12/03/2005. Rondonópolis – MT.

⁶⁵ OLIVEIRA, Josiane R. Nos meandros da cidade: testemunhos e memórias atravessados pela vivência religiosa: Assembléia de Deus em Chapecó. 2000. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. p. 133.

provocada pelas dificuldades de relacionamento com o marido e as decorrências negativas desta situação para a vida familiar.

Eu sentia falta de algo que preenchesse aquele vazio, porque eu pelas minhas forças não estava dando conta mais. Eu tinha uma preocupação com os meus filhos de ver aquela situação que eu estava vivendo. É assim, eu sendo bastante verdadeira no que eu estou te falando. Era uma situação assim, que não tinha mais o respeito um pelo outro (...) chegamos a uma situação que não tínhamos mais por onde recorrer. Ele estava devendo muito, ele era uma pessoa bem relacionada, mas devido a esse relacionamento que era grande dele, a infidelidade também e a bebida também, era conseqüência, gerava tudo isso.⁶⁶

No relato, os problemas não se separam, não se hierarquizam, assim como na experiência vivida por Milene. Prementes, a eles se somam a preocupação de mãe pelos filhos que vivem conjuntamente a situação e as decorrências da infidelidade e do alcoolismo do marido. Católica de origem, Milene disse ter buscado no catolicismo e na renovação carismática ajuda para superar seus problemas, mas considerava a missa “uma coisa assim repetitiva”. E sentiu não ter encontrado lá o que de fato necessitava:

Milene: E era um grupo assim, eu não achei assim como um pouco de abertura era o que eu precisava, eu não me sentia...

Adilson: Você se sentia acolhida lá?

Milene: Acolhida isso, a palavra-chave, porque eu estava precisando, sabe quando você precisa de um colo? De pegar e falar assim ‘Olha, isso vai mudar sua vida, isso vai te ajudar, mas você pode’, uma orientação mesmo porque eu não tinha⁶⁷.

Nas buscas, e elas são diversas, nas escolhas religiosas dos adeptos, há uma recorrente queixa ante a religião anterior e isso não se restringe apenas ao catolicismo. Evangélicos oriundos de igrejas evangélicas mais tradicionais também estabelecem seus argumentos com relação à nova opção, apresentando críticas à igreja anterior. Contudo, no caso dos oriundos do catolicismo - dos 17 fiéis entrevistados eles são 16 -, há uma queixa recorrente quanto à falta de acolhida. Não se trata de acolhida em sentido genérico, trata-se da percepção do problema que enfrentam naquele momento e das respostas oferecidas naquela situação, que, como dito, são demarcadoras das passagens⁶⁸.

Não se pode inferir destas afirmações uma derivação verossímil de que o crescimento do pentecostalismo se dê por evasão do catolicismo, e que isso se daria em razão

⁶⁶ Entrevista concedida ao autor por Milene em 08/08/2005. Rondonópolis, MT.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ O número de católicos no Brasil que nos últimos 30 anos escolheram uma outra religião se aproxima de 20% da população e nas grandes cidades até 30%. Cf. ANTONIAZZI, A. Perspectivas Pastorais a partir da pesquisa. In: CERIS, Desafios do catolicismo na cidade. Pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras. São Paulo: Paulus, 2002. p. 252.

do desvio da missão prioritariamente religiosa para ocupar-se das questões político-sociais, tal como foi reiteradamente divulgado nas manchetes da imprensa. Verdade que, sendo numericamente maior, o catolicismo seria a vertente cristã que, em tese, tem mais a perder. Antoniazzi (1996) critica o simplismo destas afirmações, lançando mão de pesquisas empíricas que revelam o florescimento do pentecostalismo tanto em dioceses católicas tidas como “progressistas”, e naquelas tidas como “conservadoras”. Para o pesquisador católico, a explicação mais próxima da verdade estaria numa necessária distinção da práxis católica. Para ele, num nível ‘macro’ (das grandes estruturas sociais) a Igreja Católica tem tido uma atuação significativa, de engajamento, que encontra aprovação e reconhecimento na opinião pública. Num nível “micro”, o da experiência vivida pelas pessoas, que ele nomeia como “dos problemas imediatos que a população sofre na carne – fome, falta de saúde, desorientação espiritual, desavenças familiares – a Igreja Católica parece menos ágil e menos atenta, tendo inclusive renunciado a práticas terapêuticas tão procuradas por grande parte da população”⁶⁹. Parece-me bastante pertinente a argumentação de Antoniazzi, possivelmente também por isso os reordenamentos da prática pastoral católica, que começam cada vez mais a apresentar uma rede de movimentos como a Renovação Carismática, que passa a utilizar-se de práticas que em alguns casos, assemelham-se à dos neopentecostais.

Ainda que reconheçam o pouco comprometimento com a religião na qual “foram criados”, o que evidencia os distintos modos de ser católico e do próprio catolicismo no país⁷⁰, os ex-católicos que aderiram ao neopentecostalismo, reiteram a falta de acolhida, de atenção dispensada pela igreja ou pelo clero nos momentos de dificuldades e um distanciamento entre a prédica católica e as necessidades imediatas dos crentes: “a restituição dos sonhos”, “o livramento”, “a cura”, “a libertação dos males”, “a busca de prosperidade” são temas até pouco tempo incomuns à prédica do catolicismo oficial e abundantemente presentes no pentecostalismo e nas narrativas dos seus adeptos. Por outro lado, reconhecem a existência, no interior do catolicismo, de práticas e crenças que, para eles, assemelham-se às

⁶⁹ ANTONIAZZI, A. A igreja católica face a expansão do pentecostalismo. In: Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 21.

⁷⁰ Vários autores tem considerado a crescente diversidade no interior do catolicismo brasileiro que em linhas gerais se destaca por processos de reavivamento e diversificação de práticas e crenças e pelas tensões e continuidades com os discurso oficial e institucional. Cf. MARIZ, C. Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R.(org). As religiões no Brasil: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006 p. 54-68; CARRANZA, Brenda. Renovação carismática: origens mudanças e tendências. Aparecida: Santuário, 2000; STEIL, C. Aparições marianas contemporâneas e carismatismo católico. In: SANCHIS, p. (org). Fiéis & Cidadãos: percurso dos sincretismos no Brasil. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 118-146.

experiências que vivem no neopentecostalismo, quando aludem ao movimento da Renovação Carismática Católica (RCC).

Milene afirmou que via muitas semelhanças entre as orações que fazia na RCC e aquelas que pratica na Sal da Terra. Para Eli, “tirando Maria, a RCC é a evangélica”. Firmino, que assistia a muitos programas religiosos, disse que “a Canção Nova [canal católico de orientação carismática] e a pregação deles é quase o mesmo que os evangélicos”. Estas semelhanças, identificadas pelos agora neopentecostais, revelam uma característica instigante da experiência religiosa contemporânea: não só pessoas, mas também práticas e crenças intercambiam-se e transitam entre sistemas religiosos, mesmo entre os considerados tradicionais, evidenciando o que alguns estudiosos tem chamado de “pentecostalização do campo religioso brasileiro”⁷¹. Se este processo incorporador sempre existiu entre as religiões, é verdade que a concorrência por fiéis e a veiculação midiática de práticas e crenças aceleram e incentivam esse processo⁷².

A RCC presente no Brasil desde o início da década de 70 e em Rondonópolis desde 1984, tem se caracterizado pela ênfase no louvor por meio de cantos e orações como a oração em línguas (glossolalia), intensa participação religiosa, uso freqüente da bíblia, utilização de um padrão moral pessoal mais rígido do que o pregado pelo clero. Tem chamado a atenção também, por sua relativa autonomia em relação à hierarquia, especialmente quanto à arrecadação de doações e auto-sustentação na promoção de seus eventos (movimento que sofre constantes acomodações e realinhamentos de ambas as partes), rejeição ao espiritismo e práticas tidas como superstições, referência ao demônio e às práticas de cura, revelação, etc⁷³. Estas características são reveladoras das porosidades e do grau de incorporações que se processam entre grupos religiosos. Tais permeabilidades tendem, por um lado a atenuar diferenças práticas entre os grupos confessionais ou mesmo, olhando para as experiências vividas, promover o trânsito de fiéis.

⁷¹ MACHADO, Maria das D. Op. Cit. p.203.

⁷² Em Rondonópolis, a despeito da resistência inicial por parte da hierarquia, o movimento carismático tem crescido significativamente, contando em 2006, com 22 grupos de oração presentes nas sete paróquias da cidade. Na área da diocese de Rondonópolis, existem mais de 40 grupos de oração que se reúnem pelo menos uma vez por semana. Marcado por um estilo e linha pastoral mais relacionados com as opções do Concílio Vaticano II e das Conferências Episcopais Latino-Americanas que incentivaram uma prática pastoral mais participativa e comunitária, a igreja e a hierarquia católica local buscaram incentivar em seus planos e ações pastorais um modelo eclesial mais paroquial com redes de comunidades – as comunidades eclesiais de base. Atualmente, com a crescente difusão do movimento carismático esse cenário tende a modificações que gradativamente vão pressionando as opções e práticas pastorais da Igreja Católica local.

⁷³ Também há outros aspectos nos quais o carismatismo católico se diferencia do pentecostalismo: a devoção aos santos e particularmente, a Maria, a submissão à hierarquia, especialmente ao papa. E o cultivo dos sacramentos, especialmente a confissão e a eucaristia. Características que buscam reforçar a identidade católica.

Para Carmem, que havia freqüentado alguns cultos na Universal enquanto ainda ia ao grupo de oração carismático, o fato de “ler muito a bíblia na carismática e aquilo ficava tudo aqui dentro”, fizeram-na comparar as pregações e começar a duvidar da forma como “era explicado a bíblia lá”. A dúvida, para Carmem, dizia respeito à devoção aos santos [combatido como idolatria na pregação protestante em geral] e foi o que a fez reoptar, somado a outras razões, por aderir a Igreja Universal.

O que chama a atenção na narrativa de Carmem é que, para ela, “o que mais

diversificada e heterogênea, sendo necessário considerá-la no plural, como assevera Canclini, como “culturas híbridas”⁷⁶. A extensiva utilização da mídia e as conseqüentes reelaborações simbólicas, que atualizam e ressemantizam discursos e práticas, que incentivam o incremento do consumo, a busca individualizada na solução de problemas são práticas sociais que integram as mudanças e transformações que ocorrem em âmbitos mais amplos. Processos similares ocorrem no novo pentecostalismo. O diálogo com os neopentecostais rondonopolitanos possibilitou perceber uma experiência religiosa vivida de forma cada vez mais porosa, útil, negociada e carregada de empréstimos, em alguns casos aparentemente antagônicos, mas que vão compondo estes modos de lidar e atribuir sentidos a crença. Fernanda, que já havia freqüentado por muito tempo a umbanda e estudado sobre esoterismo, afirmou que gostava da Igreja Universal, porque via nela uma espécie de “síntese” das várias práticas religiosas que tinha vivido: “Eu fiquei muito bem vivendo aquilo, com um pé lá e com um pé aqui na magia... eu lia na magia e praticava na Universal”⁷⁷.

Ainda que a narrativa de Fernanda seja pouco comum, comparada às narrativas de outros fiéis, ela é representativa de uma experiência real presente nessas passagens e empréstimos entre sistemas, que se intercambiam e possivelmente sempre se intercambiaram nos modos concretos de viver a religião. Ante a ortodoxia das instituições religiosas, as pessoas cada vez mais vão definindo modos privados e porosos de praticar a fé. Isto ocorre não só pelo clima de liberdade religiosa vivido na contemporaneidade, situação mais rara em outros contextos, mas também ocorre por outra razão. Cada vez mais, e o neopentecostalismo possivelmente seja expressão mais recente no âmbito do cristianismo, as religiões apropriam-se, intercambiam, seletivamente incorporam elementos das tradições religiosas com as quais, dialeticamente, dialogam e rivalizam, assim como também incorporam elementos emergentes dos sistemas culturais mais amplos, nos quais elas se inserem.

Nesta dinâmica, localizam-se não apenas estratégias, mas a efervescência do popular presente nas diferentes igrejas neopentecostais. Nestes processos incorporadores ocorre, acentuadamente, o que Raymond Williams considerou como tradição seletiva, isto é, a incorporação de elementos politicamente desproporcionais e culturalmente diversos, nos quais articulam-se e mesclam-se elementos emergentes da cultura urbana contemporânea,

⁷⁶ CANCLINI, N. Culturas híbridas. Estratégias para entrara e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 2000.

⁷⁷ Fernanda, entrevista concedida ao autor em 17/08/2005 . Rondonópolis-MT

elementos arcaicos e residuais de outras tradições religiosas e de processos culturais anteriores⁷⁸.

Processos que não se dão mecânica, nem fixamente, mas de forma tensa e plena de intensas negociações, “de reinterpretação, diluição, projeção e inclusão e exclusão discriminativas”, como recorda Williams⁷⁹. E é sobre esta paisagem dinâmica e densa de negociações e ambivalências que ocorrem as motivações, as mudanças e os trânsitos religiosos.

Como parte destas inclusões e reelaborações, o neopentecostalismo comporta e maximiza, em sua ritualística, elementos emergentes da cultura e da vida dos fiéis, como as preocupações com as finanças e a prédica da prosperidade como valor religioso. Estes ingredientes chamaram a atenção de Lenita e do marido, quando da busca de superação das dívidas da micro-empresa que possuíam, situação que os levaram a procurar a igreja:

A gente começou assim, que nós estava numa situação feia, né. A loja tava, a gente devendo muito, muito endividado e o meu marido estava desanimado. Descabrido mesmo. Teve um dia que ele falou assim: ‘Ó, vamo fechar as portas, aqui é e anoitecer e num ..., porque o que nós tem não da prá pagar o que deve’. Ai eu falei: ‘Não, isso aí não é coisa que uma pessoa direita faz. Vamos enfrenta a realidade’. Ai uma noite, a gente, na madrugada a gente ligou a televisão e assistindo um programa da Universal, aí estava passando o testemunho de uma senhora, e a vida dela estava realmente na mesma situação que a gente tava vivendo, sabe? E ela contou que houve mudança e foi, foi muito bonito, sabe? Aí eu falei pra ele, falei: ‘João já que essa mulher, essa senhora tá falando que a vida dela mudou, vamos lá nessa igreja, vamos ver como é que é. Porque nós não tem mais nada a perder. Nossa vida ó (...). Vamos lá na Igreja Universal vamos ver, vamos ver o que vai virar lá, vamos ver o que vai dá’⁸⁰.

Antes de procurar a Universal, Lenita relatou ter procurado o “pessoal da católica” para realizarem uma promoção ou evento que viesse ajudá-los financeiramente naquela situação de dívidas. Frente à negativa dada pelo “pessoal”, a alternativa ao alcance de Lenita estava na igreja, reconhecida através do programa da TV. Como se verá adiante, os meios de comunicação cumprem papel cada vez mais expressivo nos processos de adesão e expansão destas igrejas.

⁷⁸ Pensado como aquilo que é totalmente reconhecido como um elemento do passado, o arcaico se distingue do residual que, embora formado no passado, não é o que está morto, mas o que continua efetivo no presente e tende a ser incorporado pela cultura dominante. O emergente surge, como os novos significados, valores, novas práticas, novas relações e tipos de relação que estão sendo criados. Compondo a complexidade das culturas, esses elementos se relacionam e tensionam, de acordo com Williams, com as formas dominantes na complexidade de uma cultura. WILLIAMS, Raymond. Op. Cit. p. 124-127.

⁷⁹ Ibidem. p. 125

⁸⁰ Lenita, entrevista concedida ao autor em 05/03/2005. Rondonópolis – MT.

Não tendo “nada a perder”, e no desespero descrito pelo marido, decidem frequentar a Igreja Universal. Ainda que lá não tivessem encontrado a ajuda financeira imediata de que necessitavam, lá eles encontraram “as orações”, “a maneira do pastor explicar”, e que “ungiu a loja do jeito que eles ensinou”, “indo a semana inteirinha”, práticas que foram se constituindo em uma experiência de criar força, criar fé, “mudar as coisas”. Experiência que lhes possibilitou “ter visão” de como agir, levando-os, por fim, a assumir pública e efetivamente, a nova crença, ao aceitarem o batismo.

No relato contundente de Lenita, evidencia-se não uma crise existencial ou problemas talvez mais “tratáveis” como objetos de prece e buscas religiosas, como os até aqui descritos. Mas evidencia-se um dos temas cada vez mais recorrentes na vida cotidiana da maioria da população e na ritualística neopentecostal: as questões de ordem financeira, como as dívidas do casal, como situação mobilizadora para a adesão à igreja. Já não apenas a saúde, a harmonia no lar, os vícios tornam-se necessidades humanas passíveis de bênção e socorro divino. As vicissitudes financeiras tornam-se “objeto” de culto e sua superação, ritualisticamente demandada na nova igreja. Às necessidades mais diversas e reais cola-se uma modalidade de vivência religiosa cada vez mais funcional. Foi isto o que motivou Lenita e alguns outros na busca da nova crença.

Difícil separar causa e efeito em se tratando daquilo que move as pessoas e aquilo que dizem experimentar na vivência da nova crença. Ao diagnosticar como inequívoca a explicação dos problemas, em geral identificada como produto da ação diabólica, e oportunizar um conjunto de dispositivos simbólico-rituais, as igrejas aqui estudadas criam uma rede de dispositivos e práticas que favorecem os elos de identificação, expectativas e conseqüente, mas nem sempre permanente adesão. Contar os passos iniciais, falar sobre o que os levou é reviver o momento, é auto-perceber o caminho percorrido, é restaurar sentidos que ultrapassam para quem ouve, uma impertinente equivalência lógica, mas que passa a ter funcionalidade, na explicação e sobretudo na vida que “foi mudando” e as coisas “começou a melhorar” e logo “a gente já não devia mais nada”. O conjunto das motivações é o que caracteriza, ainda que parcialmente, o processo de efervescência e diversificação religiosa na cidade. É, no sentido das demandas, que se compreendem as modalidades de ofertas de bens e serviços religiosos.

Por outro lado, se também as demandas podem ser produzidas, não o são indistinta e igualmente em todos os casos e situações. A compreensão das modalidades de oferta religiosa passa, necessariamente, pela compreensão de como diferentes denominações

religiosas, especialmente as neopentecostais, organizam-se na cidade, no atendimento e, num certo sentido, na promoção das demandas religiosas, como se verá adiante⁸¹.

Como evidenciam as narrativas, estas demandas compõem as pressões cotidianas vividas pelos crentes: expectativas, carências, situações de aflição constituem as motivações que mobilizam o trânsito entre os diferentes sistemas de crença. Se no pentecostalismo mais tradicional pode-se argumentar que estas contingências sofridas no cotidiano e a disposição do sistema de crenças contribuíram para a formação de laços e vínculos que validavam o reforço de um princípio comunitário e de grupo, o que observei nas igrejas neopentecostais em estudo e, sobretudo na experiência que os fiéis constroem com seus respectivos grupos religiosos, é o reforço de uma cultura do indivíduo presente na sociedade de consumo de nossos dias. A individualização dos problemas e sua explicação em chave sobrenatural, ainda que suponha a ação ritual coletiva, nem por isso prescinde do assentimento e do compromisso pessoal e individualizante com a crença. Antes, a requer e a incentiva recorrentemente. Estes processos individualizantes produzem a ausência de uma linguagem de bem comum, transfigurando, as exigências coletivas em manifestações individualistas de desejo, de expectativa, de poder.

Assim, o que se observa nestes modos individualizantes e funcionais de aderir e praticar a crença revela uma crescente privatização da religião. Paralelo ao processo de massificação e espetacularização desta modalidade de crença, as experiências que os fiéis estabelecem com ela expressam o peso crescente da decisão subjetiva na escolha religiosa e nos modos personalizados de viver os pactos religiosos⁸². O que conta é a acolhida, é o sentir-se reconhecido no seu problema, é conhecer as promessas de Deus para com o crente e os gestos e atitudes de reciprocidades necessárias para “mudar de vida”. É isto o que os “toca”, é por isso que “buscam”, é da ausência disto que se ressentem, quando falam de experiências com suas crenças anteriores.

⁸¹ No disputado mercado dos bens simbólicos de salvação, as chamadas “religiões de aflição” não apenas atendem ou buscam dar saídas às demandas de seus fiéis. De certo modo, elas também criam necessidades e os meios correspondentes de supri-las. A explicação da causa de todos os males físicos, psíquicos e financeiros pela ação de um espírito mal, um “encosto”, e a conseqüente necessidade de libertação através dos rituais de exorcismo proposto pela IURD, é um exemplo desta modalidade de oferta. Evidente que esta explicação não é exclusiva desta igreja. A umbanda e diversas denominações pentecostais lidam há tempos com estas formas rituais.

⁸² Os cantos utilizados nos cultos da IURD, expressam estes modos personalizados e individualizantes de viver a fé. As letras dos cantos do livro Louvores do Reino da Igreja Universal, estão, predominantemente, na primeira pessoa do singular: dos 230 cantos, 35 deles estão na primeira pessoa do plural; 16 deles usam a segunda pessoa do singular e, 195 destes cantos, estão na primeira pessoa do singular, realçando a centralidade do “eu” na relação com o divino.

Necessário, o grupo é evocado à medida das vicissitudes e expectativas pessoais. Estes aspectos percebidos também por Danielle Hervieu-Léger, no que ela denominou de “comunidades emocionais” referindo-se aos grupos revivalistas surgidos na Europa nas últimas décadas, representam o papel ambivalente de modalidades religiosas como o neopentecostalismo na sua relação com a modernidade. Se, por um lado, as motivações e práticas neopentecostais expressam uma busca de refúgio no sobrenatural, nas formas mágico-religiosas como forma de enfrentar e lidar com os problemas a partir dos suportes que o grupo oferece, o que representaria, segundo Hervieu-Léger, “uma rejeição à atomização e à abstração que caracterizam sociedades tecno-industriais”, como uma espécie de “rejeição à indiferença da modernidade”⁸³. Por outro, esse modo de as religiões

CAPÍTULO II

“RONDONÓPOLIS É DO SENHOR JESUS”: DIVERSIDADE E DISPUTAS RELIGIOSAS NA CIDADE

É, no entanto, pelo contato concreto entre pessoas nos locais de culto que novas necessidades religiosas literalmente ganham corpo, diferentemente do televangelismo norte-americano. É pelo enraizamento físico no tecido urbano, bem como, na ponta da cadeia, pelas conexões transnacionais que um novo religioso se constrói. O religioso não é eternamente o mesmo, como quer seu discurso; ele é construído em cada época, ganhando diferentes formas.

(André Corten : Igreja Universal do Reino de Deus. os novos conquistadores da fé)

Ao dar conta das motivações para adesões a esta ou àquela igreja, discorrendo sobre suas trajetórias, as pessoas com as quais conversei trouxeram à tona o complexo e crescente processo de passagens por entre diferentes denominações que ocorre em suas vidas, bem como da diversificação religiosa na paisagem da cidade que habitam. Neste capítulo, analiso o processo de diversificação e expansão religiosa e sua configuração no espaço urbano. Chamo a atenção para as diferenças vetoriais desta expansão na qual igrejas menores e criadas localmente expandem-se das regiões periféricas para áreas centrais da cidade, enquanto as maiores seguem percurso inverso. Destaco, ainda, as estratégias e embates na crescente disputa por fiéis, recursos e legitimidades que se expressam em outras esferas da vida social, explicitando as lutas que são vivenciadas no âmbito da cultura e da religião.

A possibilidade de reoptar, de manter uma dupla pertença e mesmo de transitar entre diferentes denominações, cada vez mais, caracteriza a experiência religiosa de nossos tempos¹. As trajetórias dos crentes, consideradas no capítulo anterior, explicitam as disponibilidades de oferta e as possibilidades de passagens e adesões, nem sempre fixas, entre

¹ SANCHIS, Pierre. A religião dos brasileiros. Teoria e Sociedade. UFMG, n. 4, out. 1999; BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: Passagens. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro: Iser. v. 17, 1996; ALMEIDA, Ronaldo. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: TEIXEIRA, F. e MENEZES, R. (org). As religiões no Brasil: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 111-122.

as igrejas. Como se verá adiante, estas passagens tornam-se possíveis, não apenas pelo incremento e a eficácia das estratégias conversionistas, mas sobremaneira pelas possibilidades de traduções e permeabilidades simbólicas entre as crenças.

Considerando algumas características de como explicitam-se as religiosidades no país, Sanchis afirma:

Ao contrário do que se deveria esperar em termos de “rupturas” entre membros das mesmas famílias, dos mesmos bairros populares, rupturas acarretadas pelas “conversões” ao pentecostalismo, emergem novas formas de empréstimos, passagens, reinterpretações, pontes entre universos simbólicos e rituais que se reconhecem mutuamente sentido e força. Relativização de fronteiras, destas mesmas fronteiras teoricamente afirmadas com tanta radicalidade².

A despeito dos exclusivismos pregados desde os púlpitos, a vivência religiosa dos crentes em Rondonópolis foi revelando estas características apontadas por Sanchis. A experiência e os percursos religiosos de Maria Elisa dão conta de algumas destas características. Nascida em uma família católica, Maria Elisa tem a mãe assembleiana, o irmão que frequenta outra igreja evangélica e ela uma neopentecostal. Frequentou centros de umbanda e kardecismo e, depois de ter vivido situações de depressão e doença, passou a frequentar uma igreja pentecostal. Após ter estado em várias delas – Igreja Caminho da Glória, Reino do Deus Vivo, Assembléia de Deus e Universal do Reino de Deus, diz ter “encontrado o verdadeiro Deus na Igreja Internacional da Graça”. Reconhece algumas semelhanças, mas também fala do seu “crescimento” decorrente das diferentes tradições religiosas nas quais esteve, e que a levou à igreja que “atualmente frequenta”. Como Maria Elisa, todos os crentes com os quais conversei vieram ou estiveram em outras denominações. Do total destes, apenas dois nasceram em famílias evangélicas; os demais disseram ter o catolicismo como primeira religião. Ainda que muitos reconheçam o fato de “serem católicos por tradição” não deixam de reconhecê-la como primeira religião, inclusive como forma de marcar as diferenças na reelaboração de suas identidades, depois da adesão a uma das igrejas evangélicas. A diversidade de denominações conecta-se, inteiramente, com estas possibilidades de reopção e trânsito religioso que compõem a trajetória dos fiéis, trajetória esta que se expressa e ganha visibilidade com a presença dos locais de culto que se distribuem na urbs nada profana ou secularizada.

² SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos A. (org.). Globalização e Religião. Petrópolis: Vozes, 1997. p.109.

2.1 Diversidade e configuração das denominações religiosas

Um passeio por Rondonópolis, permite logo perceber a heterogeneidade de agências religiosas e sua diversificada distribuição nos espaços da cidade. Em determinadas ruas pode-se encontrar, na mesma quadra, um templo evangélico e um centro comunitário católico, onde funciona uma creche que faz fundo com a casa de uma benzedeira, cuja residência está de frente para um centro espírita. Como ocorre em muitas cidades, é possível agrupar esta diversidade em torno de algumas predominâncias, a partir das formas mais visíveis de adesão e expressão religiosa. Neste sentido, é possível demarcar, respectivamente, os templos católicos, os evangélicos, os espíritas e alguns poucos afro-brasileiros – principalmente umbanda, como as edificações religiosas que irrompem com maior incidência na paisagem urbana.

Diferentemente de muitas outras cidades, não se encontra em Rondonópolis uma Igreja Matriz no centro, ladeada por uma praça. Muito comum esta habitual paisagem da Igreja Matriz no meio da praça, expressão visível da tradicional relação entre Igreja Católica e o Estado, entre uma maioria de católicos com a sua cidade e com “os outros” que nela vivem, não mais configura a relação sagrado/profano predominante desde os primórdios coloniais. Esta centralidade parece ter sofrido mudanças não só quanto à “maioria dos católicos”, como também a forma mesma das pessoas relacionarem-se com os espaços da cidade. Em Rondonópolis, quando muito, é possível encontrar uma igreja em frente a uma praça, como é o caso da Igreja Matriz do Sagrado Coração, mas ocupando um terreno à parte, ladeado por prédios comerciais. Em geral, tanto os templos católicos como os evangélicos ocupam áreas ladeadas por outras construções comerciais ou residenciais. Esta aparente desconfiguração de como as edificações religiosas estão distribuídas na paisagem urbana, se comparadas à maioria das cidades brasileiras, não retira delas sua visibilidade e o seu sentido de conexão com e entre aqueles que nela vivem. Antes, refletem, na ausência de um planejamento urbano mais criterioso, o acelerado e multifacetado movimento de sua ocupação. Deste movimento que remonta a décadas anteriores, torna-se perceptível a formação e diversificação das denominações religiosas.

No levantamento empreendido no perímetro urbano, entre janeiro e fevereiro de 2005, localizei 185 templos ou locais de reunião de culto evangélico - salões comerciais alugados, casas e pequenas construções; 107 templos católicos, 65 centros e terreiros de umbanda e candomblé e 11 centros espíritas. Nos bairros ainda encontrei salões

de reunião de grupos religiosos como Seicho-no-iê, Universo em Desencanto, Santo Daime, Templo Rosa Cruz (Amorc) e do Budismo.

Os 185 templos e locais de cultos evangélicos estão distribuídos entre 93 igrejas diferentes³, sendo 72 pentecostais, 11 que se aproximam mais do gradiente neopentecostal, 8 igrejas evangélicas históricas e suas derivadas (Luterana, Metodista, e as Presbiterianas, Batistas e Congregacional) e 4 igrejas consideradas cristãs não-evangélicas (Adventistas do Sétimo Dia e da Promessa, Testemunhas de Jeová e Mórmons). Do total de templos pentecostais, os de maior número e visibilidade por suas formas arquitetônicas comuns estão os 37 templos da Igreja Assembléia de Deus, seguido pelos 9 templos da Congregação Cristã no Brasil, 7 da Igreja Pentecostal Deus é Amor, 7 da Igreja do Evangelho Quadrangular, 7 da Igreja Só o Senhor é Deus, 6 templos da Igreja Universal do Reino de

³ Visto que não há nenhum registro ou descrição destas igrejas em Rondonópolis, considero importante identificá-las. No período mencionado, havia as seguintes igrejas evangélicas com os respectivos números de templos: Evangélicas Tradicionais ou Históricas: Igreja Batista (5), Igreja Metodista (4), Igreja Missão Batista Nacional (2), Igreja Presbiteriana (2), Igreja Batista em Rondonópolis (1), Igreja Evangélica de Comunhão Luterana no Brasil (1), Igreja Presbiteriana do Brasil (1), Igreja Congregacional no Brasil (1); Pentecostais: Igreja Evangélica Assembléia de Deus (37), Congregação Cristã no Brasil (9), Igreja Pentecostal Deus é Amor (7), Igreja Só o Senhor é Deus (7), Igreja do Evangelho Quadrangular (7), Igreja do Avivamento Bíblico (6), Igreja Cristo para o Brasil (3), Igreja o Rei Jesus está Voltando (3), Igreja Liderança de Cristo (3), Igreja Se Deus é por Nós (2), Igreja Boas Novas (1), Igreja Assembléia de Deus Ministério de Madureira (2), Igreja as Nações para Cristo (2), Igreja a Palavra de Cristo no Brasil (2), Igreja Reino do Deus Vivo (2). Possuindo apenas um templo estão: Igreja Tabernáculo do Deus Vivo, Igreja Deus de Israel, Igreja Nova Assembléia de Deus, Comunidade Esperança Viva, Igreja Deus é Santo, Igreja Assembléia de Deus Jesus Aliança, Igreja Atalaia de Cristo, Igreja as Promessas de Deus, Ministério Redenção, Igreja Cristo Pentecostal no Brasil, Ministério do Evangelho Pleno, Igreja Aliança do Monte Sinai, Igreja Jesus Dono da Paz, Igreja Vivendo com Jesus, Igreja Jesus Pão da Vida, Igreja Evangélica de Deus no Brasil, Igreja o Rei está voltando, Igreja Deus é a Verdade, Igreja Deus Proverá, Igreja Casa da Bênção, Igreja Cristo é a Verdade, Comunidade Ministerial Evangélica Onde Você se Sente Feliz, Igreja Assembléia de Deus Missão Beth Shalom. A Voz da Libertação, Igreja os Guerreiros de Cristo, Igreja Missões de Jesus no Brasil, Igreja Só Deus é Poder, Igreja Vivendo com Jesus, Igreja Templo da Bênção, Igreja Manancial da Vida, Igreja Jerusalém Avivamento, Igreja Assembléia de Deus Missão Perus, Igreja A Luz do Espírito Santo, Igreja Coração de Jesus, Igreja Aliança de Deus com seu Povo, Igreja Unidos por Cristo, Igreja Creio eu na Bíblia, Ministério Fonte da Vida, Igreja Eu Creio na Bíblia, Igreja Jesus Vive, Igreja Unida do Brasil, Igreja A Voz do Evangelho, Casa de Oração Igreja Cristã, Igreja Apostólica, Igreja Brasil para Cristo, Igreja O Novo Tabernáculo do Evangelho do Senhor Deus, Igreja em Rondonópolis, Comunidade Atos, Igreja Evangélica Pentecostal Coluna de Fogo do Deus Vivo, Igreja Pentecostal Santuário do Senhor, Igreja Casa Particular de Oração, Igreja Assembléia de Deus de Anápolis, Igreja Evangélica Pentecostal Jesus é a Vida, Igreja Evangélica Pentecostal Jardim de Oração, Igreja Missionária de Deus, Igreja Evangélica Pentecostal Coluna do Deus Vivo, Igreja Assembléia Jesus Aliança, Igreja Evangélica Pentecostal Só Deus é o Senhor, Igreja Batista do Avivamento; Neopentecostais: Igreja Universal do Reino de Deus (6), Igreja Internacional da Graça de Deus (5), Igreja Vinde a Cristo (3), Comunidade Cristã Vida – Ministério Ouvir e Crer (3), Igreja Templo de Oração (1), Igreja Ministério Sal da Terra (1), Ministério Mundial da Conquista (1), Comunidade Ágape (1), Comunidade Sara Nossa Terra (1), Igreja Deus é a Verdade (1), Ministério Renascer (1); Outras igrejas cristãs: Igreja Adventista do Sétimo Dia (7), Testemunhas de Jeová (3), Igreja Adventista da Promessa (3), Igreja Mórmon dos Santos dos Últimos Dias (1).

Deus, 6 da Igreja Avivamento Bíblico. As igrejas Vinde a Cristo, Ministério Ouvir e Crer, Cristo para o Brasil e Liderança de Cristo, possuem 3 templos cada uma.

A Igreja Universal do Reino de Deus detém o maior número de espaços de culto dentre as igrejas neopentecostais; são ao todo seis salões, inclusive o templo-sede que se situa no antigo cinema, na avenida Amazonas, uma das principais avenidas do centro. A Igreja Internacional da Graça possui cinco templos, com o templo-sede instalado em um amplo salão alugado próximo à antiga rodoviária central, na avenida João Pessoa. A Igreja Vinde a Cristo possui um templo-sede e mais dois pequenos templos, a Ouvir e Crer, com um templo recém-reformado, onde antes funcionava uma boate na avenida Cuiabá, e outro no Conjunto São José; e as demais neopentecostais têm seus templos localizados nos bairros. Todos estes chamados “templos” são amplos salões, onde funcionaram antigos supermercados, oficinas, depósitos, sendo localizados em ambientes de acentuada circulação de pessoas ou de fácil acesso, como o antigo cinema na avenida principal e os salões nas esquinas ou próximos a pontos de ônibus das igrejas Universal, Internacional da Graça, Sara Nossa Terra, Ministério Ouvir e Crer, Vinde a Cristo, Deus é a Verdade, Templo de Oração, Ministério Mundial da Conquista, Comunidade Ágape, Ministério Renascer e Ministério Sal da Terra.

As igrejas evangélicas históricas e suas derivadas, as pentecostais Assembléia de Deus e Congregação Cristã, são as que detêm maiores espaços, construídos com padrões arquitetônicos próprios dos templos evangélicos e maior visibilidade arquitetônica na paisagem da cidade, tornando-se, por isso, facilmente identificáveis. Tal característica evidencia por certo não apenas a presença expressiva destas confissões ou a densidade estatística de seus adeptos, mas também sua condição social. As outras igrejas pentecostais possuem para realização de cultos, pequenos templos espalhados nos bairros mais pobres ou, conforme ocorre na maioria dos casos, em salões comerciais, em geral localizados em esquinas ou em locais de fácil acesso. Longe do centro ou das grandes avenidas, mas próximas das casas dos mais pobres, nos bairros e nas vilas, as igrejas pentecostais menores, muitas delas formadas há pouco tempo no próprio bairro, como a Igreja Coluna de Fogo do Deus Vivo ou a Igreja Atalaia de Cristo, expressam a diversidade de pentecostanismos e suas formas de reprodução e expansão em Rondonópolis, repetindo o que se dá em muitas cidades de médio e grande porte no país.

Os católicos estão distribuídos entre as sete igrejas-sede das paróquias⁴ ou os cem templos que compõem a rede de comunidades, muitas delas Comunidades Eclesiais de Base (Cebbs), que funcionam como espaços de vivência religiosa dos fiéis católicos. Destes lugares de fé, pouco mais de meia dúzia funciona em alguma escolinha ou centro comunitário improvisado. A maioria possui um pequeno salão ou mesmo sua capela como local específico de culto e espaço de reuniões para questões ligadas à vida da comunidade, como as associações de moradores, grupos de mulheres e outros. Quanto mais próximo dos bairros populares, maior também a presença destas pequenas capelas. No distrito da grande Vila Operária, bairro mais populoso que agrupa número grande de trabalhadores, é fácil deparar-se com uma pequena capela ou Cebbs e, no mesmo terreno, um centro comunitário no qual funciona uma das “creches do Padre Lothar” – como são conhecidas pelas pessoas, as creches da Cáritas Diocesana, entidade de caráter civil ligada à Igreja Católica, que exerce atividades de assistência social, educação e promoção humana. Servindo às famílias que vivem nos diversos bairros do citado distrito, as creches ou os centros comunitários nos quais elas funcionam são freqüentados obviamente não apenas pelas crianças e pais católicos, mas por todos os que demandam estes serviços, em geral, parcamente atendidos pelos serviços públicos. Tornam-se lugares de sociabilidade e convívio de vizinhos, moradores evangélicos, católicos, espíritas ou outros que necessitam de tais espaços e, portanto, ocupam-nos para além de serem ou não católicos, como revela o depoimento de Marisa, fiel da Igreja Universal e moradora vizinha de uma das creches, que “para manter a neta na creche do Padre Lóta (sic)” omite aos coordenadores e ao padre sua nova pertença religiosa, por receio de que excluam sua neta da creche⁵.

Os centros espíritas kardecistas por sua vez, estão distribuídos nas mais diferentes regiões. Conforme o tempo de sua fundação, estão mais próximos da região central ou em bairros de classe média ou, se construídos mais recentemente, localizam-se em áreas um pouco mais distantes, como o Núcleo Fraterno Casa do Caminho ou a Fundação Bezerra de Menezes, no Parque Universitário. Apesar de sua presença na cidade remontar a décadas

⁴ Paróquias: Sagrado Coração de Jesus, São José Operário, Bom Pastor, Santa Cruz, Nossa Senhora Aparecida, São José Esposo, Santa Terezinha.

⁵ De acordo com o Relatório de Atividades, a Cáritas Diocesana de Rondonópolis mantém 32 creches com 1.851 crianças entre 3 a 6 anos, além de mais 8 projetos de assistência e promoção humana e social, como a construção de casas, grupos de crianças e adolescentes em situação de risco, alfabetização de adultos, recanto de idosos, albergue noturno e horta comunitária, etc. Presente na cidade desde 1973, a Cáritas, segundo o Sr. Manoel Messias, um dos seus coordenadores mais antigos, “não faz distinção de pessoas. Como vamos deixar uma criança fora da creche porque ela não é católica? Nosso objetivo é atender à necessidade dela e da mãe naquele momento”. Cf. Relatório Pormenorizado das Atividades da Cáritas Diocesana de Rondonópolis desenvolvidas no ano de 2005 e entrevista concedida ao autor pelo Sr. Manoel Messias de Macedo, em 07/03/2006, Rondonópolis-MT.

anteriores, possivelmente 1950, foi há pouco mais das duas últimas décadas que estes centros e “núcleos fraternos” multiplicaram-se com mais intensidade. Estes espaços são freqüentados por grupos com condições econômicas e sociais mais abastadas e sem uma exigência de relação entre lugar de moradia e freqüência religiosa. Os adeptos do kardecismo estão distribuídos nos mais diversos pontos da cidade, freqüentando o centro de sua escolha, sem uma obrigatoriedade de exclusividade de adesão religiosa⁶.

Já os centros ou terreiros de umbanda e candomblé possuem características muito peculiares quanto à sua distribuição e localização. Se, já não tanto pela condição socioeconômica de seus adeptos, como observara Ortiz na década de 1970, mas pela natureza de seus rituais, que são realizados em contato com elementos da natureza, e também pela discriminação a que estas formas religiosas estão ainda sujeitas, os candomblecistas e umbandistas de Rondonópolis, salvo raras exceções, celebram seus cultos, em geral, em casas bem muradas, em terrenos afastados nos bairros periféricos, pequenas chácaras ou sítios⁷. Apesar de sua pouca visibilidade pública, se comparados aos templos das igrejas, estes centros e terreiros são espaços de passagem de vários entrevistados. Em algum momento de suas vidas, em momentos de aflição e necessidades, o diálogo com as forças transcendentais e a solução de seus problemas tornavam-se mais acessíveis nestes espaços.

Frente a inúmeras dívidas e o sumiço de um comprador que devia significativa soma para o marido, Carmem recorria aos terreiros:

 Ia aqui mesmo ó... sabe a gente já vem criada não é? Sempre a gente católico vai nesse povo não é? Eu era católica mas ia pra todo lado né? Os terreiros não faltavam, tem muitos católicos que vão.

 Adilson: E por que a senhora ia?

 Carmem: Ia para encomendá o trabalho né. Quando nos perdemos eu ia neles para fazer o povo voltá. Bobeira né.⁸

Se a distribuição dos espaços religiosos na cidade permite ver, em ampliado, sua diversificação e heterogeneidade, além de eventuais conexões quanto à localização, as

⁶ De acordo com informações obtidas junto à União Espírita Regional, sob a coordenação da Sra. Annemarie Pfann Tomczyk, em Rondonópolis existem 12 centros ou associações espíritas kardecistas: a casa Espírita André Luiz, no centro da cidade; o Lar Bezerra de Menezes, no Jardim Iguaçú; a Associação Espírita Deus Cristo e Caridade, na Vila Olinda II; o Centro Espírita Anália Franco, no Nova Aurora; a Sociedade Espírita Joana de Angelis, no bairro Bom Pastor; a Fundação Espírita Lar de Nazaré, no Jardim Mato Grosso; o Grupo Fraterno Francisco de Assis, no bairro Sagrada Família, onde também se encontra o Núcleo Fraterno Casa do Caminho; o Centro Espírita Luz e Saber, na Vila União; a casa da Luz Olegária Gomes, no Jardim Atlântico; a Associação Beneficente Paulo de Tarso, no Jardim Belo Horizonte; a Fundação Bezerra de Menezes, no Parque Universitário, e a Associação Espírita A Caminho da Luz, no bairro Moradas do Parati. Cf. UNIÃO ESPÍRITA REGIONAL. Região Sul. Relação dos Grupos e Fraternidades Espíritas em Rondonópolis-MT, 2005.

⁷ ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 66.

⁸ Carmem, entrevista concedida ao autor em 14/01/2004. Juscimeira-MT.

vivências permitem perceber mais amiúde as interconexões entre os espaços. Dona Carmem, não apenas é portadora e narradora de uma prática mais comum, a da dupla pertença religiosa. Por esta postura e pela razão que a levou aos terreiros, explicita a atualidade e permanência de uma cultura religiosa popular que vê na religião, nas suas oferendas e rituais, o modo de prover a solução para problemas enfrentados. Novamente, o desespero, a dor, as dívidas, situações reais de sofrimento trazem o céu à terra. Sejam santos ou orixás, as necessidades e os modos de representação humana as aproximam. Ainda que descrito como “bobeira”, práticas muito semelhantes, mas lidas em outra chave, serão reelaboradas e revividas por Carmem na nova igreja que passou a frequentar, como se verá posteriormente.

A distribuição dos espaços do sagrado na cidade está ligada, inicialmente, à sua ocupação pelos primeiros moradores. No início, tais espaços foram sendo distribuídos como que “pela ordem de chegada” dos fiéis e de seus líderes. Obedeciam, também, à ação e força missionária de algumas igrejas. Curiosamente, a primeira igreja a ser construída no então povoado do Rio Vermelho, em 1924, foi uma palhoça da União Missionária Neotestamentária (missão protestante oriunda do Reino Unido), erguida próxima do local onde atualmente funciona a Escola EEMOP, no centro da cidade. Só quase 25 anos depois é que foi construído o primeiro templo católico, em 1949⁹. Mas, paralelamente a esta trajetória da chegada, estão o poder político e econômico das igrejas, que definiram a expansão e distribuição dos seus templos no espaço urbano. As igrejas tradicionais que chegam à cidade a partir de projetos missionários articulados a suas matrizes de origem vão ocupando os espaços e definindo territorialidades com a construção de seus templos próprios em lugares planejados e previamente escolhidos.

Os templos e paróquias católicas foram construídos tendo ao lado escolas dirigidas por alguma congregação religiosa: próxima à Igreja Matriz, está a Escola Sagrado Coração de Jesus, dirigida desde sua fundação pela congregação das irmãs Catequistas Franciscanas; a Escola La Salle, dirigida pelos irmãos Lassalistas, está de frente para a sede da diocese; a Paróquia Bom Pastor, ao lado do Colégio Santo Antônio, dirigido pelas irmãs Salesianas; e a paróquia São José Operário, ao lado da Escola homônima, dirigida pelas catequistas Franciscanas. O mesmo aconteceu com a Igreja Adventista que, ao lado do templo, construiu, em 1953, a Escola Duque de Caxias, hoje Escola Adventista; a Primeira Igreja Batista fundou também a sua Escola Diária¹⁰.

⁹ TESORO, Luci Léa L. M. Rondonópolis-MT: um entroncamento de mão única. São Paulo: LLLMT, 1993.

¹⁰ Para a atuação das diversas igrejas e educação em Rondonópolis conferir em: ALVES, Laci Maria. História da Educação em Rondonópolis. Cuiabá: Edufmt, 1995.

Desde há muito preocupadas com educação, as congregações religiosas católicas e algumas das denominações evangélicas que chegaram à cidade, fizeram eco aos discursos pró-educação veiculados, já de longa data, pelos porta-vozes do Estado. A oferta do ensino regular por estas denominações religiosas cumpria dupla função, visto que atendia às crescentes demandas por escolarização, por parte dos moradores. Servia, assim, como materialização do progresso e civilidade numa região distante dos grandes centros, e, inclusive, como propaganda na atração de novos moradores. Tais forças religiosas, ao assumirem outros modos concretos e espaços de atuação que não os templos, efetivavam a permanência e reprodução das denominações a que pertenciam na cidade em formação.

“Veiculadoras do progresso e civilidade”, as escolas confessionais foram e são instrumentos de propagação do seu ideário religioso, seja de viés católico ou evangélico. A vida de Dona Geralda, foi significativamente marcada por ter freqüentado uma destas escolas:

Minha família era toda católica, mas meus pais me puseram na Escola Adventista. Lá foi onde eu escutei a palavra, achava aquilo muito bonito. Então eu pensava assim: ‘eu quero é ser crente’. Mas logo meus pais não deixaram, então me tiraram da escola¹¹.

Vislumbrado na infância o desejo de tornar-se crente consoante a educação religiosa que recebeu na escola, Dona Geralda conseguiu realizá-lo muitos anos mais tarde, quando, já com mais de 50 anos, decidiu freqüentar a igreja Internacional da Graça de Deus, que se instalara em um salão próximo de sua residência. A proximidade e a simplicidade do lugar e das pessoas que lá estavam contribuíram para sua permanência: “Num era longe, ficava bem perto da minha casa aqui, e lá ninguém ficava reparando muito na gente não”, comenta Geralda.

É exatamente este o princípio que tem norteado a ocupação do espaço na cidade pelas igrejas pentecostais mais recentes e as neopentecostais: a funcionalidade quanto à localização de seus templos. Como já foi dito, muitos dos prédios e salões construídos ou alugados por estas igrejas em locais de grande circulação e fácil acesso têm configurado uma outra lógica de apropriação do espaço social urbano empreendida por estas igrejas – a lógica da funcionalidade e da visibilidade ligada à necessidade constante de captação, freqüência e permanência dos novos adeptos¹². Muitos destes lugares são temporários. Não é raro

¹¹ Geralda, entrevista concedida ao autor, em 12/03/2006. Rondonópolis-MT.

¹² A necessidade constante de captar novos adeptos está ligada à compreensão de salvação da teologia pentecostal que se dá pela conversão. Uma vez convertido, o novo membro precisa ajudar os outros a “sair da

encontrar salões onde antes funcionava uma igreja, substituído por um local de comércio ou vice-versa, ou salões fechados cuja igreja mudou-se para um prédio maior.

Esta forma aproxima-se daquilo que Machado chamou de territorialidade fugaz e informal. Partindo da noção de territorialidade como a “dimensão social do espaço”, o espaço vivido, a autora considera que, enquanto a atuação espacial da Igreja Católica é apriorística, não eficaz na promoção de ajustamentos às transformações advindas da sociedade contemporânea e que, portanto, constrói uma territorialidade formal e perene, o pentecostalismo caracteriza-se por construir uma territorialidade fugaz e informal na qual a forma espacial de controle social é essencialmente dinâmica caracterizada pela transitoriedade e efemeridade¹³.

FIGURA 3
IGREJAS EVANGÉLICAS EM RONDONÓPOLIS - 2006



Fonte: Adilson José Francisco (2006).

seara de satanás, que quer levar todos à danação eterna”. Do ponto de vista prático este, princípio materializa-se nas mais diversas estratégias de proselitismo empreendidas pelas diferentes igrejas.

¹³ MACHADO, Mônica S. A lógica da reprodução pentecostal e sua expressão espacial. In: SANTOS, Milton et al. (org.). O novo mapa do mundo. Fim do século e globalização. São Paulo: Hucitec-Anpur, 1993.

As duas primeiras fotos são da Igreja Presbiteriana e da Igreja Metodista. As fotos 3 e 5 correspondem aos templos da Igreja Universal do Reino de Deus, localizada na avenida Amazonas, onde funcionava o antigo Cine Avenida, e da Igreja Ministério Sal da Terra, situada na avenida Bandeirantes, via de grande circulação de pessoas, entreposto entre a região central, comercial e a grande Vila Operária, sendo o prédio da última o mesmo onde funcionava uma oficina de automóveis. Estes templos, enquanto “textos” a serem interpretados, podem ser lidos como expressão concreta da perenidade e da fugacidade dos espaços religiosos que, no modo como materializam-se e espalham-se na paisagem urbana, refletem o ambivalente processo de territorialização e desterritorialização do sagrado, modificando a percepção e a experiência com o sagrado por parte daqueles que os freqüentam¹⁴.

Analisando a utilização que a Igreja Universal faz do Cine Avenida na cidade, é possível explicitar a reapropriação dos espaços para além do fugaz e funcional. Ao aprofundar a análise sobre as redefinições dos espaços urbanos, é preciso atentar para os significados disto na história da cidade e daqueles que nela vivem. Ícone da modernidade e da fantasia de se viver na cidade, os cinemas nos espaços centrais foram gradativamente cedendo seu lugar, bem antes do aparecimento dos shoppings centers, para novas modalidades de consumo e produção cultural que invadia a paisagem urbana. Espaço de convergência e de sociabilidade, o Cine Avenida viveu lento e gradual processo de reutilizações. Formaturas, peças de teatro, recitais, conferências, dentre outros, foram momentos de expressão da vida sócio-cultural da cidade que teve – no Avenida – o seu espaço de realização. Após fracassadas tentativas de reutilização como cinema, foi alugado pela Igreja Universal.

Para além dos aspectos funcionais imediatos – facilidade de acesso com oferta de serviços de transporte coletivo, espaço com arquitetura e tratamento acústico apropriado, baixo investimento financeiro, uma vez que se trata de prédio alugado para uma atividade comercial “em estado de falência” na forma como se colocava no espaço urbano, o uso do cinema, ou de antigas boates, permite observar a concepção bastante dessacralizada, como lembra Abumanssur, do lugar de culto e do seu papel na estrutura da comunidade: “para os protestantes, o verdadeiro templo de Deus é o coração e o corpo dos homens e a Sua casa em seu aspecto comunitário, por isso, o templo é entendido como o lugar de reunião de

¹⁴ Sobre a ambivalência deste processo, Cf. PEREIRA, José Carlos. *Devoções Marginais: interfaces do imaginário religioso*. Porto Alegre: Zouk, 2005.

fiéis”¹⁵. Se os protestantes, em geral, possuem esta concepção, conforme Abumanssur, os neopentecostais alargaram esta dessacralização dos espaços de culto, uma vez que a lógica que orienta a escolha de um cinema ou antiga boate, por exemplo, como espaço adequado para o serviço religioso:

é a mesma que qualquer empreendedor usaria para abrir um ponto comercial: fluxo de pessoas, facilidade de acesso, transporte abundante, capacidade de lotação, etc. Esses templos deixam de ser referência em si mesmos e acabam por referenciar em outros pontos urbanos para localizarem-se na percepção de seus frequentadores¹⁶.

Esta reapropriação com lógicas de escolha semelhantes possibilita, ainda, perceber outras similitudes entre os dois espaços e os modos de uso. Palco, som, cenário, teatro, guerra não são apenas componentes de bons filmes a que, como eu, muitos moradores assistiram e sob o efeito dos quais emocionaram-se “no Avenida”. Nas ressignificações operadas no rito iurdiano, eles estão presentes. Reocupado e pouco modificado, o espaço do espetáculo é palco da reapropriação dos dramas humanos, sobremaneira dos dramas populares para a espetacularização de todos, agora com a “aura”, como lembra Benjamin, de sagrado. De um sagrado que está à disposição de quem o busque, oferecido como produto. Dona Carmem recorda que o primeiro templo que frequentou foi este do antigo cinema:

Quando nós ia pra Rondonópolis fazer compra, resolvê as coisa, passava lá naquela rua das lojas e ali já dava de cara com aquele prédio grande, ali onde era o cinema, sabe. Intão ali nós já dava um jeito de assisti a reunião. Foi ali que eu comecei a ir na igreja.”¹⁷

A informalidade, a fugacidade e a facilidade no acesso e na distribuição destes espaços de culto na cidade seguem uma distribuição na qual estas características se repetem: a da organização interna destes salões, ocupados por um grande número de cadeiras plásticas dispostas em frente ao púlpito, fáceis de serem manejadas de acordo com a necessidade do momento. Compõe a arquitetura interna, em geral, uma mesa ou púlpito de madeira, ladeado por instrumentos musicais ou aparelhos de som e, como a maioria dos templos evangélicos, despido de qualquer simbologia ou alegoria religiosa, exceção feita aos templos-sede das igrejas maiores, como a Igreja Universal, Internacional da Graça ou mesmo

¹⁵ ABUMANSUR, Edin. S. Moradas de Deus: representação arquitetônica do espaço sagrado entre protestantes e pentecostais. São Paulo, 2001. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. p. 12.

¹⁶ Ibidem. p. 238.

¹⁷ Carmem, entrevista concedida ao autor em 14/01/2004. Juscimeira-MT.

a Ouvir e Crer que, em forma de auditório, possuem à frente painéis, símbolos e objetos alusivos ao culto do dia, ou na ausência destes, a logomarca da igreja em relevo, no caso da Universal, com os dizeres “Jesus Cristo é o Senhor”. A esta funcionalidade do acesso e da organização espacial, articula-se uma simplificação na apresentação ritual, como se verá adiante¹⁸.

A característica informal e fugaz dos espaços de culto destas igrejas não diz respeito apenas às estratégias expansionistas de seus agentes. A condição econômica do grupo dissidente ou daquele a quem é concedido “o direito”, como uma franquias, de abrir um novo núcleo¹⁹, também define a localização, o modo de distribuição e organização dos espaços de culto, muitos deles marcados pela sobriedade e simplicidade, sobretudo as pequenas igrejas ou salões presentes nos bairros. Todavia, esta afirmação não pode ser generalizada a todas as igrejas pentecostais. O templo-sede da Assembléia de Deus ou mesmo os recém-inaugurados templos das Igrejas Presbiteriana e Ouvir e Crer chamam a atenção pelas proporções e tratamentos arquitetônico e acústico recebidos, tornando-os visíveis à distância, o que revela o tamanho do rebanho que as frequenta, o grau de vinculação deste rebanho, o poder de institucionalização e consolidação local de cada igreja e, por vezes, o potencial econômico daqueles que as frequentam. Estas peculiaridades vão, ainda, definindo o modo como surgem novas igrejas.

Entre as igrejas neopentecostais menores, criadas na cidade, o movimento de expansão e crescimento ocorreu dos bairros para a região central. Fundadas por pastores locais, estas igrejas encontraram, nas redes de parentesco e vizinhança, seu núcleo fundador e fator de expansão. Gradativamente, passaram a ocupar espaços maiores, em áreas mais centrais, como a igreja Ouvir e Crer que, do seu pequeno templo no Conjunto São José, ocupa um amplo salão recém-inaugurado na avenida Cuiabá.

Distinta tem sido a difusão dos templos das igrejas maiores e vindas de fora. Muito embora a IURD tenha iniciado suas atividades em um pequeno salão num dos bairros, este primeiro momento foi apenas de chegada dos pastores, pois rapidamente alugaram espaços maiores na região central e, desde então, passaram a expandir-se para núcleos ou pequenas igrejas nos bairros mais populosos.

¹⁸ A funcionalidade quanto à organização e localização não esconde a suntuosidade e a magnificência arquitetônica das “Catedrais da Fé” construídas pela Igreja Universal nas diversas capitais do país nos últimos anos.

¹⁹ Os núcleos das igrejas evangélicas são, em geral, espaços de culto localizados em bairros, comumente em salões alugados em pontos de considerável circulação de pessoas, dirigidos por obreiros ou pastores auxiliares, servindo como ponto estratégico em nova área de missão e na captação de novos adeptos. Dependendo do crescimento numérico de fiéis, o núcleo pode vir a tornar-se igreja que embora ligada à sua sede, possui maior autonomia.

Os templos e locais de culto dos bairros são freqüentados basicamente por seus próprios moradores e dos bairros vizinhos, em geral pessoas de baixa renda, seguindo a rede familiar ou de vizinhança na adesão e freqüência a estes templos. Lourival diz que prefere ir à IURD “da Bandeirantes” porque “é mais perto e eu num tenho que pegá ônibus, né, pra ir lá no centro, naquela do cinema não [referindo-se à igreja-sede]. A gente num carece de i todo impetecado, ali é tudo mundo igual, né”²⁰.

A proximidade que favorece a participação permite a Lourival descrever algo que lhe parece importante no fato de freqüentar a igreja: a identificação com aqueles que ali estão como membros do mesmo grupo social. Reconhecer-se “igual” na aparência externa traz à cena outras semelhanças, como a natureza dos problemas e as formas de buscar soluções.

A autonomia e a informalidade do modelo de concepção, expansão e, em alguns casos, de gestão das igrejas pentecostais e neopentecostais possibilitam e incentivam sua mobilidade e presença em “espaços férteis” para a captação de seus futuros fiéis²¹. O salão fechado na esquina onde funcionava um botequim, um mercadinho, ou mesmo uma lona estendida na frente de uma construção inacabada, constitui espaço familiar e acessível àqueles ou àquelas que precisam de ajuda agora. Ajuda para os males que os afligem e, segundo a pregação, podem ser “amarrados”, “queimados” ou curados por um “homem de Deus” que lhe é próximo, mora no mesmo bairro ou contíguo a ele, usa uma linguagem familiar, fala de coisas fáceis de compreender e que fazem sentido em sua vida.

A atuação missionária neopentecostal não apenas se serve desta proximidade dos locais de culto das casas e bairros daqueles que a freqüentam, mas, em se tratando de freqüência, lança mão de diversas práticas para trazer o fiel aos templos-sede onde ocorrem os grandes momentos de culto. Quando, por ocasião da vinda do bispo regional ou de finalizações das campanhas, observei a chegada de sete ônibus que, provindos dos diversos bairros onde vive parte da população mais pobre – Jardim Iguaçú, Vila Operária, Vila Canaã, Conjunto São José, Parque Universitário, Vila Olinda, Vila Mamed – e até mesmo da vizinha

²⁰ Lourival e Marisa, entrevista concedida ao autor em 17/01/2004. Rondonópolis-MT.

²¹ A igreja católica, preocupada em “formar comunidade”, insiste com seus fiéis na necessidade de que cada católico freqüente o templo de seu bairro, sua comunidade ou paróquia, mantendo-se atenta em ocupar os espaços novos que vão sendo construídos na cidade. A carência de quadros habilitados, suscitada pelo modelo clerical que apenas permite aos sacerdotes ordenados a gestão das paróquias (a igreja mantém o modelo paroquial de ocupação e distribuição espacial, sob a gerência de um ou mais sacerdotes ordenados), dificulta a presença desta igreja em todos os bairros, de modo especial, naqueles recentemente constituídos ou em formação. Isto não significa que esta igreja não esteja presente, sobretudo com a colaboração de lideranças leigas nas capelas em centros comunitários, em bairros mais pobres e em formação. Embora a atuação destas lideranças leigas esteja disseminada por estes espaços, ela se torna menos operante em função da centralização de poder decisório e ritual concentrado nas mãos dos sacerdotes ordenados.

cidade de Pedra Preta, traziam os fiéis para a sede da IURD²², num momento de congregar boa parte do rebanho. Ir para a igreja do centro tornava-se para Marisa momento de forte emoção:

O ônibus vem pegar a gente aqui ó, quase na porta. A gente se ajunta de vários lugar. Tem gente aqui da vila, do Conjunto [Conjunto São José], da Vila Mariana, ali de baixo, de todo canto. Depois eles vêm deixá, no final, todo mundo de volta (...) é muito bom... ó, a gente quando chega lá vê aquele tanto de gente na igreja, até se emociona, é muita gente mesmo²³.

Momento forte de visibilidade, esta movimentação de pessoas que lotaram o templo iurdiano constitui, na ação de seus gestores, mecanismo de demonstração de força e capacidade de expansão. Os eventos massivos são práticas rituais bastante freqüentes nas igrejas neopentecostais. Quanto maior a igreja, maior o potencial de investimento (como aluguel dos ônibus), sua visibilidade e poder de vocalidade e crescimento. A luta por afirmar-se no concorrido mercado de bens simbólicos passa por estas formas de ação aglomerantes.

O que é articulado pelos proponentes como estratégia de expansão e poder de atração da igreja é percebido e internalizado por Marisa como sentimento. O ir à igreja, o ver “aquele tanto de gente” são vividos como emoção, sentimento de pertença a um grupo e que dá sentido à mudança de igreja por ela realizada, conferindo significados e modos de sentir a nova crença. Católica praticante nos tempos em que morava no sítio e no período que viveu no pequeno município de Juscimeira, seguramente ela participou de procissões e romarias. Agora na cidade, longe do templo, vive novos modos urbanos de fazer romarias tomando o ônibus, com o grupo de fiéis ou sozinha, como quando vai à igreja em dias comuns. Reinventa modos de buscar e relacionar-se com o divino. Se antes a seca, as necessidades materiais básicas, ou a devoção a um santo fazia “andar léguas até chegá na igreja”, agora o ônibus enviado pela igreja, em ocasiões especiais, apanha-a na porta para conduzi-la ao templo e a emoções que marcam sua freqüência e a insistência em freqüenta-lo, sem perder de vista que o marido Lourival prefere ir à igreja do bairro. Preferências, insistências são expressões materiais, localizadas, de pertença, de ligação que expressas em forma de sentimentos “é muito bom... até se emociona”, vai caracterizando o modo de viver a crença, de aderir, de sentir-se parte “daquele tanto de gente”. Já não é no bairro; Marisa sente-se parte de um grupo maior, de pessoas parecidas com ela que, vindas de diferentes

²² Fato observado nos dias 11 e 18/02/2005, quando da Campanha “Ao pé da Cruz pela Família”. Na segunda ocasião, o bispo regional Gilmar Rosas esteve presente.

²³ Lourival e Marisa, entrevista concedida ao autor em 21/07/2004. Rondonópolis-MT.

pontos da cidade e até de cidades vizinhas, ocupam um amplo espaço no centro da cidade: “quando chega lá vê aquele tanto de gente na igreja, até se emociona, é muita gente mesmo”.

Esse “tanto de gente na igreja” que emociona Marisa é, dos fatores visíveis, o que mais tem impressionado e servido como ponto de partida de inúmeras matérias jornalísticas, que geralmente associam o crescimento das igrejas a estratégias dos líderes ou às deficiências do catolicismo, assim como fazem muitas pesquisas sobre o tema. Em geral, o interesse pelos estudos sobre a religião na academia foi recolocado, sobretudo, por conta do crescimento dos pentecostais e o conseqüente surgimento de novas fronteiras, ou a diluição destas, neste e noutros universos denominacionais que compõem o chamado campo religioso contemporâneo. Destarte, é impossível compreender a experiência dos fiéis como processo histórico social, desligado deste expressivo crescimento e dos modos como na cidade ele é vivido e representado.

Em função disto, importa reconhecer quanto é “este tanto de gente”, percebido por Marisa. Qual o número dos diversos crentes e dos não-crentes na cidade? Os dados censitários sobre adesão religiosa com um relativo detalhamento de informações são muito recentes. Foi só a partir de 1970 que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) começou a apresentar os números dos crentes por município da federação e, só a partir de 1980, passou a detalhar melhor o universo religioso no país, classificando em separado, por exemplo, os evangélicos em evangélicos de missão (históricas e outras) e os pentecostais (aqui incluídos evidentemente os neopentecostais). Quanto aos espíritas, classificou-os entre kardecistas, umbandistas, candomblecistas e “outras afro-brasileiras”. Desta forma, os dados que seguem devem ser lidos com esta ressalva e sem perder de vista o seu grau de mobilidade, decorrente da diversidade, do trânsito e da dupla pertença religiosa, que ocorreu e ocorre, paralelamente aos movimentos de migração e alargamento da cidade. O quadro abaixo revela o número dos fiéis em um flash circunstancial do movimento de expansão ou de refluxo dos grupos religiosos atuais.

TABELA 2
POPULAÇÃO DE RONDONÓPOLIS POR PERTENÇA RELIGIOSA

ANO	POPULAÇÃO	CATÓLICA	EVANGÉLICA	EV. DE MISSÃO	PENTE COSTAIS	ESPÍRITA
1970	62.086	56.743	3.942	-	-	423
1980	81.375	71.097	6.615	2.279	4.336	730
1991	126.626	105.151	11.207	2.294	8.132	1408
2000	150.227	108.815	24.559	4.897	19.664	2588

ANO	UMBANDA E CANDOMBLÉ	ORIENTAIS	OUTRAS RELIGIÕES	NÃO DETERMINADAS	SEM RELIGIÃO
1970	-	-	788	-	190
1980	144	54	1464	153	1.118
1991	606	291	91	99	4.604
2000	315	249	2627	698	9.789

Fonte: Censos do IBGE de 1970, 1980, 1991 e 2000. Tabela organizada pelo autor.

A partir destes dados é possível, inicialmente, observar que a população praticamente dobrou em vinte anos. Como na maioria dos municípios do Estado de Mato Grosso, a população cresceu e continua a crescer. A

a nenhuma delas. De diferir, como lembra Deleuze. Também em Rondonópolis isto é realidade.

Outro grupo que cresceu é o número dos que se declararam espíritas. A proliferação dos centros, casas e núcleos espíritas de diversas tendências e sua disseminação em diferentes bairros possivelmente tenha facilitado, ao lado de outros fatores, este crescimento. O mesmo ocorreu com aqueles de outras religiões. Muito provável que aqui estejam não só aquelas religiões não especificados pelo IBGE e que foram agrupadas neste quesito de “outras”. Nestas “outras” encontra-se também o grande número de recentes dissidências locais ou advindas de outros municípios, que proliferam na cidade. Só de pentecostais e/ou neopentecostais, foram encontradas 81 denominações diferentes. Por isso, quando se fala em crescimento evangélico, é importante esmiuçar melhor os dados, aproximando-os das vivências, para melhor compreender a epifania do fenômeno.

Em Rondonópolis, o número de evangélicos saltou, em menos de uma década, de pouco mais de 11 mil para 24,5 mil. Mais expressivo ainda foi o crescimento dos pentecostais, que saltaram de 8 para 19,6 mil, o que representou um crescimento de 141,81% em relação à década anterior. Dentre as igrejas que mais cresceram e com maior número de fiéis, está a Assembléia de Deus, Congregação Cristã, Batista, Adventista (que não é pentecostal) e a Igreja Universal do Reino de Deus. Entre os dados do censo, quase 2.500 respostas foram classificadas na modalidade “outras religiões evangélicas” e 3.500 na modalidade “religiões não determinadas”²⁵. Acredito que nestes dois nichos estão enquadrados muitos daqueles que freqüentam as neopentecostais não elencadas nos questionários do Censo, ou mesmo que freqüentem denominações mais recentes, tais como Igreja Sal da Terra, Ministério Ouvir e Crer, Vinde a Cristo, Deus é a Verdade, Templo de Oração, dentre outras que surgiram em Rondonópolis. A formação destas igrejas e a vinda de outras, como a Universal e Internacional, denotam que não apenas cresceu o número dos que aderiram ao pentecostalismo, mas aumentou e diversificou a oferta religiosa, a partir das novas igrejas que se instalaram ou daquelas que foram fundadas na cidade.

Os relatos dos entrevistados, conforme exposto no capítulo anterior, as conversas informais não-gravadas com outros tantos, inclusive líderes religiosos de diversas

²⁵ À pergunta única e aberta: Qual é a sua religião, o IBGE recebeu 35 mil respostas. Sob a consultoria de especialistas do ISER, estas respostas foram agrupadas em torno de 143 grupos ou denominações (incluindo os “sem religião e os de “religião não determinada”. A diversidade e complexidade das adesões religiosas no país, apontam para as limitações do instrumento de coleta do IBGE. No caso do universo pentecostal, onde a diversidade e mobilidade é maior, este movimento não consegue ser realmente captado e, portanto, traduzido em dados. Sobre limitações do censo, conferir artigo de MAFRA, Clara. Censo de Religião: um instrumento descartável ou reciclável? Religião e Sociedade. Rio de Janeiro: ISER, 24 (2), 2004. p. 152-159.

denominações, revelam, nos percursos e trajetórias narradas, o expressivo trânsito dos fiéis por entre esta diversidade de denominações.

Estes percursos e passagens ocorreram em função de uma série de razões, algumas delas já expressas anteriormente. Evidentemente, elas não seriam visíveis, se também, na cidade, essas possibilidades não fossem oferecidas em torno das agências religiosas mencionadas. Muitas destas denominações evangélicas elencadas, são de origem recente na cidade: pouco mais de uma década, nos casos da Universal, da Internacional ou da

Não demorou muito para que o fato de sentir-se inferiorizada pela impossibilidade de dar a oferta naquela ocasião se transformasse em outro sentimento: desejo de deixar a igreja, passando a frequentar outra igreja evangélica. Muito embora situações de enfrentamento pareçam incomuns nos relatos, os desentendimentos com as lideranças da igreja é o que impulsiona a saída do grupo ou novas trajetórias dos líderes e pastores dissidentes. Tais ocorrências reforçam a explicação de como se reproduzem e se diversificam o pentecostalismo e o neopentecostalismo.

O surgimento de novas igrejas foi compreendido até recentemente a partir da metáfora da cissiparidade, isto é, a partir das cisões entre elas, forma pela qual, de acordo com Brandão (1980), “a igreja conquista o sistema e gera a seita que vira a igreja que produz a dissidência”²⁸. Alguns dos pequenos templos que encontrei nos bairros periféricos são produtos de dissidências entre um membro ou pastor auxiliar com o pastor da igreja de origem. O acelerado e heterogêneo processo de abertura de novas igrejas extrapola aquela chave explicativa. Incorporações, traduções e mesmo apropriações de modelos e práticas simbólicas, facilitadas pelas trocas midiáticas, catalisam o surgimento não necessariamente por cisão, mas, por vezes, pela vontade ou interesse daquele que “funda” uma nova igreja²⁹. Na realidade, estas possibilidades coexistem, caracterizando os modos de expansão e institucionalização das igrejas pentecostais e neopentecostais.

Igrejas neopentecostais maiores como a IURD, a Internacional antecipam-se a qualquer cisão. Consolidadas e estruturadas, o processo de expansão obedece a modelos de planificação e gestão a partir de suas matrizes. Não obstante, na origem, estas igrejas surgiram da dissidência. Os líderes das Igrejas Universal, Internacional da Graça de Deus, Sara Nossa Terra foram membros ou mesmo chegaram a exercer funções em outras igrejas evangélicas. Edir Macedo, por exemplo, diz ter frequentado a Igreja Católica, a Umbanda, tornando-se evangélico na Igreja Nova Vida, da qual afastou-se com mais alguns irmãos da igreja – dentre eles o cunhado Romildo Ribeiro Soares, para fundar a Cruzada do Caminho Eterno. Em função de desentendimentos com os demais fundadores desta denominação, fundou em 1977, a Igreja Universal do Reino de Deus. Apenas três anos depois, Soares rompeu com o cunhado Macedo, e fundou no Rio de Janeiro a Igreja Internacional da Graça de Deus. Antes de juntar-se a Macedo na fundação da Cruzada do Caminho Eterno, Soares

²⁸ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os deuses do povo. São Paulo: Brasiliense, 1980. p. 113.

²⁹ O Censo Institucional Evangélico, realizado pelo ISER em 1992, revelou que naquele período, no Rio de Janeiro, eram abertos cinco novos locais de culto por semana.

freqüentou a Igreja Presbiteriana, Batista, Nova Vida e foi consagrado pastor na Casa da Bênção³⁰.

No interior do pentecostalismo, o trânsito e as passagens religiosas não são novas. Mudar de igreja entre evangélicos é algo comum e não desperta grandes alardes. Comentando sobre esta movimentação, o pastor José Genésio, presidente da Assembléia de Deus, afirmou: “Sair da igreja, sai bastante. Muitos até volta, mas eu falo para o senhor, vem mais gente para a nossa igreja do que sai. Muitos vão para essas, essas aí novas mais depois voltam, sente falta da doutrina”³¹. No reconhecimento da normalidade do ir e vir, o pastor prenunciou as diferenças. Diferenças que não passam despercebidas dos fiéis, menos ainda do pastor do maior rebanho evangélico local que, atento à dinâmica de seu rebanho, dá conta da expansão e concorrência do novo pentecostalismo que chega à cidade.

Em Rondonópolis, a história deste novo pentecostalismo é bastante recente. As primeiras igrejas chegaram no início da década de 1990. Distinto das formas de propagação do pentecostalismo tradicional, que se deu por redes de parentesco, nas quais o contato familiar servia de ponte e forma de comunicação com seus líderes religiosos, tal como ocorreu com os primeiros assembleianos na cidade, nas igrejas neopentecostais, antes dos pastores ou das igrejas, chegou a mensagem por meio da mídia, especialmente dos programas de TV.

A história da Igreja Universal do Reino de Deus, em Rondonópolis, confunde-se com a história dos processos de adesão e vivência religiosa aqui discutidos. Aliás, principia pela efetivação destes processos no horizonte de expectativas de superação de problemas por aquele que foi o “primeiro” membro da igreja local³². Na história da adesão de Erson Fernandes à igreja e de suas buscas religiosas encontra-se a história da formação da igreja na cidade. Erson afirma ter tomado conhecimento da igreja por meio dos programas de

³⁰ Em uma entrevista concedida à Revista Veja, há uma flagrante disputa pela memória, pelo direito à liderança. Perguntado a Soares se ele é que havia se juntado a Edir Macedo, Soares responde que “Ele era meu assistente. Fui eu que o consagrei pastor. Na década de 80, ele cresceu muito e eu resolvi deixar a igreja com ele... Desse trabalho que fizemos no começo, eu, o Macedo e outros, é que surgiram dezenas de igrejas”. Revista Veja. 01/10/2003. p. 15.

³¹ Pastor José Genésio, entrevista concedida ao autor em março de 2005. Rondonópolis-MT.

³² Quando do início da pesquisa, os únicos registros escritos produzidos pela Igreja Universal, eram referentes ao breve relato disponível no site da igreja (www.arcauniversal.com.br) e às informações do seu periódico semanal. Se, em nível nacional, estes registros são poucos, em nível local, onde a igreja se fixou há pouco mais de 15 anos, eles simplesmente não existem. Quando perguntei ao pastor Agenor sobre a origem da igreja na cidade ou de pessoas que pudessem fornecer informação, nem o pastor soube me informar. Esta precariedade da memória escrita, a meu ver se relaciona com a expansão meteórica da instituição em diferentes territórios e a consolidação inconclusa deste processo. A fluidez, a rapidez de instalação e transformação das igrejas nas mais diferentes regiões e cidades, o sentido de sua prática evangelística massiva e onipresente que sempre retorna (o calendário temáticos dos cultos, as campanhas e correntes), possivelmente dispensem, por enquanto, a necessidade de registros mais sistemáticos. O jornal Folha Universal publica, sem grande regularidade ou detalhes mais específicos, a abertura de igrejas em outros países.

TV. Com entusiasmo, fala da satisfação em poder deixar registrada sua história, a história “que só eu sei da Igreja Universal aqui em Rondonópolis”:

Eu tomei conhecimento da igreja foi numa época que eu trabalhava numa determinada empresa, e nesta época eu tinha um problema que, a partir da meia-noite, eu sentia um grande peso nas minhas costas, era como se alguém estava sobre as minhas costas. Era como se tivesse um peso enorme e eu sentia muitas dores. E eu tomava mais ou menos 5 a 6 “AS” por dia pra tirar a dor. E neste período eu estive em Cuiabá. Eu fui lá fazer um serviço da empresa que eu trabalhava, ela [referindo-se a esposa] conversando com minha irmã, sobre os problemas que eu tava sentindo e ela me falou: ‘Olha, eu vou levar você na Igreja Universal e lá você vai ser liberto desta enfermidade’. E eu fiquei revoltado naquele momento porque eu já estava fazendo uma campanha de uma determinada igreja fazia três meses e até então nada tinha acontecido. Mas ela insistiu e nós fomos, minha irmã chamou um táxi e o táxi nos levou em frente à igreja, e chegamos lá fomos atendido por um obreiro, um rapaz de uns dezesseis anos. Na igreja que ficava do lado de um cinema lá em Cuiabá. Aí depois disso passei mal e o Senhor Jesus me libertou daquela enfermidade que era um espírito maligno. Depois retornei a Rondonópolis e daí mais uma semana eu retornei lá de novo, eles fizeram mais umas orações e eu pedi ao dirigente da igreja em Cuiabá que eles abrissem uma igreja aqui em Rondonópolis porque não tinha. E assim estava disponível um casal de pastores que era de Barra do Garças que era o pastor Orivan e a esposa dele Rosângela, e assim eu tinha e tenho um salão ao lado da minha casa e neste salão nós começamos um trabalho ali naquele salão que eu tinha um açougue e estava desocupado. Começamos com cinco pessoas depois a poucos instantes já tinha de quinze a vinte pessoas. E aqui ficamos mais ou menos um mês neste salão e resolvemos alugar um outro salão, maior e mais amplo, lá na Marechal Rondon, porque já não cabiam os que vinham nesse salão. (...) Quem alugou [o salão], foi o pastor, mas como ele não conhecia nada na cidade, a gente estava sempre junto, falando e dialogando. E aí o pastor alugou o salão e bem ali começamos um novo trabalho. Só o salão, ali não tinha cadeiras, não tinha estrutura de igreja nenhuma, era um salão. E ali começamos a trabalhar. Naquela época eu tinha uma fiatinha, naquela época estava de férias e a gente ficava pra cima e pra baixo atrás de doação...³³.

Auxiliado pela esposa Fátima, que participa da conversa, Erson foi dando detalhes do “difícil início”. Mencionou com satisfação o fato de ter trazido o primeiro pastor e cedido o salão, ao lado de sua casa, para funcionamento da igreja. Revela sua participação em todo o processo, o que significa que, sobretudo nesta fase inicial de instalação, a ajuda e atuação de pessoas comuns, como ele, foi muito importante. “no começo veio primeiro os vizinhos daqui de perto, mas depois veio gente de todo canto (...) o pastor, a esposa dele e a obreira que veio também moravam logo aí, numa casa que eles alugaram”. Só depois deste momento de instalação, com o aumento do número de fiéis e a percepção do campo de atuação na cidade, é que um novo e amplo salão foi alugado na Avenida Marechal Rondon.

³³ Erson Fernandes e Fátima, entrevista concedida ao autor em 16/10/2006. Rondonópolis-MT.

FOTOGRAFIA 4
PRIMEIRO SALÃO DA IGREJA UNIVERSAL



Primeiro salão no qual funcionou a Igreja Universal, na Rua Rosa Bororo, nº 1597 em Rondonópolis-MT. Foto: Adilson José Francisco (2006).

FOTOGRAFIA 5
SEGUNDO SALÃO DA IGREJA UNIVERSAL



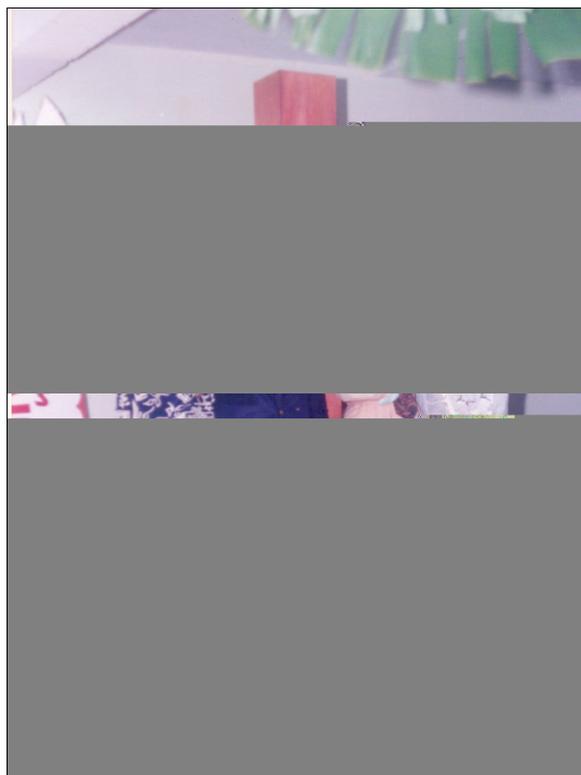
Segundo salão onde funcionou a Igreja Universal na avenida Marechal Rondon, nº 753 de 1993-1994. Foto: Adilson José Francisco (2006).

Com entusiasmo e sentimento de guardiã da memória, Fátima, a esposa, intervém quando o marido não lembra. Aos poucos, mostra a foto do primeiro pastor e

obreiros que trabalharam no início, o convite para a celebração do primeiro aniversário da igreja na cidade e até a nota fiscal dos primeiros litros de azeite que comprou para os cultos: “É, no começo era difícil, a gente tinha que fazer de tudo, fazia pãozinho, preparava o óleo para ser ungido, eu que fui comprar ali no Ferreira, o óleo para ungir quando abriu a igreja lá embaixo”. O “difícil início”, comum às narrativas de origem, é percebido, em geral pela crítica historiográfica como metáfora, como as histórias de Heródoto. Na experiência e no relato de Fátima, as condições incipientes da instalação da igreja, que exigiram seu trabalho e dedicação pessoal, como dos primeiros pastores, que ela faz questão de identificar na foto, extrapolam qualquer enquadramento metafórico do relato.

FOTOGRAFIA 6

PRIMEIRO PASTOR E OBREIROS - IURD



O primeiro pastor, Orivan, e a esposa Rosângela, com os primeiros obreiros a atuarem na cidade.
Foto: Fátima Fernandes – Rondonópolis-MT (1993).

O reconhecido trabalho e o ardor missionário destes primeiros líderes é narrado por Erson, sempre em conexão com sua participação:

E aí começamos, neste período, levantamos obreiros, a gente ganhou muitas almas pra Jesus. Muitas pessoas foram abençoadas, multidão de pessoas foram abençoadas. Aí a gente também abriu muitas igrejas nos bairros. Na visão do pastor tinha que abrir igreja, nós abrimos uma igreja lá na Vila Operária. Foi uma bênção, muitas pessoas foram abençoadas e curadas e muitos milagres aconteceram³⁴.

Ao impulso inicial, de “pessoas abençoadas e de curas e milagres”, que assemelha-se às descrições do Pentecostes na primeira comunidade cristã descrita nos Atos dos Apóstolos, Erson revela a “visão do pastor”, que era de abrir igreja. A Vila Operária foi o primeiro núcleo, seguido depois pela Vila Olinda, Jardim Atlântico (atualmente desativado), depois Jardim Participação, Sumaré e Conjunto São José. Se o pequeno salão cedido pelo primeiro “irmão” serviu de base temporária para a fundação, foi a ocupação de um salão na avenida Marechal Rondon, em região central da cidade, que serviu de núcleo irradiador da igreja para os bairros e não qualquer bairro, mas aqueles mais pobres e mais populosos. Àquele momento inicial, seguiu a fase de consolidação e recrutamento de auxiliares, na qual passou a predominar um modelo mais planejado e centralizado de expansão.

O “difícil início” vem marcado pelas histórias de abnegação dos primeiros: “Eram duas irmãs bem novinhas que foram as primeiras obreiras; elas eram tão pequenas que pareciam crianças”. E também histórias que, em forma de testemunho de fé, explicitam a estreita relação entre a origem da nova crença na cidade e as demandas e necessidades por ela atendidas:

(...) me lembro também que eu fiz uma campanha que meu filho foi curado de bronquite, nós já tinha buscado recurso no estado de São Paulo, já tinha feito de tudo, e aquela coisa só piorava. Certa vez ele teve uma crise e eu saí desesperado com ele até a igreja, com meu carro, o carro deu problema na estrada, nas ruas parava e quando eu cheguei apavorado e era a campanha do Manto Sagrado, não me lembro bem, mas era uma coisa assim. E o pastor me disse: Se o Senhor tem fé coloque a mão da criança naquele manto, Jesus vai libertar. E eu tava tão desesperado que eu falei assim ‘mas como ao invés de orar logo vai mandar colocar a mão no manto, e aí eu fui coloquei a mãozinha no manto e ele esperneou e tal, e aí eles fizeram a oração e hoje meu filho tá curado, Jesus libertou, graças a Deus. e então foram muitas bênçãos que aconteceram na minha vida. E depois de um tempo a igreja mudou, alugaram um salão maior, ali onde era o cinema, só que nessa época eu já não estava mais, essa época já não é mais do meu tempo, por que eu não fazia mais parte. Por um motivo ou outro eu afastei das coisas da igreja, foi burrice minha mesmo, por coisas pequenas eu me afastei³⁵...

Embora tenha se afastado, Erson diz não ter perdido o contato com muitas pessoas que conheceu na igreja e, certamente por isso, mesmo não freqüentando mais, relatou

³⁴ Erson Fernandes e Fátima, entrevista concedida ao autor em 16/10/2006. Rondonópolis-MT.

³⁵ Erson Fernandes e Fátima, entrevista concedida ao autor em 16/10/2006. Rondonópolis-MT.

as mudanças e a crescente expansão da igreja. Tendo chegado em janeiro de 1993, em menos de quatro anos, a igreja ocupava um amplo espaço: o Cine Avenida. Tamanha e acelerada expansão deveu-se, certamente, não apenas à ajuda de pessoas como Erson e as primeiras obreiras, mas também da ampla utilização dos meios de comunicação, sobretudo a televisão.

Foi por meio dela que Erson e muitos dos entrevistados travaram conhecimento da “igreja do bispo Macedo”. Recordo-me de, anos antes de iniciar as sondagens para a pesquisa, ter visto, nos programas de TV da igreja, a indicação em legenda das cidades e respectivos endereços no estado onde funcionava uma Igreja Universal. O rápido crescimento da Universal e de outras igrejas na cidade teve na utilização da mídia, sobretudo a TV, um dos catalisadores deste processo. Pelas ondas da TV, a nova crença foi chegando às pessoas e abrindo trilhas e templos por entre os bairros.

Além da sede, a Igreja Universal possui atualmente templos nos bairros de Vila Operária, Parque Universitário, Conjunto São José, Jardim Iguazu e Sumaré. Nos três primeiros bairros, funciona a igreja com cultos diários e atendimento regular. Nos dois últimos, funcionam os núcleos, isto é, a forma embrionária de uma futura igreja, em geral assistidos por um obreiro ou pastor auxiliar, cujas reuniões não são diárias. Na igreja-sede e nos bairros onde existem as igrejas, o serviço religioso ocorre de acordo com o calendário e horário determinado pela coordenação estadual em Cuiabá³⁶. Os cultos ocorrem, aos domingos, às 7:30 e às 18 horas e, nos demais dias da semana, às 7:30, 12, 15 e 19 horas. Contudo, igrejas ficam abertas diariamente para atendimento, com um “plantão espiritual”, no qual pastores e obreiros distribuem jornal e dão aconselhamento espiritual.

Com organização hierárquica e gestora bastante centralizada na figura do bispo Macedo e dos bispos imediatos por ele nomeados, a gestão e organização da igreja local é controlada desde Cuiabá pelo bispo regional. Localmente, há um pastor dirigente, responsável por todas as atividades da igreja, seguido de pastores auxiliares que, em geral, atuam nos núcleos e dão plantão na sede ao longo do dia. Como sede regional, o pastor da igreja de Rondonópolis acompanha as igrejas das cidades vizinhas como Juscimeira, Poxoréu, Itiquira, Pedra Preta. O fluxo e o rodízio dos pastores é uma prática recorrente. Provindos das

³⁶ Em Cuiabá, está a sede estadual na av. Coronel Duarte, coordenada pelo bispo Gilmar Rosas. Muito possivelmente a igreja chegou a Mato Grosso no final da década de 80 e início dos anos 90, período de largo processo de expansão nacional. O primeiro responsável pela igreja em Cuiabá foi pastor Carlos, tornando-se, assim, o primeiro bispo estadual. Inicialmente, a igreja foi instalada em um salão ao lado do antigo Cine Ouro Verde, cinema de filmes pornográficos da capital, situado na rua 13 de Julho com a avenida Isaac Povoas. Posteriormente, mudou para a Praça Ipiranga, onde funcionava o supermercado Pão de Açúcar, tornando-se o centro irradiador da igreja no estado: o Templo da Fé, situado na avenida Coronel Duarte, uma das avenidas centrais da capital mato-grossense, de frente à movimentada Praça Ipiranga. De acordo com informações do pastor Agenor, em Mato Grosso, são aproximadamente 160 igrejas, com mais de 300 pastores.

mais diferentes cidades do estado, e principalmente do Rio de Janeiro (região de origem da igreja), eles não permanecem mais que seis a sete meses na liderança da igreja local, sendo substituídos por outros. Se esta prática serve a propósitos de gestão e administração da igreja, evitando, por exemplo, a criação de vínculos mais estreitos com a comunidade, esta lacuna é, de certa forma, suprida pelo ininterrupto e operante trabalho dos pastores auxiliares e das obreiras e obreiros. Requisitados entre os mais fervorosos e obedientes, os obreiros, que na maioria, são mulheres, são os que mais diretamente fazem a ponte entre os fiéis e pastores e, como “testemunhas vivas”, atraem familiares, vizinhos e as pessoas conhecidas. São “cartão de visita da igreja”, como recorda uma das obreiras entrevistadas.

Ao considerar a meteórica expansão da IURD, Mariano destaca a expropriação temporal e a acentuada dedicação e trabalho dos obreiros como um dos fatores desta expansão³⁷. Seguramente por isto, a insistência no trabalho de formação é constante e minuciosa, sendo que o recrutamento de quadros ocorre entre os mais fervorosos e obedientes. A sincronia e agilidade dos movimentos, os modos de vestir e agir na igreja, a obediência imediata às ordens do pastor nos cultos, supõem, sem dúvida, a marca de um ininterrupto processo formativo e inclusivo de membros que atendam àquele perfil. Novamente, destacam-se as mulheres, maioria na igreja e nos serviços que a igreja demanda.

Contudo, o que é percebido desta forma por pesquisadores e estudiosos da questão é vivido e sentido pelos fiéis como um desejo de que outros também possam compartilhar da mesma fé e da libertação recebida e que também passem por algum sinal de escolha divina. Basília disse ter recebido o dom de falar em línguas em outra igreja, mas que hoje sente-se muito feliz em poder “ajudar na obra”. Impossibilitada, ao menos temporariamente, de ajudar no “trabalho da obra” por conta das fortes dores que sente no joelho, ela exclama:

Não vejo a hora de usar a minha farda outra veis. Tá bem guardada, e com fé no Senhor Jesus, vou vortá a usa ela na obra. Mas, o senhor pensa? Não é por isso que eu paro não. Eu adoro, me sinto feliz quando eu chego no hospital: ‘Boa tarde, com licença’, por que eu não entro sem permissão, a gente ora e eles agradece. Lá eu evangelizo com o jornal da igreja, eu levo a palavra e eu oro na cabeça das pessoas... tem gente que quando eu vô passando já fala: ‘Vó quando é que a senhora vai vir orar na minha cabeça de novo? Ah meu Deus.. [muito emocionada, suspira]... Ele é tudo’³⁸.

³⁷MARIANO, Ricardo. Neopentecostalismo: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

³⁸ Basília, entrevista concedida ao autor em 25/02/2006. Rondonópolis-MT.

Aos 76 anos de idade, Basília não perde a esperança de voltar a usar “ a farda” de obreira na igreja. Nem a idade, nem as dores que sente no joelho, as distâncias que tem que vencer para chegar até a igreja, pois deve estar no templo pelo menos meia hora antes de começar o culto, detêm esta senhora de cabelos brancos, que toma ônibus todos os dias para ir do Conjunto São José até o centro no templo-sede. Além dos cultos, encontra tempo e energia para trabalhar nos hospitais. A emoção expressa nas palavras e vivida por esta senhora por sua dedicação “à obra” alcança na sua experiência cotidiana e dos diversos crentes com quem falei, sentidos e significados que norteiam suas vidas, direcionam suas energias e opções para além dos enquadramentos convencionais de coesão ou conformismo moral. Dão impulso e vitalidade a um estilo de vida que ora se distancia, ora se aproxima de valores e práticas correntes em nossos tempos, como o trabalho voluntário. Na fé que professa e na função que exerce, Basília encontra estímulo e motivação para o trabalho que faz junto aos doentes. É nesta atuação, descrita com entusiasmo e muita emoção, que Basília encontra sentido para a vida. Viúva, mãe de dois filhos, mora sozinha há alguns anos. Acorda às quatro horas da manhã para rezar e preparar a caixa com os pães de queijo que vende na Praça dos Carreiros toda manhã. São estes ganhos, nem sempre intencionais, mas reais que explicam o encanto, a dedicação e a doação – em trabalho ou em ofertas – de muitas experiências de adesão às novas igrejas.

Ao final do primeiro ano, atuando em Rondonópolis, a igreja lançou um convite para a “festa de aniversário”. Encontrei-o com Fátima e reproduzo-o na íntegra:

Quem é esta que aparece como a lua,
Pura como o sol,
Formidável como um exército com bandeiras?”(Cantares 6:10)
É a Igreja Universal do Reino de Deus
Que orgulhosamente em nome dos Pastores, Obreiros e Membros.
Notamos o quanto você é especial
Queremos contar com a sua presença para abrilhantar nossa
Festa de ANIVERSÁRIO.
Você e sua família muito, muito nos honrará.
Domingo dia 13/02/94 à 19:00 hs.
Na nossa sede Regional na Av. Marechal Rondon, 753
“Jesus estará de braços aberto. Aguardando Você.
Ele disse: VINDE A MIM (Mateus 11:28)
Rondonópolis é do SENHOR JESUS.
Suas desculpas te levaram ao fracasso,
Se você disse: Jesus eu não posso ir a festa
É uma... Desculpa.
TUDO POSSO!³⁹

³⁹ CONVITE para a festa de aniversário do primeiro ano da IURD em Rondonópolis (xérox). Arquivo do autor. Grifo meu.

As comemorações são sempre momentos especiais para perceber, dentre outras coisas, a imagem que o grupo vencedor, ou aquele que conquista, quer que seja vista, percebida de si. Ao mesmo tempo em que celebra o ocorrido, relendo-o no presente, projeta-o e vetoriza em direção aos anseios ou necessidades do presente e para o futuro. Em 1994, em franco processo de expansão e buscando consolidar-se na região frente a outras agências religiosas, a imagem que a igreja quer que seja vista de si é extraída do livro Cântico dos Cânticos (6,10): “Quem é esta que aparece como a lua, pura como o sol, como um exército com bandeiras?”. A analogia com o texto já conhecido busca atualizar para si as palavras bíblicas: lua, sol, exército com bandeiras são imagens fortes do desejo de conquista, reconhecido nas mais diversas ações da igreja na cidade. A releitura constante dos textos e a aplicação em situações específicas e diretas do presente, são marcas, senão exclusivas, mas profundas do pentecostalismo e também do novo pentecostalismo.

A acolhida é outra marca visível. Como nos relatos apresentados, a mensagem significa, para cada um, a salvação ou seus ganhos mais imediatos, a cura, o milagre, a possibilidade de prosperidade. Estes não são para depois, não podem esperar por desculpas, são para logo, porque tudo é possível para aquele que crê, ou mesmo para aqueles que receiam freqüentar a igreja ou a ela resistem. A força da palavra e o senso de poder são mais que apelos, são realidades presentes em cada palavra, em cada rito realizado pela igreja e desejado pelos que a ela acorrem. Tais realidades podem ser possíveis, porque no presente, diferente de antes, não só os que na igreja estão, mas agora toda a cidade é (note-se que o verbo não é futuro, é presente), “do Senhor Jesus”⁴⁰.

Outra igreja que chegou à cidade nos moldes da Igreja Universal, e que é sua congênere mais próxima, foi a Igreja Internacional da Graça de Deus. Fundada no Rio de Janeiro, em 1980, pelo missionário Romildo Ribeiro Soares, a “Igreja da Graça”, como é chamada por seus fiéis, chegou inicialmente a Rondonópolis também por meio do programa de televisão, dirigido pelo próprio missionário. De

Praça Brasil. Naquela ocasião, ela e outras pessoas que também assistiram ao programa, pediram ao missionário que abrisse uma igreja na cidade. De acordo com Dona Geni, o missionário disse que “iria ouvir a vontade de Deus e ver o que podia fazer”⁴¹. No início da década de 1990, iniciou-se a grande expansão empreendida pela igreja para as regiões Centro-Oeste, Norte, Nordeste.

Com a oferta de um salão por uma das primeiras seguidoras da igreja, a irmã Maria, já em janeiro de 1994, onde antes funcionara um restaurante, o “Boa Sorte”, próximo à rodoviária, passaram a acontecer os primeiros cultos da igreja assistidos pelo evangelista Marcos, vindo da igreja-sede em Cuiabá. Logo, o antigo restaurante ficou pequeno e foi necessário um espaço maior, situado na avenida Poxoréo, alugado pela igreja e que funcionava sob a liderança do pastor Orlando, vindo de Campo Grande-MS. No final de 1994, foi inaugurada, oficialmente, na cidade, a Igreja Internacional da Graça de Deus. Com a frequência dos programas televisivos e as inserções de programas locais, através da Rede CNT, o fluxo de fiéis crescia e com ele a necessidade de alugar espaços mais amplos. Por isso, dois anos após sua chegada, a igreja passou a atuar no amplo salão onde antes funcionara a Igreja do Evangelho Quadrangular. Posteriormente, mudou-se para outro salão, na avenida D. Pedro II, próximo à ponte do Rio Arareau, até finalmente ocupar o prédio atual, um amplo salão reformado, situado na avenida Afonso Pena, poucas quadras à frente do salão onde funcionara, anteriormente, com capacidade para mais de quinhentas pessoas sentadas.

Dirigida pelo pastor Sidnei, a igreja conta com dois templos na cidade, o templo-sede e o templo da Vila Operária, ambos assistidos por pastores, e mais quatro centros de apoio – pequenos salões nos bairros, que atuam como núcleos de evangelização em bairros de alta densidade demográfica: Conjunto São José, Vila Cardoso, Jardim Atlântico e Pedra Noventa.

Atuam nos trabalhos da igreja dois pastores, cinco evangelistas e quarenta obreiros, estes últimos atuando voluntariamente. Com uma organização e gestão altamente centralizada, a igreja local está diretamente ligada à central de administração no Rio de Janeiro. De acordo com o pastor Sidnei, toda arrecadação, bem como todas as despesas, são encaminhadas à central, que administra o funcionamento e gestão das igrejas na cidade, cabendo a ele “o trabalho exclusivo de evangelização”. Para o pastor, “na verdade quem evangeliza é o missionário e a gente cuida”⁴². A deferência do pastor ao seu líder não minimiza a visível centralização gerencial e a concentração de poder na igreja exercida pelo

⁴¹ Geralda, entrevista concedida ao autor em 21/02/2006. Rondonópolis-MT.

⁴² Pastor Sidnei, entrevista concedida ao autor em 23/02/2006. Rondonópolis-MT.

missionário. Há mais de doze anos servindo como pastor comissionado, uma espécie de estágio, pastor Sidnei espera pela sua consagração como pastor, o que só acontecerá por decisão do missionário R. R. Soares.

Muito parecida com a Universal, a Igreja da Graça possui calendário de cultos próximo de sua congênera. Às segundas-feiras, celebra o “Culto da Vida Abundante”, às terças, o “Culto das Senhoras”, nas quartas, ocorre o “Culto da Família”; nas quintas, o “Culto da Saúde”, nas sextas-feiras, o “Culto de Libertação” para libertar dos vícios e maus espíritos, aos sábados, o “Culto da Juventude”, voltado para os jovens que se reúnem sábado, à tarde, na igreja, e aos domingos, destinado mais para os membros batizados, ocorre o “Culto de Ensinamentos”, “para andar com Deus”, conforme afirma o pastor Sidnei. Muito embora não dê ênfase aos exorcismos, o pastor afirma que “a igreja faz o que a manda, expulsando os problemas que o doutor não dá conta de resolver e que muitas vezes são problemas espirituais”. Para o pastor, todos os cultos “são direcionados para ajudar nas curas e soluções de problemas (...) é pra isso que as pessoas procuram a igreja”⁴³.

A igreja não possui nenhuma ação social definida ou organizada institucionalmente. Ocasionalmente, o grupo de senhoras provê cestas básicas para os membros mais carentes da igreja ou dá assistência a alguma entidade, oportunizando corte de cabelo e auxílios do gênero.

Com atuação forte na disputa pela membresia, o pastor disse ter boa convivência com todos os pastores, mas afirmou não ter tempo de visitar seus pares e tampouco conhecer o nome deles, e que sua preocupação centrava-se em trabalhar “na obra na sua igreja”. Esta disputa evidencia-se na realização de eventos como o Show da Fé, com a presença do líder Soares e sua caravana de cantores evangélicos. Por ocasião de sua última estada⁴⁴, Soares inaugurou a antena de retransmissão da RIT, a Rede Internacional de Televisão, de propriedade da igreja e que, atuando em canal aberto, pode ser assistida em todos os lares. De acordo com pastor Sidnei, o próximo projeto da igreja é a construção de um estúdio, para a geração e transmissão de programação local, através do canal da RIT. A busca por espaço político-partidário é também uma das estratégias de expansão e consolidação da igreja, como se verá adiante.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ De acordo com as informações colhidas nas entrevistas, o líder e fundador da igreja, R. R. Soares já esteve por três vezes em Rondonópolis: em 1993, quando do primeiro culto na Praça Brasil, em 18 de setembro de 2004, no Show da Fé no Estádio Lutheru Lopes e, em julho de 2005, quando, na nova edição do Show da Fé, inaugurou o canal UHF 32 para a transmissão local da RIT (Rede Internacional de Televisão).

Embora se pareça com a Igreja Universal, a Igreja da Graça possui estratégia menos agressiva, sobretudo quanto aos exorcismos. No entanto, a massiva penetração dos programas do missionário, sua gestão centralizada, a existência de um grupo de auxiliares – os evangelistas, bastante novos e recrutados na região, têm ajudado muito o processo de expansão desta igreja que, no atual cenário religioso da cidade, muito assemelha-se com as igrejas pentecostais sem, no entanto interditar as questões de “usos e costumes”, como o fazem aquelas. Também por isso é considerada como neopentecostal.

Com a instalação e expansão física e midiática das Igrejas Universal e Internacional, propaga-se também o novo modelo de crença, de prédica e de práticas religiosas, não tão comum nas igrejas pentecostais tradicionais, grupo evangélico predominante na cidade até então. A propagação deste novo pentecostalismo passa a influenciar a fundação de igrejas locais com características doutrinárias e pastorais bastante próximas daquelas matrizes exógenas. Dentre estas estão a Comunidade Ministério Sal da Terra, Ministério Ouvir e Crer, Vinde a Cristo, Deus é a Verdade, Templo de Oração, Igreja de Deus em Rondonópolis, todas fundadas na cidade.

Bem mais recente e com características que se aproximam das igrejas descritas, apesar das diferenças, está uma das igrejas que tem alcançado ampla visibilidade e projeção na cidade, a Igreja Sal da Terra. Fundada há pouco mais de dez anos por um antigo pescador profissional e morador de Rondonópolis, o Ministério Sal da Terra, como é chamada a igreja, é uma expressão nítida do complexo processo de expansão e remodelação vivido pelo protestantismo contemporâneo. Como foi dito, não se trata apenas das cissiparidades por meio das quais as dissidências transformam-se em seitas, que, por sua vez, se tornam igrejas; trata-se de novos modos de compreensão e articulação da própria visão do que seja a religião e suas relações com aqueles que a praticam ou a reinventam. O neopentecostalismo, a partir das rupturas e continuidades com o pentecostalismo e outras expressões religiosas, cresce e se multiplica, já não somente por via das grandes igrejas e seus tentáculos regionais. Constrói e forma-se, também, a partir de iniciativas pessoais e localizadas, como foi a experiência dos pioneiros do movimento. Certamente, a diferença é que o modelo e as suas variantes encontram-se disponíveis e relativamente testadas em sua eficiência e eficácia simbólica, pelas igrejas maiores, como a Universal e a Internacional, para não citar outras variações como as Igrejas Renascer e Sara Nossa Terra.

De acordo com seu líder e fundador, pastor Célio Rosa da Silva, a criação da Igreja Sal da Terra foi produto de uma visão que o pastor teve, quando ainda pescador, durante uma de suas pescarias ao longo do Rio São Lourenço, no pantanal mato-grossense.

Segundo o pastor, após um dia de pesca e sem conseguir dormir, recebeu uma visão que mudou a sua vida e a de sua família. Dentre as diversas recomendações que recebeu, estava a da criação de uma igreja “que fosse diferente das outras”⁴⁵.

Ao regressar da pescaria, o então pescador passou a ler a Bíblia e diz ter entendido que “o Senhor queria que eu pescasse outro tipo de peixe”. Após a visão, na qual diz ter conversado com Deus, começou a reunir em 1995, inicialmente, nas dependências de sua residência, situada na rua Ludovico Vieira de Camargo, nº 1033, alguns amigos e a família, e pouco a pouco nascia a igreja. A Ata de Fundação e o Estatuto Social⁴⁶ da igreja mencionam como data oficial de fundação o dia 16 de agosto de 1997, na qual se constituiu a diretoria executiva, sob a presidência do pastor Célio Rosa. Gradativamente, o grupo aumentou e o pastor passou a realizar os cultos num salão alugado na avenida Presidente Kennedy, onde antes funcionava uma oficina.

O estilo carismático do pastor, a informalidade e o forte teor emocional dos cultos, associados a prodigiosas curas e milagres de mudança de vida, divulgadas pelo pastor e pelos testemunhos de fiéis, começaram a tornar conhecida a comunidade nascente. Não demorou para que o salão se tornasse pequeno para abrigar os fiéis oriundos das mais diversas igrejas da cidade e alguns que, já de longa data, não freqüentavam nenhuma delas. Posteriormente, a igreja passou a funcionar em amplo salão localizado na avenida Bandeirantes. Corredor entre algumas áreas centrais e diversos bairros, a nova localização facilitou o acesso dos fiéis e deu maior visibilidade às ações da igreja que, diariamente, passou a reunir um público que chegava a ocupar o espaço da calçada, requerendo a transmissão do culto através de um telão, instalado em frente ao salão da igreja.

Em função disto e, buscando condições de ampliar e consolidar a força de seu rebanho na cidade, pastor Célio, inaugurou no início de 2007 o novo templo da igreja. Um amplo salão de 1800m² com capacidade para três mil pessoas sentadas que, embora inacabado passou a ser utilizado para as atividades da igreja. Construído na avenida Casemiro de Abreu no Jardim Buriti próximo ao Conjunto São José, o novo templo localiza-se estrategicamente em uma via que funciona como ponto de interseção e passagem entre vários bairros.

⁴⁵ Pastor Célio, entrevista concedida ao autor em 31/08/2005. Rondonópolis-MT.

⁴⁶ ATA de Fundação e Estatuto Social do Ministério Sal da Terra. Livro n. A/2, Registro n. 0732 do Cartório de 3º Serviço Notarial e Registral da Comarca de Rondonópolis-MT. p. 01-02.

FOTOGRAFIAS 7 e 8
NOVO TEMPLO DA IGREJA SAL DA TERRA - 2007



Vista externa Igreja Sal da Terra – Jardim Buriti



Vista interna Igreja Sal da Terra – Jardim Buriti
Fonte: Fotos Márcia Gisele de Azevedo (2007).

Além desta localização funcional, outra estratégia de seu rápido crescimento resulta, como nas igrejas anteriores, de uma conjugada ação de marketing e a ocupação de alguns espaços midiáticos, além de acentuada centralização administrativa: de acordo com os “Estatutos”, pastor Célio é o presidente executivo da igreja “por tempo indeterminado”, e os “presbíteros atuando ao lado do pastor presidente, são considerados auxiliares deste, não podendo exercer nenhuma função eclesial sem ordem expressa do pastor presidente”⁴⁷. Até 2005, a igreja possuía o Programa Sal da Terra, levado ao ar, duas vezes por semana pela

⁴⁷ ESTATUTO Social do Ministério Sal da Terra. cap. IV, p. 4.

TV Cidade, retransmissora do canal SBT. A palavra e pregação do pastor chegam aos lares também através da transmissão on-line com o acesso ao site da igreja⁴⁸. Pelo quarto ano consecutivo, desde 2002, a igreja realiza o evento IV Expressão de Louvor e Adoração, no Estádio Municipal Lutheró Lopes.

O programa televisivo da igreja ajudou a projetá-la expressivamente na cidade, não só pelas pregações, mas também pela promoção e divulgação de suas atividades, como a construção de algumas casas em bairros mais carentes. Denominado “Sal em sua casa”, o projeto de construção de casas, que contava com a ajuda financeira dos membros da igreja, teve curta duração, tendo construído aproximadamente cinco ou seis casas. De acordo com o pastor, o projeto foi interrompido por conta de outras atividades da igreja, como o trabalho dos membros na organização do encontro Expressão de Louvor e Adoração⁴⁹.

Neste processo de afirmação e consolidação na cidade, a igreja lança mão de práticas vivenciadas e difundidas por entre seus habitantes. A construção de casas nos bairros mais carentes, com o intermédio de instituições religiosas, é uma prática que já conta aproximadamente com trinta anos de existência na cidade. A Cáritas Diocesana, sociedade de fins filantrópicos e assistência social da Igreja Católica, desenvolve, desde o final da década de 70, o projeto de construção de casas em regime de mutirão, com a participação direta dos interessados e das associações de moradores ou comunidades envolvidas. De acordo com Alves, a inovação nesse projeto é “o encaminhamento do mesmo por meio das comunidades e das associações” uma vez que a Cáritas “apenas coordena os recursos financeiros e orienta o desenvolvimento do projeto; a indicação das pessoas, os mutirões para construções, etc. são feitos pelas comunidades e pelas associações de moradores de bairros”⁵⁰.

Reunindo-se mensalmente com os envolvidos nos mutirões e articulando convênios com o município e o Estado, esta instituição conseguiu efetivar, até 2006, a construção de 2.385 casas. Como recorda Alves, funcionando como uma cooperativa habitacional, os trabalhos que envolvem a realização do projeto são permeados por “uma relação de dignidade; não de pedido de favores, mas de luta pela moradia”, constituindo a experiência e a trajetória de diversas mulheres, moradoras de Rondonópolis, entrevistadas pela autora⁵¹.

⁴⁸ O site da igreja pode ser acessado em www.saldaterra.org.

⁴⁹ Pastor Célio Rosa, entrevista concedida ao autor em 31/08/2005. Rondonópolis-MT.

⁵⁰ ALVES, Laci M. A. “Sonhar e fazer: experiências de mulheres e de homens em movimentos sociais, na luta por moradia em Rondonópolis-MT.” (1974-1989). Tese (Doutorado em História), UnB, Brasília, 2004, p. 190.

⁵¹ *Ibidem*, p. 191.

Nos últimos anos, também a Igreja Assembléia de Deus, segundo depoimento do seu pastor-presidente José Genésio, “tem trabalhado na construção de casas para os mais carentes, independente de serem ou não membros (da igreja)”⁵². Articulando-se pelo acesso aos programas e convênios com o Estado, esta igreja juntamente com outras evangélicas passaram a construir casas também em regime de mutirão.

Desta forma, ressalto que a iniciativa da Igreja Sal da Terra na construção de casas, em que pese às diferenças significativas em relação às formas de triagem dos destinatários e a participação dos bairros ou comunidades envolvidas, revela-se como a apropriação de um imaginário social pré-existente na cultura urbana local, que deita suas raízes em experiências já preconizadas por outras organizações coletivas ou denominações religiosas. A referência à igreja, como “aquela que está fazendo casas para o povo”, como ouvi de um dos fiéis nos cultos, sem dúvida, promov

profissional, pelos órgãos competentes, com a qual o pastor recebia um salário mensal, como compensação pelo interdito legal para pesca naquele período⁵⁴.

A postura controversa do pastor, se abalou a imagem pública do líder religioso, parece não ter afetado o número de seu rebanho. Além do novo templo recém-inaugurado, o que aponta para o crescimento numérico de seus fiéis, a Igreja Sal da Terra já possui, em pouco mais de dez anos de existência, suas ramificações nas cidades de Rio Brillhante, Campo Grande, em Mato Grosso do Sul, e em Pedra Preta, cidade próxima a Rondonópolis.

Como a Igreja Sal da Terra, surgiram diversas outras igrejas locais, com as características das neopentecostais, cada uma delas diretamente ligadas ao carisma e articulação dos seus líderes. Algumas alcançaram maior visibilidade, outras ainda numericamente pequenas, ora se consorciavam na promoção de eventos evangélicos, ora disputam entre si e através dos meios de que dispõem o crescente número de fiéis. Uma destas é a Igreja Reino de Deus Vivo, fundada em Rondonópolis pelo pastor Astúrio Fonseca Marques, em 21 de outubro de 1998. Localizada próxima à antiga rodoviária, na avenida Tiradentes, a igreja conta atualmente com aproximadamente 500 membros distribuídos entre cinco bairros: Cidade Alta, Jardim Itapuã, Gleba Dom Bosco, Jardim Liberdade, Parque São Jorge. Além do templo-sede, possui outro em Uberlândia-MG. Proprietária da Rádio Vitória FM 106,3, a igreja possui um espaço permanente para assistência social – a Casa da Libertação, algo não muito comum nas igrejas neopentecostais locais. Há, ainda, uma casa na Gleba Dom Bosco, que atua na recuperação de dependentes químicos e na assistência a mendigos, com capacidade para quarenta internos, atendendo atualmente quinze pacientes. “Não temos psicólogo, nem médico e remédios só quando alguém tá machucado, nosso trabalho é em cima da oração e do aprendizado da ”, diz Maicon Astúrio Marques, filho do bispo Astúrio.⁵⁵

Outra igreja que tem crescido é a *Comunidade Ministério Ouvir e Crer*, antiga Comunidade Cristã Vida, fundada pelo pastor Neidson. Com seu primeiro templo no Conjunto São José, pastor Neidson alugou um amplo e bem decorado salão ao lado da rodoviária velha, na avenida Arnaldo Estevam. Mais recentemente, alugou um espaço maior onde funcionava uma boate, na avenida Cuiabá, na região do centro, uma vez que o salão já não mais comportava o número de fiéis. Além destas maiores, há outras igrejas como a *Vinde*

⁵⁴ Reportagens apresentadas nos telejornais da TV Centro América e TV Gazeta Rondonópolis, em novembro de 2005 e janeiro de 2006.

⁵⁵ Maicon Astúrio Marques, entrevista concedida ao autor em 25/01/2006. Rondonópolis-MT.

a Cristo, Deus é a Verdade, Templo de Oração, Igreja de Deus em Rondonópolis, todas elas fundadas localmente. Mais recentemente, chegaram as igrejas *Comunidade Ágape* e *Sara Nossa Terra*, do bispo Robson Rodvalho, de Brasília. Fundada em 2002, esta igreja atua a partir da metodologia de “visão celular” na qual um grupo-base se biparte e cria um novo grupo noutra lugar. Da multiplicação destes “grupos-células”, surge a igreja.

É neste quadro de acelerada diversificação e concorrência religiosa que se insere a fundação da Associação dos Ministros do Evangelho (AME)⁵⁶. Criada em 16 de fevereiro de 2002, sob a presidência de Célio Tibes, pastor e candidato a vereador pelo PPS – Partido Popular Socialista – na cidade, teve entre seus objetivos reunir os pastores das igrejas evangélicas locais em torno de projetos comuns, como a realização do “Grito Profético”, reunião dos fiéis de diversas igrejas evangélicas durante os dias de carnaval na quadra da Escola CAIC. A união de pastores de denominações distintas não é uma tarefa fácil no meio evangélico. A contar dos depoimentos de diversos pastores, a associação parece não ter logrado êxito quanto a seus objetivos. Se as rivais, como a Igreja Católica, e os problemas comuns, como a isenção de taxas e impostos, a promoção de eventos públicos, como a “Marcha para Jesus”, as une, a acentuada exigência de trabalho na obra e a concorrência interna com as congêneres evangélicas contribuem para o acanhamento da união entre os líderes.

Referindo-se à falta de tempo, mas também colocando o posicionamento da igreja contrário a qualquer forma de ecumenismo – a Universal já o pratica internamente, pastor Agenor da Igreja Universal, menciona que “há muito preconceito contra a doutrina e discriminação contra a igreja”, ao argumentar a não-adesão de sua igreja a eventos ou ações de outros grupos evangélicos.

2.2 Guerra entre dois mundos: mídia, política e busca por hegemonia

A forma beligerante, os métodos ousados de combinar exorcismos, curas, e pregação para a prosperidade, utilizados pelas igrejas neopentecostais na atração de fiéis, são formas percebidas por alguns pastores com os quais conversei, como incomuns e “aproveitadoras do desconhecimento do nosso povo”. Consciente desta crítica à igreja e assumindo o discurso persecutório, muito comum na prédica da Universal, desde a prisão de

⁵⁶ Sobre a fundação da AME, ver: Pastor José Roberto, entrevista concedida ao autor em 17/02/2005. Rondonópolis-MT; e Jornal A Tribuna. 16/02/2002.

Edir Macedo, pastor Agenor falou do preconceito e discriminação que sente em relação à sua igreja, para justificar a não-participação da igreja em associações afins. O espaço de institucionalização já alcançado em Rondonópolis, o modelo de gestão centralizado, o domínio alcançado na mídia e em setores políticos possibilitam a esta igreja uma significativa auto-sustentabilidade, não dependendo e não precisando de suas congêneres.

Por outro lado, as alegações da “falta de tempo”, de preocupação com a obra da própria igreja, a discriminação relatada por pastor Agenor, ainda que revestidas do discurso vitimatório, como já foi dito, não deixam de revelar as tensões presentes no âmbito das igrejas presentes na cidade e, sobretudo, no âmbito mais restrito do próprio pentecostalismo. Os processos de criação, instalação, consolidação e expansão ocorrem num movimento de disputas e rugosidades nem sempre visíveis nos releases da imprensa ou nas pregações públicas dos líderes.

A criação da AME é uma expressão destes embates, enquanto explicita a união de forças dos pastores e suas igrejas menores, ante a concorrência das igrejas maiores. O significado legítimo de atuar como força política ficou patente na candidatura a vereador de seu primeiro presidente, pastor Célio Tibes. A participação da Associação na triagem e distribuição das casas populares construídas por meio de projeto do governo do Estado, junto à membresia de suas respectivas igrejas, é uma faceta deste processo⁵⁷. Disputando espaço e direito à atribuição e distribuição das casas ao lado da maior igreja local, a Assembléia de Deus, a Associação e seus pastores vão tensionando e construindo espaços de atuação, já não apenas religiosa, mas também política, em sentido lato.

Olhando este cenário, é possível dar conta de que não apenas cresceu o número dos que aderiram ao pentecostalismo, como houve um aumento e diversificação das denominações religiosas. Tamanha diversidade e, por enquanto, o crescente surgimento e fundação de novas igrejas levariam a supor uma reserva e demanda fluente de fiéis, como que disponíveis, à espera da última igreja ou a mais nova comunidade lançada pela da mídia. Tal perspectiva deve ser nuançada. A exigência missionária de “anunciar” o evangelho a todos assume, na maioria das vezes, na consciência e na prática dos crentes, o desejo de “tirar do mundo e trazer para Jesus”, como recorda uma das entrevistadas. “Tirar do mundo”

⁵⁷ O atual presidente da AME, pastor José Roberto, coordenou juntamente com líderes de outras igrejas, como a Assembléia de Deus, o projeto de triagem, construção e atribuição de 50 casas para famílias carentes, por meio de programa do governo estadual. Construídas em sistemas de mutirão as casas que, segundo o pastor, custaram em torno de R\$5.500,00 foram entregues aos 50 representantes das diferentes igrejas evangélicas. A organização destas igrejas por meio da associação e a busca do governo estadual por efetivar parcerias junto a elas revelam, por um lado, o poder, ainda que relativo, de articulação destas igrejas com o apoio da Associação e, por outro, o reconhecimento, por parte do Estado, do potencial eleitoral que elas possuem, atrelando a aplicação de suas políticas sociais ao poder de barganha destas igrejas.

significa estabelecer uma relação de ambivalência com o mundo, bastante peculiar à teologia neopentecostal. Lugar do “príncipe deste mundo”, o mundo é lugar de disseminar o reino de Cristo, lugar de “fazer a obra”. Para tanto, é preciso lutar contra as forças contrárias, capitaneadas pelo demônio⁵⁸. A teologia da “batalha espiritual”, comum a diversos ramos do pentecostalismo e disseminada ainda mais pela prédica neopentecostal, é o pressuposto básico para compreensão das ações de sua propagação e afirmação pública⁵⁹.

Este pressuposto da “batalha ou guerra espiritual”, na qual digladiam-se forças do bem, personificadas em Deus, e forças do mal personificadas no diabo, não é exclusividade dos neopentecostais nem dos pentecostais. Muitas igrejas históricas e os carismáticos católicos pensam o campo da missão sobre esta lógica, na qual o mundo é território a ser vencido pela ação de Deus, pela ação dos seus seguidores, contra o diabo que, na “guerra santa”, assume as feições não só “das coisas do mundo” diretamente, mas também dos outros cultos, especialmente aqueles que se distanciam do gradiente pentecostal.

No entanto, as estratégias e os meios modernizantes empregados pelas igrejas não podem ser percebidos apenas como recursos proselitistas. Se, em diversos casos, possuem também esta característica, na consciência prática dos sujeitos, pastores e fiéis locais assumem a forma de imperativo de consciência. Para Vera, a descoberta e a experiência vivida aos olhos da fé levaram-na para o trabalho de evangelização; quanto à sua atuação como obreira, enfatizou: “queria levar para as outras pessoas aquilo que eu tinha descoberto: um Deus vivo, maravilhoso, que mudou a minha vida”⁶⁰.

O que, na ótica dos fiéis, é vivido como retribuição aos milagres e ganhos obtidos e/ou como obediência a um imperativo divino, nas relações sociais concretas, assume outras feições, adquirindo outras características. Nos tempos atuais, mais que em outros momentos da história recente, fiéis e agências religiosas são objetos e propulsores de

⁵⁸ Esta pregação acentuada sobre o demônio, observada também por outros autores (BIRMAN, 1997; MARIZ, 1997), encontra paralelismos expressivos em meios populares. De acordo com informações fornecidas pela Prof^a Antonieta Antonacci, no Curso História e Cultura no primeiro semestre de 2003, na literatura oral de cordel, há o reconhecimento da atuação do demônio (conhecido também como “tinhoso”, “capeta”) na “eterna luta” contra Deus, ou contra a ordem. Nesta literatura, tal reconhecimento não só reforça o dualismo entre o bem e o mal marcadamente presente nas culturas populares, como também abre possibilidades de interpretação, de como a atuação de personagens que burlam ou resistem à ordem estabelecida são nela representados.

⁵⁹ Mariz compreende a guerra, ou batalha espiritual, como o pressuposto das igrejas que advogam “que evangelizar é lutar contra o demônio que estaria presente em qualquer mal que se faz, em qualquer mal que se sofre e, ainda, na prática de religiões não cristãs”. MARIZ, Cecília. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia. Revista ANPOCS. Rio de Janeiro, n. 47. p. 33-48, 1999. p. 34. Sobre a teologia da Batalha Espiritual ver também: SEMAN, P.; OREIRA, P. La iglesia Universal del reino de Deus em Buenos Aires y la recriación del Diablo através del realineamiento de marcos interpretativos. Sociedad y religion, v. 16, 1998. ORO, Ivo. O Outro é o Demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo. São Paulo: Paulus, 1996.

⁶⁰ Vera, entrevista concedida ao autor em 25/02/2005. Rondonópolis-MT.

concorrências e disputas por adeptos, recursos e legitimidades⁶¹. Se a emergência das novas igrejas suscitou, nas igrejas evangélicas tradicionais e mesmo no seio do catolicismo, uma certa pentecostalização destes ambientes e práticas (vide a expansão da renovação carismática católica em Rondonópolis), é verdade também que, por parte destas igrejas tradicionais, o avanço neopentecostal, percebido no mínimo com desconfiança, suscita reações, sofre contestações e enfrentamentos, evidenciando disputas, nem sempre explícitas mas presentes, pela hegemonia do universo político e cultural-religioso.

Estes enfrentamentos são primeiramente percebidos e, de certo modo, vividos e efetivados institucionalmente por meio das diferenças doutrinárias e dos discursos veiculadores destas doutrinas. O discurso guerreiro destas igrejas em relação às religiões afro-brasileiras é notório. E, neste quesito, a Universal saiu na frente, pois de “perseguida” ela passa a perseguidora aberta e declaradamente contrária às crenças e práticas rituais de outras religiões, especialmente da umbanda e do candomblé. A pregação nos cultos, nos programas de TV e as formas rituais - que paradoxalmente assumem as crenças do inimigo que combate, explicitam a dimensão da batalha espiritual que se traduz, no mínimo, em satanização e discriminação daquelas religiões e daqueles que as praticam. Apesar destes discursos, em Rondonópolis, não encontrei embates públicos entre lideranças ou representantes de alguma igreja e centros de umbanda ou candomblé em específico. Em depoimento, “Mãe Enedina”, uma das mães-de-santo mais conhecidas na cidade, afirmou ter sido alvo de vários bilhetes ou cartinhas deixados à porta de sua casa, convidando-a a deixar “as obras do demônio” e a converter-se à causa de Cristo⁶².

Mas o que não é vivido em forma explícita lateja nos rituais, nos programas televisivos e nas rupturas e/ou constrangimentos estabelecidos na vida dos crentes. Outras vezes, estes enfrentamentos emergem regulados pela lei da concorrência e pela capacidade de deter os meios de propagação. Ciente deste poder, a Igreja Universal condicionou a exclusividade da sua programação no uso do espaço, nos contratos com as repetidoras. Em Rondonópolis, quando a Rede Record passou a funcionar através do canal da TV Gazeta, sua retransmissora, o programa da Igreja Sal da Terra foi imediatamente retirado do ar. O processo de expansão e consolidação não tolera a concorrência. Como em qualquer setor do mercado, necessária, a concorrência precisa ser vencida. No que diz respeito à posse e ao uso da mídia, sobretudo a televisiva, a Igreja Universal do Reino de Deus leva

⁶¹ ALMEIDA, Ronaldo. Religião na Metrópole Paulista. Revista Brasileira de Ciências Sociais. V. 19, n. 56, out, 2004.

⁶² Mãe Enedina, entrevista concedida ao autor em 17/07/2006. Rondonópolis-MT.

significativa vantagem sobre as outras igrejas, uma vez que não dispõe apenas de maior tempo, mas de um canal inteiro, captado em TV aberta.

As diferenças e enfrentamentos assumem caráter mais visível e aguerrido quanto maiores são as forças em combate. Os efeitos e reações locais, diante do “chute da santa”, traduziu abertamente a densidade destes enfrentamentos e a capacidade reativa das forças religiosas envolvidas. Como mencionado na introdução deste trabalho, a sucessão de matérias publicadas pelo jornal A Tribuna revela parte destes embates e o conteúdo político de uma batalha que se explicitou, inicialmente, no âmbito simbólico. Nas edições posteriores ao fato, foram publicadas, no jornal, reportagens de líderes católicos locais, como o bispo diocesano D. Osório, afirmando que a atitude do então bispo “fere profundamente os sentimentos dos cristãos católicos, inabaláveis em sua fé nos poderes de intercessão de Maria”⁶³. Na edição do dia 17/10/1995, o jornal publicou matéria de Dom Eugênio Salles, cardeal do Rio de Janeiro, que dizia não acreditar em desculpas, aguardando gestos concretos para o fim das agressões, criticando a política de concessões de canais de TV que beneficiavam a Igreja Universal. A mesma edição trouxe texto de uma comunidade católica que, na coluna Opinião do Leitor, reafirma a crença em Maria como “mãe da igreja, escolhida por Deus”. A edição do dia seguinte, 18/10/1995, trouxe matéria com o título “Guerra das religiões” sobre o encaminhamento feito por um vereador local, Márcio Bertoni, junto ao ministro Nelson Jobin, solicitando providências no sentido de “garantir a ordem interna e impedir a exploração dos incautos”, evitando que reações em cadeia pudessem “projetar o país numa guerra santa transformando-o numa nova Irlanda”. Para além do efeito retórico deste ato, a recorrência do tema nas sucessivas matérias do jornal, o alcance real e as reações advindas de vários setores da sociedade frente ao fato e à Igreja Universal exprimem, sem dúvida, a dimensão política dos conflitos aparentemente apenas simbólicos. O simbólico é o modo como na cultura a dimensão política é vivida. Mantida em forma latente, mas real e presente, a disputa surda existente entre as denominações é acirrada e reverbera em momentos como este, em que dimensões simbólicas da crença, que expressam identidade e diferença de um grupo, são atacados⁶⁴.

⁶³ Jornal A Tribuna, edição n. 3407, de 14/10/1995. As demais citações são: edição n. 3408, de 17/10/1995 e edição n. 3409, de 18/10/1995.

⁶⁴ De acordo com Hall, as identidades são construídas “no interior do jogo de modalidades específicas de poder” e por isto, “são construídas por meio da diferença e não fora dela. Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu exterior constitutivo”. HALL, S. Quem precisa de identidade?. In: SILVA, Tomaz T. (org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 110.

Enfrentamentos e disputas são também vividos por meio das estratégias de domínio e conquista dos espaços da cidade e daqueles que nela vivem, pela utilização e posse de canais midiáticos, eventos massivos e pela inserção no campo político. Obviamente, a busca por afirmação do neopentecostalismo na cidade não opera apenas numa dinâmica reativa. Ela é, antes de tudo, propositiva de algumas diferenças no modo de crer e de viver a fé, de conformar e estender princípios e normas ao cotidiano e aos recônditos da intimidade e das escolhas de cada crente. Contudo, é nos enfrentamentos públicos sofridos que o neopentecostalismo se desloca e se afirma, tornando possível ser percebido e investigado como movimento histórico-social que integra o campo de forças que compõe a cultura e que insiste em se afirmar como força religiosa predominante na sociedade contemporânea.

Desta forma, o imperativo para a missão não se dissocia de outro imperativo: o de combater o mal, subjugá-lo, utilizando todas as armas, inclusive as do mundo, para vencê-lo. As narrativas dos primeiros membros das igrejas neopentecostais possibilitam perceber que a apropriação social do espaço e a constituição de territorialidades na cidade não ocorrem apenas por meio da edificação dos templos e da reunião ou movimentação das pessoas que para eles dirigem-se. As territorialidades constituem-se, também, por intermédio da circulação e difusão de valores, comportamentos, normas, idéias e sentimentos, e, ainda, de imagens e sons veiculados pela mídia. Trata-se de um veículo que, de forma crescente, adentra os lares e o cotidiano de crentes e não-crentes, pobres e abastados, escolarizados ou não.

Parte constituinte do processo de transformação religiosa recente não pode ser percebido senão por causa do uso cada vez mais crescente e disputado da mídia – falada, escrita e televisionada – como um dos principais responsáveis pelo processo de difusão e adesão que tem ocorrido no meio evangélico principalmente.

Poderoso e disputado instrumento de divulgação e recrutamento de fiéis, o uso da televisão tem se tornado forma de promoção e visibilidade dessas igrejas. A presença religiosa na mídia televisiva local está distribuída basicamente entre católicos e evangélicos e data de meados dos anos 90, quando as Igrejas Universal, Internacional da Graça, Sara Nossa Terra e Renascer transmitiam seus programas diretamente das suas sedes. A Igreja Internacional da Graça foi uma das primeiras a produzir e transmitir sua versão local do Show da Fé, veiculado após as 23:00 horas, prolongando-se até a madrugada⁶⁵. Programas

⁶⁵ Na grade de programação apresentada pelo jornal A Tribuna, de 04/10/1995, constam programas da Igreja Sara Nossa Terra, Espaço Renascer, Clip Gospel e o Programa Palavra Viva, também de uma igreja

evangélicos como o Espaço Gospel, levado ao ar diariamente e dirigido pelo apresentador jornalístico Célio Tibes, tornou-se bastante conhecido e assistido pelas mocidades das diferentes igrejas evangélicas, além de granjear popularidade ao seu apresentador, que chegou a candidatar-se a vereador em duas eleições, muito embora não tenha sido eleito em nenhuma delas.

Atualmente, a presença evangélica na mídia local é mais intensa, massiva e diversificada quanto ao número de proponentes. A programação da Igreja Universal é veiculada pela TV Gazeta local, desde as 23:00 até as 6:00 horas da manhã do dia seguinte, quando entra no ar a programação com pastores locais, intitulada Pare de Sofrer. Outra programação expressiva é a da Igreja Internacional da Graça de Deus que, em 2005, inaugurou sua antena retransmissora da Rede Internacional de Televisão (RIT), canal aberto que transmite diariamente a programação da igreja. Além deste canal exclusivo, a retransmissora da TV Bandeirantes local veicula diariamente os cultos do missionário Romildo R. Soares. De alcance nacional, este programa projetou a igreja por todo o estado. Antes que o missionário viesse à cidade, muitos dos seus futuros fiéis já o conheciam e passaram a apreciar suas pregações por meio deste programa.

Além da programação da Igreja Sal da Terra, que era levada ao ar às quartas à noite e aos sábados pela manhã, através da TV Cidade Verde, retransmissora do SBT em Rondonópolis, mais recentemente a Igreja Mundial do Poder de Deus tem transmitido, através do canal 21, sua programação das 24:00 às 6:00 horas da manhã seguinte.

A Igreja Católica possui uma repetidora da TV Canção Nova, inaugurada em 2001, funcionando junto à TV Gazeta. Transmite a programação em canal aberto gerada, na sua totalidade, nos estúdios da emissora em Cachoeira Paulista-SP. Outro canal católico é a Rede Vida, que desde 2007 passou a ser sintonizado em canal aberto. Além destes dois canais que são de fora, não há nenhuma programação católica local a não ser os destaques dados pelos noticiários aos eventos religiosos ou festivos promovidos pela Igreja Católica.

Em contato com os fiéis e procurando reconhecer os diferentes meios de difusão utilizados pelas igrejas, deparei-me com um expressivo número de programas religiosos nas rádios locais e com as novas rádios FM's de algumas igrejas. Há mais tempo presente na cidade, de custo operacional mais baixo e de maior uso pela população, o rádio configurou-se, na segunda metade dos anos 60, e ainda hoje o é, um poderoso veículo de

neopentecostal. Na edição de 04/11/2001, constam na TV Cidade: Programa da Palavra, Espaço Gospel; e na TV Gazeta: Programa Fala que eu te escuto e Educativo Gospel Line.

divulgação da mensagem evangélica⁶⁶. Atualmente diversos segmentos – católicos, evangélicos, espíritas – possuem programas nas duas maiores rádios não-confessionais da cidade⁶⁷. As igrejas evangélicas não só alugam espaços nas rádios locais, como duas delas possuem suas próprias emissoras. A Igreja Assembléia de Deus inaugurou, oficialmente, em 2003 sua rádio FM Shalom 107,5. Neste mesmo ano, entrou no ar a rádio comunitária da Igreja Reino de Deus Vivo, a Rádio Vitória FM 106,3⁶⁸.

A busca por compreender o processo de expansão, o uso dos meios de comunicação e a concorrência por fiéis levou-me a buscar, em cada uma delas, a produção e circulação de boletins, jornais ou meios impressos de divulgação. Apenas a Assembléia de Deus e a Renovação Carismática Católica possuíam um informativo regular, produzido localmente; outras igrejas, como a Universal, distribuem, semanalmente, seu jornal de circulação nacional.

A Igreja Assembléia de Deus publica, há alguns anos, o jornal O Assembleiano que, em março de 2005, chegava à sua 15ª edição, como veículo de divulgação das ações da igreja, com tiragem de mais de 1.500 exemplares. Em janeiro deste mesmo ano, um grupo de pastores de algumas igrejas que mais recentemente instalaram-se na cidade⁶⁹

⁶⁶ Desde o início dos anos 60, o pastor Juvêncio Erasmo Cunha, da Assembléia de Deus, apresentava pelo serviço de alto falante local, o programa Mensagem da Cruz. Em 1967, com o surgimento da rádio Branniff, atual Amorim Juventude, o programa passou a ser transmitido pela rádio. Cf. CARMO, Ailon do. História de Rondonópolis. Rondonópolis: Gráfica Modelo, 2005. p. 407.

⁶⁷ Em Rondonópolis, existem atualmente duas rádios AM – Rádio Amorim Juventude e Rádio Clube Centro-Oeste – e duas rádios FM comerciais, Rádio Amorim FM 104,9 e Rádio 105,7, além de duas rádios educativas Rádio Educativa Shalom FM 107,5 e a Rádio Vitória FM 106,3 – e uma rádio comunitária em fase de testes. A programação religiosa nas rádios comerciais estava assim distribuída no segundo semestre de 2005: Rádio FM

lançou o Jornal dos Evangélicos em Mato Grosso, o Agora na Fé, órgão de divulgação dos eventos e promoção do evangelismo. O caráter pluriconfessional de sua primeira edição expressa a articulação dos diversos grupos pentecostais e neopentecostais emergentes na cidade. O editorial do jornal conclama a união dos evangélicos para que um “irmão compre no supermercado do outro irmão”, chamando a atenção dos evangélicos para o fato de que, pela segunda eleição consecutiva, os evangélicos não tinham conseguido eleger nenhum representante para a Câmara Municipal⁷⁰. Estes exemplos explicitam a capacidade de articulação e a expectativa do grupo de expandir o “ser evangélico”, isto é, a identidade e a atuação para outras esferas, que não os templos ou as práticas entre irmãos, postura pouco comum entre os evangélicos há pouco mais de duas décadas atrás.

Mais recentemente, a coordenação diocesana da Renovação Carismática Católica lançou a primeira edição do seu jornal Renovação, veículo de divulgação das idéias e ações do movimento e da Igreja Católica na cidade⁷¹.

A Igreja Universal distribui, na porta de seus templos, e nas campanhas de evangelização que faz nos bairros, seu semanário – a Folha Universal. De circulação nacional, o semanário trata de variedades (política, esporte, moda, saúde, televisão) sob a ótica da igreja evidentemente, além de colunas de exclusiva orientação religiosa por parte dos bispos e pastores, como os editoriais, as crônicas, orientação e os depoimentos de “fiéis vencedores”. Importante destacar que, na sessão de política, as matérias são, em geral, de destaque para a ação dos parlamentares da igreja, em nível federal e estadual e, em diversas edições, há sempre alguma matéria de crítica à Igreja Católica ou às religiões mediúnicas.

De circulação restrita, mas de uso dos fiéis que a adquirem, estão as revistas ou pequenas brochuras distribuídas nos cultos pelas igrejas, como a Revista Plenitude, da Igreja Universal, e a Revista Show da Fé, da Internacional da Graça. Além destes, é comum a distribuição de jornais e panfletos por ocasião de eventos comemorativos ou evangelísticos das diferentes igrejas que, se inicialmente circulavam “entre os irmãos de fé”, hoje também são distribuídos em diferentes pontos da cidade para todos os passantes.

⁷⁰ Apesar de não terem conseguido eleger nenhum representante para o legislativo municipal nas duas últimas eleições municipais, não faltaram candidatos. Pelo menos seis candidatos se apresentaram como representantes das diferentes igrejas. A presença de outros candidatos e políticos eleitos em eventos promovidos pelas igrejas e participação destas em projetos municipais e estaduais revelam, por um lado, a autoconsciência do poder de barganha destas igrejas frente às instâncias políticas e, por outro, o exercício efetivo e crescente deste poder.

⁷¹ Durante muitos anos, a igreja Católica publicou um boletim informativo de circulação interna, o Boletim Diocesano. Seguramente um dos mais antigos e já fora de circulação, o Boletim Diocesano serviu não apenas para divulgar as atividades da Igreja Católica entre seus fiéis, bem como foi um dos instrumentos de disseminação e aplicação das mudanças conciliares na pastoral católica local.

Não obstante, cabe ao jornal A Tribuna a divulgação dos eventos e realizações das diferentes igrejas, além do registro de alguns conflitos ou indícios de disputas entre tendências e denominações religiosas. Jornal de maior circulação na região sul do Estado, o A Tribuna, a contar dos últimos quinze anos de edição pesquisados, mantém uma postura plural quanto à divulgação das atividades das mais diferentes denominações religiosas. Não apenas noticia seus eventos, como possibilita a divulgação das opiniões de diferentes líderes ou agentes religiosos em franco discurso proselitista, conforme comprovam as diversas crônicas assinadas por esses agentes na coluna “Opinião do Leitor”⁷². Tal abertura ou pluralidade deve-se ao fato de ter, entre seus assinantes e eventuais anunciantes, os setores religiosos de que trata, uma vez que, embora seja o periódico de maior circulação na região, importa para o jornal manter a frequência e permanência de seus assinantes e leitores.

A despeito desta abertura, por algumas vezes, o jornal não deixou de expressar, por meio de seu editorial, críticas sobre o posicionamento político da Igreja Católica em relação ao Partido dos Trabalhadores (PT). Em artigo no mesmo jornal, o então bispo diocesano D. Osório Stoffel respondia às acusações de apoio da igreja ao PT, reafirmando o posicionamento favorável da igreja “com aqueles que defendem a vida, a justiça e os valores éticos, necessários ao cumprimento da função primeira da política, que é a promoção do bem comum”⁷³. Neste mesmo jornal, a Igreja Católica mantém uma coluna semanal Diocese em foco, com destaque para temas sociais como eleições, corrupção, aborto, pobreza, drogas, ecumenismo, etc. e reportagens sobre as programações e atividades dos diversos organismos e pastorais ligadas à igreja, como a Cáritas Diocesana, Pastoral da Criança, da Sobriedade, Campanhas da Fraternidade e as programações das paróquias.

A partir das matérias veiculadas no jornal, torna-se bastante evidente uma distinção no modelo de atuação da pastoral católica e dos pentecostais e neopentecostais. Diversas edições do jornal informam sobre eventos, atividades e/ou posicionamentos da Igreja Católica local sobre temas e questões atuais, como: direitos humanos, pobreza, mulher marginalizada, questão indígena, conflitos fundiários, movimentos sociais, grito dos excluídos, dentre outros⁷⁴. Não encontrei nenhum destes temas ou seus correlatos ligados às atividades ou atuação das igrejas pentecostais ou neopentecostais. No entanto, este caráter refratário do pentecostalismo às questões sociais parece tensionar com as demandas de

⁷² Para estas informações, conferir as edições n. 3961, de 07/01/1998, n. 4026, de 09/04/1998, n. 5478, de 01/07/2003, na referida coluna.

⁷³ Jornal A Tribuna de 21/10/1990, p. 5.

⁷⁴ Para cada tema citado, consultar no Jornal, respectivamente as edições: 09/05/1990; 09/02/2000; 27/11/2004; 10/02/2002; 25/05/2001 e 09/09/2001.

expansão destas igrejas pelo viés de sua atuação no campo político-partidário e a postura de sua teologia, que norteia a ação de mudança do mundo e das condições geradoras de injustiça, pela mudança do indivíduo⁷⁵.

As pesquisas efetuadas junto aos jornais O Assembleiano, o Agora na Fé (ambos de setores evangélicos) e A Tribuna, além das observações realizadas na cidade, trouxeram a dimensão do crescente envolvimento na política partidária, empreendido pelas igrejas pentecostais e neopentecostais. Diversos e recorrentes são os destaques que o jornal A Tribuna deu à campanha e à atuação do engenheiro e membro da Assembléia de Deus, Sebastião Machado Rezende, eleito em 2002 e reeleito em 2006, como representante da igreja e “do povo evangélico” na Assembléia Legislativa Estadual⁷⁶.

Distinguindo-se da marca clássica do pentecostalismo latino-americano “crente não se mete em política”, as igrejas pentecostais passaram, nas últimas décadas, a avançar na atuação e barganhas no campo partidário e, mais recentemente, sob o argumento de que “irmão vota em irmão”, a lançar também os seus candidatos. O peso histórico e numérico da Igreja Assembléia de Deus coloca-a como uma das pioneiras e com maior representação política na cidade.

Segunda igreja pentecostal a ser criada no Brasil, em 1911, a Igreja Assembléia de Deus chegou a Rondonópolis em 1955⁷⁷. A notória expansão e proeminência da igreja na cidade e sobre suas congêneres pode ser explicada pela ação planejada de seus líderes e atuação evangelizadora dos leigos. Como afirma Freston, “é pela mão de leigos, em

⁷⁵ É marca da teologia protestante a noção de que a salvação é produto da graça para cada indivíduo. O pentecostalismo parece ter radicalizado esta compreensão, à medida que, ao enfatizar a batalha entre “os dois mundos”, entende que a única mudança possível é a do coração do homem. Por isso, a mudança da sociedade só seria possível mediante a mudança dos indivíduos, tarefa que, na perspectiva pentecostal, apenas a religião pode desempenhar.

⁷⁶ Em sua edição de 11/02/2002, o redator do jornal menciona o fato de o candidato “ter feito uma campanha brilhante o que lhe garantiu votos em praticamente todas as cidades de Mato Grosso”. Jornal A Tribuna, 11/02/2002.

⁷⁷ Fundada em Belém do Pará, pelos missionários suecos emigrados para os Estados Unidos, Gunnar Vingren e Daniel Berg, a Assembléia de Deus chega a Mato Grosso em 1944, quando é fundada em Cuiabá a primeira igreja. Em Rondonópolis, a Assembléia é fundada em 1955, em 1958, é construído o primeiro templo da igreja e formado o primeiro conjunto musical. Já em 1960, sob a liderança do pastor Juvêncio Erasmo Cunha, a igreja Assembléia de Deus fazia uso do Serviço de Alto-falante Gutenberg que existia na cidade, dirigindo o programa evangelístico Mensagem da Cruz. Em 1999 inauguram o maior templo religioso da cidade, com capacidade para três mil pessoas sentadas. Em 1997, os líderes da igreja iniciam o projeto de criação de uma rádio educativa. Sob a sistemática ação da liderança política local, como as intervenções do deputado federal Wellington Fagundes, do senador Júlio Campos e do então engenheiro civil e hoje deputado estadual, Sebastião Machado Rezende membro da igreja, inauguram em 2003 a Rádio Educativa Shalom FM 107,5. Informações sobre a igreja local podem ser encontradas no jornal Assembleiano, no A Tribuna e mesmo no livro de memória produzido por seus membros: SILVA, Zaqueo Francisco da. Histórico de um pioneiro. Pastor José Francisco, sua peregrinação, santo ministério descanso eterno. [2005].

geral pessoas simples (...) que a expansão para outros estados parece ter sido provocada”⁷⁸, juntamente com um visível modelo centralizado de gestão nas mãos do pastor-presidente. A conjugação destes dois fatores e, mais recentemente, sua acentuada atuação política na cidade e no Estado, tem lhe garantido notável expansão, atuação e visibilidade. Nas páginas dos jornais citados e no cotidiano da cidade, é perceptível a presença da igreja nos desfiles cívicos, nas inaugurações oficiais, nas campanhas de trânsito⁷⁹, nas campanhas de evangelização nos presídios, nas praças e por meio de sua emissora de rádio, em conselhos municipais e na atuação de seus representantes políticos.

A atuação política da igreja, no contexto nacional, retroage ao momento das primeiras eleições pluripartidárias em 1982, com candidaturas localizadas para os cargos legislativos, mas foi, sobretudo a partir das eleições de 1986, que se efetivou a Frente Evangélica com destacada atuação na Constituinte de 1988, quando em número de 33 deputados, os evangélicos representavam a quarta maior bancada do Congresso Constituinte⁸⁰. Só a Assembléia de Deus possuía 14 representantes no Congresso naquela ocasião. Em Mato Grosso, esta atuação já ocorria desde a eleição de 1982, quando os partidos conservadores lançaram como candidato o deputado federal Júlio Campos. A igreja, além de apoiar Júlio Campos, vencedor do pleito, indicou, João José Magalhães, eleito como quarto suplente, como seu representante ao legislativo. Desde então, passou a barganhar seu poder de voto com os partidos majoritários no Estado apoiando, em bloco, alguns candidatos ou indicando membros como representantes para a disputa eleitoral. No pleito de 2000, além de contar com um deputado estadual (reeleito por três vezes ao cargo) e um suplente a deputado federal, a igreja possuía, entre seus membros, 100 vereadores em diversos partidos, vários vice-prefeitos e dois prefeitos, em todo o Estado⁸¹. De acordo com uma de suas lideranças regionais:

Um dos principais fatores que levaram a igreja a participar do processo político foi o crescimento acelerado da igreja, em população de membros, em torno hoje de 35 mil indivíduos que pertencem a todos os níveis da sociedade. E no pensamento de melhor se posicionar e organizar os departamentos da igreja, houve a necessidade de ingresso na gestão política, mesmo porque o crescente número de construções de templos, aquisição de terreno, organização de uma escola

⁷⁸ FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. et al. (org.). *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1996. p.82.

⁷⁹ Em novembro de 2005, em todos os semáforos das principais vias da cidade, havia uma placa de orientação e educação para o trânsito, com propaganda da Rádio Shalom e a logomarca (IEAD), Igreja Assembléia de Deus.

⁸⁰ PIERUCCI, A. F. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na constituinte. In: PIERUCCI, A. F. e PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 164.

⁸¹ MAGALHAES, Edvaldo de. *Entre o sagrado e o profano. Uma análise sócio-política da Igreja Assembléia de Deus em Mato Grosso*. Rondonópolis, 2002. Monografia de Especialização em História e Teoria da História.

evangélica e fundação de uma sociedade beneficente, capaz de dar apoio as famílias carentes, principalmente as do interior. Um outro fator considerado relevante, foi lançar um representante capaz de ajudar a referenciar a igreja diante das autoridades constituídas, não só em nível de município, como também a nível estadual e federal”⁸².

Estas preocupações também faziam parte das motivações da liderança da igreja local. Ciente de seu poder numérico e representativo, a igreja já atuava, diretamente, na política partidária, pelo menos desde 1996, quando já tinha entre os membros do legislativo municipal dois representantes. Após diversas tentativas de disputas nos pleitos eleitorais mais recentes, a Assembléia de Deus em Rondonópolis elegeu seu representante a deputado estadual em 2002, reeleito também em 2006, como já foi mencionado.

Esta disputa por espaço político no universo evangélico não é nova. A construção do “Grande Templo” em Cuiabá, na mesma área onde encontra-se o centro administrativo do estado e as negociações políticas que foram acordadas para tal intento, de acordo com as informações levantadas por Edvaldo Magalhães, revelam, na deliberada atuação político-partidária desta igreja, não apenas um aspecto relativamente novo da história recente do pentecostalismo, mas o sentido e a modalidade desta atuação⁸³.

A contar dos projetos encaminhados pela chamada “bancada evangélica” na Assembléia Legislativa do Estado, não só por representantes da Igreja Assembléia de Deus, como os deputados Sebastião Rezende (PTB) e Humberto Bosaipo, mas também pelo deputado Nataniel de Jesus (PMDB), pastor da Igreja Universal, torna-se visível a preocupação com benefícios para o âmbito das denominações religiosas e sobretudo evangélicas. Dentre os projetos apresentados, destacam-se a solicitação ao Tribunal de Justiça do Estado de isenção aos templos religiosos de taxas junto aos cartórios, o projeto de lei que conceda passagem gratuita a ministros religiosos nos transportes coletivo e intermunicipal, outro projeto de lei que concede isenção do ICMS nas contas de energia e telefone para os templos evangélicos, além da propositura do dia 18 de junho como “dia do evangélico”⁸⁴.

Adquirir e ampliar espaço na administração pública, para benefício próprio ou do grupo a que pertence, algo tão absurdamente comum em nossos dias, não é exclusividade de partidos ou segmentos laicos. A postura conservadora e fisiológica que tem marcado o

⁸² Depoimento do Sr. A. S. S, Membro da Assembléia de Deus, concedido em 18/06/2001. apud: MAGALHÃES, Edvaldo de. Op. Cit. p.117-118.

⁸³ MAGALHÃES, Edvaldo de. Op. Cit. p 114..

⁸⁴ Dados obtidos junto ao site oficial da Assembléia Legislativa do Estado de Mato Grosso: disponível em www.al.mt.gov.br. acesso em 30 set 2006.

ativismo partidário de parte considerável dos representantes políticos evangélicos, tal como é retratada por Pierucci e Prandi, parece ocorrer, guardadas as proporções, no contexto em análise. Este ativismo também não é exclusividade dos assembleianos. Há tempos, a Igreja Universal, tem lançado seus candidatos em nível estadual, tendo conseguido eleger, em 2002, o deputado estadual Nataniel de Jesus. Nas últimas eleições de 2006, intensa foi a campanha empreendida pela igreja no esforço de eleger ao menos dois representantes para os cargos do legislativo estadual e federal.

De acordo com pastor Agenor, esta era “posição para a Igreja Universal em todo país, conforme a orientação da liderança da igreja”. Nos meses que antecederam as eleições, presenciei vários cultos, nos quais os nomes eram citados e mesmo “santinhos” dos pastores Josué de Jesus e do pastor Antonio Brito, candidatos a deputados federal e estadual respectivamente, foram distribuídos à porta do templo⁸⁵. Sob o argumento de que a Igreja estava sendo perseguida no Brasil e no mundo, alusão, sobretudo, aos eventos de escândalo que envolvia representantes e ex-bispos da igreja nas CPIs do “Mensalão” e das “Sanguessugas” e principalmente na prisão do deputado e bispo da igreja com as malas de dinheiro na capital federal, os pastores requeriam os votos dos irmãos aos seus representantes⁸⁶. O argumento da “perseguição” da igreja encontra eco entre seus membros. Ao recordar da coleta de assinaturas dos fiéis, empreendida pela igreja nos cultos para a criação do Partido Municipalista Renovador (PMR) – o partido da igreja, Lenita afirmou:

(...) porque você vê, se nós não tivé uma pessoa de Deus lá dentro, fica difícil porque você vê. Teve um tempo aí que eles estavam querendo tirar, querendo que a igreja tirasse do dízimo, pagasse não sei quanto lá para o governo lá, não sei pra quem. Aí através de gente, de religiosos lá dentro que participava, foi que consegui tirar isso aí. (...) então eu acho certo porque nós temos que ter gente do nosso lado também, porque você vê, lá dentro na política, tem espírita, tem de tudo⁸⁷.

Na aparente confusão de precisar os dados para qualificar seu argumento, Lenita deixa claros alguns elementos importantes para a compreensão da atuação política da Igreja Universal. Primeiro, a sua recorrente busca de legitimidade e propagação a partir do discurso vitimatório, explicitamente internalizado pela fiel. Depois, ao mencionar que “lá dentro na política, tem espírita, tem de tudo”, Lenita explicita, sub-repticiamente, o discurso

⁸⁵ A distribuição de santinhos ocorreu às vésperas da data do pleito, no dia 30/09/2006, na porta do templo-sede.

⁸⁶ Dos 23 congressistas envolvidos em irregularidades na aquisição de ambulâncias e que tiveram a cassação de seus mandatos sugerida pela CPI das Sanguessugas, 10 são ligados à Igreja Universal e 9 na Assembléia de Deus. Jornal A Tribuna, 13/08/2006. p. A3. Sobre a prisão do bispo e deputado federal João Batista Ramos, da Igreja Universal, ver Folha de São Paulo, 11/07/2005.

⁸⁷ Entrevista concedida ao autor por Lenita em 05/03/2005. Rondonópolis-MT.

de demonização das outras crenças presente na teologia da batalha espiritual. Este discurso cumpre um duplo papel. Por um lado, a percepção mítico-religiosa nela presente da luta entre forças transcendentais (Deus e o diabo), que se personificam na ação daqueles de outras crenças, não desmobiliza para a ação política. Antes, torna-se um dos seus propulsores: “é preciso vencer o inimigo”. Para tal intento, utiliza-se de suas armas, mobilizando para um tipo de ação político-partidária. Por outro lado, ao reconhecer este inimigo “no outro”, e este pode ser aquele que não é de sua igreja ou do gradiente evangélico, estabelece a distinção entre os que fazem a “política de Deus”, isto é, pró-igreja e seus adeptos, e aqueles que não são da igreja ou do grupo evangélico, reativando, por meio desta percepção mítico-religiosa do mundo, potenciais de luta e engajamento numa forma específica de fazer política, como foi já dito, bastante próxima do clientelismo largamente difundido como resíduo e como prática cultural, que extrapola estratos sociais e fronteiras religiosas em nosso país.

Atuação política e conquista midiática são pares alados na caracterização da política exercida por evangélicos. Evidentemente, esta não é uma marca apenas deles. Como demonstraram já alguns estudos, o expansionismo crescente de algumas igrejas está ligado ao aumento de seu poder midiático e de sua representação política⁸⁸. Todavia, a utilização da mídia não se reduz apenas a este aspecto. Espaço de massiva visibilidade, a utilização da mídia pelas igrejas evangélicas, sem dúvida, tem favorecido o aumento do número de seus membros, bem como a disseminação de uma “cultura evangélica”⁸⁹. Se há pouco mais de três décadas, a máxima evangélica era “vós não sois deste mundo”, cada vez mais, o mundo tem sido o lugar de difusão de um ethos evangélico e, também, o espaço de afirmação dele e, portanto, de incorporação de práticas e valores como o do consumo⁹⁰. Em Rondonópolis, existe aproximadamente uma dúzia de livrarias ou espaços evangélicos que, além destes produtos, vendem bolsas, agendas, pratos decorados, óleos de canela, aloé, cânhamo e mirra, quadros, bichos de pelúcia, e uma infinidade de produtos quase todos ornados com temas

⁸⁸ A relação entre voto evangélico e concessão de canais de rádio e televisão é objeto de análise de estudos como: PIERUCCI, Antonio F. e PRANDI, Reginaldo. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1996; FONSECA, Alexandre Brasil. Igreja Universal. Um império midiático. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (orgs.). Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

⁸⁹ Penso esta “nova cultura evangélica” não como uma entidade autônoma, mas como processo em formação, de construção e desconstrução de experiências e possibilidades profundamente articuladas a práticas culturais dominantes nos âmbitos da cidade e dos grupos estudados.

⁹⁰ Diversos são os sites evangélicos que difundem não apenas os princípios doutrinários que agregam irmãos, mas as inúmeras bandas e conjuntos musicais, os discos e shows gospel e outros estilos de músicas evangélicas, eventos, viagens e congressos para empresários, profissionais autônomos, casais, além de farto material de propaganda como revistas, camisetas, bótons, adesivos, etc.

bíblicos. Em algumas destas lojas funcionam, também, locadoras de vídeo e DVDs exclusivamente com títulos evangélicos.

Os encontros de jovens ou eventos da igreja são espaços para a apresentação dos diversos grupos e bandas evangélicas. O mais conhecido destes é o grupo infanto-juvenil Reluz Júnior, da Igreja Adventista do Sétimo Dia, que, com estilo próximo aos seus congêneres norte-americanos, tem gravados já cinco discos e realizado turnês pelo país e exterior. Menos conhecido que este, consta, aproximadamente, uma dúzia de cantores ou duplas locais que, ao lançarem seus discos na cidade e divulgá-los através das rádios e programas evangélicos, vão conquistando o público não-evangélico⁹¹.

A atuação dos evangélicos pelo viés da música não é nova. Proibidos do uso ou cultivo das formas de arte que pudessem lhes contaminar com “as coisas do mundo”, ou mesmo privados do acesso a elas pela carência de recursos – fator extensivo a boa parte da população, a música tornou-se uma das práticas culturais mais incentivadas nos meios evangélicos. Haendel e Bach são os compositores eruditos mais conhecidos do universo protestante, e o estilo negro spiritual repercute ainda hoje como uma das matrizes do gospel⁹². Fato raro é encontrar um templo, ou salão de culto, onde não haja um conjunto ou pelo menos um músico que acompanhe os hinos e corinhos cantados praticamente “de cor” nos cultos. Em muitos destes templos, músicos e instrumentos são dispostos ao lado do púlpito, ocupando lugar central no espaço cültico. Música, oralidade e doutrina não apenas intercambiam-se. Se o protestantismo tem na palavra sua força, a palavra transmitida por meio da música encontrou e encontra envolvente meio de atração e propagação. Esta constatação se estende aos mais diversos períodos e segmentos desde a reforma protestante⁹³. O que parece novo são

⁹¹ Numa pesquisa que realizei junto às lojas evangélicas, encontrei mais de uma dezena de discos evangélicos, gravados por cantores e cantoras pentecostais locais. Dentre eles: Dalvanir, com o CD “A Promessa”, Wanúbia Ribeiro, com o CD “Homens dos milagres”; Sara Marques, com o CD “Águas Cristalinas”, Eurizeth, com o CD “Deus está Contigo”, André Lopes, com o CD “Toda nação contemplará” e Osmar Ribeiro, como o CD “Mais um soldado de Cristo”.

⁹² De origem africana, como as canções spirituals, o gospel surge como gênero musical no final do século XIX nas igrejas evangélicas no sul dos Estados Unidos. Da sua forma original – interpretado por um solista, acompanhado por um coro e um pequeno conjunto musical, este gênero incorporou diversos ritmos desde o rock, reggae e o funk. No Brasil, difunde-se a partir dos anos 80, assimilando diversos ritmos como samba, sertanejo, balada, pop, dentre outros, passando a ser sinônimo de música evangélica, ou música cristã. Muito embora a música evangélica pentecostal esteja marcada pela hinódia protestante, os implementos tecnológicos e do “filão evangélico” como espaço comercial, tem facilitado a disseminação deste gênero e a sua preponderância, como música cristã, não apenas de uso e consumo de evangélicos. Recentemente cantores católicos, como Pe. Marcelo e Rosa de Saron, gravaram sucessos do repertório evangélico como Fico Feliz, de Aline Barros, Anjos de Deus, de pastor Elizeu e Basta Querer, de Carlinhos Felix.

⁹³ Thompson dá alguns exemplos da utilização dos hinos, seja na afirmação da pregação metodista, seja nas assembléias campais dos grupos dissidentes, como o movimento cartista, que utilizavam hinos religiosos enquanto marchavam na luta por seus direitos na Inglaterra do século XVIII. THOMPSON, E.P. A formação da classe operária inglesa. A maldição de Adão. v. 2. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.p. 286-287.

os meios pelos quais a música é propagada e consumida, revelando, por um lado, a assimilação de elementos das culturas nacional e global, presentes nos mais variados estilos de música evangélica hoje produzidos e, por outra parte, a adoção dos princípios do mercado nos modos de sua difusão e consumo.

Filão altamente rentável, a produção, distribuição e consumo da música evangélica servem-se das mais diferentes mídias: rádio, TV, internet, CDs, DVDs, etc⁹⁴. Bastante comum, atualmente, é encontrar em qualquer loja de discos, ou no setor de CDs de qualquer supermercado, a seção de “evangélicas”. Algumas locadoras da cidade apresentam no setor “diversos” filmes bíblicos, shows ou clipes de bandas evangélicas. Nas mais diversas igrejas, sobretudo as mais novas, o clássico ministério de música coexiste com a atuação de bandas e conjuntos jovens ou é, de fato, um único e mesmo grupo que se utiliza de diversos instrumentos e serve-se de variados estilos. Como “produto de mercado”, a música assume a forma de mercadoria que também passa a ser definida a partir dos interesses de quem a produz ou a distribui. Marketing, exclusividade junto a rádios e programas, modos planejados de circulação são alguns exemplos comuns ao mercado “do mundo”.

Marcada pelos diversos estilos e formas modernas de produção, a música evangélica atual guarda pouca semelhança com os antigos hinos protestantes. Aspecto interessante é o contato, em alguns casos simples traduções das letras, com os ritmos, sonoridades e estilos das músicas das matrizes norte-americanas e, por outro lado, dependendo da origem e raio de expansão da igreja, de paródias e incorporações de ritmos (lambada, pagode, guarânia, baião) e formas de composição próprios dos diversos gêneros da musicalidade brasileira. Os cantores que lançam seus discos nas igrejas locais trazem estas marcas tanto nos ritmos, como nas letras de suas canções, como esta guarânia, ritmo bastante difundido na região, que muito se aproxima das canções sertanejas:

Um certo dia eu vi alguém carregando um aleijado para um santo curar Mas só que o pobre curador era alejado (sic) não conseguia nem mover-se do lugar. Foi muito tempo aquele povo implorando, mas na verdade nada pode acontecer, porque o pobre curador era de barro e eu nunca ouvi falar que barro tem poder.

Ele tem boca, mas não fala, pois mudo ele é tem ouvido e não ouve é surdo também, ele tem perna mas não anda, como é que pode então curar alguém que pra sair do lugar somente em posição, quando acha alguém disposto pra te carregar, ele é uma fracassado nunca ajudou ninguém nem ajudara.

Um certo dia eu vi alguém carregando um aleijado para a casa de oração, onde as paredes eram cobertas de barro e a energia era um simples lampião, mas existia dentro dela um povo crente que dava gloria e aleluia sem cessar e quando entraram

⁹⁴ Existem canais de TV especializados em clipes de música evangélica, além de revistas e guias específicos: a Revista Show Gospel, o Guia da Música Evangélica, publicação trimestral do Grupo Nova Jerusalém Publicadora, publicado pela Anatec Publicações Especializadas, é um exemplo destas publicações.

empurrando este doente ele gritou Jesus esta neste lugar. Naquela hora pulou daquela cadeira saiu correndo ali em volta do altar.

Onde Jesus está a coisa é diferente, pois ele é o santo.

Vivo e forte e tem a cura é somente crer. Ele não depende de ser carregado, pois está presente em todo lugar e tenho certeza que em nosso meio ele presente esta, e tenho certeza que em nosso meio ele vai operar⁹⁵.

Ouvi-a pela primeira vez na rádio local da igreja Assembléia de Deus. Marcada por elementos rítmicos e estilo poético bastante difundidos na cultura local, apresenta um ponto comum entre as diferentes formas de ser evangélico: sua postura contrária aos santos católicos como capazes de realizar milagres. Contrapondo-se à antiga crença, crença que foi de muitos “convertidos” ou de quem pode vir a sê-lo, a canção quer marcar a diferença: “onde Jesus (e não o santo) está a coisa é diferente”, como quer ser diferente a modalidade de crença anunciada e cantada pelos compositores e músicos evangélicos. Tocadas diuturnamente nas rádios evangélicas, estas músicas e os demais produtos passam a integrar uma cultura de consumo para evangélicos e, como mercadoria disponível, chegam também àqueles que não freqüentam nenhum templo evangélico, mas que entram em contato com estes novos produtos e artefatos estéticos e passam a consumi-los. Conforme já observei na nota 92, cantores católicos como Pe. Marcelo e Rosa de Saron gravaram sucessos recentes de cantores e bandas evangélicas. Longe de qualquer expressão de ecumenismo intencional, este fato demonstra o alcance da nova música evangélica, que extrapola fronteiras denominacionais.

Esta forma de visibilidade e difusão não deixa de representar a reivindicação de espaços e direitos e, na afirmação destes, vai produzindo uma gradual inserção no universo do consumo de setores do pentecostalismo. A difusa neopentecostalização dos setores históricos do protestantismo e dos grupos pentecostais mais ortodoxos, como Assembléia de Deus, tem nesta inserção no século uma de suas facetas.

É sob formas simbólicas que as religiões se expressam e projetam sua vitalidade e visibilidade. O *mysterium* que cada uma delas diz trazer oculta-se e, por outro, lado revela-se sob o simbólico. A arquitetura e as formas de construção ou remodelação dos espaços de culto é uma destas formas. Nos espaços da cidade, em que as diferentes igrejas projetam suas catedrais, constroem seus templos, transformam salões em santuários é que a paisagem se modifica, criando e recriando territorialidades nas quais o simbólico e os significados neles inscritos difundem-se. Não me refiro aos estilos ou traços arquitetônicos clássicos, como os traços góticos, paradoxalmente presentes no bonito templo metodista da

⁹⁵ ANDRADE, Daniel. Santo Poderoso. Intérprete: Eurizeth. In: Portas fechadas não há. s/l. s/d. CD, faixa 10.

avenida Marechal Rondon, ou ao estilo clássico e padronizado do templo da Congregação Cristã do Brasil, ou mesmo à arquitetura moderna de traços sóbrios e firmes da Matriz do Sagrado Coração de Jesus, em frente à Praça Brasil. Refiro-me, sobretudo, às formas rápidas, limpas e funcionais dos novos templos, como o enorme templo-sede da Igreja Assembléia de Deus ou do novo templo do Ministério Ouvir e Crer e, sobretudo, às reapropriações de outros espaços (salões, depósitos, oficinas, cinema, etc.) que são rapidamente transformados em espaços de culto e oração, característica de quase todas as neopentecostais e as pentecostais recentes.

Como já foi mencionado antes, precede a lógica desta espacialização rápida e fugaz um valor estético bastante presente e disseminado nas mais diferentes instâncias da vida: a funcionalidade. O simbólico, aparentemente negado ou silenciado, seja pela iconoclastia protestante, seja pela fugacidade e funcionalidade dos espaços cúlticos, revela-se justamente nesta forma de apropriação e projeção sobre o espaço físico da cidade, como no espaço imaginário e vivido por aqueles que dele fazem uso enquanto um lugar, um lugar praticado.

Distinguindo as noções de lugar e espaço, Certeau entende o lugar como sendo a “ordem segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência”, dela se excluindo a possibilidade de duas coisas ocuparem o mesmo lugar. Nele impera a lei do “próprio”, isto é, os elementos considerados acham-se uns ao lado dos outros, resultando que lugar “implica uma indicação de estabilidade”. Já o espaço é um cruzamento de móveis, é o efeito produzido pelas operações de direção, velocidade e tempo que “levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais”. Em realidade, o espaço “é um lugar praticado”⁹⁶.

As apropriações e ressignificações de lugares onde outrora funcionavam salões, mercados, oficinas, cinema, etc. explicitam a formalidade das práticas que alteram o lugar, vetoriza o próprio, construindo nos modos de uso novos significados e novas sensibilidades. Se pensarmos em termos das intenções estético-espirituais dos antigos templos católicos ou protestantes, de séculos anteriores, as igrejas neopentecostais guardam bem poucas semelhanças com aqueles. Pensado em termos dos significados que a religião e, conseqüentemente, a sua prática adquirem para aqueles que a vivenciam na contemporaneidade, torna-se possível entender, a praticidade e a funcionalidade da localização, disposição e estruturação dos lugares de culto. São modos e facilidades de uso

⁹⁶ CERTEAU. Michel de. Op. Cit. p. 201-202.

que corroboram a eficácia do simbólico e não o contrário. Diversos entrevistados relataram a proximidade dos templos “nas horas do aperreio” e o fato de se sentirem “mais a vontade, porque o pastor tá bem ali”, como elementos facilitadores da sua adesão. À funcionalidade e fugacidade dos espaços soma-se uma funcionalidade ritual. Como afirma Abumanssur:

O espaço sagrado na concepção protestante, e mesmo na pentecostal é mutável, cambiante, não é fixo e definitivo como pensava Eliade. Os ritos não reportam a fundação do mundo, são na melhor das hipóteses, celebração dos ‘atos libertadores de Deus na história dos seres humanos’⁹⁷.

Arquitetura e rito conjugam-se já não mais como vértice de uma hierofania dada e liturgicamente celebrada. “Na horas do aperreio”, os “atos libertadores” de outrora tornam a ocorrer no presente, nas vidas e nos relatos, estes sim territórios recriados e vividos, de um sagrado imanente, que se manifesta e se legitima nas crenças vividas, nas práticas extensivas, mais que nos espaços dados.

Contudo, há também outros modos de projeção, de espacialidade destas formas simbólicas que se difundem horizontalmente sobre os espaços da cidade: as procissões, as romarias, os eventos, os desfiles evangelísticos, as carreatas, etc. Em Rondonópolis, as expressões tradicionais católicas, como as procissões da Semana Santa, de Corpus Christi, na festa do santo padroeiro de alguma das paróquias são práticas ainda bastante difusas. Enquanto resquícios de uma maneira de viver a fé, são tradições que persistem, incorporando a encenações bíblicas clássicas, temáticas e questões do presente, como os temas propostos pelas campanhas da fraternidade, tais como moradia, drogas, meio ambiente, idosos, etc. São modalidades que persistem e adaptam-se na cidade que se alarga e tende a distanciar as pessoas. Estas manifestações buscam, no seu limite, o movimento inverso ao da urbanização crescente que distancia pessoas e grupos. Busca aproximar e difundir, no espaço urbano, a vivência e a pertença a um grupo com seus valores e a fé que professam⁹⁸.

Formas simbólicas de devoção e vivência religiosa em forma de procissão e caminhadas não era algo comum no universo evangélico, menos ainda no pentecostal. A

⁹⁷ ABUMANSUR, Edin. Op.Cit. p. 234.

⁹⁸ No universo católico local, a manifestação que reúne maior número de fiéis é a Romaria dos Mártires. Manifestação religiosa que agrupa católicos de toda a cidade e das cidades circunvizinhas e que, num domingo da quaresma, reúnem-se em uma das paróquias ou praças e marcham para uma outra paróquia ou comunidade afastada ou mesmo um outro espaço público que comporte a quantidade de pessoas. Realizada há mais de 15 anos, a Romaria dos Mártires, não segue o rigor de uma procissão, mas com suas músicas, encenações e rezas, a ela assemelha-se e, dentre outros efeitos, não deixa de reunir as diferentes e aparentemente dispersas comunidades, produzindo a visibilidade e a força aglutinadora da Igreja Católica na cidade.

rejeição a tudo o que lembra o “romanismo católico” sempre foi uma das preocupações do protestantismo, mais ainda do pentecostalismo clássico, que sempre procurou – muitas vezes sem sucesso – demarcar as diferenças. Não por acaso, é da própria Assembléia de Deus um dos exemplos que marca a relativização das “diferenças” nos modos públicos de praticar e expressar a crença. Há vários anos, esta igreja promove um desfile evangelístico com seus membros, suas insígnias, sua banda de música, por ocasião de seus congressos e grandes reuniões da igreja. O mesmo ocorre nos desfiles de sete setembro, quando a referida igreja ostenta o número, a disciplina, a presença de seus membros e os valores e as opções políticas e sociais que professa⁹⁹.

Bem mais recente que os desfiles evangelísticos da Assembléia de Deus, há a realização da Marcha para Jesus¹⁰⁰. Promovida há alguns anos em cidades maiores, a Marcha começou a ser realizada, oficialmente, em Rondonópolis em 2006. Promovida por um grupo de pastores das igrejas metodistas e presbiterianas, o evento tinha por objetivo, na opinião dos seus promotores, “reunir as igrejas evangélicas para adoração, louvor e intercessão em favor das famílias, da cidade e das autoridades de Rondonópolis”¹⁰¹. Agremiando evangélicos das mais diferentes igrejas, a contar do trajeto por entre as ruas e praças principais e pelo ponto de parada em frente à prefeitura, para “intercessão em favor da cidade e das autoridades”, a Marcha para Jesus exprimiu claramente o caráter projetivo dos grupos evangélicos sobre a cidade, inclusive aproximando-se dos seus gestores políticos, algo incomum para boa parte dos evangélicos até pouco tempo atrás. Neste e em outros eventos, têm sido usuais refrões como “Rondonópolis é do Senhor Jesus”, “Consagrar a cidade a Jesus”, como expressões de fé, mas também como expressão de uma crença que se alarga, que

⁹⁹ Por ocasião do desfile de 7 de setembro de 2005, observei que, enquanto o agrupamento dos fiéis assembleianos abria o desfile com seus carros alegóricos trazendo os temas consagrados da história pátria, as lideranças e pastorais católicas, juntamente com diversos sindicatos e movimentos sociais, organizavam-se para entrarem no final do desfile, com faixas de protesto, performances, carros de som, alusivos ao “Grito dos Excluídos”, evento que acontece há vários anos nesta ocasião. Coincidentemente o lugar da concentração destes grupos era defronte ao templo sede da Assembléia de Deus, situado na mesma avenida do desfile. Espantos recíprocos e indignações silenciosas eram trocados entre os assembleianos, que retornavam suados e com suas fantasias e uniformes em desalinho e os diversos grupos que, com faixas e slogans de protesto, se preparavam para entrar na avenida, exatamente em frente ao templo evangélico.

¹⁰⁰ A Marcha para Jesus, começou a ser promovida na Inglaterra em 1987. Desde então tem ocorrido em vários países e, há alguns anos, ocorre no Brasil. Como pude observar nas duas últimas que ocorreram em São Paulo, o evento promovido pela Igreja Renascer, que ocorre na avenida Paulista, busca agregar as mais diversas denominações. Objetivo que parece estar sendo alcançado. É marcado pela apresentação de diversas bandas gospel e pregações amenas. Em 2005, o público chegou a 2 milhões de pessoas e contou com 29 artistas de música gospel, além da presença do prefeito da cidade (Cf. Folha de São Paulo. 26/05/2005). Seu caráter lúdico, desordenado, diversificado e liberal nos costumes, na opinião de Gedeon Alencar, conferem à Marcha, um caráter de inversão, uma espécie de carnavalização gospel, em que as características apontadas marcam “a cara do neopentecostalismo moderno”. ALENCAR, G. Protestantismo Tupiniquim. Hipóteses sobre a (não)contribuição evangélica à cultura brasileira. São Paulo: Arte Editorial, 2005. p. 89.

¹⁰¹ Jornal A Tribuna. 15/06/2006.

reivindica e conquista direitos de manifestação pública, de “interceder” pela cidade e por suas autoridades.

Neste sentido, as igrejas, em consórcio ou isoladamente, realizam seus eventos de fé, ocupando não só ruas, mas também ginásios, escolas e o estádio municipal, promovendo sua visibilidade, afirmando seus valores, crenças e a legitimidade de disputar e captar novos adeptos. Pelo quarto ano consecutivo, a Igreja Sal da Terra promoveu o encontro Expressão de Louvor e Adoração. Na sua edição de 2005, conseguiu atrair um público estimado em mais de 7 mil pessoas, no maior espaço público da cidade, o Estádio Municipal Lutheró Lopes. O evento foi marcado por pregações, testemunhos, shows de músicas evangélicas, longas coreografias com todos os membros da igreja e alguns familiares, de forte apelo emocional e dirigido não apenas aos membros ou evangélicos, mas a todos os presentes. Precedido de intenso trabalho e doação de seus membros, estes encontros têm sido, na verdade, momentos de larga visibilidade da igreja, demonstração de força e poder financeiro daqueles que “se entregam ao Senhor Jesus”, revelando a capacidade de articulação e a força de arregimentação do neopentecostalismo na cidade.

FOTOGRAFIAS 9 e 10

IV EXPRESSÃO DE LOUVOR E ADORAÇÃO - 2005





IV Expressão de Louvor e Adoração, promovido pela Igreja Sal da Terra de 07 à 10 de julho de 2005. Estádio Lutheru Lopes
Foto: Adilson José Francisco (2005)

A presença significativa do público é garantida por um conhecido recurso nos ambientes laicos e pouco comum até então no meio evangélico: a premiação de bens materiais. Acostumados a receber curas, milagres e graças espirituais, os fiéis evangélicos ou os membros de qualquer outra confissão religiosa, ou mesmo qualquer curioso, podem também ser ganhadores de um carro novo, um eletrodoméstico ou de algum outro brinde. Os panfletos de divulgação do evento, a propaganda em diversos outdoors espalhados pela cidade, na TV e no rádio, revelam a capacidade da igreja em captar recursos entre seus membros para estes eventos, nos quais são sorteados consideráveis prêmios. No evento de 2004, foram sorteados três carros; em 2005, eram quatro. De acordo com o pastor da igreja, estes prêmios “são oferecidos graciosamente à obra de Deus por aqueles que tiveram suas vidas transformadas na igreja”¹⁰².

A Igreja Internacional da Graça promove, já há mais de quatro anos no Ginásio Marechal Rondon, às sextas-feiras santas, o Show da Fé, que com o tema Tudo está consumado, apresenta no altar central uma cruz sob a qual pende um linho vermelho, simbologia conhecida e usada pelos fiéis católicos na procissão realizada na mesma data. Em agosto de 2005, a edição nacional do Show da Fé, empreendida pelo líder fundador da igreja, R. R. Soares, teve lugar onde há menos de um mês ocorrera o encontro da Igreja Sal da Terra, com presença de pessoas das mais diferentes denominações, de Rondonópolis e de toda a região, inclusive de estados vizinhos.

¹⁰² Pastor Célio Rosa, entrevista concedida ao autor em 31/08/2005. Rondonópolis-MT.

Em geral, precedem estes eventos carreatas e panfletagem pelas ruas mais movimentadas e nos mais diversos bairros da cidade. Pela emergência e visibilidade que assumem estes eventos não são apenas “para Jesus”. Na dinâmica expansionista das igrejas que os promovem, transformam-se em demonstração de força e atrativo para muitas pessoas. Em conversas informais com diversas pessoas durante estes encontros, constatei que a maioria delas eram já evangélicas de alguma denominação e que se sentiam muito bem por estarem ali, acreditando que “agora era a vez do povo crente mostrar a sua força”, como me disse um senhor.

Durante o período do carnaval, são diversos os encontros “alternativos” promovidos pelos diferentes grupos religiosos. Nas paróquias Bom Pastor e São José Operário ocorre o Carnaval Diferente, enquanto os grupos da Renovação Carismática Católica promovem evento similar. A Associação dos Ministros do Evangelho promove, pelo terceiro ano consecutivo, o Grito Profético de Rondonópolis no ginásio de esportes do Centro de Apoio Integral à Criança e ao Adolescente (CAIC). Diversos encontros são promovidos neste mesmo período pelas demais denominações. Já, em datas diversas, por mais de dezessete anos, acontece anualmente, por ocasião da festa de Pentecostes, o encontro de oração

“Pescar” pessoas para o Senhor, como me disse o pastor da Igreja Sal da Terra, é o objetivo primeiro destes eventos. O verbo utilizado, certamente extraído de seu contexto original (quando, nos relatos do evangelho, Cristo convida os pescadores a segui-lo e a se tornarem “pescadores de homens”), contempla também uma tensão permanente das mais diversas igrejas cristãs: a de quererem ser representantes de um outro mundo, estando, atuando e requerendo das pessoas e coisas deste mundo, para serem o que são. Os retiros ou eventos de carnaval, tão comuns entre os pentecostais e também entre setores do catolicismo, refletem bem esta ambigüidade e necessidade de se contrapor – o carnaval é uma festa mais que profana; para muitos era a “festa do demônio e sua falange”, mas ao mesmo tempo, expressão da cultura passível de se adaptar, de compor para repor. Além de servir para “pescar” novos adeptos, estes eventos cumprem ainda a função de manter, na reta doutrina – agora um pouco mais suavizada e mesclada às atividades lúdicas que lembram “o outro carnaval” – àqueles que podem eventualmente se desviar.

Se o princípio da liberdade religiosa tem, na expressão pública dos ritos e atos das diferentes confissões, o seu efetivo exercício, a ocupação dos espaços públicos e a ocorrência cada vez mais freqüente destes eventos evangelísticos marcam, por um lado, o início de uma certa tradição – vide a freqüência e periodicidade deles – e, por outro, não deixa de revelar, na projeção sobre a cidade, a materialidade de uma dupla disputa. Primeiramente, vislumbram-se “os dois mundos” que estão em luta e as tentativas de composição e adaptação entre expressões religiosas e mercado que, até o presente momento, vão revelando um diálogo de conseqüências imprevisíveis. Depois, observam-se os grupos mais expressivos, evangélicos ou não, disputando estes espaços e formas cada vez mais criativas de ampliar ou manter seu predomínio. Se anteriormente, apenas “a praça” era o lugar de proselitismo público e de convocação para a “vinda inesperada do Senhor”, ao som de uma modesta caixa acústica e um cantor ou pregador ladeado pelo diminuto grupo de curiosos, em geral seus irmãos de fé, cena que presenciei algumas vezes quando menino, na praça principal da cidade, hoje, ela já é bastante rara em Rondonópolis. Atualmente ginásios e estádios, dotados com a estrutura de grandes shows, são os espaços – os lugares praticados – para se experimentar, torcer, premiar, sentir, uma crença que se modifica não apenas nas suas formas de expressão e suportes, mas também nos seus conteúdos.

Ao falar das procissões ou dos cortejos das confissões religiosas mais tradicionais que desfilam pelas avenidas, há um cortejo surdo, mas ruidoso, assimétrico, que diariamente desfila pela avenida Amazonas ou pelas avenidas que dão acesso aos bairros. Cortejos de pessoas apressadas, indo ou vindo de seus trabalhos, de pessoas que vão às

compras, de gente aflita ou curiosos transeuntes que, ao transitarem em frente à Igreja Universal, são abordados por algum de seus pastores ou obreiros e que, agraciados com um jornal ou panfleto, são inquiridos se querem que lhe seja feita uma oração ou se querem deixar seu nome no livro de orações ou, ainda, ser convidados a participar do próximo culto.

A Igreja Universal não promove procissões ou desfiles. Ela atende e acolhe a romaria dos inúmeros e anônimos transeuntes que cortam a avenida e que são convidados, por um instante ou por algumas horas, a “ter suas vidas libertas” entregando-as “ao Senhor na

PARTE II

PRÁTICAS E RESSIGNIFICAÇÕES:

MODOS DE VIVER E DE CRER

CAPÍTULO III

NARRANDO A CRENÇA E REORDENANDO A VIDA: ENTRE OS MEIOS E AS MEDIAÇÕES NA EXPERIÊNCIA NEOPENTECOSTAL

A televisão é um meio não só no sentido instrumental – mensurável nos efeitos que produz, mas também no sentido mais profundamente cultural de mediação entre a realidade e o desejo, entre o que vivemos e o que sonhamos.

(Jesús Martín-Barbero: El proyecto: producción, composición y usos del melodrama televisivo)

A expansão e diversificação do neopentecostalismo contemporâneo não pode ser compreendida dissociada da crescente aquisição e utilização dos meios massivos de comunicação, especialmente o rádio e a televisão. Estes meios têm-se constituído nos principais canais missionários da contemporaneidade. O fenómeno do televangelismo no Brasil propaga-se por meio dos veículos midiáticos, como a televisão, cuja posse e uso estão amplamente difundidos entre as mais diferentes classes sociais, nos mais distantes pontos geográficos do país. Dados recentes indicam, por exemplo, que a Rede Record de televisão, de propriedade da Igreja Universal, possui 98 emissoras e retransmissoras, sendo a segunda maior audiência da TV brasileira, cobrindo praticamente todo o território nacional¹.

Como visto no capítulo anterior, a posse e utilização dos meios massivos não está dissociada das disputas e lutas por legitimidades, antes é o seu vetor. Se as lutas por legitimidade, enquanto lutas pela hegemonia estiveram tradicionalmente associadas ao campo institucional da política, a crescente utilização midiática pelas diversas denominações religiosas tipifica os deslocamentos que ocorrem em nosso tempo das lutas políticas e busca por legitimidade, para o âmbito das lutas sociais que se explicitam na dimensão simbólica. Restringindo-nos ao que aqui nos interessa abordar, tais lutas se expressam, diuturnamente, nos programas evangélicos presentes nos mais diversos canais de televisão.

¹ Folha de São Paulo, 04/06/2006, p. E1.

Desta forma, busco compreender, neste capítulo, os modos de recepção de uma modalidade de narrativa recorrente nos programas televisivos da Igreja Universal - os testemunhos – destacando a força incorporadora desta modalidade de narrativa nas mediações culturais de que se utiliza e os processos de reordenamento simbólico e identitário que esta modalidade narrativa provoca.

Recentes como o próprio fenômeno que investigam, os trabalhos sobre o que tem sido denominado como “mídia evangélica” circunscrevem-se à análise da utilização dos meios enquanto estratégias de expansão numérica da membresia e do poder econômico-político das denominações que os detém. Destes poucos estudos, destaco dois trabalhos de tese que analisam aquela modalidade narrativa comumente apresentada nos programas evangélicos de televisão - os testemunhos. Em *Imagens Femininas*, a reengenharia do feminino pentecostal na televisão, Gouveia preocupou-se com a “reengenharia do feminino” que se constrói a partir dos relatos testemunhais efetuado pelas mulheres, dando conta do ambivalente papel desempenhado por elas enquanto consumidoras da fé e narradoras de histórias de conversão na mídia, destacando que a atuação das mulheres nos testemunhos midiáticos, se, por um lado, proporciona-lhes visibilidade, por outro não representa “efetiva libertação em relação ao domínio masculino, mas uma releitura de tal dominação”². Em outro trabalho, *Deus vence o diabo: o discurso dos testemunhos da Igreja Universal do Reino de Deus*, Benetti discutiu os testemunhos na mídia sob a perspectiva da análise do discurso destacando os efeitos de sentido que “as formações discursivas” presentes nos testemunhos visam produzir³.

Inovadores e preocupados com os processos de elaboração de sentidos e significados nas narrativas testemunhais, estes trabalhos restringiram-se ao universo da produção e difusão destas narrativas na programação televisiva das igrejas neopentecostais. Sob uma perspectiva diferenciada, o que objetivo compreender ao trabalhar com os testemunhos apresentados nos programas da Igreja Universal não são tanto as condições de sua produção ou as questões ligadas às estratégias de significação dos testemunhos televisivos, mas o campo de intersecção, a articulação entre a produção, elaboração desta modalidade de “mensagem” e os processos de recepção, vividos na experiência cotidiana, e sua reelaboração nas narrativas produzidas pelos crentes com os quais conversei.

² Como visto no primeiro capítulo, as experiências de adesão e atuação das mulheres nas igrejas neopentecostais em Rondonópolis reiteram esta constatação da autora. GOUVEIA, Eliane. *Imagens femininas: a reengenharia do feminino pentecostal na televisão*. São Paulo, 1998. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade de São Paulo.

³ BENETTI, Márcia Machado. *Deus vence o diabo: o discurso dos testemunhos da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo, 2000. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica), Pontifícia Universidade de São Paulo.

Para isto, busquei dialogar com autores que discutem as questões de recepção e das mediações que se operam no campo da cultura. Tais questões, inicialmente, pensadas por alguns pioneiros do Centro de Estudos Culturais, como Williams e Hall, foram, mais recentemente, revistas e formuladas por autores como Martin-Barbero, Canclini, Sarlo, dentre outros, que discutem as relações entre os meios de comunicação, os processos de recepção e suas articulações com a cultura, a partir do contexto latino-americano. Nestas perspectivas, a análise da ideologia como categoria para a leitura do social e, no caso, dos meios de comunicação, dá lugar à construção da hegemonia, privilegiando noções como as mediações em detrimento da dominação. Em sua obra *Dos meios às mediações*, Martin-Barbero destaca as mediações da cultura⁴ como elementos necessários para desfazer enquadramentos de passividade e alienação dos sujeitos. Relacionadas às práticas e saberes que compõem a experiência cotidiana, estas mediações, que são sociais e culturais, possibilitam apropriações seletivas, fazendo do sujeito social não um mero receptor, mas um produtor-ator-receptor, facultando-lhe apropriar-se criativamente das mensagens veiculadas pelos meios.

Por conta disto, na leitura que segue ganha relevo, nos modos de produção, enunciação e disseminação das narrativas eletrônicas, os modos pelos quais os fiéis se apropriam e também negociam sentidos nas dinâmicas de reelaboração identitárias. Desta forma, o que orienta a explicação aqui realizada não é tanto a interpretação dos testemunhos televisivos, mas seus cruzamentos e efeitos de sentido nos relatos produzidos pelos crentes

⁴ O conceito de mediação amplamente utilizado nas análises sobre comunicação no entendimento dos quadros complexos de recepção é um destes conceitos que não possuem precisão semântica e consenso quanto à sua compreensão. Em um instigante artigo sobre a noção de mediação, Signates recorda que o maior divulgador do conceito, Martin-Barbero, em sua obra principal *Dos meios às mediações*, apesar de utilizá-lo no próprio título, não o define claramente. O próprio Williams abandona o conceito de mediação por reconhecer nele uma subjacente e pressuposta visão dualista de mundo, em que a realidade e o falar da realidade são tomados como categoricamente distintos, preferindo o “conceito em evolução de hegemonia”. Para Martin-Barbero, que recupera a vitalidade do conceito, articulando-o aos processos de luta pela hegemonia, a mediação é percebida como processo pelo qual os meios de comunicação adquirem materialidade institucional e espessura cultural, abordagem que, como lembra Signates, supera os estudos sobre estrutura econômica e conteúdo ideológico. Para Signates é Gómez que, ao trabalhar com a noção múltipla de mediação, recupera com mais clareza a noção de mediação, partindo do pressuposto de que a interação TV–audiência emerge de um processo complexo, multidimensional e multidirecional, que abarca vários momentos, cenários e negociações que transcendem a tela da TV. Para Gómez, as mediações “são processos de estruturação derivados de ações concretas ou intervenções no processo de recepção televisiva” e que possui como fontes a cultura política, economia, classe social, etnicidade, condições situacionais, movimentos sociais, bem como “a mente do sujeito, em suas emoções e suas experiências”. A meu ver, a vitalidade do conceito permanece em virtude de seu caráter aberto que dá visibilidade aos deslocamentos de sentido nos processos interpretativos no âmbito da recepção e produção em comunicação”. Cf. MARTIN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1997.; SIGNATES, Luiz. *Estudo sobre o conceito de mediação e sua validade como categoria de análise*. In: SOUSA, Mauro W. (org). *Recepção midiática e espaço público: novos olhares*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 55-79; OROZCO GOMEZ, Guillermo. *Repción televisiva y mediaciones: la construcción de estrategias per la audiencia*. Televidencia. Cuadernos de Comunicación y Praticas Sociales. México: Univ. Iberoamericana, n. 6, 1994.

com quem conversei. Inicialmente, apresento e analiso o conteúdo e as características dos relatos nos testemunhos televisivos e, depois, os cruzamentos e modos de recepção dos fiéis.

3.1 “Para honra e glória do Senhor Jesus”: o testemunho de fé como marca da narrativa

Recorrentes hoje, nos programas evangélicos apresentados na TV, os testemunhos dos que aderiram à igreja são, de longa data, uma tradição na prédica protestante e sobremaneira uma obrigação de consciência que se impõe ao crente pentecostal. Contar “as curas e milagres operadas por Deus” em sua vida é uma exigência e uma expressão de reconhecimento a Deus e à comunidade de crentes, pela “mudança de vida”. “E hoje, pra honra e glória do Senhor Jesus, eu vou te contar a mudança que aconteceu na nossa vida, a mudança que a gente viveu depois que nós começou lá na igreja”⁵. Assim iniciam a conversa, Lourival e Marisa, quando pedi-lhes que falassem o que representou para eles ir à Igreja Universal em Rondonópolis.

De obrigação de consciência, os testemunhos cumprem a função imediata de validar a pregação, a seriedade da igreja e as qualidades dos pregadores que tornam o milagre eficaz. Ao fazê-lo, torna-se veículo especial de atração junto aos novatos ou aqueles que ainda não participam do grupo. Assim falou Lenita da sua “fé de agora”: “Olha, eu vou falar pra você, depois que a gente tá lá a gente consegue ter essa fé, vai criando aquela força, aquela fé, porque eles [os pastores] eles é ‘homem de Deus’, tá em jejum há quinze dias... Deus tá abençoando através deles”⁶.

Como um modo de narrar a vida a partir das mudanças instauradas pela crença, o testemunho não apenas ocorre na televisão ou nos cultos, ele se fez presente o tempo todo no ato da entrevista, no modo de falar de si. Ao considerar a história oral como gênero do discurso, Portelli chama a atenção para o caráter dialógico deste discurso – o discurso do narrador, o discurso sistematizado pelo pesquisador e o do encontro entre eles⁷. Neste encontro, dentre outros fatores conta também a performance, isto é, os modos de como se diz. O como se diz revela muito daquilo que é dito. A tônica da fala nas entrevistas é, em geral, a

⁵ Lourival e Marisa, moravam em um pequeno município próximo a Rondonópolis, quando, após assistirem aos programas da IURD na TV, decidiram procurar a igreja na busca de cura para a doença da filha. Lourival e Marisa, entrevista concedida ao autor em 17/01/2004. Rondonópolis-MT.

⁶ Lenita, entrevista concedida ao autor em 05/03/2005. Rondonópolis-MT.

⁷ PORTELLI, Alessandro. A história oral como gênero. Projeto História. São Paulo: EDUC, v. 22, p. 9-36, 2001. p. 11-12.

de confirmar, no sentido de como se expressa no universo religioso e, sobretudo, no evangélico, o depoimento de quem “aceitou o Senhor Jesus como seu salvador”. A voz firme, as palavras padronizadas e referidas à comunidade religiosa de adesão, a recorrência a passagens bíblicas, a releitura do passado pecaminoso e o enquadramento do presente como um “novo nascimento” explicitam a força dos testemunhos na vida e como gênero narrativo. Segue daí, a consciência de estar lidando, na maior parte dos depoimentos, com um gênero discursivo, um modo narrativo que expressa a partir de uma experiência descrita pelo crente como mudança, como afirmação da centralidade da divindade em sua vida e, de certo modo, da transformação identitária que este reposicionamento da experiência implica. Este modo narrativo é o que denomino narrativa testemunhal.

Por isso, o testemunho não é apenas um elemento da fala, ele é o seu fio condutor, sua marca característica, que reverbera como um eco, tonalizando a narrativa por inteiro. “E hoje eu falo pro senhor, ó para honra e glória do Senhor Jesus, porque sem Ele nós não é nada...”⁸, ou então “eu vou falar pra você, porque o que é de Deus a gente tem que falar, né”, não são meros efeitos para chamar a atenção do entrevistador. Se possuem também este caráter, para aquilo que querem que seja “bem ouvido”, querem sobretudo revelar o modo como eles querem ser entendidos. Não estão ali por acaso, não descrevem sua adesão ou participação religiosa como incidente. Nos trabalhos da memória e da fala⁹, empreendidos pelos crentes, que selecionam, recalcam, reelaboram, e buscam reafirmar-se no presente, para

⁸ Lenita, entrevista concedida ao autor em 05/03/2005. Rondonópolis-MT.

⁹ Pensar nos trabalhos da memória e da fala é reconhecer, como já argumentara Pollak, a relação da memória com os processos de constituição da identidade social dos grupos e das pessoas. Neste sentido, Pollak destaca quatro características fundamentais da relação entre a ação da memória e a construção identitária. A memória é seletiva, não lembra de tudo, não quer ou não pode lembrar de tudo. As preocupações e as estruturas de sentimento do presente são os elementos de estruturação da memória. Em segundo, a memória é construída tanto social como individualmente, e esta construção pode ser consciente ou inconsciente. As pessoas gravam, excluem, recalcam, relembram, etc. Por conta disso, a memória é constituinte da identidade, fenômeno que se produz em referência aos outros, a partir dos critérios de negociação, aceitabilidade e credibilidade junto aos outros. E por fim, a compreensão de que memória e identidade são construídas na disputa. São valores e modos de vida, disputados em conflitos sociais e inter-grupais. Sem perder de vista estas dimensões, Portelli chama atenção para a articulação entre a dimensão social e individual da memória: “a memória pode existir em elaborações socialmente estruturadas, mas apenas os seres humanos são capazes de guardar lembranças. Se considerarmos a memória um processo, e não um depósito de dados, poderemos constatar que, à semelhança da linguagem, a memória é social, tornando-se concreta apenas quando mentalizada ou verbalizada pelas pessoas. A memória é um processo individual, que ocorre num meio dinâmico, valendo-se de instrumentos socialmente criados e compartilhados”. Estes elementos constituidores da memória e dos processos de identificação estão marcadamente presentes nas narrativas dos crentes. A dinâmica do testemunho, produzida para a comunidade, para o outro, estranho a ela, reforça e possibilita a emergência desta dimensão social, mas que também é individual, da memória sobre suas passagens ou adesões religiosas. PORTELLI, A. Tentando aprender um pouquinho. Projeto História. São Paulo: EDUC, n. 15, 1997. p. 16. Sobre a caracterização dos trabalhos da memória em POLLAK, M. Memória e Identidade Social. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 4-5.

um outro – o pesquisador, que não é um vizinho ou “irmão de fé”, a narrativa-testemunho se explicita com algumas características.

Inicialmente possui a função primordial, como já se afirmou, de confirmar as graças e milagres recebidos, por aqueles que, por causa destes milagres, aderiram e permanecem na comunidade de fé. Por isso, este modo de falar cumpre um sentido afirmativo, de comprovar para si e para quem os escuta, que o que lhes aconteceu é algo que os qualifica, qualifica a mudança de vida e a nova relação com Deus, como o que de melhor ocorreu.

Cansado das rebeldias do passado e das conseqüências que o acidente com a moto lhe trouxe, Firmino iniciou sua fala:

Esse meu testemunho pode ter certeza que muitas pessoas vão pensar muito bem... porque eu era uma ovelha perdida. Sabe o que é uma ovelha perdida. O senhor faz um curral onde o senhor põe cem ovelhas. E aí sai uma, ela não fica perdida? Então assim era eu¹⁰.

Na apropriação da imagem bíblica da ovelha que se perde, Firmino não apenas se identifica, mas faz ver a sua história, como afirmação, delineando o “seu testemunho”. Na deferência e no reconhecimento da ação divina, os testemunhos explicitam o reconhecimento da igreja que passaram a freqüentar, validando e reconhecendo a autoridade do mediador da graça, em geral o pastor. Para Lenita, “a igreja que liberta mesmo da macumbaria, de tudo o que é coisa ruim, é a Igreja Universal”. Para Maria Alice, a ação do pastor, “porque ele é homem de Deus, tá em jejum há quinze dias... pra você vê, Deus tá abençoando através dele”¹¹, é validada como ação divina. Ao contar as graças recebidas por meio da mediação do pastor, muito embora mencione “que isso é só por Deus mesmo”, o crente testemunha e qualifica a ação mediadora da igreja “que me ajudou muito, muito mesmo” e dos seus agentes, cumprindo uma função de qualificação da liderança.

Ao contarem para mim, sabem que falam com um outro, não crente, por isso, a narrativa-testemunho explicita a diferença. “Porque olha, se o senhor soubesse, se o senhor visse o que acontece ali”, me falou Milene. “Tem coisas que o senhor não vai entender o que eu vou falar (...), não porque quem é evangélico vai entender”, reiterou Firmino. Ou então, “se eu for contar, o senhor é capaz de não acreditar”, insistiu Carmem. São expressões que permeiam muitas falas, de quem tem consciência de que falam com um outro, diferente deles, um professor-pesquisador. Por isso, ao tratarem do inusitado, do

¹⁰ Firmino, entrevista concedida ao autor em 23/02/2005. Rondonópolis-MT.

¹¹ Maria Alice, entrevista concedida ao autor em 12/03/2005. Rondonópolis-MT.

milagre, do benefício alcançado, têm claro também que rompem a barreira do racionalmente explicável. Sob a preocupação de não serem compreendidos, ou sob a necessidade de se colocar, o indizível é dito, o inominável ganha nome, data, cor, rosto. Chega mesmo a cumprir uma outra função, explicita uma intencionalidade: a de convencer-me ao tempo que reafirma para um outro sua adesão. Insistindo na eventual dificuldade que eu teria para entender tudo o que ele estava dizendo, Firmino repetiu: “quem é evangélico vai entender o que eu tô falando, professor... por isso que muitos que não têm o mover do Espírito Santo ficam abismado”¹².

A forma contundente como narram suas experiências de adesão e estas investidas marcantes para convencer-me, aconselhar-me a “ver o que acontece ali”, para talvez buscar “o mover do Espírito Santo” como eles o fizeram, reportam a figura do narrador, de que tratou Benjamin. O contexto sombrio vivido por Benjamin fê-lo considerar a diminuição da arte de narrar presente no conto, frente à força do romance e da informação. Por isso, retoma, nas considerações que faz sobre a obra de Lescov, a força do conto, o significado da narrativa como “faculdade de intercambiar experiências”, sendo aquele que a produz “o homem que sabe dar conselhos”. Assim o narrador “retira de sua experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a contada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes.”¹³.

As narrativas-testemunho contêm estes elementos. Quando relatam suas trajetórias, os crentes retomam esta capacidade de intercambiar as experiências vividas. Os testemunhos televisivos e os presenciais repõem, a seu modo, a força da narrativa na história individual de cada crente e na memória daqueles com os quais compartilham. No entanto, diferente da narrativa dos contos de fada que, na leitura de Benjamin, “ajudou a humanidade a libertar-se do pesadelo mítico”¹⁴, a narrativa-testemunho o repõe, não como pesadelo, mas como reconciliação de suas vidas, como possibilidade explicativa e ordenadora do vivido e das formas de narrá-lo. No testemunho, é a ação salvadora de Cristo, é o “mover-se no Espírito”, descritos como experiências reais que permitem a emergência do testemunho, que o conectam a outros testemunhos, como o de Cristo, e que intenciona, como recorda Benjamin, a incorporação das coisas narradas às experiências dos ouvintes, inclusive as do pesquisador.

Na história do cristianismo, o testemunho constituiu-se no impulsionador das primeiras comunidades. Segundo os relatos do Novo Testamento, o ímpeto apostólico de testemunhar os feitos e a ressurreição de Cristo “até os confins do mundo” foi a chave

¹² Firmino, entrevista concedida ao autor em 23/02/2005. Rondonópolis-MT.

¹³ BENJAMIN, Walter. O narrador. In: Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras Escolhidas, v. 1). p. 201.

¹⁴ Ibidem. p. 215.

propulsora da nova crença. O momento do “pentecostes” representou exatamente este ímpeto, esta autorização e encorajamento para a narrativa testemunhal. O sangue dos primeiros mártires derramado nas arenas romanas será considerado, nas hagiografias cristãs subseqüentes, como “semente de novos cristãos”, enquanto expressão máxima de testemunho. No protestantismo e, mais particularmente no pentecostalismo que se expande pelo Brasil, o testemunho oral já não é mais sobre os milagres e curas realizados por Cristo no evangelho ou por seus seguidores imediatos, mas aqueles que se repetem hoje e são descritos como operantes na vida dos crentes, tornando-se a chave da pregação religiosa. Desta forma, a palavra-testemunho adquire um sentido duplo, o de confirmação daquilo que Deus fez em favor do crente e o de autoridade daquele que narra e, por isso, fator de propagação, uma vez que a autoridade adquirida pela experiência religiosa vivida confere ao agraciado não só o direito, mas também o dever de falar em nome do Senhor e aumentar o número dos conversos e futuros agraciados.

Esta confirmação e autoridade adquirida expressam, na vida do crente e no ato de testemunhar, uma característica singular do pentecostalismo em geral e do novo pentecostalismo em especial: sua capacidade de tornar discursivamente reais, presentes no aqui e no agora as ações salvíficas ou milagrosas. O radical do qual se deriva o termo pentecostal refere-se ao fato-relato da vinda do Espírito Santo sobre os apóstolos – o dia de Pentecostes, que, de acordo com relato neotestamentário (Atos dos Apóstolos 2, 3-4), possibilitou que eles pregassem em diferentes línguas, operassem milagres, dotando-os de coragem para o exercício da missão. Para a teologia pentecostal, o pentecostes e seus efeitos, é suscetível de ocorrer a cada vez que se invoca o Espírito Santo, em cada culto ou reunião¹⁵.

Então a diferença que me marca, a gente chama de busca dos dons. E isso porque nas igrejas tradicionais que eu passei, na Batista, na Presbiteriana, na Metodista, todos quando vamos ler a Bíblia, ensina isso, que existe os dons e que Jesus ensinou, tal e tal. Está lá ensinado, escrito. As outras igrejas [referindo-se as neopentecostais que freqüentou e freqüenta] ensinam que você ainda vive isso no seu viver diário hoje. Que esses dons eles são para você hoje, aqui e agora¹⁶.

Para Selma, evangélica de nascimento e, à época da entrevista, freqüentadora assídua da Igreja Sal da Terra, este é o diferencial, não apenas em relação às outras igrejas que freqüentou, mas em relação às “mudanças que eu sinto na minha vida hoje, no aqui e no agora”. É este encantamento enunciado a cada fato que descreve da sua

¹⁵ Para a tradição protestante clássica, o evento Pentecostes é único e irrepetível.

¹⁶ Selma, entrevista concedida ao autor em 12/01/2004. Rondonópolis-MT.

trajetória que possibilita narrar os acontecimentos atravessados pela ação divina, como um entrecruzamento, “no aqui e agora”, de fatos que, percebidos como sentimentos no âmbito da fé que professa, são vividos como experiência compartilhada por ela e pelos crentes da sua e das outras igrejas neopentecostais às quais se refere. Milagres, livramentos, visões não são atos passados concedidos a homens e mulheres especiais. São fatos naturalizados, pois “na Universal o milagre é natural”, diz o letreiro em uma placa da igreja, e atualizado a cada demanda, a cada rito. Segue daí a necessidade e o dever para o crente agraciado, de desvelar, testemunhando, esta diferença.

Com o ato de contar e reler o passado à luz de um presente vivido simbolicamente como “novo nascimento”, a narrativa-testemunho recupera, no movimento e produção da memória, uma verdade de si, a verdade de uma nova identidade que, se não rompe de todo com o passado, busca construir, no presente novo, um novo modo de afirmação social, atD8ó8z áôUDDDgRóVCzm)ôII óR9RTzeáUg8óó89zláôIgUUICIzeáUg8óó8T9óI9Vóz

modos mais recentes, mas também já híbridos e mesclados, de crenças e linguagens emergentes, que tendem a ser dominantes.

Ao tratar destas noções (residual, emergente e dominante) Williams chama atenção para a necessidade de estar atento, na análise histórica, às inter-relações dinâmicas entre movimentos e tendências em um determinado domínio e como se relacionam com a totalidade do processo cultural. Importa, neste sentido, compreender como se relacionam, na dinâmica sociocultural, os elementos residuais populares, por exemplo, com uma cultura dominante efetiva. Se, em geral, o elemento residual de uma cultura fica a certa distância da cultura dominante efetiva, outra parte dele, segundo Williams:

terá sido incorporada para que a cultura dominante tenha sentido nessas áreas. Além disso, em certos pontos, a cultura dominante não pode permitir demasiada experiência e prática residuais fora de si mesma, pelo menos sem um risco. É pela incorporação daquilo que é ativamente residual – pela reinterpretação, diluição, projeção, inclusão e exclusão discriminativas – que o trabalho da tradição seletiva se faz especialmente evidente¹⁸.

A formatação dos programas e o trabalho de composição dos testemunhos traduzem, como se verá, estes processos de incorporação. A crescente utilização da mídia, sobretudo a televisiva, por diversas igrejas e a referência a ela como explicação para a expansão numérica neopentecostal têm chamado a atenção de diversos pesquisadores. Como mencionado, muitas destas análises focam especialmente o uso dos meios, dos suportes e tecnologias modernas ou as estratégias de comunicação de massa, como modos de compreender e “explicar” o fenômeno. Ao propor o deslocamento do olhar para as mediações ao invés dos meios utilizados em geral na mídia, Martin-Barbero, em diálogo com as noções de incorporação e tradição seletivas, propostos antes por Hoggart, Williams e Hall, abre possibilidades de se pensar a expansão neopentecostal e a utilização que fazem da mídia, para além das “estratégias”, e entendê-las sobretudo a partir das mediações culturais¹⁹.

¹⁸ WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p.126.

¹⁹ Martin-Barbero reconhece o legado de Williams na formação dos estudios culturales latinoamericanos, ao tempo que propõe outras questões sobre a modernidade globalizada, desde o contexto latino-americano. Modernidade que, nas palavras de Canclini, cujas análises se aproximam muito das de Martin-Barbero, “não deixa de ser nem modernidade, nem abandona o capitalismo – ao contrário, exacerba-o” (CANCLINI, N. *Diferentes, desiguais e desconectados*. Rio de Janeiro: UERJ, 2005, p. 160). Segue-se daí sua proposta de a partir das mediações culturais buscar “não o que sobrevive de outro tempo, mas o que no hoje faz com que certas matrizes culturais continuem tendo vigência. Isto faz com que uma narrativa anacrônica se conecte com a vida das pessoas”. MARTIN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1997. p. 18.

3.2 O residual e o emergente nos modos de viver e narrar a crença

Principiando pelas formas residuais ainda presentes nos programas, nos cultos e nas narrativas, que se articulam aos testemunhos, é possível problematizar seu processo de formação e alguns modos como estes resíduos emergem nas narrativas testemunhais eletrônicas, atuando como formas, não exclusivas, de mediações. A história do pentecostalismo em Rondonópolis é exemplo destas mediações que, localmente, foram sendo vividas e contadas.

Manhã de domingo do dia 7 de novembro de 1955, os passantes pela rua central do pequeno povoado de Rondonópolis, atual avenida Marechal Rondon, ouviam a voz intrépida de um homem que, à frente da casa recém-alugada, sobre um caixote improvisado e de Bíblia na mão, convidava-os para converterem-se e “entregarem suas vidas ao Senhor”. Diante da mulher e dos nove filhos, o pastor José Francisco realizava o primeiro culto pentecostal e a escola bíblica dominical da Igreja Assembléia de Deus. Há poucos dias, o pastor havia chegado de São Paulo, com passagem por Campo Grande, com a missão de fundar a Igreja Assembléia de Deus, possivelmente a primeira igreja pentecostal em Rondonópolis. O estranhamento dos curiosos, os deboches de alguns não impediram que a pregação daquele homem franzino produzisse as primeiras conversões, ainda naquele mesmo ano. Em março do ano seguinte, vinte e um “novos soldados da Milícia Santa de Jesus” desciam as águas ainda límpidas do Arareau, pequeno riacho que corta a cidade, para serem batizados.

Nestes termos, um dos pioneiros da Igreja Assembléia de Deus descreve em uma pequena brochura, o Histórico de um pioneiro: pastor José Francisco sua peregrinação santo ministério descanso eterno²⁰, os primeiros anos de instalação da igreja na cidade e a ação missionária do pernambucano que, por ter participado do movimento de derrubada do governo Vargas em 1935, em Recife, fora preso e acusado de comunista. De forma simples e com uma narrativa embebida na fé que professa, o autor da brochura realiza um trabalho pouco comum entre os pentecostais: o de registro es

As informações imprecisas quanto a datas e alguns fatos e o explícito objetivo de “confirmar os desígnios de Deus para a igreja na cidade” não impedem que se perceba, nesta pequena brochura, os trabalhos da memória que o filho do primeiro pastor assembleiano quer deixar como registro da “vida e peregrinação deste tão dedicado servo de Deus” e guardar para a posteridade o “difícil início da obra”: a viagem entre os pontos de culto “eram feitas a lombo de animal”, ou as perseguições de “um certo homem rico e político muito conhecido na cidade que com seu caminhão atreveu-se a perseguir os crentes”, ou mesmo “os feiticeiros que entraram no culto para zombar dos irmãos”²². Ao contar os primórdios da igreja, Zaqueo relata, ainda, que, de passagem, as tensões e as alternativas que foram sendo construídas na sociedade brasileira na segunda metade do século XX. A mudança da família do Nordeste para o interior paulista e posteriormente para a região sul de Mato Grosso situa-se no intrincado movimento de êxodos migratórios desencadeados pelo processo de industrialização e urbanização e as políticas de colonização e interiorização instauradas pelos governos federais, conforme mencionados nos capítulos anteriores. É articulado a estes processos que o movimento pentecostal se expande no país e na cidade. Sobremaneira as primeiras igrejas pentecostais encontrarão, como narra nosso memorialista, nos grupos de família, muitas delas migrantes, o núcleo fundador e disseminador do pentecostalismo clássico. O contato familiar, ou aldeação como nomeia Campos (1997), ocorria quando famílias, migrando para outras regiões do país, levavam consigo a mensagem pentecostal. Nas novas regiões formavam grupos de convívio e de cultivo da nova fé, seguidos depois pelos pastores que iriam atuar nestes núcleos embrionários das igrejas²³.

A história da Igreja Assembléia de Deus e de outras igrejas pentecostais clássicas, como a Congregação Cristã, que chegaram a Rondonópolis e mesmo na capital do estado, estrutura-se a partir das relações de parentesco do pequeno grupo que servia de ponte com as sedes destas denominações. O contato familiar definia a forma de comunicação e o modelo de expansão das igrejas. O processo era lento, as distâncias imensas e a possibilidade de oferta de novos pastores pelas sedes pentecostais que se estruturavam nem sempre era imediata.

Para além destes aspectos referidos, a narrativa do primeiro culto assembleiano na cidade possibilita dar conta de um outro mecanismo fundamental à aceitação

Pentecostes), nos quais os eventos posteriores são a repetição deste evento original que se projeta na expansão geográfica da igreja para outras cidades. Cf. FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. et al. Nem anjos, nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo. p. 67-70.

²² Ibidem. p. 52-57.

²³ CAMPOS, Leonildo S. Teatro, tempo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis - São Paulo: Vozes-UMES, 1997. p. 250.

e expansão do pentecostalismo pelo interior do país. Trata-se da oralidade, característica marcante da prédica e da vivência pentecostal, e que a aproxima das culturas de caboclos e populares, maioria dos primeiros moradores das cidades que estavam sendo construídas nas mais diferentes regiões do país naquele período.

Religião da palavra, da pregação, dos testemunhos contados e da oração em línguas, o pentecostalismo diferiu do protestantismo histórico que se instaurara no país em meados do século XIX, considerado como “religião do livro”²⁴. Marcado em suas origens pela letra, o protestantismo surgiu nos primórdios da imprensa e dela se valeu significativamente para sua transmissão e propagação. As contestações de Lutero varreram a Alemanha graças às facilidades possibilitadas pelo invento de Gutenberg. A tradução da Bíblia para o alemão, realizada pelo reformador, representou o marco da gradativa disseminação da “cultura letrada”. É sob domínio da escrita que os reformadores explicitaram a conexão de suas idéias com as transformações sócio-culturais emergentes e asseguraram a validade de suas idéias e crenças frente à hegemonia católica. É desta forma que a história do protestantismo confunde-se com a disseminação da escrita no “Velho” e no “Novo Mundo”.

Na realidade, esta foi a chave da sobrevivência e ascensão do catolicismo romano, quando passado, o primeiro século dos testemunhos orais dados pelos apóstolos e discípulos imediatos ao Mestre, a comunidade primitiva passou a sistematizar e selecionar as narrativas que integraram o cânon. À palavra fundadora, transmitida oralmente, sucede as diversas formas escritas que circularam até a definição do cânon bíblico. Este acontecimento exprimiu a tensão impulsionadora do cristianismo ao longo dos séculos entre o espírito e a letra, entre carismáticos e clérigos, entre carisma e poder.

A reforma protestante foi um momento desta tensão contínua, na qual o princípio luterano da sola scriptura acrescido da sola gratia visava libertar a nova fé dos ferrolhos que a traditio romana impunha como única forma verdadeira de ser cristão. A história do protestantismo e as suas fragmentações até o final do século XIX foram também marcadas por esta tensão entre a “letra”, leia-se a racionalização da fé, pelo recurso ao

²⁴ Cunhada por Weber, a expressão religião do livro é aplicada ao protestantismo clássico no sentido de que este, ao preconizar o uso da Bíblia, converte-se na base de um sistema educativo, não para os sacerdotes, mas também e principalmente para os leigos. Para Weber, a utilização do livro sagrado – Bíblia – é o momento culminante do processo de transformação do mago em sacerdote. Rivera retoma a expressão weberiana para dizer que esta expressão precisa ser relativizada quando aplicada ao protestantismo latino americano, uma vez que, este protestantismo operou uma descaracterização do rígido calvinismo quanto a doutrina da predestinação. Segundo Rivera, “era impossível defender a predestinação de alguns e ao mesmo tempo fazer prosélitos”. RIVERA, P.B. Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina. São Paulo: Olho D’Água, 2001, p. 159 e 162. WEBER, M. Economia y Sociedad. México: Fondo de Cultura Economica, 1984. p. 369.

conhecimento e estudo da Bíblia e o “espírito”, a dimensão subjetiva – mas não necessariamente individual, emocional, experimentada pelo crente no ato de sua conversão como ação carismática. Pensar esta questão não significa, todavia, equiparar o espiritual e o emocional aos descompromissos com as questões materiais “deste mundo”²⁵.

O protestantismo que chega ao Brasil, herdeiro das sucessivas reformas sofridas nos contextos de sua reprodução, seja no metodismo inglês ou nas dissidências elaboradas em solo norte-americano (congregacionais, presbiterianos, batistas, etc.) é de certo modo produto desta tensão entre a letra e a palavra, entre a racionalização e a emoção presente na história da sua expansão e diversificação. Muito embora este protestantismo não guarde mais as mesmas características que suas matrizes da Reforma e tenha sofrido sucessivas adaptações, dadas as condições de sua transmissão e reprodução em solo brasileiro - o alto analfabetismo entre os grupos receptores, por exemplo - , não perderá a ênfase no cultivo da leitura da Bíblia como meio de conversão. A criação das escolas protestantes, de acordo com Mendonça, se por um lado revela “algum traço de espírito filantrópico diante da escassez de instrução vigente”, por outro explicita que:

a carência de instrução podia ser um notável empecilho ao aprendizado da doutrina protestante todo ele calcado na leitura da Bíblia, livros, revistas e jornais, que logo começaram a ser publicados por iniciativa das missões. O culto protestante especialmente como foi introduzido aqui é, ao contrário do católico, essencialmente simbólico e ritualizado, caracteristicamente informal e discursivo. O informal supõe improvisação (que requer atenção e certa vivacidade mental) e o discurso, uma progressiva aquisição de vocabulário para entender a prédica do pastor. Além disso, o cântico dos hinos sagrados exige leitura relativamente rápida, embora a memorização pudesse ser largamente usada. De qualquer modo, o livro e o discurso estão sempre presentes na prática religiosa protestante. (...) as escolas paroquiais foram instrumentos necessários para implantação e permanência do protestantismo em qualquer lugar.”²⁶

A limitada expansão das denominações protestantes (congregacionais, presbiterianos, metodistas, batistas, dentre outros), trazidas pelos missionários estrangeiros, sobretudo norte-americanos, no final do século XIX e início do XX, não pode ser

²⁵ Thompson descreve alguns aspectos da dimensão política desta questão nas tensões internas existentes nas primeiras dissidências vividas no metodismo inglês. Os pregadores leigos dos movimentos dos “Metodistas Primitivos” ou dos “Cristãos da Bíblia”, no início do século XIX, não hesitaram em expor a “dialética reativa” de suas interpretações livres da Bíblia, frente “aos princípios teológicos (do metodismo) que defendiam a submissão e a santificação do trabalho”, conclamando o povo a não dar ouvidos aos pregadores que disseminavam tais princípios. Para os wesleyanos ortodoxos, estas dissidências e contestações eram a expressão da “maldição de Adão” que recaía sobre estes líderes inflamados de “antíteses libertárias”. THOMPSON, E. P. A formação da classe operária inglesa. A maldição de Adão. v. II. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra p. 278 e 286.

²⁶ MENDONÇA, A. G. O celeste porvir. A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 98-99.

compreendida, sem este aspecto da acentuada literalidade destas denominações, em uma realidade de analfabetos. Diferente parece ter sido a ênfase e as modalidades de transmissão e reprodução religiosa do pentecostalismo. Este, nascido nos EUA sob o impacto de diferentes culturas e trazido ao país por um ítalo-americano (Francescon) e por suecos-americanos (Vingren e Berg), religiosos que viveram os choques de culturas, saberá a seu modo lidar com a predominante oralidade das culturas existentes no país e o constante movimento de mistura e derivações²⁷, não apenas negra, índia e branca lusitana, mas já em pleno século XX, as misturas e hibridismos destas culturas – já diversas entre si – que aqui se constituíam, inclusive com a heterogeneidade de culturas imigrantes. A presença da missão protestante britânica, no momento inicial de formação da cidade de Rondonópolis, e as tentativas de letramento e catequese empreendidas para os moradores recém-chegados e os índios nativos expressam uma fase embrionária, em nível local, deste processo²⁸.

As diferentes culturas religiosas que se formaram em solo tupiniquim estavam densamente marcadas pela oralidade. Apesar da insistência e vigilância católica sobre as verdades canônicas de sua doutrina, o catolicismo brasileiro se constitui sob os contágios e resíduos sempre muito vivos e presentes das culturas indígenas e negras. Os elementos visíveis deste catolicismo popular, analisados por diversos estudos, dão conta do significado da mestiçagem como condição de formação, propagação e manutenção da fé católica no Brasil²⁹. A oralidade, marca constitutiva das culturas africanas e indígenas, irá juntar-se ao jeito de ser católico no Brasil. As rezas, benditos, incelenças, a musicalidade, as

²⁷ Observando a formação da “sociedade nacional” já em pleno século XX, não é possível falar mais das “três raças”. Como se não bastassem as significativas diferenças entre os grupos de negros, as nações indígenas e a heterogeneidade de “brancos”, as derivações e cruzamentos entre estas e a forte presença imigrante de outros continentes como a Ásia, acentuaram-se ainda mais hibridismos daquilo que se convencionou denominar redutivamente de “cultura brasileira”. A respeito das frações e rachas na “cultura brasileira”, ver o capítulo Cultura Brasileira e Culturas Brasileiras em BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 308-345.

²⁸ Em Rondonópolis, quando, nos primeiros anos de povoamento, houve a fixação e atuação da União Missionária Neo Testamentária, missão protestante britânica, uma das primeiras ações empreendidas pelos missionários, ao lado da assistência médica aos colonos e indígenas, estava o letramento por meio da catequese. Além da pregação cristã, o primeiro missionário em Rondonópolis, Daniel Thomas, dedica-se também ao ensino das primeiras letras aos filhos dos colonos recém-chegados e aos nativos bororo. Mais tarde, em 1958, a Igreja Batista funda, três anos após sua chegada na cidade, a Escola Diária, e, a Igreja Adventista é construída juntamente com a escola homônima por ela dirigida. Sobre a missão protestante, Cf. CARMO, Ailon do. *História de Rondonópolis*. Rondonópolis: Gráfica Modelo, 2005.

²⁹ Guardadas as diferenças entre as perspectivas, diversos são os autores que discutem a mestiçagem ou o sincretismo como marca e condição de expansão do catolicismo no país: HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro (1550-1800)*, 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1978; BRANDÃO, Carlos R. *Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre atribuição da identidade através da religião* e QUEIROZ, Maria I. P. *Identidade nacional, religião e expressões culturais: a criação religiosa no Brasil*. In: SACHS, Viola (org). *Brasil & EUA. Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988; SANCHIS, Pierre. *A religião dos brasileiros. Teoria e Sociedade*. UFMG, n. 4, out. 1999. p. 213-245. JUNIOR, Wilson. C. *Roda o balaio na porta da igreja minha filha que o santo é de candomblé: Os diferentes sentidos do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*. São Paulo, 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade de São Paulo.

festas, indumentárias, as fusões (sempre presentes) entre o considerado “profano” e o nomeado como “sagrado” atestam a densidade da oralidade na vida de brancos pobres, negros, mestiços, cafuzos, caipiras, enfim de boa parte dos brasileiros viverem a sua fé.

Ao trabalhar com injunções entre tradições orais, escritas e iconográficas e seus significados nas experiências de crenças no Nordeste brasileiro, Antonacci analisou as formas de apropriação e transmissão do texto bíblico entre populares através dos versos de ABCs, pequenos textos escritos em forma narrativa e dispostos em ordem alfabética que guardavam uma função primitiva mnemônica. De acordo com as observações de Antonacci, em sua Caderneta de Campo, Euclides da Cunha considerara “este gaguejar do povo”, presente nos ABCs, uma “segunda bíblia do gênero humano”³⁰.

Lidando com condições sócio-culturais semelhantes, o pentecostalismo que chegou ao Brasil no início do século XX, se fará transmitir e disseminar-se a partir desta oralidade constitutiva das identidades nacionais. De acordo com o estudioso do pentecostalismo latino-americano Shultze, o sucesso do pentecostalismo no continente está ligado à predominância de uma cultura oral-auditiva sobre a cultura literária, uma vez que:

os pastores pentecostais, como condutores de uma cultura oral, são conhecidos mais por suas habilidades de mover e agitar a congregação, emocionalmente, do que por seus conhecimentos ou cultura (sic) (...) Parece que o pentecostalismo latino-americano é altamente oral e que a sua oralidade tem-se mesclado eficazmente com a oralidade indígena da região, bem como com as necessidades específicas dos pobres urbanos³¹.

Que marca possuía o pentecostalismo no Brasil até recentemente senão esta? Como religião da palavra, o pentecostalismo propagou-se entre as camadas pobres, seja do Norte e Nordeste do país (o pentecostalismo assembleiano), seja entre os trabalhadores imigrantes ou nativos do Sudeste (o congregacional), por meio das pregações, da espontaneidade dos cultos, das interpretações e recitações de trechos da Bíblia, dos hinos cantados de cor e da abundante presença dos testemunhos orais, da oração livre e da glossolalia nos cultos. O que me parece faltar à percepção de Shultze é a matização dos

³⁰ Além dos ABCs, diversas outras formas de oralidade, como benditos, cantorias, repentes, se difundiram densamente banhadas de religiosidade no nordeste brasileiro. Nesta região também circulou na segunda metade do século XIX, segundo informações de Antonacci, uma impressão resumida e popularizada da Bíblia: Missão Abreviada, que chegou a ser livro de cabeceira de Antonio Conselheiro e outros beatos. Cf. ANTONACCI, Maria A. Tradições de oralidade, escritura e iconografia na literatura de folhetos: nordeste do Brasil, 1890/1940. Projeto História. São Paulo: EDUC, n.22, 2001. p. 117-120. Em que pese as diferenças com as formas de transmissão do pentecostalismo, estas marcas de religiosidade difundidas nestas injunções entre oralidade e escrita, proporcionarão os pontos de contato ou mesmo de inflexão entre formas tradicionais de religiosidades e a nova crença pentecostal.

³¹ SCHULTZE, Quentin. Orality and power in Latin American pentecostalism. apud CAMPOS, L. Op. Cit. p. 246.

diversos pentecostalismos latino-americanos. Restringindo-nos apenas ao Brasil, o pentecostalismo clássico da Congregação Cristã mantém-se majoritariamente nos modos de transmissão pela oralidade, desfavorável a formas de divulgação impressa ou sonora. Já a Assembléia de Deus, apesar da ênfase nos elementos cúltricos ligados à oralidade, de acordo com Campos, publicava desde 1917 um pequeno jornal. Em 1930, entra em circulação seu jornal oficial, o Mensageiro da Paz, e em 1937, funda a Casa Publicadora, responsável por inúmeras publicações evangélicas³². Já nas últimas décadas, o pentecostalismo não deixará de insistir no domínio do letramento para sua expansão e solidificação, haja vista o número de boletins, panfletos, revistas de evangelização, tradução e publicação de diversos livros. Em Rondonópolis, o jornal O Assembleiano, embora sendo de publicação mais recente, reflete esta preocupação da transmissão e propagação. De qualquer modo, a oralidade marcante nas formas de transmissão do pentecostalismo encontra solo fértil no híbrido “caldo” cultural brasileiro.

As marcas de uma sociedade pré-literária que se mescla com as de uma outra literária provoca, segundo Martin, uma supervalorização da cultura oral-auricular, unindo práticas antigas e modernas³³. Se o protestantismo, portador de uma cultura letrada, insistiu na ruptura com a cultura oral por parte dos convertidos, o pentecostalismo trabalha com a tradição oral, mais tarde transposta para as pregações, testemunhos e rituais de cura no rádio e, acrescida de outros elementos sonoros e visuais, é reelaborada para o uso na televisão.

O significativo crescimento numérico do pentecostalismo, a diversificação de suas variantes e a emergência do neopentecostalismo expressam a vitalidade incorporadora destes movimentos. Diversos e agregadores, eles se apropriam do anterior – as marcas das culturas de seus potenciais adeptos – e incorporam o novo, isto é, os meios e mediações culturais difusas (como o modo de vida individualizado, a ênfase na prosperidade e no consumo, uma religiosidade de serviços) que os modos urbanos e fragmentados de pensar e viver a vida nas cidades demandam e possibilitam ser utilizados. O incremento do rádio e da TV, como característica marcante de algumas igrejas e sua maximização nas últimas duas décadas com a emergência dos televangelistas neopentecostais, dá-se, dentre outros fatores, sob o alicerce e os usos reelaborados da oralidade. O formato dos programas de estúdio, a estrutura narrativa dos testemunhos, o acentuado apelo à emoção e à espontaneidade nos cultos, os ritos de cura, das orações em línguas, de hinos cantados de cor, o acentuado uso de

³² CAMPOS, Leonildo. Op. Cit. p. 252.

³³ MARTIN, David. *Tongues of fire. The explosion of protestantism in Latin America*. Cambridge: Blackwell, 1990. p. 188.

objetos, palavras e gestos a eles ligados revelam as marcas desta oralidade recorrentemente difusa e reelaborada.

Muito embora reconheça a relação que a Igreja Universal estabelece com as estratégias de marketing, Campos reitera que:

...as estratégias de propaganda e publicidade iurdianas não resultam de uma idiosincrasia empresarial de Edir Macedo ao insistir em adquirir emissoras de rádio e de televisão; muito pelo contrário, esta opção é resultante da própria lógica de um movimento religioso voltado para as massas e que, para atingi-las ou tentar moldá-las, necessita ter um acesso imediato e sem obstáculo aos meios de comunicação preferidos por elas.³⁴

Apesar de discordar de Campos, quanto à sua ênfase no caráter persuasivo dos líderes iurdianos na utilização da mídia como mecanismo para “moldar as massas”, é plausível sua afirmação de que a utilização dos mass media pela igreja dá-se logicamente em função de sua opção em propor um evangelismo de massas. Dia após dia, multiplica-se o número de programas e também de emissoras cujas proprietárias são as instituições religiosas – católicas ou evangélicas. Mais visível é a predominância destas últimas, no rádio e na TV. Na capital paulista, contei, em janeiro de 2007, a existência de onze canais de TV aberta que apresentavam programação religiosa³⁵.

Em Rondonópolis, antes das igrejas neopentecostais enviarem seus missionários e pastores, antes mesmo da existência ou organização de qualquer núcleo inicial, chegam às ondas radiofônicas ou televisivas, dando a conhecer aos habitantes de uma porção Oeste do país, a novidade da mais nova igreja e a variedade e atualidade de suas mensagens.

Após longos anos sem freqüentar igreja e sentindo um grande vazio, Dona Geralda, obreira da Igreja Internacional da Graça de Deus, narra como foi seu primeiro contato e a decisão de aderir à igreja, que não existia “materialmente” na cidade, mas já há algum tempo chegava aos seus moradores, por meio da pregação do missionário pela TV. Assim contou dona Geralda:

Quando o missionário esteve aqui pela primeira vez, foi lá na praça, ele carregava a câmera e a equipe de TV junto com ele e eu, tomei conhecimento daquele encontro porque minha sogra me falou deste programa na televisão. Aí eu comecei a assistir,

³⁴ CAMPOS, Leonildo. Op. Cit. p. 249.

³⁵ A TV Record e a Rede Mulher são de propriedade da Igreja Universal; a Rede Internacional de Televisão (RIT), da Igreja Internacional da Graça de Deus; o Canal 53, da Igreja Renascer. A Rede Vida, TV Canção Nova, TV Século XXI e TV Santuário são canais de grupos católicos. Além destas emissoras, a TV Bandeirantes, Rede Gazeta e Rede TV apresentam, em sua grade de horários, programação de igrejas evangélicas.

e eu senti sabe, um dia o missionário pregando e eu aponteí como se tivesse falando com ele pessoalmente, aí eu falei ‘o dia que tiver essa igreja aqui vai sê nessa que eu vou me batizá’, por eu tinha um vazío eu sentia um vazío, uma ansiedade que eu não sabia o que era, tinha tudo assim o necessário, o que a gente precisa, um bom esposo, aí eu sentava para assistir assim a programação, eu assistia programação do Sílvio Santos, porque eu achava uma programação limpa, não gostava de coisa picante, pornográfica não, só gostava de coisa limpa e, assistia a programação do Sílvio Santos, só quando eu levantava dali ficava do mesmo jeito e um dia eu falei para Deus, no quintal de casa e eu falei ‘meu Deus se eu morrer aqui agora pra onde que eu vou? Eu não sou nada, eu não tenho certeza da minha salvação e pro inferno eu não vou não. O Senhor que é o criador de todas as coisas, o Senhor me envia pra sua verdade’ falei e esqueci aquilo. Aí foi quando a minha sogra falou do programa eu fui assistindo, e antes do missionário vir eu falei: ‘é nessa que eu vou, o dia que tiver essa igreja aqui, eu sentia aquela alegria, eu falei vai ser nessa que eu vou me batizar, olha não demorou nada o missionário veio e quando ele veio, eu fui uma das primeiras. Na primeira reunião fui curada de uma úlcera nervosa³⁶’.

Dando conta do “vazío” que sentia, Dona Geralda não deixava de buscar nos “programas limpos” que assistia, o que a preenchesse. A “palavra”, que, quando criança, ela disse ter visto e ouvido na Escola Adventista que freqüentou, invadia sua sala, sua mente, seus olhos. Configurava suas expectativas no mesmo veículo em que assistia ao apresentador que não preenchia o seu vazío. Ela tomou conhecimento de um canal depois “do Sílvio Santos”: a programação do missionário. A rede de parentesco e sociabilidade – a sogra – a fez procurar a programação, mas foi por meio da assistência aos “programas do missionário” que ela tomou a decisão, confirmada pouco tempo depois, de não apenas conhecer, mas batizar-se “naquela igreja”.

A vinda e fixação da Igreja Universal na cidade não foi diferente. Como descrito no capítulo anterior, foi por meio dos programas na TV que Erson Fernandes conheceu e se interessou por visitar o templo da igreja. Em ambos os casos, antes da igreja, anterior à presença física de um missionário ou evangelista, chegou a mensagem. Não mais pela experiência do parente ou vizinho recém-convertido, mas agora por veículos que se constituíam em ofertas de lazer, entretenimento e ocupação para aqueles que se tornaram depois fiéis de algumas destas igrejas neopentecostais. Partindo do residual de oralidade próprio destas pessoas, ampliando e combinando com outras formas de linguagem, as igrejas neopentecostais encontraram, nos veículos midiáticos que as amplificam, excelente recurso para anunciar a “Palavra de Cristo para o Brasil” e tornar “O Brasil para Cristo”. Este foi o propósito do evangelista Manoel de Mello quando, em 1955, iniciou pela Rádio América de São Paulo, o primeiro programa pentecostal “A voz do Brasil para Cristo”. Segundo Campos,

³⁶ Geralda, entrevista concedida ao autor em 12/03/2006. Rondonópolis-MT.

a ligação sólida do pentecostalismo com o rádio neste período deu-se com a fusão de características do pentecostalismo clássico, com o movimento “de cura divina”, também inspirado no modelo norte-americano, e que, marcou o estilo pentecostal das igrejas que se expandiram neste período: Igreja do Evangelho Quadrangular, Brasil para Cristo, Deus é Amor, dentre outras. O estilo de pregação emotiva e a ênfase na cura divina passaram a marcar os programas religiosos que começaram integrar a programação radiofônica no país³⁷.

Dos milagres e curas anunciados para uma população que era reconhecida como predominantemente católica, no final da década de 50 e 60, a ênfase dos programas radiofônicos evangélicos desloca-se para o carreamento dos ouvintes para os templos e a conseqüente captação de recursos, necessários á expansão das novas igrejas pentecostais no final da década de 70. Em Rondonópolis, destaca-se, neste período, a transmissão na então Rádio Braniff e, posteriormente, na Rádio Clube, do programa pentecostal Mensagem da Cruz, dirigido pelo pastor assembleiano Juvêncio Erasmo Cunha. Mesmo com o falecimento do pastor pioneiro, ainda hoje o programa é transmitido pela mesma rádio. Já na década de 80, tornou-se muito conhecido o programa Hora Milagrosa, da Igreja Apostólica, nas rádios locais. O caráter proselitista e de recrutamento foi o referencial que marcou e marca ainda hoje a utilização dos meios de comunicação de massa pelas igrejas neopentecostais: o programa objetiva principalmente conduzir o ouvinte, como crente potencial, para o templo.

A centralização administrativa e a busca por expansão levaram a liderança destas igrejas à adoção de uma prática empresarial de gestão, captação crescente de recursos e a utilização de estratégias pragmáticas de expansão, como a demanda por concessões de rádio e TV e as suas contrapartidas políticas. A primeira igreja a adotar tais procedimentos foi a Igreja Universal do Reino de Deus, seguida depois por suas congêneres³⁸. Concomitante à

³⁷ Como exemplo destes programas destaca-se, além do “A voz do Brasil para Cristo”, que possibilitou a Manoel de Mello fundar sua igreja homônima “Brasil para Cristo”, estão o programa do conhecido padre católico Donizetti de Tambaú, do interior paulista, que dispensava bênçãos e milagres pelo rádio; o programa “A Hora Milagrosa” da Igreja Apostólica; e o programa do fundador da Legião Boa Vontade, Alziro Zarur, que desde 1949, por intermédio do rádio, divulgava o uso de “água fluidificada” para a obtenção da cura. Todos estes, ainda no final dos anos 50. Nos anos 70, o pregador evangélico de maior projeção na rádio era o missionário Davi Miranda que, por intermédio do programa “A voz da libertação”, efetiva a expansão de sua igreja “Deus é Amor”. De acordo com Prado (apud. Campos, p. 270), no final dos anos 60, dos 64 programas radiofônicos religiosos levados ao ar na grande São Paulo, 53%, eram pentecostais. Cf. CAMPOS, L. Op. Cit. p. 270-271. Do mesmo autor ver também, Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva. Revista USP. Televisão. São Paulo, n. 61, p. 146-163, 2004.

³⁸ Além das redes e emissoras de TV e rádio, a igreja possui, de acordo com informações de Ricardo Mariano, uma gráfica (Editora Gráfica Universal), uma editora (Universal Produções, na qual são publicados os livros do bispo Macedo e dos demais bispos), a Ediminas S/A (que edita o jornal Hoje em Dia, de Belo Horizonte), a gravadora Line Records, uma empresa de processamento de dados (Uni Line), uma construtora (Unitec), uma seguradora (Uni Corretora), uma produtora de vídeos (Frame), uma agência de viagens (New Tour), além das empresas Unimetro, Cremo Empreendimentos. A LM Consultoria Empresarial e Participação administra parte destas empresas. A igreja possui, ainda, emissoras de rádio e TV em vários países: Portugal, Argentina,

fundação da igreja, Edir Macedo preocupou-se logo com a utilização dos meios de comunicação para a promoção e divulgação da sua nova igreja. Inicialmente, alugou horários para seu programa na Rádio Metropolitana e na extinta TV Tupi, no Rio de Janeiro. Em 1984, adquiriu sua primeira emissora, a Rádio Copacabana. A partir daí, e, atento para a importância do uso de tais meios ante os poderosos concorrentes, inclusive os da mídia secular, o líder fundador da Igreja Universal passou a adquirir não apenas salões antigos ou desocupados em áreas centrais das grandes cidades brasileiras, mas também rádios e retransmissoras de televisão em condições financeiras precárias. A aquisição da Rede Record, por 45 milhões de dólares em 1989, tornou-se um marco na história da comunicação no Brasil. Pela primeira vez, um movimento religioso, de posse de um poderoso instrumento de comunicação moderna, passava a disputar espaços e preferências não apenas com suas concorrentes religiosas, mas também com suas concorrentes seculares no campo da comunicação. A arena de disputas que se criou entre a Rede Globo e a Record, após a aquisição desta última por Macedo, atesta a importância que este espaço representava em termos de domínio político-religioso³⁹.

A aquisição e a forma de utilização destes canais tornaram-se poderosos veículos de expansão e disseminação dos valores pregados pela igreja para todo o território nacional e para outros países. Em função disto, uma estratégia passou a ser adotada com acurado planejamento e senso de expansão: antes de a igreja chegar, chegava sua mensagem pelas ondas do rádio e da TV. Assim se deu em Mato Grosso e em Rondonópolis. O mapa publicado no Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil em 2003, dava conta do alcance da TV Record e suas emissoras para todo o território nacional.

Moçambique, África do Sul, e duas instituições financeiras Invest Holding e Cable Invest, com sedes em paraísos fiscais – as Ilhas Cayman e Ilhas Jersey. Cf. MARIANO, Ricardo. O reino de prosperidade da Igreja Universal. In: ORO, A., CORTEM A., DOZON, J-P. Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 238-239.

³⁹ Segundo levantamento do Instituto de Estudos em Comunicação, a IURD possuía, em 2002, 52 emissoras de rádio sendo 21 delas AM e 31 FM, formando a Rede Aleluia de rádios, e a Rede Record reúne 63 emissoras de televisão, sendo a igreja proprietária de 21 delas, formando a terceira rede em número de retransmissoras e de audiência no país. De acordo com Fonseca (2003), “dez anos depois, ela já alcançava todo o país, e seu faturamento chegava a 300 milhões de dólares”. Mais recentemente ampliou esta participação adquirindo a Rede Mulher, emissora UHF. FONSECA, Alexandre. Igreja Universal: um império midiático. In: ORO, A., CORTEM A., DOZON, J-P. Op. Cit. p. 238.

FIGURA 11
EMISSORAS E AFILIADAS DA REDE RECORD - 2003



Fonte: JACOB, César Romero et al. Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil. p. 62.

Chama a atenção o número de emissoras e/ou afiliadas à TV Record no Estado de Mato Grosso: ao todo eram 15 emissoras só neste estado, indicando a acentuada difusão da Igreja Universal para regiões de frentes agrícolas e densa migração, como a Região Centro-Oeste e, particularmente, o Estado de Mato Grosso⁴⁰. Apesar da imprecisão e desatualização dos dados, pois acredito que o número real seja maior, pastor Ademar informou-me em 2004, que havia 160 igrejas e 300 pastores em Mato Grosso.

Na capital, Cuiabá, a Igreja Universal transmitia sua programação diária pela TV Rondon, além da TV Gazeta, retransmissora da TV Record para todo o Estado. De acordo com Santos e Costa e Silva, pela TV Rondon, era transmitido o programa Em que posso lhe ajudar, das 23:00 à 1:00 hora da madrugada; na TV Gazeta, a programação era mais ampla, ocupando o horário das 23:00 até às 7:00 horas da manhã seguinte⁴². Inicialmente, os programas eram produzidos em São Paulo ou no Rio. Hoje, a igreja possui seu estúdio localizado em seu templo-sede, na avenida Prainha, em Cuiabá. Com equipamento próprio produz ali parte da programação regional que, mesclada com programas gravados em São Paulo, é retransmitida para todo o estado. Em Rondonópolis, esta retransmissão é feita pela TV Gazeta local e, via TV a cabo, por meio da Rede Mulher e da TV Gazeta, também é possível assistir à programação da igreja.

3.3 Testemunhos e Mídia Neopentecostal: mito e realidade sendo reelaborados

Os programas da IURD em Mato Grosso, segundo Santos e Costa e Silva, possuem roteiro e script, elaborados por uma equipe de produção, formada, também, por pessoas da igreja que, em geral, tornaram-se obreiras e foram depois preparadas para este trabalho. Segundo estes autores, para o trabalho nos programas, o profissional tem que estar “convertido a Jesus, apenas alguns que não são da igreja ajudam na programação”⁴³. Para a edição dos programas, “há um assistente de produção responsável pela seleção dos testemunhos, que chegam gravados de vários estados”. Sabedores da força deste recurso, os representantes da igreja não deixam de investir. Diversos dos “grandes templos” da igreja, nas capitais dos Estados, possuem anexos a eles, seus estúdios de gravação. Durante os cultos, o uso das câmeras parece incrementar ainda mais as performances rituais que neles ocorrem. A programação regional, produzida em Cuiabá e transmitida para todo o estado, é gravada no templo-sede, com o uso de abundantes e modernos equipamentos, como os vistos nos cultos que freqüentei.

Na programação regional destacam-se os programas Falando de Fé, Em que posso te ajudar, o Ponto de Fé, levados ao ar, depois do Fala que eu te escuto, o programa de maior audiência e participação por telefone, dos fiéis de todo o país, exibido a partir das 23:00

⁴² SANTOS, Giancarla e COSTA E SILVA, Rodrigo J. A televisão como instrumento das igrejas em Cuiabá. Cuiabá, 2000. Monografia (Especialização em Comunicação), Universidade Federal de Mato Grosso, p. 31.

⁴³ Ibidem p.33.

horas. Em Rondonópolis, além da programação nacional e regional, retransmitida das 23:00 até às 6:00 horas do dia seguinte, é produzido nos estúdios da TV Gazeta local (TV Cidade), o programa Pare de Sofrer, levado ao ar das 6:00 às 7:00 horas, de segunda a sexta-feira.

Estes programas caracterizam-se por três formatos fundamentais: pregação, como no culto, centrados nos testemunhos e, mistos no estilo sala de visitas. Por vezes, estes formatos se misturam e compõem o mesmo programa, como ocorre com os programas veiculados em Rondonópolis. Apresentados em estúdio – em geral por um pastor ou bispo – estes programas mesclam testemunhos gravados em estúdio e outros realizados na porta ou durante os cultos no templo-sede em Cuiabá, teipes com a inserção de simulações, pregação e momento de interação com os telespectadores por meio do telefone. Após uma oração final, sempre com um copo com água e fusão de cenas de cascatas e rios, finalizam-se com uma bênção e apresentação de um clipe. Muito embora a seqüência dos programas não seja fixa, o que depende do calendário temático dos cultos do dia, os programas guardam semelhanças entre si.

Estas semelhanças ocorrem em função da explicação basal dada aos mais diferentes males e problemas que os fiéis apresentam: mal é consequência de uma maldição externa - os encostos - e só pode ser resolvido a partir da libertação pela qual a pessoa deve passar, freqüentando a igreja e participando dos diversos rituais oferecidos. Os temas geradores destes programas são, na quase totalidade dos casos, os dramas e problemas vividos pelos telespectadores, sejam os que estão ligando, os que assistem regularmente, os que não assistem com regularidade, mas têm um familiar ou parente cuja situação é apresentada no programa. Dos programas analisados, os temas-problemas mais recorrentes nos testemunhos e simulações apresentados foram: dificuldades financeiras (dívidas, calote na empresa, empobrecimento); de relacionamentos entre pais e filhos, marido e mulher; problemas físicos (doenças: câncer, aids, etc.); problemas psicológicos (depressão, solidão, vazio, desejo de suicídio, etc.); desemprego; consumo de drogas (álcool, cocaína, medicamentos); desentendimentos no trabalho, etc.⁴⁴.

Uma preocupação central norteia as modalidades dos programas: trazer o telespectador-ouvinte para os templos. Em geral, quando fala com um ouvinte, o pastor rapidamente procura agendar, com data e hora, sua vinda à igreja, pedindo que o procure antes do culto. Por vezes, este momento chega a ser constrangedor para o ouvinte aflito, que

⁴⁴ Analisei, além do Programa Pare de Sofrer, os programas SOS Espiritual, Mistérios, Despertar de Fé, que foram gravados nos meses de julho de 2003, março e abril de 2004, fevereiro e março de 2005. Estes programas são transmitidos em canal aberto para a cidade e toda a região sul do Estado, nos horários mencionados.

trabalha e não pode estar naquele horário, muito embora a igreja ofereça pelo menos quatro horários diários de culto. No programa Mistérios, do dia 26/07/2004, após receber da ouvinte a resposta de que ela não podia estar naquela hora, pois tinha que participar de um curso, no qual os funcionários da escola em que trabalhava deveriam obrigatoriamente participar, o pastor assevera que “a senhora não tá precisando fazer curso nenhum não, a senhora precisa é mudar de vida”⁴⁵

Mudar de vida é, antes de tudo, passar a freqüentar regularmente a igreja. O vínculo insistentemente requerido passa a ser garantido pelo leque temático dos cultos ou ritos oferecidos. Para cada problema ou necessidade, há uma modalidade de culto. O uso constante de legendas durante os programas informa os locais e horários destes cultos. O controle da conversa é do pastor, que direciona o diálogo para aquilo que precisa ser dito ao telespectador que se encontra ao telefone e, principalmente, aos outros milhares que assistem. O desinteresse do pastor pela dificuldade descrita pela ouvinte, revela o paradoxo do discurso iurdiano na mídia: ao tempo que dialoga com determinados elementos da cultura dos sujeitos – o estilo simples da conversa, as verdades elementares da fé cristã, os residuais populares-religiosos, etc., desconsidera outros condicionantes que constituem a vida dos aflitos que recorrem àquele discurso, como suas condições objetivas de trabalho. Desconsiderar ou propor soluções exclusivamente de acordo com leitura de mundo e a ritualística oferecida constitui o modo autoritário e restritivo de ser do discurso religioso iurdiano.

O programa Pare de Sofrer, produzido e levado ao ar diariamente em Rondonópolis, com poucas variações, segue o formato dos demais programas, nos quais um pastor ou bispo, atuando como âncora, dirige a pregação e orienta a seqüência de testemunhos e “histórias de vidas” apresentadas em forma de simulações, todas elas previamente selecionadas de acordo com o tema do dia e a partir de um script elaborado pelos pastores. Diferentemente dos programas das grandes capitais, no programa de Rondonópolis, os testemunhos e as simulações não são produzidos localmente, dado que a maior parte deste material provém de gravações realizadas em outras cidades, especialmente São Paulo e Cuiabá. Mesmo os solicitados telefonemas dos telespectadores, não são levados ao ar diretamente. Estes atendidos por um grupo de pastores auxiliares, têm seus nomes mencionados no momento da prece final e são, posteriormente, inscritos no livro de orações.⁴⁶

⁴⁵ Programa Mistérios, levado ao ar no dia 26/04/2004. TV Gazeta, Rondonópolis-MT. Fita 08. Arquivo do autor.

⁴⁶ De acordo com as informações obtidas com profissionais da TV local, o atendimento não é feito no ar como se faz, por exemplo, em São Paulo, para evitar problemas com eventuais trotes ou chistes diretamente no ar, como

O programa segue em geral, a seguinte estrutura: a) vinheta de abertura com os caracteres “Pare de Sofrer”; b) cumprimentos e fala do pastor sobre o tema do dia; c) inserção de videoteipe (VT), em geral a simulação de um caso real; d) comentário explicativo do pastor; e) convite para que as pessoas liguem e para a participação nas reuniões (cultos) do dia, fato que se repete por várias vezes ao longo do programa; f) inserção de VT-testemunho; g) comentário explicativo do pastor; h) inserção de VT-Testemunho ou simulação; i) convite para a oração e preparação do copo com água para ser abençoado; j) menção aos nomes e pedidos das pessoas que telefonaram; k) oração e bênção do copo com água; l) despedida e convite para as reuniões do dia.

Neste formato pouco variável, três momentos se alternam quanto à sua disposição no programa: as inserções dos testemunhos, as simulações e as explicações do pastor. Acrescidos a estas, está o uso de recursos importantes, como a inserção de videoteipes explicativos da doutrina da igreja, a música de fundo, vinhetas que antecedem cada inserção, o uso recorrente de legendas que informam ao telespectador os dias, horários, tipo de culto e os números dos telefones para os quais ligar.

Os testemunhos e as simulações são importantíssimos não apenas na manutenção da atenção, mas na mobilização que provocam no telespectador. Nos primeiros programas da igreja, eles eram extraídos das gravações dos cultos, depois passaram a ser realizados em estúdio nos programas “Sala de Visita”, forma ainda hoje adotada, com a presença da pessoa que conta a sua história e, por vezes, de pessoas próximas, em geral o cônjuge ou familiar também convertido. O cenário é composto por um recanto aconchegante de uma sala de estar, ou um escritório comercial ricamente decorado. Muito embora os programas gravados em Cuiabá apresentem testemunhos tomados na porta da igreja ou mesmo durante os cultos, a forma como são apresentados e a recorrência destes testemunhos sugerem um cuidadoso trabalho de triagem na escolha dos entrevistados, de produção em estúdio e de edição⁴⁷.

A narrativa destes testemunhos televisivos segue, geralmente, três questões básicas, feitas pelos pastores apresentadores ou entrevistadores: Como era sua vida antes de chegar à igreja? Como você chegou até a igreja? Como está sua vida agora? Esta seqüência

aconteceu em outros lugares neste tipo de programação, uma vez que não há uma equipe ou mecanismos para filtragem e seleção das ligações.

⁴⁷ Dentre as técnicas de edição utilizadas constam cortes, angulação e progressividade emocional. Hoje, boa parte dos relatos é acompanhada por simulações, o que confere alto grau de dramaticidade e realismo às cenas, com a utilização de recursos audiovisuais como efeitos sonoros, colagens, atuação cênica, closes fechados nas expressões faciais, dentre outros.

direciona toda a narrativa dando uma relativa estrutura aos relatos, que são articulados em torno de dois momentos centrais: o “antes” e o “depois” da adesão à igreja.

Colhido na porta de um dos templos da Igreja Universal, o testemunho de Adriana expressa algumas questões-chave da teologia da igreja, do suporte televisivo por ela utilizado e, sobretudo, do modo como os fiéis vão narrando os itinerários pessoais e midiáticos de viver a crença:

Repórter – Dona Adriana, a senhora já participava da sessão espiritual do descarrego?

Adriana – Já tem um ano e pouco, não tenho faltado. Mesmo quando eu não venho aqui, eu vou no bairro, mas eu não deixo de participar.

Repórter – Como estava sua vida antes de participar?

Adriana – Bom, quando eu comecei, na verdade eu tinha depressão, eu tomava remédio e eu estava desempregada. A primeira bênção que eu tive foi a minha cura. Hoje eu durmo tranqüila, eu tinha insônia, eu passava noite em claro, depois disso eu fui liberta, eu comecei a dormir, não precisei tomar mais remédio e vou falar pra senhora, fazia três anos e dois meses que eu estava desempregada e vivia só de bicos, trabalhando fora da minha área e então eu fui chamada pra fazer um teste e eu digo que foi a mão de Deus que fez aquela prova, não fui eu, e a resposta veio logo em seguida: no outro dia eu fui chamada.

Repórter - Então valeu a pena a senhora perseverar e participar da sessão espiritual do descarrego?

Adriana – Valeu a pena. Não foi fácil, quando você está perto de receber a bênção você tem desânimo, você tem canseira, você se revolta, que nada vai acontecer. Mas tem que persistir, tem que perseverar porque foi assim que eu consegui a minha bênção⁴⁸.

No testemunho de Adriana fica evidente a estruturação da narrativa, a partir das questões nem sempre explícitas no teipe, pois houve cortes evidenciando o processo de edição do testemunho, mas que dirimem o relato para dois momentos ou eixos narrativos: o antes e o depois da adesão a igreja. “Eu tinha depressão, eu tomava remédio e eu estava desempregada”; “Minha vida era totalmente destruída”; “Eu não tinha saída”. São expressões recorrentes no início de cada testemunho. No ato de recordar, o depoente ativa a memória guiado por uma intencionalidade: reeditar no presente de felicidade o passado inglório de que afirma ter-se livrado. Este “trabalho seletivo da memória”, como nomeia Pollak⁴⁹, esta capacidade de reconstrução discursiva do passado não é uma característica

⁴⁸ Adriana. Testemunho apresentado no Programa Pare de Sofrer, levado ar no dia 28/02/2005. TV Gazeta, Rondonópolis-MT.

⁴⁹ Além das características ativas da memória, já destacados anteriormente, Pollak considerou como os trabalhos de enquadramentos da memória realizados pelos grupos sociais (igreja, sindicato, partidos, movimentos sociais, cinema, etc) levam estes grupos a solidificarem o social e a reconhecerem seus posicionamentos e visões de mundo como sendo válidas e necessárias à unidade e coerência da identidade. Desta forma, a resposta dos entrevistados à pergunta “o que representou para você a adesão a esta igreja” assume, na vida dos neoconvertos a forma discursiva de um “ novo nascimento”, “ uma nova vida”.

apenas deste gênero narrativo. O ato de recordar, de contar sobre o vivido comporta este caráter ativo de construção-desconstrução do passado⁵⁰. Em se tratando dos testemunhos televisivos, duas operações distintas e aparentemente contraditórias evidenciam este processo de produção da memória e da história de conversão. Trata-se da maximização das situações tonalizada por uma prolixidade narrativa e uma simplificação estrutural no relato. O uso de constantes repetições e redundâncias na descrição da “vida derrotada” do passado, em contraste com o presente “da vida totalmente transformada”, é comum em quase todos os testemunhos. Como no relato de Adriana e nos demais, às dificuldades remotas são agregadas as mais atuais para avivar o grau “de perdição” no qual o passado é reeditado frente ao presente que se quer realçar.

Por contraste, as repetições e exageros, ao tempo que descrevem a derrota do “antes”, vão estruturando o modo pelo qual as conquistas passam a ser lidas: os acontecimentos mais fortuitos ou os desafios que enfrentam são todos percebidos como a “ação da mão de Deus”, explicitando o acentuado providencialismo na leitura do que lhes ocorre. Por outra parte, a simplificação estrutural que orienta a narrativa, a partir das questões enunciadas pela entrevistadora, atua como facilitador estruturante do modo de contar. Nestes casos, tende a eliminar contradições que diminuam a eficácia da mudança narrada, garantindo a estes testemunhos “sua extrema adaptabilidade e possibilidade de multiplicação”, como observou Mafra⁵¹. Por trás desta simplificação estruturante, há uma constante evocação do residual religioso amplo do cristianismo e do modo popular de se viver religiosidades em latente contágio e disputas, desvelando as tensões entre doutrinas e práticas oficiais – seja do catolicismo, do protestantismo ou das religiões mediúnicas - e as experiências miúdas, individuais e coletivas de se viver, de se falar e de se propagar a religião.

Ao tratar da sua participação e da necessidade de que outros venham, persistam e perseverem, Adriana explicita uma outra característica destes testemunhos: seu caráter pedagógico e missionário. Não é de repente que “a bênção” acontece; para tanto, é preciso buscar os meios – as campanhas, as correntes, as sessões, como as de que Adriana participara. Ao referir-se a este itinerário, os testemunhos evidenciam, na pedagogia a ser seguida, aquilo que todo crente abençoado deve se tornar: mais um missionário responsável

⁵⁰Pensar em como memórias são construídas e reconstruídas leva-nos a refletir sobre as tensões político-culturais que atuam sobre tais processos. Sem cair na jaula estruturalista de pensar estes processos como “reflexo” de condições supra-estruturais, é importante reconhecer que os modos de articular as narrativas testemunhais a partir do binômio temporal sugerem a apropriação de um padrão narrativo já bastante disseminado e que, na sua profusão, do antes e depois da igreja, explicitam uma dimensão política por parte da igreja, de busca de legitimidade, confirmação e auto-referenciação de suas práticas.

⁵¹ MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Mana*. São Paulo, n. 6, 2000. p. 78.

pelo anúncio e confirmação da eficácia da adesão. Como dito, os testemunhos na televisão são os veículos que carregam o número vertiginoso dos fiéis que adentram os templos, pois aí sim é o lugar da bênção, dos milagres.

Há uma outra modalidade de testemunho mais elaborado, que é inserida em diversos programas. Trata-se dos testemunhos dramatizados, modalidade que funde as imagens do(a) narrador(a) em primeiro plano, com representações dramatizadas da história contada que culminam com a cena do(a) narrador(a), entrando ou participando na igreja. O testemunho apresentado por Laura, no Programa Pare de Sofrer, segue esta forma:

Quando eu comecei a participar da Igreja Universal na sessão espiritual de descarrego, a minha vida era destruída em todos os sentidos: na área do casamento, da saúde, na área financeira. No meu casamento eu e meu marido brigávamos muito a ponto de até ficarmos próximos de nos separar mesmo[cena de agressão entre o casal]. Aí nisso eu buscava ajuda na casa dos encostos. A cada decepção que eu tinha com meu esposo eu ia na casa dos encostos pedir ajuda. Tinha e tenho até hoje uma imobiliária e tinha muito roubo, muito desfalque.(...)Ladrões me pegaram na rua [cena de assalto na rua], me assaltaram, levaram jóias, dinheiro. Eu fui roubada na rua, em casa, daí eu comecei a ficar doente. Eu comecei a sentir síndrome do pânico, perseguição, não conseguia mais andar na rua e, então, eu tomava calmante de dia para me acalmar e de noite p

mais nenhum remédio. Sou uma pessoa calma, tranqüila, não bebo, não fumo. Então a minha vida hoje é abençoada em todos os sentidos⁵².

Além das questões referidas anteriormente e perceptíveis também neste testemunho, o relato de Laura evidencia a centralidade dos problemas vividos na dinâmica narrativa. Tanto nos testemunhos televisivos ou naqueles que ouvi dos fiéis, se a anunciada conversão orienta a narrativa, seu conteúdo é ditado pelos problemas e carências vividos pelo neoconverso. No neopentecostalismo, os problemas vividos são o tema central do rito, da prédica e sobretudo daquilo que mobiliza a releitura dos relatos bíblicos. Os acontecimentos e personagens bíblicos são atualizados a partir da diversidade de problemas e mazelas apresentados pelos fiéis. “Quem não vem pelo amor, vem pela dor”, relataram vários fiéis com os quais conversei. Esta pedagogia da dor não só os conduz à igreja, mas orienta e ordena o próprio relato e a memória da experiência religiosa. Roubo, desfalque financeiro, conflitos com o cônjuge, doenças, depressão, desejo de suicídio, etc. não são exclusivos do relato de Laura. São conteúdos freqüentes nos testemunhos na TV e nos relatos dos crentes rondonopolitanos, inclusive por constarem do *modus loquendi* relativo às práticas rituais disponibilizadas pela IURD.

O amplo leque dos problemas e sofrimentos relatados permite os processos de identificação, reelaboração e decisão de busca de solução. Os problemas não são apêndices. Sua descrição, repetição e redundância intencionais evidenciam o modo de se viver a crença, de falar sobre ela, de pensar a relação com o divino. O “Deus vivo” de que falam tantos testemunhos é vivificado pelo poder de atuação frente aos inúmeros problemas relatados e ritualisticamente exorcizados, queimados ou banidos em cada corrente, em cada propósito, em cada culto. É na enunciação de tais problemas que “a vida destruída em todos os sentidos” torna-se objeto de atuação da nova imagem que passam a elaborar de Deus, o “Deus vivo” que, segundo eles próprios “mudou a nossa vida por completo”.

Ao falar do modo como chegou à igreja no seu estado de “fundo de poço”, Laura evidencia as intermediações modernas que conectam virtualmente fiéis às igrejas: os meios de comunicação. Laura menciona o rádio, mas outros falam da televisão, como foi o caso de Erson, de Geralda e do próprio pastor Agenor, da IURD de Rondonópolis:

Tive uma vida de insucesso. Era comerciante, mas bebia e gastava tudo. Quando chegava em casa sentia um vazio.... dinheiro comigo era de rodo. Chegava em casa

⁵² Laura. Testemunho apresentado no Programa Pare de Sofrer, levado ao ar no dia 22/03/2005. TV Gazeta, Rondonópolis-MT.

uma hora da manhã (...) Daí um dia, liguei a TV e passava o “Despertar da Fé”, hoje é o “ Ponto de Luz” e o “ Fala que Eu te Escuto”, então fui me desiludindo e passei a prestar mais atenção nos programas. Então fui embora para Roraima com os amigos, mas nunca parei de assistir os programas da igreja (...) me converti em 1995⁵³.

Os horários “podres”, como são chamados os horários da madrugada pelos especialistas da mídia, são transformados em momentos de “Despertar na Fé”, de oferecer um “Ponto de Luz”, são momentos de “escutar” aqueles que sofrem com doenças das mais variadas: solidão, depressão, males físicos ou psíquicos, dificuldades financeiras ou crises familiares, etc. Foi nestes horários em que “sentia o vazio” que o antigo comerciante Agenor assistia, como fez Laura, aos programas da IURD. Não é sem propósito que estas expressões são os nomes dos referidos programas. No Pará, em Roraima e, depois, em Rondonópolis, o acesso a eles permitiu a Agenor, como a Laura, manter o contato com a mensagem da igreja, e possibilitou a ambos não apenas a adesão, mas o desejo de tornar-se pastor, no caso de Agenor, e de realizar o testemunho televisivo, como fez Laura.

A mediação exercida pelo rádio ou pela televisão na adesão à igreja não é a única. As redes de familiares também são mencionadas. Contudo, a recorrência desta modalidade de contato no “conhecimento da igreja” evidencia, no merchandising que faz de seus próprios veículos comunicacionais, a força de atração deste recurso. Como num jogo de espelhos, o testemunho que suscita a identificação tende a levar à adesão, tornando-se mediador de novas adesões. Narrado como fruto de “decisão pessoal”, insiste na dimensão subjetiva e individual da adesão que “só depende de sua fé”. Claro está que boa parte dos testemunhos televisivos aplaina as tensões e conflitos com familiares, o que é apresentado no intuito de realçar a força da perseverança e da fé do converso que, lutando contra as adversidades, consegue, por fim, levar o cônjuge ou familiar reticente, a partir do testemunho de fé, para a igreja, num final feliz para ambos, situação nem sempre real na vida dos crentes que entrevistei, como se verá adiante.

A rigor, quase todos os testemunhos televisivos tratam da cura. No discurso neopentecostal, toda libertação é cura, e toda cura leva à libertação, uma vez que o mal físico é a expressão da presença de um mal espiritual. Desta forma, a narrativa descreve como cura a superação de qualquer tipo de mal, seja ele físico, financeiro, afetivo, psíquico ou espiritual. Mas mesmo quando trata dos diversos males, é muito frequente virem associados a alguma enfermidade sofrida pelo depoente ou um familiar. O testemunho de Conceição, reforçado

⁵³ Agenor, entrevista concedida ao autor em 11/09/2005. Rondonópolis-MT.

pela presença e fala da própria menina, sobre a cura do câncer da filha é uma destas modalidades de testemunho:

Conceição: Foi um desespero muito grande, eu não tinha tranquilidade nenhuma. Em nós [da família] só uma dor imensa, tão profunda, tão profunda. Quando o médico falou do tumor que ela tinha, ele não falou que teria saída, que teria uma solução, não ele não falou [cena com as fotos da filha no hospital em tratamento quimioterápico]. Era muita tristeza ver a minha filha naquela situação. [...] Então eu pedi a Jesus que tomasse a minha filha em suas mãos e devolvesse a saúde a minha filha (se emociona e chora).

Entrevistador: E Jesus ouviu a senhora?

Conceição: E Jesus me ouviu eu tenho certeza no fundo do meu coração que ele me ouviu. Quando cheguei à Igreja Universal fui falar com o pastor, pedi a ele uma orientação. Ele me disse que fizesse as correntes das quartas e as correntes das sextas-feira e eu falei que não podia vir assim porque tinha a menina hospitalizada. Ele me disse ‘quando puder, venha’. [o depoimento é cortado imagens mostra mãe e filha nos cultos da igreja e pela fala de um narrador que menciona a cura alcançada].

Entrevistador: O que você pediu a Jesus, Taís?

Taís: Que ele me curasse do mal que eu tinha.

Conceição: Hoje ela sempre vai aos médicos e os médicos falam que está tudo bem. Ela já ganhou dois diplomas nos esportes. Eu então perguntei à doutora se essas coisas ela podia fazer e ela me respondeu que tudo que a Taís quisesse fazer que deixasse ela fazer, porque ela está bem.

Entrevistador: Quem é a Taís hoje?

Taís: É uma Taís nova, saudável, feliz com Jesus.

Conceição: O que aconteceu com a minha filha é uma bênção, só Jesus pode mesmo fazer estas coisas.

Taís: Eu digo para todas as crianças que estão passando pelo que eu passei que elas não se desesperem, que elas pensem em Jesus, como eu fiz⁵⁴.

No presente, descrito com alegria e contentamento, Conceição e Taís põem em destaque uma outra marca recorrente destas narrativas – a emoção. Componente das diversas formas de se viver a experiência religiosa, a emoção, seja como manifestação individualizada, seja como êxtase coletivo nos cultos, possui largo espaço na vivência neopentecostal. Como religião de comunidade emocional, no sentido weberiano do termo, o neopentecostalismo radicaliza o valor e o sentido da experiência emocional. Esta vivência do inusitado descrito como sentimento é o que provoca o testemunho e sensibiliza para novas adesões. Para Hervieu-Lerger, o “testemunho que cada convertido dá ao grupo de sua própria experiência e o reconhecimento que o grupo lhe traz de volta criam um laço muito forte entre a comunidade e o indivíduo”. Seria este laço intensificado pela vivência e pelo relato

⁵⁴ Conceição. Testemunho apresentado no Programa Pare de Sofrer, levado ao ar no dia 21/03/2005. TV Gazeta, Rondonópolis-MT.

densamente marcado pela emoção “a finalidade principal do reagrupamento comunitário”, segundo a autora, no seio das “comunidades emocionais”⁵⁵.

É neste sentido que se torna possível falar, como Gouveia, que o uso dos testemunhos operam como “comunidades eletrônicas de consolo”, à medida que produzem na interatividade eletrônica processos de identificação, de apropriação, de consolo, de reelaboração, já não apenas nos templos, mas “à distância atingindo mentes e corpos”⁵⁶, ampliando o território do sagrado e diminuindo distâncias, entre os fiéis ou potenciais fiéis e as igrejas. Antes de perceber como se processa isto no âmbito dos fiéis pesquisados, deter-me-ei em mais uma forma semelhante aos testemunhos utilizada amplamente nos programas.

Esta outra modalidade de inserção é apresentada como simulação ou simulações que, nas palavras do pastor-apresentador, são “situações da vida real” ou “uma história que pode estar acontecendo com você”. Parecidas com os testemunhos nas temáticas que apresentam, as simulações são relativamente distintas. São histórias encenadas por atores que dramatizam situações comuns a muitos testemunhos, mas que apresentam grau de excesso no levantamento de causas (demoníacas) das situações de conflito e que, em geral, não possuem um final. Sem um final dado, as simulações terminam em forma de questionamento, objetivando provocar no telespectador a resposta, a saída para a situação que, gradativamente, vai sendo elaborada e apresentada na trama.

Com duração de três a cinco minutos, os teipes com estas simulações são inseridos em praticamente todos os programas, de acordo com seu tema específico e os objetivos do pregador no programa. Em um conjunto de dez programas apresentados entre fevereiro e março de 2005, no programa Pare de Sofrer, identifiquei as seguintes tramas nas simulações: a) história do jovem que vivia nos cemitérios; b) forma de contágio vivida por uma moça que levou bolo para uma religião afro e deu do bolo para a vizinha; c) filha que

⁵⁵ Ampliando o olhar sobre a questão, é possível reconhecer, na expressiva emotividade que ocorre nos testemunhos televisivos e nos cultos, aspectos sócio-históricos mais amplos. Para Hervieu-Léger, os surtos emocionais presentes nos movimentos religiosos contemporâneos podem ser compreendidos dialeticamente de modo a articular duas tendências na compreensão do fenômeno. A dimensão intensamente afetiva que caracteriza aqueles movimentos, ao tempo que se expressa como protesto frente à dessecularização da cultura, uma vez que “rejeitam o caráter mumificado das formas de expressão autorizadas que as instituições religiosas oferecem aos fiéis”, expressa também, de outro modo, a “temática da subjetividade que vem nutrindo a cultura moderna do indivíduo”, possibilitando uma desregulação institucional e um modo de adaptação das religiões ao mundo moderno, a partir das relações pragmáticas que estabelece com a tradição e com “primado concedido à realização afetiva dos indivíduos”, revelando “os indícios da afinidade que a religião de comunidades emocionais mantém com a cultura moderna”. Para Hervieu-Léger, a tensão ativamente presente nestas duas tendências evidencia “algo da natureza intrinsecamente contraditória do próprio processo de secularização”. Secundarizadas em outras formas de expressão cultural, inclusive as religiosas, o avivamento e as fortes experiências emocionais, presentes nestes novos modos de vivenciar a fé, repõem os sentimentos e as emoções no centro da dinâmica ritual. HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, n. 1, v. 18, 1997. p. 44-45.

⁵⁶ GOUVEIA, Eliane H. Op. Cit. p. 20.

quer casar com homem violento, indesejado pelos pais; d) situação de assédio no trabalho pelo patrão que encomenda “trabalho na casa dos encostos” para desfazer o casamento; e) crise financeira e ruína do relacionamento de um casal f) encomenda de “trabalho na casa dos encostos” para desfazer namoro do filho com moça pobre; g) empresário que recebe visita de um proponente de projeto que, ao apertar-lhe a mão, “transmite” o demônio da derrota; h) demissão na empresa, cuja decisão é transmitida pela chefe do setor que, por causa disto, “recebe a maldição” da ex-colega demitida; i) filha não pode fazer prova no colégio por inadimplência, situação de conflito que culmina em discussão e separação dos pais.

A seqüência de diálogos, os estados de tensão criados pelo desenrolar da trama e as explicações que vão sendo inseridas pela voz de um narrador revelam, no tom dramático e fatalístico das narrativas, um modo de contar e de formular os problemas comuns à maioria da população. Neste modo que deixa sempre ver um percurso que “leva ao fundo do poço”, a única saída, plausível ao telespectador e apresentada pelos atores é: buscar a Deus por intermédio da igreja. Estas simulações apresentam, antes de mais nada, um modo de formular e ler os problemas vividos. Se a solução é importante, ela só será convincente se a explicação para as causas dos problemas apresentados passar a fazer parte da leitura de mundo do fiel. Como já foi dito, raramente estas “histórias reais” possuem um desfecho; as poucas que o apresentam culminam com a adesão da pessoa à igreja. A maioria delas termina por expor o momento deflagrador da crise, da ruína ou da doença do protagonista e os desdobramentos familiares, profissionais, financeiros, físicos e psíquicos da causa inicial, terminando a “simulação” sem um “final feliz”. Cabe, assim, ao telespectador formular ou deduzir a resposta ao problema. Esta é amplamente repetida na explicação e interpretação pré-elaborada pelo pastor-apresentador antes e após a apresentação da simulação. A cada simulação é imediatamente solicitado aos telespectadores que liguem para o programa. Uma destas simulações apresenta a seguinte situação:

Um vendedor de sistema entrega uma proposta de venda à empresa, apertando a mão do dono da empresa, e desta forma, transmitindo-lhe um “encosto”. Após a saída do vendedor, o empresário começa a sentir-se mal, apresentado falta de ar e sintomas de cansaço e dores de cabeça. Chegando em casa para o jantar, senta-se à mesa com a esposa e a filhinha. Neste comento começa a ver vultos e a ouvir vozes, não distinguindo mais o mobiliário da casa. Irrita-se com a esposa o que deixa a filha assustada e com medo. À noite, passa a ter pesadelos e visões perturbadoras, que atingem o relacionamento com a esposa e a filhinha, o que leva-

a ficar ainda mais assustada com as reações do pai. A trama termina com a câmera em close na garota que, assustada, não consegue dormir⁵⁷.

A eventual conclusão que o telespectador tende a elaborar ao corte da cena nesta simulação, bem como nos testemunhos, emerge como resposta a uma indagação/provocação, cuja intencionalidade é a de ser ordenadora. Ordenar o mundo na consciência é uma das funções primordiais das religiões. A busca religiosa e todo seu conjunto cútico-simbólico, como tratam diversas correntes da sociologia da religião, cumprem a função de ordenadora da realidade, estabelecendo conexões de sentido e de atuação frente ao mundo. Nos testemunhos apresentados, é patente a teologia, enquanto discurso ordenador – que emerge da explicação para os problemas. Como já se mencionou, é unânime, em todos os testemunhos, concomitantemente ao relato do passado de dificuldades, a associação com alguma prática ou relação com as forças demoníacas. O diabo é figura fundamental na explicação neopentecostal para os males. A pregação iurdiana radicaliza esta explicação ao minuciar as formas de possessão, nas quais até o simples contato físico com alguém de uma religião afro-brasileira, por exemplo, pode representar o contágio ou a possessão de um “encosto”⁵⁸.

A simulação referida, bem como o testemunho de Laura apresentado anteriormente, evidenciam um movimento discursivo e simbólico recorrente nas práticas virtuais ou presenciais neopentecostais: a busca de legitimidade da nova crença pelo descredenciamento das outras. Ainda que não mencione as “oito religiões” que diz ter freqüentado, Laura não deixa de explicitar uma delas: a “casa dos encostos”, onde “pedia ajuda”, fazia “trabalho”. Estas ressemantizações operadas no contexto iurdiano e propagadas para outras igrejas neopentecostais são facilmente identificadas pelos fiéis acostumados com a recorrência dos termos e o combate explícito à umbanda e candomblé. Para os telespectadores e potenciais fiéis não tão familiarizados a estes termos, estes testemunhos encenados e as simulações lançam mão de alguma imagem (oferendas, giras, etc.) ou áudio (o som de atabaques), que facilmente remetem aos cultos e práticas daquelas religiões. Nestes recursos

⁵⁷ Simulação sobre a transmissão do mal. Apresentado no Programa Pare de Sofrer, levado ao ar no dia 18/03/2005. TV Gazeta, Rondonópolis-MT.

⁵⁸ Entre as religiões mediúnicas o “encosto” é o espírito que está ao lado de um ser vivo para protegê-lo ou prejudicá-lo. Na pregação iurdiana, ele é sempre associado ao diabo e personificado nas divindades das religiões afro, ou adjetivados a partir dos problemas enfrentados pelos fiéis – encosto da miséria, do desemprego, do câncer, etc., de qualquer forma, sempre reconhecido como causador dos males. Adquirido por uma das formas de possessão, ele deve ser expulso mediante exorcismo, orações e outros rituais, para que a pessoa torne-se liberta dos males. Segundo Macedo, a pessoa pode ser possuída por um encosto: por hereditariedade, pela participação direta ou indireta em feitiçaria, trabalhos de feitiçaria, ação dos próprios espíritos atrasados, envolvimento com pessoas que praticam feitiçaria, por comida sacrificada aos ídolos e por rejeitarem a Cristo. MACEDO, Edir. Orixás caboclos e guias. Rio de Janeiro: Ed. Gráfica Universal, 2001. p. 35-39.

estruturantes, o discurso universalizante das prédicas vai tracejando a exclusividade demandada pela nova crença⁵⁹.

Tal exclusividade se afirma pela intolerância ao diferente e à sua demonização. E por que, neste caso, o “outro” a ser combatido, coube à religiosidade afro? Por que a programação midiática iurdiana, mas não apenas ela se utiliza deste recurso? Afinal, não são também os negros e pobres aqueles que engrossam as fileiras de seus adeptos? A questão é complexa e urge aprofundamentos que extrapolem as explicações das diferenças e semelhanças simbólicas ou a disputa por membresia, por parte do neopentecostalismo. É evidente que passam também por isso. A afirmação da diferença coloca-se como um modo de legitimação, portanto, de exercício de poder. Restringindo-se ao aspecto midiático desta demonização, isto ainda deixa transparecer a existência e persistência daquilo que Hall considerou como racismo cultural, isto é, essas “diferenças na cultura, nos modos de vida, nos sistemas de crença, identidade e tradição étnica, hoje são mais importantes do que qualquer coisa que tenha a ver com formas especificamente genéticas ou biológicas de racismo”⁶⁰.

Por trás de como a mídia neopentecostal fala da outra religião, revela-se um modo como a mídia constrói e representa a noção de raça. Se a notória intolerância e discriminação chocam e muito recentemente, mobilizam grupos de luta contra discriminação e movimentos afins, parecem não chocar os negros ou mesmo brancos que lá estão e que antes freqüentaram as religiões afro-brasileiras⁶¹. Não se trata de esperar destes uma reação, afinal aderiram a uma modalidade de crença que demanda modos de reenquadrar a própria identidade. A questão é: como foi possível a constituição destes discursos e práticas apresentados nos programas e a afirmação destes modos de reordenamentos identitários?

⁵⁹ É bastante comum os pastores começarem os programas convidando católicos, crentes, espíritas, os sem religião para que liguem para o programa ou venham participar das reuniões na igreja. O mesmo ocorre nos cultos. Sabedores da ampla diversidade em sua assistência os pastores maximizam o discurso anti-confessional, dizendo-se “não-religiosos” uma vez que a “religião não salva ninguém”, para erigirem nesta desconstrução confessional, a exclusividade da adesão à IURD.

⁶⁰ HALL, S. HALL, Stuart. Raça, cultura e comunicações: olhando para trás e para frente dos Estudos culturais. Projeto História. São Paulo: EDUC. n. 31. p.15-24, 2005. p. 19

⁶¹ O processo de demonização e discriminação contra estas religiões tem chegado aos tribunais e tornou-se objeto de luta de organizações e entidades como o Centro de Estudos das Relações de Trabalho e da Desigualdade (CEERT) e Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB), que, em 2005, fizeram passeata na avenida Paulista protestando contra a Igreja Universal, exigindo a ação da justiça. Um dos casos mais conhecidos é o de Mãe Gilda na Bahia. Mais recentemente, a procuradora da República Eugênia Fávero entrou com ação cível contra a TV Record e Rede Mulher, ambas da igreja Universal, sob alegação de que os programas nelas exibidos demonizam as religiões afro-brasileiras e violam a Constituição Federal, disseminando o preconceito religioso e racial, uma vez que, nestes programas, as religiões afro são referidas como “casa dos encostos”, “lugar de bruxaria e feitiçaria”, “casa dos demônios”. Transformada em processo na 5ª Vara Cível Federal, a ação pede direito de resposta junto as emissoras, no horário e tempo dos programas da igreja. Sob a alegação de que os programas são de responsabilidade da igreja, as duas redes de TV entraram com recurso.

Novamente, parece que a mediação cultural é uma das pistas para a complexidade da questão. O discurso discriminatório não é único na demonização da umbanda e candomblé. Se, em algum momento de suas vidas, os terreiros foram frequentados pelos atuais fiéis, eles o foram, para muitos, como pontos de passagem e o foram porque para uma “maioria cristã”, o discurso acusatório e discriminatório acerca daquelas religiões já estava posto. O modo como o negro e sua cultura foram tratados e continuam a sê-lo em diversas outras instâncias e nos programas televisivos também integra este processo.

Seja nas telenovelas, seja em outros programas, ainda são visíveis, apesar e a despeito de todo movimento de pressão, as imagens de superfície falando de um conteúdo indizível, nos modos de como o negro, mas não só este, também o pobre e sua cultura, para ficar só em um exemplo, são representados na televisão. Não deve ser por outra razão que, quando perguntei a Maria Elisa, se ela já havia sofrido algum tipo de discriminação na igreja em razão de sua cor, ela respondeu-me: “Já, porque essa cor aqui eu procuro assim nem notar, porque se você nota, você leva pra casa né, e aí é onde você fica com raiva... isso não pode”. É neste indizível de Elisa, explicitado no gesto de mostrar o braço e recalcado pela crença que professa, que não pode vir à tona, que transparece o que Hall nomeou de “o conteúdo reprimido de uma cultura”⁶². A meu ver, é nisto que se dá a ver a trágica demonização/discriminação espetacularizada nos cultos de exorcismo e relatada nos testemunhos e simulações midiáticas. As disputas simbólicas tornam-se tão fortes quanto aquelas empreendidas no corpo-à-corpo das igrejas, das empresas, ou dos estados, ressaltando e, por outro lado, ocultando, as diferenças e seus significados no âmbito dos sistemas culturais e nas experiências vividas.

Gravadas com atores, em geral desconhecidos, as simulações trazem o formato das cenas das telenovelas apresentadas ao grande público em outros canais. Isto implica dizer que não só os dramas são vividos e conhecidos do público assistente, mas também o modo como são apresentados. A estrutura melodramática, enquanto suporte linguístico-comunicacional e enquanto modo de organizar a realidade vivida, apresentada em cada simulação “da vida real” estabelece, nos modos de formular os problemas, a explicação de suas causas e a saída a ser buscada por aqueles que são, do outro lado do espectro, as personagens, estas sim reais, dos dramas vividos e imagetivamente transpostos para a tela. Esta parece ser mais uma modalidade de apropriação do popular, operada pelos agentes religiosos. Inicialmente, foi a própria mídia secular que se apropriou destes recursos e

⁶² HALL, Stuart. Op. Cit. p.21.

desenvolveu o que, nestes programas, aparece reapropriado e trabalhado pelas igrejas neopentecostais.

Ao analisar as matrizes históricas da mediação de massa, Martin-Barbero discute o papel e o sentido do melodrama como o grande espetáculo popular a partir do qual o cinema e as novelas de rádio têm seu antecedente. Segundo o autor, desde o final do século XVIII, vai-se chamar melodrama uma “forma-teatro que tem a ver mais com as formas e modos dos espetáculos de feira e com os temas das narrativas que vêm da literatura oral, em especial com os contos de medo e de mistérios, com os contos de terror”⁶³, do que com uma tradição estritamente teatral. As disposições governamentais que proibiam ao povo, desde o século XVII, as representações com diálogos, sob o pretexto de que o verdadeiro teatro não fosse corrompido, levaram à fabricação de um conjunto cada vez mais elaborado de efeitos visuais, sonoros e mesmo da performance que subsidiariam as formas futuras do melodrama.

Escrito para os que não sabem ler, o melodrama não procura palavra nas cenas, mas ações e grandes paixões, afirma Martin-Barbero. O forte sabor emocional coloca o melodrama do lado oposto da marcada educação burguesa no controle dos sentimentos que, “divorciados da cena social, se interiorizam e configuram a cena privada”⁶⁴. Daí entendermos, menos o peso das palavras e mais na encenação do excesso de gestos e da expressividade das emoções nesta forma de representação.

Tal espetacularização não se restringe, no caso do melodrama, ao nível da encenação, posto que ela se dá também, de acordo com Martin-Barbero, no plano da estrutura dramática. O gênero do melodrama comporta, como eixo central da trama, quatro sentimentos básicos – o medo, o entusiasmo, a dor e o riso, com os quais correspondem quatro situações ou sensações – terríveis, excitantes, ternas e burlescas – e que, na trama, são vividas ou personificadas por quatro personagens – o traidor, o justiceiro, a vítima e o bobo. A junção destes elementos correspondentes realiza a mistura de quatro gêneros profundamente ainda em voga nos nossos tempos: romance de ação, epopéia, tragédia e comédia.

⁶³ MARTIN-BARBERO, Jesús. Dos meios às mediações. Comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1997. p. 157-158. Beatriz Sarlo, ao considerar os sistemas de empréstimos que a TV faz de outros gêneros, reconhece que dentre as citações e paródias estão as referências remotas ao folhetim oitocentista. Para Sarlo, o recurso ao folhetim, que já havia encontrado sua descendência nos seriados de TV, continua como uma das formas, ainda que recriadas, de citação. Para ela, “a televisão talvez tenha feito mais que reciclar o folhetim (...) Também fez muito menos, limitando-se à reprodução de um sistema de personagens, à permanência de um mundo de valores dividido em duas metades simétricas, ao frágil encadeamento das peripécias e a recorrência à certos tópicos (...). Admitamos que a televisão fez justiça ao folhetim, desprezado pelas elites intelectuais por preconceitos estéticos e sociais.” A estética da repetição e da auto-referência que marca os programas de testemunhos e simulações e sua relação com as telenovelas e os programas de auditório, guarda sensíveis semelhanças com as formas de citação e paródias na TV, analisadas pela autora. SARLO, Beatriz. Cenas da vida pós-moderna. Intelectuais, arte e videocultura na Argentina. 3 ed. Rio de Janeiro: Ed UERJ, 2004. p.95

⁶⁴ Ibidem, p.159.

Considerando as simulações como a forma televisada do melodrama, não é difícil encontrar tais personagens nestas formas recorrentes de “espetáculo”. Isto se aplica não somente à transmissão da mensagem neopentecostal, mas também às formas de representação na mídia nas quais o popular se percebe e se enxerga. Guardados os excessos e as variáveis a partir das “histórias reais”, os quadros apresentados nos programas iurdianos, em geral, incorporam estas personagens. O Traidor é, na maioria das vezes, uma ou mais pessoas que convivem, muito de perto, com a vítima e que personificam a ação do diabo – o cônjuge, um colega de trabalho, uma amiga invejosa, a amante do marido ou namorado, o filho vítima das drogas, o vizinho curioso, etc. O Justiceiro, invariavelmente, é Deus, personificado pela ação de alguém ligado à Igreja Universal, de alguém que já ouviu a mensagem e tem a chave para decifrar o enigma da situação dramatizada. A Vítima é a personagem de identificação, é dela o caso, a história parecida com a do telespectador. “Quando foi um dia eu tô sentada no sofá ... aí apareceu uma senhora [no programa]. Deus que botou ela... ela tava do mesmo jeitinho de nós”, relatou Carmem⁶⁵. O Bobo, figura nem sempre identificável no melodrama simulado, em geral personificado por um familiar, parente ou amigo bastante próximo da vítima, que, ao longo da dramatização, aparece como contestador, ridicularizando a vítima ou a igreja, ao final da trama, converte-se em testemunha e/ou também participante da igreja.

Nesta leitura, importa ressaltar dois movimentos operatórios destacados por Martin-Barbero que ocorrem no melodrama e que se encontram visíveis nas simulações. Estes movimentos remetem a traços culturais característicos das formas de transposição do vivido pelos telespectadores para as encenações narradas na TV. Trata-se da esquematização e da polarização⁶⁶. Este último diz respeito às formas dualistas de representação que operam uma redução maniqueísta das personagens em bons e maus, como reflexo das “divindades” às quais se submetem. Sob a ação do mal, o empresário descrito na simulação anteriormente mencionada só tem a espalhar danos e problemas sobre si e a família: nervosismo, mal-estar, preocupação e insônia da esposa, medo por parte da filha, desequilíbrio da família. A polarização entre as forças em luta acontece recorrentemente por intermédio das ações cotidianas das personagens.

A esquematização ocorre, segundo o autor, pelo esvaziamento do peso e espessura do vivido no qual os personagens são convertidos em signos. Nas simulações, este

⁶⁵ Como Carmem, outros entrevistados mencionam esta identificação de seu “caso”, sua “história”, com a do testemunho visto na TV. Importante destacar que, quando tratam deste contato com os programas e da identificação por eles suscitada, fala “da senhora”, “aquela pessoa”, indicando que o que os sensibiliza são mais os relatos dos testemunhos que a pregação dos pastores.

⁶⁶ MARTIN-BARBERO, Jesús. Dos meios às mediações. Comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1997. p. 162-166.

esvaziamento não pode ser compreendido como ausência ou redução de elementos da cultura vivida pelas personagens. Ocorre, na simulação, uma visível redução narrativa, mas a imediatez e a similitude da trama com os dramas vividos possibilitam extrair de cada gesto, de cada “excesso” ou na falta deste, um vasto horizonte de questões que remetem às tensões e problemas socioculturais: empobrecimento, desemprego, falta de assistência médica, racismo internalizado e reproduzido, desajustes familiares ocasionados por problemas econômicos, alcoolismo, drogas, etc., que são individualizados e transcendentalizados. Explicados em chave mágico-religiosa, exclui-se destes problemas qualquer alusão às razões sociais ou econômicas. Seguramente, a redução operada no melodrama e nos testemunhos iurdianos ocorre na explicação e no encaminhamento dados a estas questões – a explicação da desgraça vivida pela vítima tem sua razão de ser no “feitiço” realizado pelo traidor, cujo “final feliz” só será possível mediante a submissão da vítima ao justiceiro, personificado na ação da igreja.

Em que pese às diferenças e o grau de complexidade enquanto forma narrativa própria das telenovelas, é possível estabelecer algumas correspondências entre estas e as simulações apresentadas nos programas da Igreja Universal. Os elementos constitutivos do melodrama estão presentes também na telenovela brasileira. Evidentemente, a linguagem e a relação das personagens em uma telenovela têm caminhado para um grau de sofisticação e complexidade, enquanto modos relacionais entre as personagens, cada vez maiores. Em busca de ampliar a audiência e sintonizar-se com alguns anseios populares, a teledramaturgia nacional tem trazido temáticas sociais mais recentemente em vista de uma mobilização: crianças desaparecidas, desarmamento, homossexualidade, dentre outros⁶⁷. No entanto, parece-me que os elementos da trama permanecem bastante próximos daqueles apresentados por Martin-Barbero. Do rádio para a televisão, o gênero novelístico tem mantido desde há muito tempo altos índices de audiência na população brasileira, sobremaneira, mas não exclusivamente, entre os mais pobres⁶⁸. O simulacro dos dramas verdadeiramente reais, vividos por homens e mulheres de nosso tempo e apresentados nos programas religiosos, encantam, seduzem e fazem sentido na vida dos fiéis, pelo senso de identificação com as

⁶⁷ Ao trazer estas questões para dentro da trama, a telenovela reconhece a necessidade de “estar aberta às diversas mudanças que ocorrem na sociedade sob pena de caírem no vazio e não encontrar referenciais concretos que sirvam de elo, de ligação entre o viver e o sonhar, ou seja, a realidade cotidiana e a ficção”. Cf. BARROS JUNIOR, Rui C. Temáticas sociais em telenovelas e cultura popular cuiabana: uma questão de negociação de sentidos. São Paulo, 2000. Tese (Doutorado em Comunicação), Universidade de São Paulo. p. 11. Por outro lado, não se pode desconsiderar que o merchandising social por elas trazido está diretamente relacionado à expansão e diversificação do público telespectador.

⁶⁸ Com praticamente 100% do território nacional atendido pelo sinal de TV, 82% dos lares brasileiros possuem pelo menos um aparelho de TV. As telenovelas destacam-se entre as programações de maior audiência nacional.

situações experimentadas no cotidiano e pelos modos de enfrentamento destas situações que, a partir da crença, tornam a cura e a libertação possíveis.

Um outro aspecto significativo destes simulacros novelisticamente tratados nos programas diz respeito ao papel reservado às mulheres na personificação em algum daqueles papéis. Na quase totalidade das simulações, à mulher é reservado o papel principal da trama: a vítima dos malefícios, ou quando a vítima é o marido ou familiar, a ela cabe o papel da justiceira ao transformar-se na mediadora entre a vítima ou a situação de sofrimento e o veículo de sua libertação – a igreja. No capítulo anterior, tratamos da forte presença das mulheres nas assembleias neopentecostais. Apelando para estereótipos machistas fortemente presentes nas relações sociais, os pastores entendem-na pelo viés da maior sensibilidade e responsabilidade da figura feminina no interior da família, enxergando a presença da mulher na igreja como forma de redenção do marido que, mais cedo ou mais tarde, se renderá ao exemplo de sua companheira. Mais presente que o marido ou companheiro na casa, é a mulher também que mais assiste aos programas. Se ela não ocupa as funções de direção na sua igreja, exerce, papel importante de recomposição das relações familiares e de parentesco (esposa x cônjuge; mãe x filhos; mulher x parentes, vizinhos, etc.). Não apenas as empresas de marketing e propaganda parecem saber disto; as igrejas, cada vez mais, também o sabem e lidam, a seu modo, com esta realidade:

amiga telespectadora (...) você quer ou não sair dessa situação? Depois do que você viu, você quer ou não ser liberta, quer ou não tirar este encosto que atrapalha sua vida com seu marido, seu filho, sua filha, sua família (...) que fez você chegar até esse estado que você se encontra (...) Você que estava mudando de canal, quem sabe desesperado, desesperada sem sono, não foi por acaso que você parou neste canal (...)⁶⁹

As simulações e testemunhos ao tempo que representam a realidade de muitas mulheres pobres, trabalhadoras, desempregadas, mães ou esposas de alcoólatras, dependentes químicos, agredidas, abandonadas, ou aliadas dos companheiros nos empreendimentos de sucesso vão dando explicações do estranho destino que é vivido pelas “personagens reais”, bem como possibilitam reelaborações destes destinos.

Se as “narradoras testemunhais eletrônicas” reelaboram seus destinos e compartilham relatos “de uma vida totalmente transformada” após a adesão, como recebem, como lidam com estas histórias nas suas vidas os receptores-produtores das narrativas com quem conversei? Que mecanismos e com quais mediações estas narrativas televisivas operam

⁶⁹ Programa Mistérios, apresentado em 26/07/2004. TV Gazeta. Rondonópolis-MT.

na consciência prática dos fiéis, com o que tensionam? Sem dúvida, uma das razões principais das narrativas eletrônicas, ao tentar promover a extensão real do reino narrativo, é produzir nos telespectadores a reorientação de suas expectativas, de suas identidades. Como os fiéis receptores-produtores reordenam suas identidades? Que especificidades entrecruzam aquelas tentativas e as experiências vividas pelos fiéis?

3.4 O “antes” e o “depois”: trabalhos da memória e ressignificação identitária

Ao tratar das tensões internas do metodismo e o alcance de suas pregações entre os trabalhadores ingleses no século XIX, Thompson se pergunta: “...devemos tentar imaginar que espécie de ídolos e fetiches inacreditáveis representavam todas as genealogias, anátemas e crônicas hebraicas, em confronto com a experiência diária dos tecelões e mineiros”. Prenunciando um dos supostos desta análise, conclui: “Nenhuma ideologia é inteiramente absorvida por seus partidários: na prática, ela multiplica-se de diversas maneiras, sob o julgamento dos impulsos e da experiência”⁷⁰.

Na experiência da pesquisa, fui percebendo o alcance não só dos programas, mas também do conjunto da prédica e da ritualística neopentecostal que permeiam os testemunhos e que atravessam a experiência de fé dos fiéis, possibilitando ver, “nos julgamentos dos impulsos e da experiência” dos crentes-telespectadores, que estes se fazem e se refazem como receptores-produtores deste conjunto de dispositivos. Trata-se de perceber como representam e relêem os conteúdos e idéias, que programas, prédica e ritualística veiculam e, sobretudo, como no enfrentamento de seus problemas, no modo como lidam com as questões que não mudam, a despeito da mudança narrada, vão dando sentido à sua experiência, à medida que vão construindo sua identidade, de pais, de trabalhadores, de crentes, de atores-sociais.

A escuta de suas histórias e a observação atenta de seus entornos levaram à percepção desta dinâmica de identificação, apropriação, composição, reelaboração, perfazendo os modos de uso que fazem dos testemunhos. É no diálogo com estudos de recepção da mídia problematizada por autores ligados aos Estudos Culturais apresentados no início do capítulo que busco compreender a dimensão ativa destes processos. Reconhecer esta dimensão não significa afirmar uma total autonomia dos sujeitos-telespectadores, uma vez

⁷⁰ THOMPSON, E. P. A formação da classe operária. A maldição de Adão. v. II. São Paulo: Paz e Terra p. 278.

que os processos de negociação comportam também conformação das ações, nem sempre explícitas e conscientes, às regulações e imposições dominantes.

Quando perguntei a Firmino, após ouvi-lo contar sobre suas aventuras de juventude, como tinha chegado até a igreja, se alguém o havia convidado, ele respondeu-me:

Não, não, foi por mim mesmo, por necessidade... vi na TV, eu tava no maior desespero (...) O Senhor usou um pastor lá em São Paulo e falou tudo na minha vida, o que eu estava passando. A gente que é do mundo, e não quer conhecer a verdade, fala: 'Ah, isso aí está acontecendo comigo, mas acontece'. Aí vem aquela velha ignorância. Aquele servo do Senhor falando a minha vida, tudinho o que estava passando comigo, e eu: 'Poxa tem coisa da minha vida que esse pastor... esse pastor está lá em São Paulo, sabendo tudo da minha vida. Tudo que eu estava passando, a situação que eu estava vivendo, no fundo do poço'. Aí foi quando eu fui para a igreja. Prometi ser evangélico aí Deus me ergueu, me levantou, mudou a minha situação⁷¹.

Diante de conflitos com a esposa e de dificuldades financeiras agravadas com a sua condição de aposentado por invalidez, em virtude do acidente que o levou a uma cadeira de rodas, Firmino expressa, na situação de desespero e mediante o que ouvia nos programas, o interesse pela igreja. Como Firmino, diversos crentes relatam este primeiro contato e o sentimento de identificação com a mensagem. Como missionários da contemporaneidade e, como qualquer outra programação televisiva, os programas neopentecostais, adentram os lares, penetram os sentidos, e talvez diferentemente, de outras programações, os programas do missionário, do pastor, dos testemunhos produzem, no sentimento de identificação, as respostas de adesão e reconfiguração de trajetórias e histórias de vida, como as apresentadas aqui, mas que podem ser encontradas nas mais diferentes regiões do país.

Os programas neopentecostais chegam em diferentes momentos da vida dos fiéis e daqueles que podem vir a sê-lo, mas são evidenciados nos depoimentos, sobretudo quando das situações de dor, de desamparo, de conflitos, circunstâncias e condições de vida nas quais eles mais provocam sentimentos de identificação⁷². Foi em um momento de grande preocupação pela situação de doença da filha que Marisa, assistiu aos programas:

⁷¹ Firmino, entrevista concedida ao autor em 23/02/2005. Rondonópolis-MT. Grifo meu.

⁷² Salvatici, analisando as narrativas de refugiados no pós-guerra do Kosovo, revela como o sofrimento dava sentido às narrativas, destacando o quanto a memória do sofrimento contribuía para aproximá-los e dar sentido à vida em tempos de paz. Guardadas todas as diferenças de contexto e realidade entre as narrativas dos refugiados e a dos neopentecostais, parece-me que a idéia de coerência de sentido a partir do sofrimento revela algo comum nestas narrativas. Os modos de narrar os sofrimentos possuem considerável poder aglutinador desde os testemunhos eletrônicos ou aqueles mencionados ao longo do texto. SALVATICI, Silvia. Memory telling. Individual and Colletive Identities em Pos-War Kosovo. apud. KHOURY, Yara. Muitas memórias outras

E eu me alembrei, de noite, assistindo, mais de três horas da madrugada, [o programa] da Igreja Universal e aí, no outro dia cedo, falei pro Lourival ‘você vai levar a menina lá onde eu vi aqueles irmãos que estava lá naquela igreja’ que tinha visto, mas ainda num tinha ido não⁷³.

Já não é somente a dor ou a situação de desespero. Não bastam os problemas e sofrimentos, é preciso que os meios sejam atrativos, estejam disponíveis ao alcance nas horas perdidas de sono, como as de Marisa, para que a mensagem veiculada dissipe os temores e as dúvidas de uma transeunte desconfiada, como se sentia Marisa, que passara algumas vezes à porta mas não tinha a coragem de entrar. No entanto, a programação que entrou em sua casa aproximou-a da igreja. Situação semelhante viveu Carmem:

Meu marido tinha terra, tinha gado, aí nós mudamos para cá, tudo bem né, aí nós pegamos e botamos os filhos para estudar, meu marido ficou lá, trabalhando, trabalhando. Mas aquele tempo a gente não tinha Deus não é. Eu odiava, principalmente o bispo Macedo. Meu Deus do céu, eu tinha uma raiva daquele homem. Você lembra quando ele chutou aquela santa? Aí eu fiquei com uma raiva, minha nossa...mas eu fiquei muito com raiva. Aí tudo bem, nós tava indo tudo bem, mas meu Deus do céu, nós caímos num buraco, num poço profundo que eu vou falar para o senhor, até os outros trazê as coisas para gente comê, até uma vez também trouxe (...) Aí, quando foi um dia eu tô sentada no sofá, quando sei que não, foi em cima... o bispo Macedo falando né. Aí apareceu uma senhora, Deus que botou ela, porque eu não gostava, mas eu sentei e ouvi tudo, ela tava do mesmo jeitinho de nós, que tinha acabado com tudo, tudo. Aí ela, Deus acho que Deus entrou, acho que foi o Espírito Santo entrou assim no meu coração: “Eu vou freqüentar essa igreja, aonde tiver eu vou⁷⁴.”

Sem hesitar, as duas senhoras narram, de forma intrépida, os constrangimentos e os sentimentos de desconfiança e raiva que as afastava possivelmente pelo estereótipo criado, pela própria mídia e, no caso de Carmem, pela opinião dos filhos, acerca do bispo Macedo e da própria Igreja Universal. Ao acentuar este aspecto, tonalizam ainda mais o sentimento de identificação com os relatos televisivos, o que as dotou de coragem e determinação para buscarem a igreja. Como reconhece Fuenzalida, a identificação deve ser entendida como “dois elementos: a) alguma analogia ou similitude entre o receptor e a mensagem, que permite o encontro do ‘reconhecimento’; b) a atividade de receptor para

histórias, cultura e sujeito na história. In: FENELON, Dea et al. (orgs.). Muitas memórias, outras histórias. São Paulo: Olho d'água, 2004. p.134-135.

⁷³ Lourival e Marisa, entrevista concedida ao autor em 17/01/2004. Rondonópolis-MT.

⁷⁴ Carmem, entrevista concedida ao autor em 27/07/2004. Juscimeira-MT.

reconhecer esse parentesco”⁷⁵. Este movimento de transformar a desconfiança ou a raiva em adesão supõe, ante a todo desespero ou necessidade, a dimensão ativa do processo de identificação. Identificar-se não é mimesis, é produção. É a produção de um reconhecimento, que significa, segundo Martin-Barbero:

interpelar ou ser interpelado, uma questão acerca dos sujeitos, de seu modo específico de constituir-se. E não só dos sujeitos individuais, também dos coletivos, sejam classes sociais ou atores políticos, que se fazem e se refazem na trama simbólica das interpelações, dos reconhecimentos. É uma dimensão subjetiva que atravessa a socialidade sustentando a institucionalidade do pacto social.⁷⁶

O senso de identificação acionado inicialmente pelas narrativas eletrônicas, que “falavam tudinho que estava se passando comigo”, é reforçado quando da frequência ao templo: “E então, aí quando eu comecei a ir na igreja eu vi que todo mundo lá tinha problemas também, assim cada um dum jeito né, era com marido, com doença de filho, com problemas de emprego, né...”⁷⁷ A “comunidade eletrônica de consolo”, ao ampliar a delimitação das territorialidades do sagrado, vai conformando, nas predisposições que suscita, identificações nas comunidades locais, freqüentadas pelos telespectadores que, sentindo-se interpelados e reconhecidos, passam a construir a identidade “de crentes”.

Ao considerar o novo, o diferencial, que motiva e justifica a nova adesão, estes crentes lançam mão da forma binária de narrativa, um “antes” e um “depois”, relidos e reelaborados no ato de rememorar, de trazer à consciência, de narrar o que de fato faz sentido. Acionam e trabalham com a memória, na reconstituição do passado inglório num presente de paz, de equilíbrio, de forças para viver. Como no testemunho televisivo, o passado é revisitado e totalmente reinterpretado sob a perspectiva das novas chaves explicativas e visões de mundo e de si, propostos pelo discurso religioso e pelas forças que ele atualiza e ressignifica: “Eu estava perdido”, “Não tinha vontade de viver, pensei em me matar”, “a vida para mim não tinha graça”,

eu queria, do jeito que eu queria porque, se não fosse, eu já virava uma confusão (...) eu era uma pessoa muito feia⁷⁸.

É o presente da “nova vida em Jesus” que confere sentido à existência e permite a Solange não romper, mas trazer a leitura necessária e justificadora de um passado: “hoje sou outra pessoa, quem me conheceu, não acredita”. A imagem que constrói de si no presente está diretamente ligada às carências, necessidades e enfrentamentos vividos em determinados períodos de sua vida. A experiência vivida com o companheiro, com a família, no trabalho, na igreja vai delineando a imagem que cada crente representa como sua, como no caso de Solange, ou indicia para modos como passam a lidar com as questões cotidianas, conforme o caso de Reinaldo:

Depois que eu freqüentei a Igreja [Universal], o meu trabalho é mais desenvolvido, graças a Deus. Eu sinto muito mais desenvolvido, porque antes o meu trabalho era amarrado... amarrado assim, não tinha produção, não fazia produção quase nenhuma, não tinha rendimento, eu trabalho mesmo no meio dos adversários, mas graças a Deus meu trabalho multiplicou mais do que era⁷⁹.

Ao reeditar seu passado, entrevistado pela diferença sentida em seu trabalho cotidiano, Reinaldo aciona expressões por ele ouvidas na igreja e nos programas a que assiste. Estes modos de dizer permitem perceber, dentre outros fatores, nos supostos teológico-doutrinários que enunciam, o denso movimento de atribuição de significados e modos de uso que os narradores vão fazendo da crença. Nestes modos, a fala é constituidora daquilo que se acredita. Indissociável da crença, a fala que a enuncia produz o que Certeau chamou de *modus loquendi*. Para o historiador:

na impossibilidade de dispor de enunciados que lhe sejam específicos, o místico se exprime por uma maneira particular de praticar a língua de todo mundo, por um modo de intervenção: um *modus loquendi*. Tanto aqui como nos movimentos de tipo marginalista, o enunciado teológico tem o mesmo estatuto que outros enunciados: são os materiais que remodelam maneiras de agir ou de falar, os únicos verdadeiramente pertinentes.⁸⁰

Como na fala de Reinaldo chamam a atenção, em diversas narrativas dos crentes, além da intrepidez, os termos e expressões nos quais exprimem aquilo em que crêem e como vivem aquilo em que acreditam. Reinaldo descreveu seu trabalho, dizendo que “antes

⁷⁸ Solange, entrevista concedida ao autor em 13/08/2005. Rondonópolis-MT.

⁷⁹ Reinaldo, entrevista concedida ao autor em 05/03/2005. Rondonópolis-MT.

⁸⁰ CERTEAU, Michel de. A escrita da história. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1992. p.170-171.

era amarrado”. Para Firmino, a igreja é uma escola na qual ele diz frequentar para “exercitar a fé, aprender a orar, determinar, a não aceitar a situação, como é, de desempregado”. Para ele:

não aceitar a situação é crer no Senhor Jesus que vai fazer a obra. Não é só eu determinar e não crer... nós temos que buscar também, porque você vê nos testemunhos que é dado, que foi libertado disso, que recebeu a bênção daquilo, mas teve um processo de não aceitar aquela situação. (...) Porque o maior inimigo que nós temos na igreja chama-se inveja. Então é preciso tirar aquele olho grande e amarrar, a gente fala assim ‘tá amarrado em nome do Senhor Jesus’ e pronto, isso é para aquele mal não atingir... isso é um modo de agir a fé.⁸¹

Ao organizar o campo simbólico da crença e os modos de interação com ela, Firmino e muitos outros crentes explicitam um abundante “modo de praticar a língua” que remodela maneiras de falar e de agir, possibilitando perceber o movimento contínuo de apropriação/reapropriação de códigos e signos que, vistos e escutados recorrentemente, vão permeando o jeito de falar, de explicar/validar suas identidades e traduzir as experiências vividas em expressões tonalizadas pela crença.

Nesta maneira particular de praticar a língua, do conjunto de termos apropriados das narrativas eletrônicas por Reinaldo e Firmino, ocorre o que Bhabha destacou como o movimento de “tradução cultural”⁸², visível nos modos como o neopentecostalismo e estas pessoas fazem das tradições religiosas com as quais dialogam e tensionam. Na crença do poder do “olho grande”, articulam o antídoto na oração “que determina” que “amarra” todo mal. “Não aceitar”, “buscar”, “agir a fé” são expressões que definem práticas que Reinaldo e Firmino encontram disponíveis nos rituais que frequentam, que praticam e no modo como vivenciam a crença. Estes enunciados expressam, no seu desejo por emergir, a insistência de Firmino em revelar-me como age ou como deve ser “aquele que é realmente um servo do Senhor, uma pessoa que é evangélica”, a diferença que ele disse experimentar em sua vida agora “como evangélico”. Na apropriação e ressemantização que fazem destas expressões,

⁸¹ Firmino, entrevista concedida ao autor em 23/02/2005. Rondonópolis-MT. Grifo meu.

⁸² A noção de tradução cultural apresentada por Bhabha e utilizada sob outras acepções ao longo de todo este texto é pensada, como recorda o próprio Bhabha, na recusa de um essencialismo, do originário no interior das culturas. “Por tradução eu me refiro, antes de tudo, a um processo pelo qual, a fim de objetivar o sentido cultural é forçoso haver sempre um processo de alienação de secundaridade em relação a si próprio. Sob esse aspecto não há um “em si mesmo” no interior das culturas, porque elas estão sempre sujeitas a formas intrínsecas de tradução. Tal teoria da cultura se aproxima de uma teoria da linguagem como parte de um processo de traduções - usando essa palavra como antes, não no sentido estritamente lingüístico de tradução (...) mas enquanto um motivo ou tropo, como sugere Benjamin, para a atividade de deslocamento dentro do signo lingüístico”. RUTHEFORD, Jonathan. O terceiro espaço. Uma entrevista com Homi Bhabha. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. n. 21, 1996, p. 36. Ver também: BHABHA, Homi. O local da cultura. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

Firmino e seus irmãos de fé vão dando sentido a uma religiosidade mais centrada no indivíduo, densa de porosidades e traduções culturais, articuladas a expectativas de posse e consumo, mas que, antes de mais nada, requerem reenquadramentos identitários, no modo de pensar e lidar com as alteridades que a nova crença lhes apresenta.

Na imagem que buscam passar de si, da pessoa que “nasceu de novo”, dos modos como articulam e explicam sua “vida totalmente transformada”, os fiéis descrevem estas passagens articuladas a alteridades. Isto ocorre, ora com uma alteridade temporal, presente-passado como já se viu, uma vez que serão as investidas do sujeito no processo de identificação, como lembra Hall, e a sua articulação presente-passado que vai definindo a identidade⁸³, ora com “outros sujeitos”, que são descritos como reais e diretamente atuantes nas novas escolhas que fazem.

Considerando a identidade como um discurso, Hall chama a atenção para o fato de que ela é um discurso que classifica o que está dentro e o que está fora da identidade e por isso ela “é mais um produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica”⁸⁴. No processo de se auto-identificarem como “uma nova pessoa”, os crentes não deixam de classificar as alteridades com as quais interagem, isto é, procuram responder o “quem/o que sou eu” na relação com o “quem/que é o outro”. Quando Firmino reconhece as semelhanças da sua vida com o que o pastor anunciava no programa, estabelecendo o idêntico, fala, ainda que rapidamente, do diferente: “A gente que é do mundo, e não quer conhecer a verdade, fala: ‘Ah, isso aí está acontecendo comigo, mas acontece’”⁸⁵. Falando de si num presente no qual identifica-se como crente, Firmino demarcou a diferença “da gente que é do mundo”, que conhece ou não deseja conhecer a verdade, como ele já havia feito. Certamente, é esta demarcação da diferença ou o desejo de que o identifiquem como diferente da “gente do mundo” que possibilita a Firmino identificar-se como evangélico: “porque no momento que a gente passa a ser evangélico é sim, sim, não, não”.

Os modos como se relaciona com “a gente do mundo”, ou com os outros, e a representação que fazem de diferentes alteridades vão conferindo sentido à identidade de evangélicos ou crentes. É desta forma que a identificação é o produto da marcação da diferença, ora por investimentos de aproximação – no caso dos modos como passam a se relacionar com a divindade, ora por distanciamento e rejeição (o demônio, a gente do mundo). Tais processos ligam-se ao seu não-eu, às práticas e sentimentos de pertencimento/inclusão ou

⁸³ HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, p.103-133, 2000, p. 106.

⁸⁴ *Ibidem*, p 107.

⁸⁵ Firmino, entrevista concedida ao autor em 23/02/2005. Rondonópolis-MT.

nos testemunhos como nos cultos, ele é “o nosso advogado”, que defende, concede a cura, a restituição dos sonhos, o livramento, o emprego, à volta do cômjuge. Quando da prisão do filho, Eli fez questão de assegurar:

Eu não ficava, num fiquei assim com aquele apavoramento, no fundo eu tava tranqüila, por que eu sabia que Deus ia tomá providência, porque eu entreguei, eu falei ‘ó nós não temos condição de pagá advogado, nosso advogado é Deus’. (...) E aí comunicamos os pastores tudo e eles entraram em oração né, tudo, aí houve esse livramento, né. No outro dia cedo tinha resolvido tudo a papelada, tinha nos dispensado⁸⁸.

No modo como passa a lidar e a reconhecer Deus como “advogado” e que interage diretamente em suas necessidades e problemas, Eli vai construindo a imagem de uma pessoa mais calma, confiante. No conjunto de seu relato, fica evidente a insistência em demonstrar a fé no “nosso advogado”, que concede o “livramento”. A insistência de Eli revela também o desejo de se identificar com uma fé que quer ter, com a qual quer ser reconhecida: a fé sobrenatural, propagada na prédica e nos testemunhos e requerida dos fiéis⁸⁹. É por intermédio deste outro que a defende, que dá o livramento ao filho, que Eli vai construindo uma imagem de si, a imagem de mulher de fé, de “pessoa renovada”.

O mundo é também outra marca de diferenciação neste processo de identificação. O mundo é um outro. Não é mais somente o território de Satanás, é também o espaço-tempo onde se buscam e se vivem as benesses prometidas por Deus. Alguns autores têm destacado a postura de maior interação com o mundo assumida pelas igrejas neopentecostais. Mariano (1998) e Campos Júnior (1999) evidenciam o verniz de modernidade do neopentecostalismo, destacando sua maior liberdade em relação aos hábitos e costumes (vestir, maquiarse, consumir, assistir TV, freqüentar espaços de diversão, etc.), o caráter de inserção no mundo político-partidário e a ênfase na “teologia da prosperidade” como sua face intra-mundana, evidenciando, assim, as diferenças visíveis do neopentecostalismo frente a seu par mais próximo, o pentecostalismo tradicional.

Mas o mundo, este outro que não eu, é também onde age um “outro”, o maior inimigo do crente – o demônio. É no mundo físico e, também, no espiritual que ocorre diuturnamente a grande batalha, a maior delas – a batalha de Deus (do crente) contra os

⁸⁸ Eli, entrevista concedida ao autor em 05/02/2004. Rondonópolis-MT.

⁸⁹ Distinguindo duas modalidades de fé – a natural e a sobrenatural, Edir Macedo afirma que “a fé natural é uma certeza que, naturalmente, nasce com todo ser humano”. Já a fé sobrenatural “é uma certeza absoluta, independe da razão, vem da parte de Deus sobre os humildes de espírito que aceitam a sua Palavra. (...) ela é sempre acompanhada pelo sacrifício”. MACEDO, Edir. Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus. v. 1. Rio de Janeiro: Universal, 1998. p. 90.

demônios, que ganham nomes e formas das crenças rivais dos outros: os exus do panteão afro-brasileiro, a idolatria dos católicos e os espíritos demoníacos dos espíritas kardecistas. É na batalha contra este “outro” ou “outros”, chamados à cena, dramatizados nos ritos e vivenciados a cada enfrentamento no cotidiano que o crente vai construindo a sua identidade de liberto. As “sessões de descarrego” são a materialização mais visível desta batalha e o momento de consciência da nova identidade, o momento que este estranho “outro” se manifesta e revela suas intenções, deixando ver, na performance do pastor e do possesso, as características que impingem ao possuído e que podem e devem ser “amarradas” para que ninguém se contagie com elas. No rito de exorcismo iurdiano, o crente em transe é inquirido a dizer quem está ali “naquele corpo que não lhe pertence”. O corpo com uma postura incomum (ajoelhado, inclinado e retorcido) e uma voz não identificada com a do crente, fala por um outro – o demônio.

A corporeidade é o lugar da identidade sobre a qual se processa a batalha entre o bem e o mal. “Templo do Espírito Santo”, o corpo, por meio da possessão, pode tornar-se morada do demônio. Não qualquer demônio, mas dos “exus” que, ritualmente transpostos do panteão afro-brasileiro, são contraditoriamente assumidos e ressignificados

novamente, o que representaria a ineficácia da cura ou libertação), mas todos admitem a crença na sua existência e na sua ação direta no mundo, no seu mundo, nas suas vidas, nos seus corpos. Maria Elisa, que freqüentou a Igreja Universal por um tempo e hoje congrega na Igreja Internacional da Graça, freqüentara antes alguns centros espíritas e, por último, algumas igrejas pentecostais, mas segundo ela, o que a levou mesmo para a igreja foi a angústia que sofria:

Não comia, não dormia. Parecia uma alma penada (...) toda noite sentia uma mão que me enforcava e não me deixava dormir (...). Os encostos me desmaiaram na porta da igreja. Você não sabe o que um encosto é capaz de fazer com as pessoas (...) ele vai, vai até estrangular, até que ele mata a pessoa ⁹².

Para Maria Elisa, como no testemunho televisivo de Laura, apresentado anteriormente, não há dúvidas, pois, assim como sente a presença de Deus, conversa com ele e enxerga a ação divina no mundo, ela também enxerga, sente e sofre a ação deste “outro” que, para ela, não é um estranho. Como nos centros

Ao considerar o fenômeno da possessão nas religiões mediúnicas, Girard reconhece apenas seu caráter mimético, “uma experiência de mimesis histórica, na qual o sujeito parece obedecer a uma força vinda de fora”⁹⁴ e sobre o qual um papel é representado, o de “um outro que o invade”. Esta leitura percebe o fenômeno da possessão de forma bastante reducionista, já que desde Bastide há enfoques bem mais abrangentes e que consideram fatores como a cultura como balizadores do transe; no entanto, um aspecto que me parece válido na explicação de Girard é a noção do “eu invadido por um outro”.

Comentando sobre o que acredita ser manifestações do “bicho feio” no marido, mesmo dentro de casa, Fátima afirmou:

Esses dias, acho que uns três meses ele deitado, né, na cama eu fui e deitei do lado dele, tava com um palito de dente na mão, né e a gente conversando, só que aquele dia, como se diz, a gente tem uns minutos de bobeira, toda vez quando eu chego perto dele quando eu tô sozinha, eu já elevo meu pensamento a Deus, e peço força, né, e proteção de Deus, esse dia eu deitei e nós conversando numa boa ele deu uma risada esquisita, sabe, ele com o braço assim eu deitada de cabeça, assim, e foi apertando, sabe, o braço, eu Erson sê tá me enforcando, a hora que eu falei assim, aí ele apertou mesmo, sabe, aí eu vi que não era ele, né, eu ‘sangue de Jesus tem poder’, tirei o braço dele assim, ah, antes furei ele todinho de palito, eu lembrei ‘sangue de Jesus tem poder’, aí soltou, né, aí falei assim, xinguei, falei, ‘satanás maldito, né, cê vai enforçar aquela’, falei aquele nome feio, sabe, né, ‘lá no inferno, mas eu não, porque Deus é por mim’, sabe, ele virou pro outro lado e dormiu...⁹⁵.

A invasão do estranho, do não-eu, define, na vida de fé de Fátima e de cada crente, modos de explicar e de lidar com situações que assumem uma nova identidade: “eu vi que não era ele”. Destes processos de (re)identificação é que o crente vai definindo aquilo de que é preciso se libertar, aquilo em que cada um deve se tornar, ou mesmo acredita ser.

Neste processo de enfrentamento, há, ainda, outra forma de alteridade que confere sentido às identidades em construção. São os outros não-crentes: familiares, vizinhos, colegas de trabalho ou o pesquisador. Como foi dito, a narrativa em forma de testemunho cumpre uma função de reforço e auto-consciência: eu sou um outro que não é você; mas também cumpre a função de dizer: o que eu sou agora, você também pode se tornar. Transparece, dessa forma, o proselitismo assumido pelo crente nas narrativas, em geral, tornado explícito em forma de um convite, ou nas formas sutis de questionamento: “se você fosse um crente você entenderia o que tô falando, me disse Firmino; ou ainda: “Professor, eu

que poderia ou deveria ser resolvido – os problemas e causas reais – esconde-se, e busca-se solução em outro nível – no simbólico ritualizado.

⁹⁴ GIRARD, René. A violência e o sagrado. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998. p.185.

⁹⁵ Erson Fernandes e Fátima, entrevista concedida ao autor em 16/10/2006. Rondonópolis-MT.

sei que você tem fé, mas é para glória de Deus que eu falo...”, relata Marisa. O dizer para um outro é exercer uma função demandada pela nova identidade – a de ser um missionário, de ser “um homem de Deus” onde quer que o fiel esteja.

Destacado é o papel exercido pela comunidade de “irmãos” neste processo de reelaboração de uma imagem de si. Os trabalhos pioneiros sobre pentecostalismo citados na introdução já destacavam este senso de pertença como função primordial na adesão e permanência. Os novos contextos, a concorrência e diversidade na oferta, ao mesmo tempo que têm destacado a busca de filiação ao grupo, têm suscitado, por outro lado, formas de filiação cada vez mais individualizadas, mais transitórias. Como nos testemunhos, a busca pela orientação do pastor, pelo compromisso pessoal de cumprimento das correntes e dos propósitos vai reforçando, na ambivalência latente entre a dimensão comunitária da crença e as obrigações e necessidades pessoais, um modo cada vez mais privado de viver a religião. Não obstante, a comunidade de irmãos ainda permanece como referência para muitos crentes, naquilo que dizem sentir de mais diferente em relação às outras modalidades religiosas que freqüentaram.

Indagada sobre o que considera mais interessante, Carmem, que freqüenta a Universal há mais de cinco anos, afirmou: “é a união, a união de tudo mundo lá”⁹⁶. Apesar de repetirem com força o que ouvem nas pregações de que “o que salva não é placa de igreja”, os fiéis reconhecem que não teriam descoberto “o Deus verdadeiro” se não fosse a igreja. Foi a adesão a esta nova comunidade que possibilitou a Carmem, não sem tensões e discordâncias, uma nova configuração de seu papel dentro da família: “No começo eles [os filhos] debochavam de mim, mas agora, quando eu vou, eles pede pra eu orar por eles e quando a coisa não anda bem no açougue eles pedem pra eu ungir”, afirmou Carmem⁹⁷.

Atravessados pelos testemunhos televisivos, as narrativas-testemunho compartilhadas pelos crentes rondonopolitanos insistem nesta dimensão da mudança que os dotou de novas percepções sobre Deus, sobre o mundo, sobre o mal e sobre si mesmos. Estes novos modos de representação sobre os “outros”, e que permitem reposicionamentos identitários, projetam-se na contínua tensão entre o desejado e o alcançado, entre o que se vive e o que se deseja viver. É fato que, para muitos destes crentes, o modo como passam a encarar os problemas, a se autoperceberem, comporta algumas mudanças e consolos em suas situações de desamparo e sofrimento. Carmem fala com convicção que “foi a mão de Deus”, que impediu que ela perdesse a casa por conta das dívidas contraídas pelo marido, situação

⁹⁶ Carmem, entrevista concedida ao autor em 17/01/2004. Rondonópolis-MT.

⁹⁷ *Ibidem*.

que, segundo ela, só ocorreu após ter começado a freqüentar regularmente a Igreja Universal. De situações similares, depreendem-se os assentimentos e as formas como os neopentecostais abraçam a nova crença e sobre ela testemunham.

Entretanto, estes assentimentos não são homogêneos ou perenes. Ainda que atravessadas pelos testemunhos televisivos, as narrativas produzidas em cada entrevista apresentam alguns elementos que as diferenciam dos testemunhos apresentados pelos adeptos na TV. O encontro debaixo de uma árvore no quintal

O desabafo cauteloso e sincero de Reinaldo ou a verbalização aberta de Carmem, referindo-se àquilo de que discordam sobre “os ensinamentos”, exprimem como fiéis vão compondo sua crença, enunciando, ainda que pontualmente, suas diferenças. Situações como estas não foram muito comuns nos relatos. A situação particular de Reinaldo, por mim conhecida só após nossa terceira conversa, possibilitou a ele expressar o desencanto e as críticas que tinha em relação à igreja. A tônica da prédica investe na auto-vigilância contínua, proporcionada pela frequência regular no templo e na falta de fé, como explicação para as expectativas e “livramentos” não realizados, ou ainda a falta de “exercitar esta fé”, de não ter cumprido com “os propósitos”, referindo-se às doações prometidas e não compridas pelos fiéis.

Muito sutilmente ou num descuido é que os crentes que ainda estão freqüentando suas igrejas expressam suas discordâncias ou evidenciam outros modos de reordenar suas condutas. No entanto, estas discordâncias existem. Negociações, recomposições ocorrem em muitos momentos, algumas veladas e só reveladas quando falam das ofertas e doações, ou dos conflitos com alguma liderança da igreja. Outras formas tornam-se mais explícitas na fala daqueles que deixaram a igreja. Por isso, os sinais mais claros de resistências e de recomposição dos testemunhos advêm destes ex-adeptos.

Após ter perguntado a Fernanda, que freqüentara a Sal da Terra e a Universal, mas que havia deixado as duas igrejas, sobre os testemunhos que via na TV, ela disse: “Acho muito mecânico aqueles depoimentos (...) em todos os depoimentos eles usam as

tempo que, ao aderir ou transitar entre modalidades de crença, vão flexibilizando os modos de reordenar suas identidades.

IV CAPÍTULO

O DESEJO DE POSSE E O ATO DE DAR COMO VALORES RELIGIOSOS: ENTRE ASSENTIMENTOS E RESISTÊNCIAS

*Ele diz que tem, que tem como abrir o portão do céu
Ele promete a salvação
Ele chuta a imagem da santa, fica louco-pinel
Mas não rasga dinheiro, não
(...)Promete a mansão no paraíso
Contanto que você pague primeiro
Que você primeiro pague o dinheiro
Dê sua doação, e entre no céu
Levado pelo bom ladrão
(Guerra Santa: Gilberto Gil)*

*Tem pessoas que fala assim: ‘ Ah, mais a Igreja Universal pede muito’.
Então é, é dinheiro de cantor e de pastor, ninguém é obrigado você dá
se ocê quiser cê vai lá e compra um CD de um cantor bonito se você quiser,
você dá uma oferta, um dízimo, ou uma campanha na igreja, se você quiser.
Ele não chegou em você e pôs o revólver e falou assi.,
‘Você é obrigada a dá’. Você não é obrigada! Cê dá se quiser!
(Maria Alice – Rondonópolis)*

Um dos aspectos que tem chamado a atenção nos estudos sobre as igrejas neopentecostais, e que, frequentemente tem sido alvo de crítica da grande mídia, é a presença, cada vez mais explícita, seja nas práticas rituais, seja no discurso midiático destas igrejas, da pregação sobre a prosperidade¹. Como algo a ser desejado e buscado pelo fiel, este discurso aparece recorrentemente associado aos apelos às doações materiais como meios para alcançar a prosperidade. Esta percepção crítica com relação a tais apelos ocorre também em outros territórios da cultura como na música de Gilberto Gil, citada em epígrafe, ou na faixa que acompanhou o bloco Mudança do Garcia no carnaval baiano de 1996, na qual constava

¹ Prandi, menciona “o sistema de dízimo e ofertas sem-fim” como uma “exploração real” na Igreja Universal (PRANDI, Reginaldo. *Religião paga, conversão e serviço*. In: PIERUCCI & PRANDI, *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 271). Oro destaca a “fetichização do dinheiro” e a “mercantilização do sagrado” (ORO, Ari P. Podem passar a sacolinha. In: *Cadernos de Antropologia*, , Porto Alegre: UFRS, n.9, 1992. p. 12-13). Mariano destaca a força dos “financiadores da igreja” que a tornam um “império religioso, político e empresarial.” (MARIANO, R.. *O reino de prosperidade na Universal*. In: ORO, A.; CORTEN, A.; DOZON, J-P. *Igreja Universal do Reino de Deus, novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 258). Dentre as manchetes da grande mídia nos últimos anos estão: “Fé para exportação”. *Revista Isto é*. n. 1824 de 22/09/2004; “As contas secretas da Igreja Universal”. *Revista Isto é*. n.1858 de 25/05/2005.

“Cristo é o caminho, Edir Macedo é o pedágio”. Estes exemplos revelam, o alcance que aqueles apelos e práticas empreendidas no interior dos cultos e nas experiências vividas por neopentecostais, alcançaram na sociedade mais ampla².

Obviamente, estes apelos e discursos não são exclusivos do neopentecostalismo brasileiro; o catolicismo, para ficar só no âmbito do cristianismo, já os preconizara como expressão de fé; o protestantismo, na sua versão calvinista, lidou com a prosperidade como sinal de bênção e eleição divina em vista da salvação. O pentecostalismo clássico, se não elegeu a prosperidade como um de seus temas centrais, não deixou de tratá-la como um dos sinais de bênção dos que passavam a “aceitar Jesus”, alertando, evidentemente, para os perigos e riscos que seu mau uso acarretaria. Mas será o neopentecostalismo que retomará com vigor e maximizará, com novas nuances, o *discurso da prosperidade*, seja nas pregações presenciais e programas televisivos, seja na ritualística dos cultos coletivos ou nas práticas individualizadas dos fiéis.

O olhar de sobrevôo, preocupado apenas com as cifras ou com a eficácia discursiva e ritual das igrejas neopentecostais, possivelmente veria na pregação sobre a prosperidade e nas práticas de doação meros dispositivos de persuasão e no gesto de doar dos fiéis, o “efeito” explorador destes mecanismos. Se é verdade que estes mecanismos existem e permeiam as práticas expansionistas de diferentes igrejas, evangélicas ou não, a equação analítica que reduz os ritos, pregações e as experiências de doação a meras estratégias de persuasão, tendem a simplificar a complexidade do fenômeno. Distanciam aquelas práticas dos contextos socioculturais nos quais estão inscritas, esvaziando-as dos sentidos e significados que lhes atribuem os fiéis. Mariz, já chamara a atenção para o caráter reducionista destas perspectivas que, circunscritas à noção de ideologia, não dão conta de perceber a complexidade deste fenômeno religioso, despotencializando as opções e práticas dos fiéis, assumindo o pressuposto “de que o pobre ou as pessoas que aderem não sabem o que é bom para elas”, reatribuindo-lhes uma “inferioridade cognitiva”, enquanto reafirma a legitimidade de saberes racionalizantes no universo religioso³.

É difícil não reconhecer, em algumas pregações e rituais neopentecostais, os interesses econômicos de seus líderes e proponentes. A meteórica expansão de algumas destas igrejas e os investimentos, por exemplo, em mídia, justificam, segundo seus Líderes, a

²GIL, Gilberto. *Guerra Santa*. Disponível em www.gilbertogil.com.br/sec_discografia_obra. Acessado em 08 fev 2007. Sobre a faixa do bloco Mudança do Garcia, ver: MARIANO, R. *Op. Cit.* p. 237.

³MARIZ, Cecília L. Pentecostalismo e a luta contra a pobreza no Brasil. In: GUTIERREZ, B.; CAMPOS, L. S. *Na força do espírito: Os pentecostais na América-Latina: um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: AIPRAL, 1996. p.169.

necessidade de que os fiéis se comprometam “com a obra”. A emergência da chamada “teologia da prosperidade” e a recorrência de seus pressupostos e “apelos” na prédica, nos ritos e sobretudo nas falas e práticas dos fiéis, indiciam para o alcance e alguns significados que este discurso vai produzindo. Gomes também chama a atenção para a dificuldade de apreensão de interesses mais profundos de um grupo qualquer, no campo das análises em ciências sociais: “Um grupo religioso é uma estrutura complexa de mediações, em que saberes explícitos e propósitos implícitos articulam-se de maneira muito diversa, a depender das estratificações internas de concepções e da instituição”. De forma que cabe sempre perguntar a qual grupo: os fundadores, os líderes ou fiéis são atribuídos os “interesses ocultos”? Para o referido pesquisador, “mesmo em linha de princípio, pode-se afirmar que dificilmente os propósitos destes diversos grupos são idênticos”⁴.

A tensão entre intenções dos líderes e as práticas dos fiéis não é apenas parte das análises que permeiam este trabalho, ela constitui a dinâmica desta experiência religiosa vivida. Entre assentimentos e rupturas, esta tensão constitui modos de viver, de negociar e de reelaborar as crenças. Procurando reconhecer este movimento heterogêneo, denso, de táticas e estratégias⁵, comuns a diferentes sujeitos sociais envolvidos, busco neste

“funciona como modelo de ação humana”⁶, que expressando a identidade do grupo, busca consolidá-lo tornando-se um “instrumento para reinvestir de sentido o mundo constituído e cristalizado da experiência social”⁷. Desta forma, o rito atua como elemento repositivo e ordenador de significações no cotidiano daqueles que o realizam. É, referindo-se aos rituais que celebra na igreja, que Basília, uma das fiéis mais fervorosas que encontrei na Igreja Universal, constrói o seu itinerário de sentidos, ao falar de como sentiu-se melhor após freqüentar os cultos:

Eu vou lá todos os dias, porque, olha, eu tava com dor no joelho, dois meses, o pastor orou em cima... ó, pôs a lâmpada no pescoço... e eu já me sinto melhor, carrego a aliança com Deus, daquela corrente, aquela ‘corrente da libertação’, por isso, ó [mostrando a aliança no dedo], essa eu não tiro não⁸.

Na fala emocionada de Basília, a sensação de melhora de seu estado de saúde é descrita na referência direta ao conjunto d

Este sentimento e atitude expressos por Brasília não se restringem a ela. Boa parte dos fiéis entrevistados falam com convicção da obrigação de dar, ou de “devolver o dízimo” como preceito a ser seguido pelo fiel, como expressão do sacrifício, como forma de “exercitar a fé”, ou de expressá-la, como modo de “buscar a bênção”. Desta forma, vão compondo os argumentos por meio dos quais estabelecem um modo de se relacionar com Deus, baseado numa *lógica de reciprocidade*.

Ao tratar dos modos como as pessoas lidam com suas experiências no âmbito da cultura, E. P. Thompson destaca:

Pois as pessoas não experimentam sua própria experiência apenas como idéias, no âmbito do pensamento e de seus procedimentos (...) Elas também experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esses sentimentos na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades, como valores ou (através de formas mais elaboradas) na arte ou nas convicções religiosas. Essa metade da cultura (e é uma metade completa) pode ser descrita como consciência afetiva e moral¹².

Reagindo contra perspectivas estruturalistas de pensar as experiências históricas descoladas das pessoas que a vivem, Thompson reconheceu que estas são vividas na cultura como sentimentos, como normas, obrigações, formas de reciprocidade. Como dimensão da cultura e da vida social, a religião é permeada de obrigações e práticas de reciprocidade que se estabelecem entre o fiel e a divindade. Desta forma, o que considero como lógica de reciprocidade se refere ao conjunto das prestações - ofertas e dízimos - e das suas contraprestações - as bênçãos e favores divinos - formas de dar e retribuir, firmadas pelos crentes através dos rituais, que vão delineando os modos de viverem a crença neopentecostal.

O que considero como lógica de reciprocidade assemelha-se, embora não se confunda, com a noção de dádiva de Marcel Mauss¹³. As ofertas compulsórias feitas pelos fiéis percorrem, como na dádiva, um circuito de dar, aceitar e retribuir, através do qual, pela doação, o fiel, deve provocar não só a aceitação, mas a retribuição por parte de Deus, conforme suas promessas. Como na dádiva, o interesse é a troca, mas que funciona antes de

não a usam, a identificação inversa, de “não convertido”, daqueles que ainda “não conheceram a verdade”, situação por vezes constrangedora que instiga muitos a contribuir no momento do rito ou a trazer alguma oferta em outros cultos.

¹² THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros. uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981. p.189.

¹³ Em seu *Ensaio sobre a dádiva*, Marcel Mauss, considerou como sistema de prestações totais, o que nas sociedades por ele estudadas, regia os sistemas de “prestações e contraprestações que se estabelecem sobretudo de forma voluntária, por meio de regalos e presentes, embora elas sejam rigorosamente obrigatórias”. MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naif, 2003. p. 191.

tudo como fortalecimento da aliança com o “outro”. O elo renovado a cada oferta torna-se para o fiel, mais importante do que o “bem” em circulação. Indiretamente, isto também atua como fortalecimento dos laços que une os fiéis ao grupo. Por outro lado, a relação de troca que se estabelece não é entre iguais, mas frente a um radicalmente diferente: “a Deus tudo pertence”, e nisto, a noção aqui empregada de lógica de reciprocidade distingue-se da dádiva. Além disto, como mencionam os comentadores de Mauss, na atualidade a dádiva coexiste ambivalentemente com as práticas ordenadas pela lógica do mercado¹⁴. Inseridas neste contexto, as práticas de doação feitas pelos fiéis, como decorrentes de sua “consciência afetiva e moral” de que tratou Thompson, podem ser compreendidas como formas de dádivas, que, embora livremente dadas, expressam a fé e o sacrifício por parte do fiel que produz, na dinâmica ritual do dar, a expectativa da retribuição¹⁵.

Pensar estas práticas mediadas e direcionadas pela Igreja Universal, supõe considerar o conjunto das mediações simbólico-rituais por ela utilizadas, possibilitando evidenciar um dos aspectos mais marcantes do novo pentecostalismo: sua capacidade de captar anseios e problemas mais prementes vividos pelas pessoas e promover, na dinâmica ritual diária de seus cultos e pregações, uma explicação e expectativas de soluções simbólicas, nem por isto falsas ou imaginárias. É por isso que, quando perguntados sobre as motivações que os levaram à igreja, diversos fiéis relataram, ao lado das questões ligadas a saúde, problemas de relacionamento com o cônjuge, vazio existencial; relataram, também, questões ligadas a dificuldades financeiras (dívidas, problemas judiciais, baixo salário, desemprego,) da família ou delas mesmas em particular, como determinantes para adesão à nova denominação religiosa. Assim foi o que ocorreu com Lenita e o marido, que possuindo uma pequena loja de peças, enfrentavam sérias dificuldades financeiras em decorrência das dívidas contraídas. Após uma tentativa frustrada de buscar auxílio na comunidade católica, da qual se diziam adeptos, decidem buscar ajuda na Igreja Universal, estimulados pelos testemunhos dos programas de TV, por pessoas que, como eles, encontravam-se aflitos:

João, já que na nossa igreja nós só recebe não. Vamô lá na Igreja Universal vamos ver, vamos ver o que que vai virar lá. (...) ‘Aí tá’, falei: ‘É não tem mais solução’. Aí nós fomos na igreja e fomos na segunda-feira. Aí através das orações lá, da maneira do pastor explicar, aí eu mais o João já saiu de lá bem animado. Aí viemos, no outro dia a gente fez um tipo de oração, ungiu aqui a loja, do jeito que eles

¹⁴ MARTINS, Paulo. H. (org.). *A dádiva entre os modernos. Discussão sobre os fundamentos e as regras do social*. Petrópolis: Vozes, 2002. p.12

¹⁵Doando, o fiel desafia a Deus para que cumpra as promessas de saúde, prosperidade, sucesso, etc. Doar é também a forma de retribuir aquilo que, em tese, Deus já concedeu, uma vez; de acordo com a pregação, Deus não só se compraz com o crente, como “multiplica” o valor daquilo que foi ofertado.

ensinou, aí tá. Ficamos a semana inteirinha, indo a semana inteira: segunda, terça, quarta, quinta, sexta, sábado, domingo... e aí a gente foi criando aquela força, foi criando aquela fé e, e mudano, as coisa foi mudando. A venda começou a melhorá, as coisas começou a melhorá. Nós começamos a i pagando o dízimo, já começou a ter uma certa visão assim, através do que o pastor explicou pra gente¹⁶.

Decepções e expectativas vão compondo a narrativa-testemunho que Lenita produziu para falar de sua adesão. Enuncia motivações presentes em outras narrativas: o sentimento de não-acolhida no grupo religioso anterior, a mediação dos programas televisivos, a insistência em auto-referir-se como “gente de bem”, o desespero gerado pelas dívidas contraídas e a expectativa de melhora na vida financeira, oportunizada pela nova crença. Ao tratar disto Lenita fala como passou a interessar-se pelas “*orações lá, da maneira do pastor explicar*”, que a levou a participar da “*semana inteirinha*”, a buscar a “*corrente da prosperidade*”, como disse posteriormente, “*e a “i pagando o dízimo e a ter uma certa visão*”, para perceber que “*as coisas ir mudano... a melhorá*”. Ao descrever seus sentimentos “no depois”, Lenita trouxe à tona, como fez Basília, um conjunto de mediações simbólico-rituais recorrentemente utilizadas na Igreja Universal, mas não apenas nela, e que permitem compreender formas de mediações, imprescindíveis para o entendimento das práticas de dar e do discurso que preconiza tais práticas.

4.1 “Eu não aceito, eu determino”: o discurso da prosperidade na dinâmica ritual

O amplo conjunto destas mediações vivenciadas e celebradas na igreja: orações, pregação, correntes, objetos ungidos, dentre outros, marca as vidas e as narrativas dos fiéis, como Lenita e Basília, quando falam de sua crença. Vivenciada com emoção e devotamento nos cultos, esta crença expressa o modo como os fiéis apreendem as pregações, a capacidade de atração e os diálogos entre diferentes tradições e sistemas socioculturais são comuns às igrejas neopentecostais¹⁷. São destes rituais que os fiéis falam e é por meio deles e de seu potencial atualizador do mito, expresso nos textos bíblicos contados, que os princípios bíblicos são transmitidos e ressignificados. Das igrejas neopentecostais, a Igreja Universal é a que apresenta maior diversidade e variação destas mediações simbólico-rituais. Também é

¹⁶ Lenita, entrevista concedida ao autor em 05/03/2005. Rondonópolis – MT.

¹⁷ Em perspectiva distinta a da sociologia clássica, para a qual não se pode definir o rito, sem antes definir o conjunto de crenças que lhe dá sustentação, conforme postulava Durkheim nas *Formas elementares da vida religiosa* (1989), objetivo compreender, mais que definir a crença neopentecostal e incluída aí sua teologia, a partir da experiência vivida. Esta “luta acesa” da qual falava Carlos R.Brandão, que tem na prática ritual uma de suas formas mais elaboradas de expressão.

nela, ainda que não exclusivamente, que se observa maior ênfase em uma ritualística sobre a prosperidade.

Como se expressa essa ritualística? De que tratam as orações, as explicações do pastor, as correntes mencionados por Lenita e Basília? Que significados buscam efetivar na dinâmica cúlrica iurdiana? Que efeitos de sentido perfazem na vida dos fiéis? Ainda que apresentados e direcionados pela igreja, os ritos celebrados e praticados não são anteriores ou posteriores a esta experiência religiosa, antes são seus constituintes principais. Vivenciados individual, e sobretudo coletivamente, os ritos constituem a base desta experiência. Sua densidade performático-sensorial possibilita a transmissão e assimilação de conteúdos doutrinários, bem como faz emergir potencialidades e significados acessados pelos fiéis por meio da emoção, das expectativas de superação de problemas, dos temores e devotamentos. Narradas e vividas como sentimentos, estas experiências constituem a materialidade daquilo que aqui se discute¹⁸.

Na Igreja Universal, os cultos possuem uma estrutura flexível, são ordenados mais pela capacidade performática do pastor que produz uma intensa movimentação dos fiéis, através de músicas, gestos, exorcismos e pedido de ofertas e dízimos. Como a unidade mínima de tempo, os cultos diários, bem como todo calendário destes cultos, estão organizados a partir das necessidades e demandas do

para alguém, nem que seja para si próprio”²¹. Esta compreensão em torno da atitude de orar e dirigir-se a Deus, elaborada por Mauss, ainda no início do século XX, parece bastante atual, se considerarmos as modalidades de prece e/ou orações, nas práticas rituais da Igreja Universal. Aí elas são abundantes, expressivas e vivenciadas com intensa emoção e comoção coletivas e, possivelmente, uma das formas rituais nas quais é possível melhor captar os discursos que explicitam o rito.

Em fevereiro de 2005, durante a *Corrente da Água dos Valentes*, ao iniciar o culto, o pastor dirigiu a seguinte prece:

Meu Deus e meu Pai, nós entramos na tua presença agora meu Senhor e te pedimos, meu Deus e meu Pai, que o Senhor venha manifestar o seu poder na vida desta pessoa que veio buscar pela vitória, meu Pai, que veio **buscar a vitória de sua vida financeira**. Ó meu Deus, estende agora, meu Pai, as tuas mãos e **muda a situação** dessa pessoa que tem enfrentado na sua vida, porque não existe nada e ninguém que [não] possa alcançar, ó Senhor agora e **amarra todo Espírito de arte** da vida financeira, **o desemprego, as enfermidades**. Eu te peço, meu Pai, assim **como o Senhor abençoou Abraão**, abençoa o teu povo, assim como o Senhor mudou a vida de Isaac e de Jacó, **muda agora** a vida deste homem, a vida desta mulher. Aqui tem pessoas meu Pai que vem enfrentando dificuldades na sua vida financeira, aqui tem pessoas que estão desempregadas, aqui tem pessoas que estão endividadadas, então meu Pai, estenda suas mãos agora e **faça uma transformação acontecer**, na vida desta pessoa agora. E **diga** prá Deus agora **que você não aceita** a sua vida estar **amarrada** e que você quer a sua vitória hoje, **tem que ser hoje**, porque, meu Pai, essas pessoas **esperaram tempo demais**, então, meu Deus, **dá a vitória**, dá a vitória, meu Pai²².

Se a prece como um todo é densamente rica de elementos que refletem a cosmovisão da igreja, as expressões grifadas permitem reconhecer um conjunto de princípios e pressupostos daquilo que os estudiosos e críticos passaram a chamar de *teologia da prosperidade*²³. Presente no corpus doutrinário e explicitada, mais especificamente nas

²¹ *Ibidem*. p. 272-273.

²² Culto das 20 horas no dia 22.02.2005, no templo sede da Igreja Universal de Rondonópolis, MT.

²³ Este conjunto de princípios norteadores de práticas comuns hoje em diversas denominações neopentecostais e também algumas pentecostais, chamado de *teologia da prosperidade* começou a ser elaborado e pregado na década de 40 nos Estados Unidos, tem recebido também de alguns de seus críticos as designações de *Faith Movement*, *Faith Prosperity Doutrines*, *Health and Wealth Gospel*, *Positive Confession*, dentre outros. De acordo com Campos, a origem remota da teologia da prosperidade, pode ser encontrada nos conceitos e técnicas terapêuticas elaboradas na Europa pelo austríaco Franz Mesmer (1734-1815) e divulgados por Pineas Quimby (1802-1866) nos Estados Unidos, a partir do qual surgiu o que se convencionou chamar depois de *New Thought* ou *Nova Filosofia*. Em contato com cosmologias orientais, esta perspectiva filosófica foi desenvolvida no século XIX pelo espiritismo de Allan Kardec pela Ciência Cristã de Mary Bakker Eddy (1821-1910), juntamente com movimentos teosóficos e diversas seitas metafísicas. O princípio básico destas correntes era de que as forças mentais e espirituais estão a disposição do homem para realizar curas e resolver problemas. Posteriormente, um pregador pentecostal Essek W. Kenyon (1867-1948), partindo destas fontes procurou reler a teologia do sacrifício vicário de Cristo, afirmando que este trazia conseqüências para a vida práticas das pessoas. Kenyon é considerado o autor do movimento *Confissão Positiva*, difundido largamente entre os televangelistas norte-americanos. A *Confissão Positiva* postula a crença de que “os cristãos detêm o poder de trazer a existência, para o bem ou para o mal, o que declaram, decretam, confessam, ou determinam com a boca em voz alta”. Muito

práticas rituais dos cultos das segundas-feiras, os discursos e ritos que pregam a prosperidade passaram a compor os cultos dos mais diferentes dias e temas do calendário iurdiano.

Influenciados mais recentemente pelo movimento de *Confissão Positiva*, os pressupostos da chamada “teologia da prosperidade” radicam-se na crença de que pelo poder da palavra confessada, e a partir das promessas contidas nas escrituras e do sacrifício expiatório de Cristo na cruz, os cristãos passaram a ter direito às bênçãos e promessas podendo alcançar vitórias em suas vidas. Em um de seus livros, Edir Macedo afirma: “*Ele (Jesus) desfez as barreiras que havia entre você e Deus e agora diz - volte para casa, para o jardim da Abundância para o qual você foi criado e viva a Vida Abundante que Deus amorosamente deseja para você*”²⁴. Como direito, a prosperidade é extensiva a todas as dimensões da vida do crente - saúde, vida amorosa, relacionamento pais e filhos, causas na justiça, etc. No entanto, a observação nos cultos permite afirmar que os temas predominantes nas orações e pregações sobre a prosperidade, recaem, principalmente, sobre a vida econômica dos fiéis (emprego, sucesso profissional, aquisição de bens, enriquecimento). Quando ela não ocorre, quando a vida financeira está “amarrada”, isto é explicado, como acontece com outros males, isso é explicado em decorrência da ação diabólica ou da falta de fé do crente. Ocupando destacada centralidade na teologia iurdiana, o diabo, como já foi mencionado, representa o causador dos males. Iniciada com a queda de Lúcifer, a batalha entre Deus e o diabo não só persiste em nossos dias, como passa a explicar os dramas humanos. Vivendo na pele o desemprego, Firmino, que freqüentou por vários anos a Igreja Universal, formula nestes termos a explicação, que é a mesma dada nos cultos:

embora Kenyon não tenha escrito sobre a prosperidade será baseado em seus ensinamentos sobre cura divina e a “palavra da fé” que pregadores neopentecostais norte-americanos como Kenneth Hagin, T. L. Osborn, Jimmy Swaggart, Kenneth Copeland, Benny Hin e Oral Roberts, passarão a pregar o evangelho da prosperidade ou “vida abundante”, conforme Oral Roberts. Parece ter sido Roberts quem deu início à pregação sobre a prosperidade, prometendo retorno sete vezes maior do que o ofertado. A partir dele, diversos pregadores radicalizaram o discurso sobre a prosperidade. Atualmente pregadores como Ken Hagin Jr, Robert Schüller, Charles Capps, Jerry Savele, Benny Hin Fred Price, dentre outros, pregam “saúde perfeita, prosperidade material, triunfo sobre o diabo e vitória sobre qualquer sofrimento”, como promessas garantidas por Deus. No Brasil, esta teologia chega nos anos 70 espalhando-se por entre muitas igrejas e ministérios paraeclesiais, tais como Igreja Nova Vida, Igreja Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Sara Nossa Terra, Renascer em Cristo, Bíblica da Paz, Cristo Salva, Cristo Vive, Verbo da Vida, Missão Shekinah, Nacional do Senhor Jesus Cristo e a Associação dos Homens do Evangelho Pleno, dentre tantas outras fundadas mais recentemente. Muito embora Robert McAlister, fundador da Nova Vida, pareça ter sido o pioneiro na pregação da prosperidade entre os pentecostais, não foi ele a introduzi-la propriamente. O tema e a valorização da prosperidade como expressão de bênção, alcançarão visibilidade e projeção no meio evangélico, a partir da Igreja Universal do Reino de Deus e do pastor R.R Soares, líder-fundador da Igreja Internacional da Graça de Deus. Um descrição pormenorizada do processo de constituição e elaboração da teologia da prosperidade pode ser encontrada em: CAMPOS, Leonildo S. *Op. Cit.* p. 362-378; MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 147-184.

²⁴ MACEDO, Edir. *Vida com abundância*. Rio de Janeiro: Universal Produções, 1990. p.25.

Porque o diabo ele põe, ele não quer ver o filho de Deus bem-sucedido, bem próspero. É na bebedeira, é nas drogas, o que está acontecendo hoje, é na prostituição, nas finanças... o diabo, ele vem para roubar, matar e destruir. Roubar: é o desemprego, é a renda, porque o cara, quando ele está desempregado ele fica desorientado. Rouba tudinho esses bens, vai vendendo, vai vendendo e você vai acabando com os seus bens. Chega um ponto vai fazer o quê? Vai roubar. Aí é quando começa a buscar o conhecimento²⁵.

Centrada em referenciais bíblico-espirituais, a prece do pastor e a narrativa de Firmino buscam explicar a ausência da bênção, da prosperidade em seus efeitos. Na condição de quem já havia “começado a buscar o conhecimento”, Firmino explicou a causa e o causador da falta de prosperidade. Se, por um lado, a causa dos males está no diabo, isto não exime o fiel de reverter a situação. Como fez Firmino, após chegar ao “fundo de poço”, vendo sua situação econômica e o relacionamento com a esposa deteriorando-se. É a explicação de sua situação, este sentido que ordena o caos, o inexplicável, como as situações de sofrimento (o acidente que o deixou preso a cadeira de rodas, o desemprego, os desdobramentos disto na vida familiar, etc.) são o que possibilita a Firmino “se revoltar”, procurando recusar todas “as artimanhas do diabo”, buscando no seguimento da palavra, na orientação do pastor, as saídas para

dopás

Determinar é palavra de ordem, palavra de poder, abundantemente utilizada nos ritos, como uma das músicas que ouvi no culto, cantada a capela pelo pastor e repetida por todos:

Deus te vê além das aparências,
Conhece os teus problemas, conhece a tua dor.
Deus vem me socorrer. Jesus jamais mudou, ele não falhará
As promessas que fez para sua vida uma a uma Ele cumprirá.
Jesus jamais mudou, Ele não falhará.
Se você determinar, usar a fé, Deus te dá ²⁸.

Certamente, canções como esta, assim como as orações e prédicas, cruzam a experiência e o desejo dos fiéis: verem-se libertos dos males que os afligem. São também expressões dos atravessamentos interdiscursivos presentes em outros movimentos religiosos como movimentos esotéricos, e mesmo a avalanche de obras de “auto-ajuda” e “pensamento positivo”, disponíveis no mercado de “bens simbólicos”. Como foi possível observar, a frequência de algumas canções, a repetição de expressões como as que aparecem nas orações aqui transcritas, vão compondo as narrativas, tonalizando-as pela crença, pelos valores, pelas expectativas que enunciam. Como a fala de Firmino:

Determinar é não aceitar a situação. Como... é, desempregado... Então eu vou agir minha fé. Vou fazer uma oração no meu quarto e vou determinar que esse mal do desemprego saia do meu caminho. (...) Não aceitar a situação e crer no Senhor que vai fazer a obra. Não é só eu determinar e não crer ²⁹.

Não basta apenas “não aceitar”, como diz o próprio Firmino é preciso determinar com fé. Marcada pela sua situação de desemprego, a explicação de Firmino permite não só ver o poder de internalização do discurso da igreja e os efeitos de sentido que vai produzindo, como possibilita perceber de que matéria são feitas as preces, de quais fontes brotam os ritos na pregação iurdiana. O desemprego vivido por Firmino e por outros fiéis, torna-se objeto da prece, é parte do rito, é o que o constitui. Já não é apenas o mito que estrutura o rito, mas as carências do presente, estas sim que movem os homens e as teologias. Evidentemente que não prescindem dos relatos bíblicos originários, mas os atualizam em vista da eficácia do rito. Na prece do pastor, as personagens bíblicas de Abraão e seus filhos são evocadas para que, através delas, o gesto inaugural do mito - a bênção sobre Abraão e sua descendência, fosse realizada, “naquele homem, naquela mulher”. O caráter performático dos pastores e sua atenta capacidade de ritualizar constantemente os problemas vividos pelos fiéis

²⁸ Música anotada do culto em março de 2005, no templo sede da Igreja Universal de Rondonópolis, MT

²⁹ Firmino, entrevista concedida ao autor em 23/02/2005. Rondonópolis – MT.

conferem um grau de profundo envolvimento com o que se celebra e com o que se constrói como crença.

Firmino, Basília e Lenita vão elaborando suas crenças, suas convicções, a partir das relações que vão construindo entre os dramas que os afligem e as mediações simbólico-rituais disponíveis e por eles vivenciadas. A força, o sentimento de melhora, a “vida liberta” são descritas na relação com as correntes e campanhas da qual participaram. Através delas e do gesto de doar é que o fiel faz o “voto” com Deus. Segundo os pastores, é esta atitude do fiel que expressa sua fé, quando ele abandona a desconfiança e passa a “se lançar” acreditando que o milagre vai acontecer³⁰. Para tanto, o calendário iurdiano disponibiliza, além dos temas próprios a cada dia da semana, as *correntes* e *campanhas* como momentos fortes nos quais os “valentes de Deus”, como na oração, venham a conquistar a vitória e a prosperidade, garantidas por Deus e mediadas pela igreja através destes dispositivos rituais.

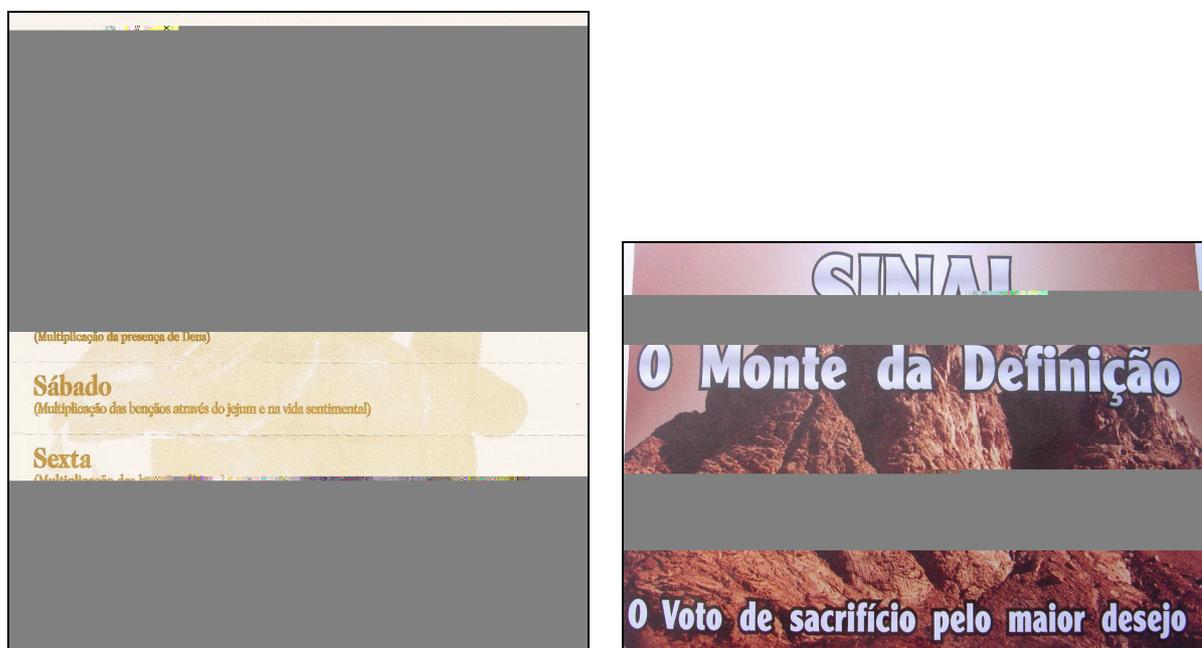
Prática já utilizada por algumas igrejas pentecostais, as correntes e campanhas da Igreja Universal também encontram nas novenas e tríduos católicos um correspondente residual mais próximo. O diferencial e as adaptações são interpostas pela diversidade de temas e compromissos, bem mais próximos dos problemas e condições de vida do contexto urbano contemporâneo. Apesar de, em diversos momentos, apresentarem semelhanças e intercambiarem-se, há uma distinção, como afirma Campos, entre correntes e campanhas. As *correntes* são atividades que obedecem a um calendário semanal uniforme fixo, só excepcionalmente flexível, uma espécie de “repetição contínua” e que recebe, de tempos em tempos, um tema ou motivo, como a *Reunião dos 318 Valentes de Deus com a Rosa Dourada e a Água dos Valentes*, ou *Corrente da Vida Regalad*, ambas para as segundas feiras na reunião da prosperidade. Já as *campanhas de fé* são “atividades sazonais, realizadas conforme exigências e circunstâncias, adaptadas às condições locais de aplicação”³¹. As campanhas duram mais tempo e determinam a tônica dos ritos no seu intercurso. O número de campanhas de fé é menos freqüente. Em geral, utilizando de um motivo bíblico, visa levar o fiel a comprometer-se com um propósito, para que mediante sacrifícios e doações, venha cumprir o “voto com Deus”, na data estipulada para o término da campanha. Uma das mais antigas e expressivas é a *Campanha da Fogueira Santa de Israel*, quando os fiéis devem escrever seus pedidos em formulários que, segundo os

³⁰ De acordo com o pastor regional Adilson Silva, “A dúvida é a porta aberta para entrada do mal. (...) Deus entra na vida de uma pessoa pela fé, e o mal, por sua vez, se utiliza do caminho oposto que é a dúvida, daí a razão pela qual, muitas pessoas vencem e outras não.” *Folha Universal*. Edição 581 de 25/05/2003, p. 8A.

³¹ CAMPOS, Leonildo *Op. Cit.* p.145.

pastores, são posteriormente queimados e as cinzas levadas para Israel para lá serem lançadas no Monte Sinai.

FIGURA 12 - FOLHETO E ENVELOPE DAS CAMPANHAS – IURD



Fonte: Arquivo pessoal do autor (2005).

Em conversa com Lourival e Marisa, ela mostrou o envelope da última campanha que havia recebido e sido chamada a participar – a *Campanha do Monte Sinai*. Com o envelope na mão, explicou que era “uma coisa séria”, pois se fazia “um voto com Deus” e reiterava as palavras do pastor, como que explicando a frase na parte inferior do envelope: “(...) *por que eles fala assim, quanto maior é o desejo da pessoa, maior tem que se o sacrifício dela*”³². Como se verá adiante, o sacrifício não só é o argumento recorrentemente invocado pelos pastores, como encontra eco nas experiências e na memória religiosa dos fiéis, nos modos como estabelecem sua relação com Deus. Marisa ainda mostrou mais um folheto, dos vários que guardara, sobre uma das correntes que começou a freqüentar – a *Corrente da Multiplicação*. Nesta, fora convidada pelo pastor a freqüentar, durante uma semana seguida, os cultos e a fazer a doação de seu sacrifício, como fez a viúva que, por ter sido obediente ao profeta Eliseu, Deus multiplicou seu azeite³³. Mostrando o folheto, Marisa relatou que devia escrever no dia correspondente a bênção ou favor requerido, e o que queria ver multiplicado em sua vida e na da sua família.

³² Lourival e Marisa, entrevista concedida ao autor em 17/01/2004. Rondonópolis – MT.

³³ BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. São Paulo e Barueri: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. p. 432, (2 Reis 4,2-7),

Para cada dia há uma bênção a ser multiplicada: a presença de Deus, a vida sentimental, bênçãos físicas, sobre a família, para a vida espiritual, e nos dois dias que faltavam, terça e segunda, as bênçãos estavam dirigidas para libertação dos males e para a prosperidade na vida financeira, nos dois dias nos quais Marisa havia participado e escrito no pedaço de papel as bênçãos de que necessitava. Abundantemente distribuídos em cada culto, estes recursos icônicos - envelopes, folders, pastas com os meses do ano, desenhos com a marca da justiça, etc. -, tornam-se elementos materiais visíveis, sobre os quais os fiéis devem escrever seus nomes, o bem ou a graça desejada, e depois colocar dentro da carteira de bolso, de trabalho, no local de trabalho, etc. Por meio destes recursos, os fiéis devem fazer o seu propósito, colocando-os nos lugares mencionados para que seja afastado todo “mal olhado”, ao tempo que sirva como sinal, para que o crente não se esqueça, do “voto” feito a Deus, através da igreja.

Frente à situação grave de saúde na qual se encontrava o seu filho, Lenita disse ter sido nesta ocasião que participou de uma das campanhas:

Foi quando ele tava lá em Aracaju. Aí era época da “fogueira santa” na igreja, Fogueira Santa de Israel. Eu bati o meu joelho no chão, eu mais meu esposo e fizemo um voto mesmo pra Deus, sabe? Pedimo que Deus não deixasse ele morrer, que Deus curasse ele, que Deus levantasse ele, que ele tava em coma... Aí eu bati meu joelho no chão, e falei: “Ó Senhor tem misericórdia... Se o Senhor existe de verdade, se o Senhor é um Deus vivo e poderoso, o Senhor vai dá vida pro meu filho e uma vida sem seqüelas³⁴”.

A situação desesperadora fez com que Lenita “desafiasse a Deus” através “do voto” que fez na campanha. Este é um dos aspectos determinantes da pregação sobre a prosperidade. Herdeiros das promessas, ou como afirma Macedo, através dos dízimos e das ofertas, os fiéis tornam-se “sócios de Deus”, podendo:

(...) cobrar d’Ele tudo aquilo que Ele tem prometido (...) O ditado popular de que ‘promessa é dívida’ se aplica também para Deus. Tudo aquilo que Ele promete na sua palavra é uma dívida que tem para com você (...) Dar dízimos é candidatar-se a receber bênçãos sem medida, de acordo com o que diz a Bíblia (...) Quando pagamos o dízimo a Deus, Ele fica na obrigação (porque prometeu) de cumprir a Sua Palavra, repreendendo os espíritos devoradores (...) Quem é que tem o direito de provar a Deus, de cobrar d’Ele aquilo que prometeu? O dizimista! (...) Conhecemos muitos homens famosos que provaram a Deus no respeito ao dízimo e se transformaram em grandes milionários, como o sr. Colgate, o sr. Ford e o sr. Caterpillar³⁵.

³⁴ Lenita, entrevista concedida ao autor em 05/03/2005. Rondonópolis – MT.

³⁵ MACEDO, Edir. *A vida com abundância*. Rio de Janeiro: Universal Produções, 1990. p.36

Cobrar, obrigação, promessa são expressões que definem a forma de relação que se estabelece entre o fiel e a divindade. A “aliança” ou a “sociedade” define-se pelas práticas de reciprocidade que se estabelecem entre Deus e os fiéis. Reciprocidade que vai além dos ditames morais ou rituais prescritos, como ocorre em outras tradições cristãs. Neste sentido, Deus ou Jesus “mais do que modelo de comportamento, é garantia de que a oferta será recompensada”³⁶ É a vontade de Deus que prevalece no “pacto”, em troca da obediência do fiel. O que ocorre na pregação iurdiana é que a promessa divina, mediante o pacto, torna-se direito do fiel. Por isso, o fiel tem a prerrogativa de “cobrar de Deus” e “não aceitar” a doença, a depressão, a situação de crise financeira, de dívidas, de pobreza, podendo passar a exigir, em razão de sua contrapartida no pacto, a superação de suas necessidades ou problemas.

A conformação ou submissão à divindade, comum às pregações das igrejas tradicionais, encontra no espaço cútico e na crescente profusão de vozes dos fiéis iurdianos o seu rechaço³⁷. Revoltando-se, simbolicamente, contra a situação de miséria ou dificuldade que o assola, o fiel repudia um mundo desejado e rejeitado. Rejeita-o, na medida em que se recusa a aceitar a condição de pobre, de devedor, de dependente, de doente, de desempregado, mas afirma o mundo e o assume à medida que passa a “determinar a posse”, dos objetos do seu desejo. Já não é apenas o desejo de sair da situação em que se encontra, trata-se de objetivar estes desejos que, se em algumas circunstâncias, restringem-se às necessidades básicas de saúde, emprego, moradia, em outras transformam-se em verdadeiros sonhos de consumo maximizados e reforçados, como na prece acima citada, onde com um “carro importado”, a “casa própria” ou a “mansão”, o fiel “vai *arrebentar*”, ser feliz já neste mundo.

Subestimado, como afirma Gomes nos esforços de “popularização” das religiões e dos projetos políticos, o desejo e, no caso da Igreja Universal, o *desejo de posse* por ela ritualizado e sacralizado parece ser um elo de significativa atração entre aqueles que a buscam. O anseio pela posse de uma vida digna, de saúde, de emprego, de harmonia familiar, de equilíbrio financeiro, integra os sonhos e expectativas dos fiéis. Como lembra o mesmo autor, “a violência da estrutura social brasileira que aparta de si a maior parte dos seus ‘sócios’ (...) não consegue extirpar-lhe o desejo”³⁸. É na “sociedade” com Deus, proposta pela

³⁶ GOMES, W. Nem anjos nem demônios: o estranho caso das novas seitas populares no Brasil da crise. In: ANTONIAZZI, A. *Nem anjos nem demônios*. Petrópolis: Vozes. 1996. p. 248.

³⁷ De acordo com o bispo Clodomir Santos: “Deus não é glorificado quando seus filhos estão doentes, vivendo na miséria e derrotados. Deus só se manifesta na vida dos revoltados”. *Folha Universal*. Edição 584 de 15/06/2003. p. 8B.

³⁸ GOMES, W. *Op. Cit.* p. 249

igreja, que encontram não apenas explicação, mas “força”, como tratou Lenita, ou sentido para reordenar e mesmo tornar exequíveis sonhos e expectativas de vida.

Catalisadora destes desejos, a ritualística iurdiana, além de evocar uma postura diferente em relação “às coisas do mundo”, evidencia um modo distinto de pensar e viver a *temporalidade*. Diferente do milenarismo apocalíptico, que marcou o cristianismo primitivo, o catolicismo medieval, os diversos movimentos messiânicos brasileiros e, ainda hoje, marca, tão significativamente, algumas denominações cristãs como *Adventistas* e *Testemunhas de Jeová*, e mesmo os pentecostais tradicionais, que em suas pregações chamam, constantemente, a atenção do crente para o “dia do juízo”. Alertas para a vinda repentina de Cristo, para a necessidade urgente de conversão e mesmo a conformação frente aos problemas da vida e a espera por “um mundo que há de vir”. As orações e toda ritualística da Igreja Universal pregam a ação de Deus e a libertação dos fiéis no *aqui e agora*. Neste mundo e no presente, não num futuro longínquo. Assumindo, radicalmente, o princípio do pentecostalismo de que, o Espírito Santo não desceu sobre a igreja apenas no tempo dos apóstolos, mas desce e age ainda hoje sobre “os verdadeiros adoradores”, vivem o tempo presente como os cristãos da igreja primitiva o viveram: como um eterno *kairos*: o tempo favorável, o tempo oportuno para a mudança, para a libertação. Não porque o reino de Deus cumpre-se pelo sacrifício expiatório de Cristo na cruz, que exime todos os outros sacrifícios, mas porque este é o tempo do fiel “exercer a sua fé”, “de fazer” a diferença, de mudar a vida, de viver as promessas de Deus, de usufruir, nesta terra e nesta vida, da abundância dada por ele³⁹.

Embora não deixe de falar sobre salvação, a tônica da pregação iurdiana não recai sobre pecado, redenção e salvação. Diverso dos seus pares pentecostais, o acento dos ritos vai para a resposta de Deus que deve ser “hoje”, “a vitória agora”, a libertação “urgente”. Libertação é o que se busca em última instância. Para tanto, estão à disposição dos fiéis os ritos, vividos numa seqüenciação simbólico-temporal cada vez mais afinada com desejos e necessidades do nosso tempo.

O modo como pensam a temporalidade na relação com o sagrado explicita-se, especialmente, no modo como o tempo é vivido nos ritos e como é apropriado/reapropriado pelos fiéis. Historiadores, como Le Goff⁴⁰ e Thompson,

³⁹ Para Macedo, “Deus é dono do ouro e da prata, então nós que somos seus filhos, não devemos viver com dificuldades e muito menos na pobreza, envergonhando o Seu nome”. *Folha Universal*. Edição 572. de 23/03/2003. p. 2 A.

⁴⁰ LE GOFF, Jacques. *Le temps du travail dans la crise du XVIe siècle: du temp medieval au temps moderne. Le Moyen Age*, t.69, 1991. Cf. também *Mercadores e banqueiros da Idade Média*. São Paulo, Martins Fontes, 1991

consideraram as modificações que os modos de vida disponibilizados pela emergência de novas relações socioeconômicas produziram nas formas de representar e viver o tempo. Analisando as modificações destas formas na formação da sociedade capitalista européia, Thompson destacou o crescente processo de disciplinarização inscritos na representação do tempo como mecanismo de conformação de uma nova natureza humana. Segundo ele, o “puritanismo com seu casamento de conveniência com o capitalismo industrial (...)” foi o que converteu as pessoas à novas avaliações de tempo: “ (...) que aturou a mente das pessoas com a equação ‘tempo é dinheiro’”⁴¹. Considerando a expansão do metodismo entre os trabalhadores, reconheceu que “Muito antes de o relógio portátil ter chegado ao alcance do artesão, Baxter e seus colegas ofereciam a cada homem o seu próprio relógio moral interior”⁴².

A pregação iurdiana sobre o uso do tempo já não é tão incisiva quanto foram os puritanos ou o metodismo no início do século XIX. Internalizadas, a disciplina e a percepção do tempo produtivo e funcional, são reforçadas e estimuladas, como valores religiosos, como modos de se relacionar com Deus, em cada rito, em cada corrente, em cada ação do fiel. Um olhar atento sobre os rituais possibilita perceber como se articulam no interior do templo modos de viver e agir sobre e no tempo, e como se atua, ou se é levado a atuar nas práticas cotidianas marcadas por um modo *acelerado, segmentado, funcional e incorporador*, próprio do modo urbano, mercantil e pragmático de viver o tempo nos nossos dias.

Nos cultos iurdianos, chama a atenção a exagerada movimentação dos pastores, auxiliares e obreiros. Mesmo em assembléias menores, como em Rondonópolis, quando em dias mais repletos pude contar 500 pessoas no culto, é notório o número expressivo de obreiras e obreiros que, caminhando o tempo todo no templo, ficam atentos como “contra-regras” a cada solicitação do pastor. Participantes importantes dos ritos, os obreiros garantem a ordem em cada culto, ao tempo que tornam possível o cumprimento dos vários momentos em que os fiéis devem ir ao altar, passar pelo *Corredor dos 318*, ou o *Corredor de Sal*, ir até a *Cruz da Família*, entregar os envelopes e ofertas ou acudir algum “possesso”, encaminhando-o para o pastor. Encarregados do bom andamento e da preparação de todo material dos cultos, o trabalho destes auxiliares corrobora para o modo *acelerado* de se experimentar o rito.

⁴¹ THOMPSON, E. P. Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial. In: *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p.302

⁴² Ibidem. p.295

Tudo é rápido: a oração segue um ritmo crescente em volume e pedidos no qual toda assembleia é instada a participar fazendo em voz alta o seu pedido para que o mal seja expulso. A pregação na qual o pastor anda de um lado para o outro no “palco”, no qual está o púlpito, é frequentemente entrecortada por técnicas de auditório, bastante utilizadas na igreja. Uma delas consiste na pergunta que o pastor faz à assembleia: “Tá ligado pessoal?”, Toda a assistência quase que em uníssono bate uma palma, despertando os desatentos. Nada pára, nenhum momento existe no rito para meditar ou silenciar, como ocorre em outras liturgias. Nada se aquieta, tudo é movimento – do pastor, dos obreiros e dos fiéis, que, obedientes às ordens do pastor, vão interpondo, mesmo ao recém-chegado, um jeito de estar, de orar e de se relacionar com o sagrado.

Mesmo não desejando participar dos diversos momentos de oração, de ida ao altar, de pôr as mãos na cabeça, de erguer os braços, de pegar o envelope ou o objeto ungido, etc., qualquer fiel se vê obrigado a fazê-lo sob pena de ver-se percebido e talvez constrangido, por não seguir um movimento padronizado e crescente que toma conta de toda a assistência e que em seqüência alterna-se sob o comando do pregador⁴³. Esta aceleração sincronizada de movimentos produz, tal como nomeia Barbero, uma “estética da repetição”⁴⁴. Explicitada no modo como reagem e comportam-se os atores envolvidos, esta estética revela, na capacidade performática do pastor, a força de sua autoridade, que mobiliza e suscita reações. Como recorda Foucault, “o poder se articula sobre o tempo”⁴⁵.

A dinâmica criadora do poder que se articula sobre o tempo ritual, transforma-o num *tempo incorporador*. O que é o calendário temático das reuniões semanais senão a incorporação na dinâmica ritual dos problemas e necessidades, que preocupam os fiéis? Quando os “temas” preestabelecidos não comportam questões mais emergentes, ou quando o calendário “profano” apresenta outros temas, há sempre alguma corrente ou rituais mais específicos: *Vigília das Portas Abertas*, *Domingo do Filho Pródigo*, para os que se afastaram; nas terças-feiras de agosto oferecem a *Corrente Contra todos os Desgostos*; *Corrente da Saúde*; *Corrente da Vida Regalada*; etc. Além de incorporar diferentes necessidades, o tempo do rito ainda incorpora outras temporalidades. Com um atendimento ao longo de todo dia e com cultos em diversos horários do dia e à noite, a igreja apresenta-

⁴³Durante um culto semanal, após verificar que eu não levantara para pegar o envelope do dízimo, nem da corrente da “vida regalada” e tampouco portava a fitinha de dizimista, fui questionado pelo pastor se não queria prosperar, se não acreditava que o dízimo é “preceito do Senhor para os que querem ser fiel a Ele”. Após responder que estava visitando a igreja, o pastor fez com que um obreiro entregasse a mim os dois envelopes, convidando-me a frequentar a igreja e contribuir “conforme a sua fé, a dar pela fé”.

⁴⁴ MARTIN-BARBERO, J. *Dos meios Às mediações: comunicação, cultura e economia*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1997. p. 296

⁴⁵ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir. História das violências nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 164.

se como um pronto socorro espiritual, adequando-se à disponibilidade de horários dos fiéis e com um balcão de atendimento na porta de cada templo. No templo sede em Rondonópolis, os cultos ocorrem às 9, 11:30, 15:00 e 19:00 horas durante a semana, e às 7:30, 10:00 e 18:00 horas aos domingos⁴⁶. Esta variedade de horários é que possibilitou a Maria Alice freqüentar semanalmente a igreja:

Na semana eu não tenho tempo mesmo, é que o dia que tem um movimento bastante grande lá, aí não dá pra mim sair que eu trabalho lá sozinha. Então não tem quem fica pra mim, mais se tem alguém, chega e fica pra mim, aí eu vou, meio-dia rapidinho, né, porque o culto de meio-dia é só meia hora, então dá tempo de eu ir rapidinho, mais aí aos domingo eu vou⁴⁷.

Trabalhando o dia todo, Maria Alice encontrou na diversidade de horários, um jeito de freqüentar a igreja durante a semana. Mas Maria Alice revela ainda o modo como vive esse tempo: “rapidinho”. Nos cultos que estive ao longo do dia, observei a freqüência de um número reduzido de fiéis, o que possibilita maior maleabilidade e adaptações. Se o culto é mais rápido, maior é a disponibilidade do pastor para os atendimentos. Em praticamente todos os cultos nos quais estive, sempre observei antes e após o culto as pessoas procurarem o pastor ou seus auxiliares para conversar. A possibilidade de um atendimento individualizado, em comparação com o atendimento nas igrejas católicas, por exemplo, é um diferencial que atrai e possibilita uma rede de potenciais adeptos, estendida aos membros da família, conhecidos e vizinhos.

Sintonizado e atualizado com o presente, este modo de lidar e viver o tempo articula-se aos ritmos de vida urbano em adaptação às necessidades do modo acelerado de viver o tempo na cidade. Ele se constitui em profundo e constante *diálogo com o passado*, seja na rememoração e reelaboração dos textos bíblicos seja naquilo que é um dos recursos mais primorosos da Igreja Universal: o seu extenso e beligerante “diálogo” com as religiões tradicionais, com as quais compartilha significados e sentidos. Tema reconhecido e tratado em diversos estudos sobre as práticas rituais desta igreja e mencionado ao longo de todo este trabalho, a capacidade incorporadora de ritos, de símbolos e de práticas de

⁴⁶ Estruturado segundo as condições de cada lugar e da demanda real dos seus freqüentadores, o horário dos cultos também é variável. Em São Paulo, observei que há culto para os empresários nos templos maiores às 22:00 horas nas segundas-feiras, como sessão de exorcismo às 15:00 horas no domingo. O que não altera é a oferta de vários horários de culto e atendimento nos diferentes lugares. Em Rondonópolis as paróquias católicas oferecem uma missa diária ao longo da semana e, em

outras tradições faz a ritualística da Universal, possivelmente, ser a mais híbrida e sincrética, entre as demais evangélicas. No capítulo anterior tratei das apropriações e ressignificações das divindades e cosmovisão afro-brasileira como explicação da ação/reação frente ao mal. Esta é uma das várias formas de apropriação e ressignificações, mas existem muitas. A ritualística inteira é porosa e incorporadora.

FOTOGRAFIA 13

OBJETOS DE USO RITUAL – IURD RONDONÓPOLIS-MT



Fonte: Fotos Adilson José Francisco (2005)

O extenso número de “objetos” e suas utilizações simbólico-rituais constitui mais uma destas formas. Não há culto sem algum destes “objetos-símbolos”, desde aqueles de uso nas mais diversas tradições religiosas: água, óleo unguido, sal, flores, terra, etc. como outros mais atuais que se ligam as necessidades dos fiéis: a moeda da “vida regalada” que depois de unguida deve ser usada na carteira; a aliança que deve ser utilizada durante o intercurso da corrente devendo ao final ser quebrada como sinal de “quebra das maldições” que “amarram” a vida do crente; o sabonete feito a base de arruda, uva e oliva que como o banho de ervas nos cultos-afro, deve ser usado para a limpeza – descarrego – do corpo; ou mesmo o cinto da justiça, para que cingido pela justiça divina o crente possa ter desfecho favorável com suas eventuais causas na justiça. Como ocorre em todos os ritos, o uso na dinâmica ritual é que torna estes “objetos”, de acordo com os crentes, em portadores da

eficácia do sagrado. Para Carmem, foi o uso do óleo ungido que curou a filha: “*Eu tenho uma menina minha que tinha dor no pé que não agüentava pisar. Chamava e ela não ia na igreja. Fui fazendo uso do óleo e depois foi curada, ela não agüentava pisar no chão*”⁴⁸.

Com uma explicação que caberia sem grandes dificuldades num centro umbandista, Firmino disse usar o sal para lavar a casa e tirar “(...) *todos os espíritos imundos, isso chama-se uma libertação. Porque a gente não vê o espírito, é mas ele ta ali*”. Para justificar sua crença e o ritual que utiliza, ele afirma: “*Como vou falar pro senhor, é a mesma coisa de você chegar no médico e ele dizer: ‘Olha, você está quase para morrer. Eu vou aplicar essa injeção aqui e você não vai morrer mais’.* O senhor não acredita naquela injeção?”⁴⁹

Na explicação de Firmino emerge, como para Carmem, o sentido funcional destes artefatos utilizados e distribuídos nos cultos. Sem admitir qualquer relação, Firmino e vários outros fiéis assumem as crenças que buscam combater, nas falas e nos objetos que usam. Lenita diz lavar sua loja com água ungida, porque “ (...) *a gente que tem comércio... entra aqueles que têm ‘olho gordo’, então eu passo a água no chão pra livrar*”⁵⁰. Como nas religiões afro-brasileiras, a ação dos maus espíritos neutraliza e combate, com o uso de preces e símbolos purificadores como estes⁵¹. Intensas e interessantes, as questões que estas formas de uso suscitam, merecem aprofundamentos e novas investigações, sobretudo em contextos culturais localizados. Por hora, importa destacar no uso destes “objetos-símbolos”, a hibridação incorporadora que o rito opera através deles, de temporalidades e de tradições residuais e emergentes que compõem a experiência religiosa dos fiéis. Portadores e usuários destes artefatos, os fiéis prolongam o rito e sua eficácia até sua casa, seus filhos, seu comércio, desta forma o tempo do rito dilata-se, tornando-se um *tempo ampliado e funcional* sobre as preocupações, o cotidiano, a vida do fiel.

Pensado em termos de hibridação, este processo incorporador, em seus símbolos e práticas, representa o que Canclini considera como “*desterritorialização dos processos simbólicos*”⁵². Enquanto símbolos e práticas estão sendo desterritorializados, ocorrem também processos de reorganização do rito e dos seus agentes. A diversidade

⁴⁸ Carmem, entrevista concedida ao autor em 27/07/2004. Juscimeira –MT.

⁴⁹ Firmino, entrevista concedida ao autor em 23/02/2005. Rondonópolis – MT.

⁵⁰ Lenita, entrevista concedida ao autor em 05/03/2005. Rondonópolis – MT.

⁵¹ De acordo com informações obtidas junto à Ialorixá Ivete Miranda Previtalli, Campinas-SP, a água e o sal, símbolos de uso e significados universais, possuem nas religiões afro-brasileiras usos e significados variados, quando usados na umbanda e no candomblé. Porém, assemelham-se em muitos aspectos. A água em geral tem o sentido purificador, para limpeza, descarrego. O óleo, usado nos assentamentos com o sentido de acalmar ou agitar o orixá. Já o sal possui o sentido de descarga, purificação e para afastar “mau olhado” ou forças negativas.

⁵² CANCLINI, Nestor. *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 284.

simbólica e a extensão dos rituais aos ambientes mencionados vão perfazendo, de modo ambivalente, uma reterritorialização de seus manuseios que podem ser operadas, já não só pelo pastor, mas também pelo fiel⁵³.

Vívidos e mediatizados por estas seqüências temporais e simbólicas, os ritos cumprem, fundamentalmente, a função elementar de ligar o fiel à divindade. Na Igreja Universal esta ligação ocorre sobremaneira nos ritos que evidenciam o pacto, a aliança, o “voto com Deus”. Como explicado, se o desejo de posse é incentivado e reconhecido como parte dos méritos do sacrifício de Cristo na cruz, a possibilidade de obter a posse, passa pela capacidade de o fiel “exercer sua fé”, de garantir aqueles méritos por meio da sua “fé sobrenatural”, que se expressa na sua capacidade de oferecer a Deus, através da igreja. Receber supõe antes de tudo dar: “De acordo com a oferta de sacrifício que oferecemos ao Senhor, receberemos ou não o galardão; serviremos ou não diante d’Ele por toda eternidade!”, afirma Edir Macedo⁵⁴.

Muito embora Macedo mencione as diversas formas de oferta descritas no Antigo Testamento, as práticas rituais referem-se, geralmente, às ofertas em dinheiro. No âmbito das igrejas evangélicas em geral, distinguem-se ofertas de dízimos. *Ofertas* são todas as doações esporádicas ou freqüentes que os fiéis são chamados a fazer. O *dízimo*, assumido como preceito bíblico, corresponde à doação da décima parte de todo o rendimento obtido e doado pelo fiel à Igreja Universal. Nesta, muito embora as campanhas e correntes sejam ocasiões especiais para as doações, os pedidos de oferta são uma constante nos cultos diários, chegando mesmo a ocupar metade do tempo do culto, não importando o dia. Em diversos cultos observei três e por vezes até quatro momentos em que são pedidas contribuições. No início do culto, aqueles que trouxeram envelopes de ofertas ou de dízimos são convidados a depositar na frente do altar. Num segundo momento, o pastor pede as ofertas daquele dia ou de determinada corrente, solicitando aos presentes que depositem sobre a Bíblia a referida oferta. Depois há o convite para o compromisso com uma nova corrente ou campanha da semana ou do mês, na qual o fiel é convidado a pegar o envelope e comprometer-se “diante de Deus a dar o seu melhor, o seu tudo”. E, por fim, antes do término de cada culto, pede contribuições para pagar os jornais que são usados na evangelização dos não-crentes. Em geral, um recurso utilizado para que os desafios às doações sejam correspondidos são oferecidos brindes aos “corajosos doadores”: uma Bíblia, um CD, livros do bispo Macedo ou

⁵³ A despeito do forte centralismo do exercício de poder nas mãos do pastor, esse processo de desterritorialização simbólico-ritual, promove uma relativização, como efeito o

revistas publicadas pela igreja. Em Rondonópolis observei que, quando as doações chegavam

No verso deste folheto, que anunciou a terceira edição do evento realizada em outubro de 2004, consta, além do regulamento, a foto dos prêmios que seriam sorteados entre os presentes ao evento, seguida da expressão: “Presente de Deus para você”. Na explicação do pastor Célio, “*A maior parte, [das pessoas] é igual peixe. Peixe vai no anzol atraído pela isca. Jesus Cristo é o anzol, e os carros é só a isca... então a princípio é pelos prêmios, mas é uma oportunidade de atrair eles*”⁵⁵.

Inscritas no interior dos eventos promovidos pela igreja - *Expressão de Louvor e Adoração, Natal com Jesus, Projeto Sal em minha Casa* e nos *Cultos* -, estas práticas, sem dúvida cumprem a função de atrair fiéis e infieis, evangélicos ou não, para as hostes da Comunidade Sal da Terra. Mas na visibilidade e expressiva vocalidade pública que promovem, não apenas buscam atrair pessoas, como buscam projetar, na cidade e nos seus habitantes, a imagem de uma igreja “que deu certo”, a igreja daqueles “que prosperam”, daqueles que “entram pra dentro da promessa” e, por isso, reafirmam a crença na prosperidade como algo a ser buscado, não só nas disputas no âmbito do mundo, mas também no interior mesmo da crença religiosa.

Premiar e, premiar com carros ou jóias, ainda que legitimamente oferecidos, é mais que atrair. Revela a capacidade de captação financeira desta igreja entre seus membros, na aquisição da premiação mencionada, ao tempo que explicita como a lógica mercantil é assumida pela igreja, à medida que premia a alguns, excluindo uma notória maioria⁵⁶. Isso é acirrar, ainda que no nível do desejo, a posse de bens materiais, e não um bem qualquer, mas “o carro do ano, uma fazenda, um apartamento”, como disse o pastor Célio em entrevista, como valor religioso a ser almejado e demandado nas práticas rituais e nos modos de viver a crença, em um “Deus” que se transforma na imagem das necessidades e desejos humanos.

Surgida em Rondonópolis e gerenciada por um líder que reside e vive na cidade com sua família, a igreja tem primado por conquistar visibilidade e legitimidade. A dimensão numérica de sua membresia e a proximidade do líder facilitam o fortalecimento dos vínculos entre liderança e fiéis. Apesar da centralização administrativa, a abrangência da igreja e o caráter local de sua gestão possibilitam maior fluidez nas decisões, o conhecimento e delineamento das ações a partir das necessidades e possibilidades peculiares ao lugar, captando e respondendo a expectativas e carências locais, como o projeto de construção de casas. Articula e realiza os eventos no diálogo, mas também na disputa com outras igrejas.

⁵⁵ Pastor Célio Rosa, entrevista concedida ao autor em 31/08/2005. Rondonópolis – MT.

⁵⁶ Por ocasião de datas comemorativas a Igreja Sal da Terra, distribui brindes entre os participantes dos cultos. No mês das mães, de acordo com o jornal *A Tribuna*, Edição 5743 de 19/05/2004, foi distribuído mais de dez mil reais em jóias, para as mães presentes.

Em contrapartida, dialoga menos com o imaginário religioso residual dos fiéis uma vez que não aceita práticas como o exorcismo, o descarrego, os objetos unguídos, dentre outros. Dialogar menos não quer dizer ausência de diálogo com os referenciais religiosos populares. Ainda que não haja exorcismos, constrangedores para muitos dos atuais fiéis, a *queda no espírito* não deixa de ser uma forma asséptica e domesticada do transe demandado e ritualizado na Universal, que ocorre nos cultos desta comunidade religiosa⁵⁷.

A distinção de algumas práticas não oculta as semelhanças e novidades rituais bem-sucedidas, já testadas nos templos e eventos de outras igrejas que, amplamente difundidas através da mídia, contagiam e vão delineando práticas e discursos bastante similares, como o discurso da prosperidade.

No caso da Igreja Universal, este discurso por vezes assume formas no mínimo constrangedoras. Muito embora as pregações reiterem a liberdade dos doadores, a insistência dos pedidos e os desafios lançados à assistência transformam o momento das ofertas em verdadeiro “leilão” das bênçãos prometidas. Nos cultos iurdianos, prática bastante comum é o pastor começar pedindo aos fiéis um valor alto e, gradativamente, ir descendo no montante solicitado até chegar ao mínimo de um real, momento no qual toda assembléia é instada a contribuir. No culto do dia 25/2/2005, em Rondonópolis, após orar “determinando a ressurreição na vida financeira daqueles que pegarem o envelope”, o pastor desafiava a assistência dizendo:

Você que tem fé para pegar este envelope, e tem fé para ofertar uma oferta de mil reais ou mais, para trazer segunda-feira (...) **vou ser rápido e objetivo**, quem tem fé para fazer isso? Duas pessoas para trazer 500 reais ... tira o envelope e levanta ele, você tem que subir ao altar, o mesmo Deus que ressuscitou, vai ressuscitar sua vida financeira [sobe um senhor e pega o envelope]... agora quero aqui diante do altar três pessoas para dar trezentos reais [sobem duas pessoas], pois o mesmo Deus que ressuscitou vai ressuscitar sua vida financeira. Quero agora cinco pessoas para dar 200 reais, **você vai investir na sua fé, não pensa não**, em nome de Jesus, cinco pessoas vem aqui agora [não sobe ninguém]. Vamos gente, eu sei que se você tivesse você daria, sim ou não pessoal? [a assembléia responde sim] Então agora eu quero aqui diante do altar, sete pessoas que vão contribuir com 100 reais [sobem quatro pessoas]. **Não é para todo mundo não**. É para cumprir, é para quem acredita. Agora dez envelopes para contribuir com 50 reais (...) o diabo já está amarrado, em nome de Jesus apanhe seu envelope, faça seu voto. Os obreiros também que querem vencer e haver uma

⁵⁷ Experiência comum no Ministério Sal da Terra, O *tombo* ou *queda no Espírito*, experiência extática na qual durante a oração, ou mesmo com o sopro realizado pelo pastor desde o púlpito, o fiel cai, geralmente amparado por obreiras e obreiros, tendo sua face coberta por um pano, para o “sono no Espírito”. De acordo com Mariano, esta prática comum não só às igrejas neopentecostais, foi importada dos EUA, tendo sido popularizada no Brasil, durante encontros de pastores, realizados pelo televangelista norte-americano Benny Hinn. Para Edir Macedo a queda no Espírito não passa de manifestação demoníaca. MARIANO, R. *Neopentecostalismo: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.p. 38.

ressurreição na vida financeira (...) Agora quero aqui pessoas que vão contribuir com até, no mínimo (sic) 28 reais representando o último dia do mês de fevereiro, você vai fechar o mês com a vitória e começar o mês de março arrebatando...⁵⁸.

O ritmo dos pedidos acelera à medida que os valores demandados vão decrescendo. A insistência dos pedidos é associada a uma maneira de “viver” o tempo neste rito: “rápido e objetivo” que vai demandando, explicitamente, uma postura da parte dos fiéis: “não pensar não”. Pensar é dar lugar para que o demônio instaure a dúvida e impeça a ação corajosa do ofertante. Ao tempo rápido e crescente, soma-se também uma dinâmica hierarquizante no *ranking* dos doadores. Os doadores dos valores mais altos são convidados a subir até o altar para entregar o dinheiro ou pegar o envelope da mão do pastor, que, promovendo o gesto do “corajoso” doador e impelindo-o ao compromisso público, confere, assumidamente, um *status* entre os fiéis – “não é para todo mundo” – lembra o pastor. Nestas circunstâncias é possível observar que o movimento que confere *status* para os maiores doadores, promove também a expectativa “*de ter para dar*” em alguns e um indisfarçável constrangimento para outros, aqueles que não têm para dar. Um dos argumentos utilizados para persuadir os potenciais doadores é a aura simbólica com que os valores demandados são revestidos: doze reais representando as doze tribos de Israel, 23 reais como o salmo homônimo garantindo prosperidade e saúde, ou no caso, 28 reais representando o dia do compromisso com Deus – o último dia daquele mês de fevereiro.

A consideração de circunstâncias como estas, possibilitou a pesquisadores, como Ari Pedro Oro destacar “a mercantilização do sagrado”, que ocorre no neopentecostalismo, no qual o dinheiro “ torna-se instância suprema para a solução dos males e problemas individuais”⁵⁹. Muito embora esse autor reconheça que existe diferença entre o significado do dinheiro para os pastores e fiéis, uma vez que os pastores os associam à lógica utilitária do lucro e os fiéis à noção que os remete aos valores de troca e de reciprocidade “enquanto bem carregado de força e poder simbólico”. Como apontara Barros, a ênfase dada por Oro ao caráter mercantil resulta de sua “opção em analisar o universo simbólico dos fiéis, tendo em perspectiva a apropriação e manipulação que os

⁵⁸ Culto realizado na Igreja Universal (sede) de Rondonópolis em 22/2/2005. Caderno de Campo p. 14-16. Arquivo Autor

⁵⁹ ORO, Ari Pedro. “Podem passar a sacolinha”: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo. In: *Cadernos de Antropologia*, Porto Alegre: UFRS, n.9, 1992. p. 35

com o *ranking* proposto pelo pastor, que promove os maiores doadores: “*Fulano deu tanto, fulano deu tanto*”, em detrimento dos que não podem dar tanto “*e a gente não pode dar muito*”. Assim percebida, sua reação tem mais a ver com sua condição econômica de pobre, o que o faz sentir-se envergonhado. No entanto, ao afirmar sua discordância com o “povo que esmola a gente”, Lourival expressa adiante a razão desta discordância: “*Eles fala que precisa, que Deus tira... não Deus não tira não, ele [Deus] não precisa disso, quem precisa é eles [os pastores]*”⁶³.

Foi a decepção vivida nesta situação e, certamente, em diversas outras – nesta e nas demais igrejas que frequentou –, que levou Lourival a “ir de vez em quando” e ao enunciar estas posições, começou a repensar o sentido de sua crença e, das atitudes por ela demandadas. Diante deste quadro de possibilidades que populares vão tendo de lidar com os ritos e os apelos que eles canalizam, como entender as práticas de doação na vida dos fiéis? Que razões aludem para isto, como lidam, em seu cotidiano, com os recorrentes pedidos de ofertas? E, sobretudo como se situam frente à lógica de reciprocidade subjacente às práticas rituais das quais participam?

com Deus. Diversas e complementares entre si são as razões apresentadas pelos fiéis para as doações que fazem. Procurei agrupar esta diversidade a partir de três eixos explicativos. Primeiramente, as motivações que se colocam como internalização do discurso da igreja, alegando o cumprimento do preceito bíblico e a expressão de fidelidade para com Deus. Há um segundo eixo explicativo, não diferente do primeiro, mas que, pelo modo como constroem o argumento, possibilita perceber a permanência de uma lógica do sacrifício que explicita elementos residuais e emergentes, que se articulam aos contextos culturais mais amplos nos quais viveram ou vivem os crentes. E por fim, um terceiro eixo, daqueles que explicitam suas motivações mediante negociações e resistências ao gesto de dar. Reafirmo que não são três explicações excludentes, por vezes elas são complementares e, por isso, articulam-se entre si. A diferenciação, efetuada no nível da análise, persegue a idéia da atribuição de significados, enquanto parte do trabalho da consciência e da memória como modos de viver e reelaborar a crença.

Basília, obreira que viveu a experiência de melhora de sua saúde física na igreja, e tem seu sustento proveniente da aposentadoria e dos salgados que vende na Praça dos Carreiros, diz dar o dízimo porque é bíblico: “*Eu dou meu dízimo, é bíblico. Ó, essa é a fita dos dizimistas, [mostra no punho a fita entregue no culto para o dizimistas] eu dou não, eu devolvo meu dízimo mensal e dou pela minha venda*”⁶⁵.

Para Firmino, o dízimo expressa a obediência a Deus:

Se todos fossem obedientes, tanto o pobre, como o rico, ninguém é obediente ao Senhor. De tudo que você ganhar, você tira 10% que é o dízimo. Isso chama-se fidelidade. Certo? Deus só requiere de nós os 10%, a gente fica com 90% não é isso. O dízimo é sagrado. (...) Porque, vamos supor, vamos fazer uma campanha de prosperidade, são sete sexta-feira, ou sete segunda-feira. Então eu fiz um compromisso, não foi com o pastor, foi com Deus. São sete segunda-feira, você tem que estar lá”⁶⁶.

Na fala de Firmino, o dízimo (ou o gesto de dar) é descrito como compromisso, como sinal de fidelidade, o que o reveste, simbolicamente, da força do sagrado. A antítese por ele posta, entre o compromisso e a desobediência dos que não doam o dízimo, reforça o sentido de obrigação moral, que esta prática assume na sua vida e no modo como vê os que não compreendem desta forma. Descrito como expressão de fidelidade, o gesto de dar é vivido e experimentado no sentimento de compromisso, de obrigação, de obediência, “não com o pastor”, mas “com Deus”. Justifica o gesto de dar a partir de sua crença religiosa que

⁶⁵ Basília, entrevista concedida ao autor em 25/02/2006. Rondonópolis-MT

⁶⁶ Firmino, entrevista concedida ao autor em 23/02/2005. Rondonópolis – MT.

fala de compromisso, de sentimento de fidelidade. Desde sua consciência afetiva e moral, tonalizada densamente pela crença que defende seus pontos de vista, quanto reitera suas práticas e suas convicções⁶⁷.

Seguramente são esses sentimentos que revestem a oferta de seu sentido simbólico, conferem a ela o caráter de algo sagrado, isto é, “separado”, em seu sentido radical. Os reiterados apelos aos textos bíblicos empreendidos em todos os cultos corroboram para este processo de sacralização da oferta⁶⁸. Poucos entrevistados justificam sua doação, por conta de que consideraram a necessidade de colaborar “(...) *para abrir outras igrejas... e ajuda nos jornais para outras pessoas sentir o que eu senti*”, como mencionou Lenita. Não é perceptível, na maioria dos entrevistados, nenhuma preocupação com o destino das doações ou com a ausência de qualquer forma de prestação de contas, como ocorre em diversas igrejas cristãs tradicionais (católica ou protestantes). Possivelmente, isto advenha da compreensão deste caráter simbólico que a oferta possui: é para Deus, daí não importar a quantia doada ou que venham a fazer com ela. Por isso, não são dadas, como afirmou Basília, são devolvidas, atestando a fidelidade, que no caso dos dízimos é sempre 10%, não importando a condição financeira do fiel⁶⁹.

O assentimento que dota de caráter sagrado os dízimos e as ofertas decorre de um outro aspecto que melhor explicita a lógica que rege as doações na Universal. Comentando sobre a importância e a radicalidade com que assume o “*devolver o dízimo*”, Basília descreve um fato interessante, que a convenceu ainda mais a ser fiel na devolução.

Porque olha, assim que eu me converti, que eu tava na outra igreja [Igreja Quadrangular] eu peguei e falei assim: ‘ah eu tenho que pagar fulano, comprar os trem para casa e, eu vou pegar esses dez reais e no outro mês eu dou vinte’. Meu

⁶⁷ Fenellon chama atenção para os objetos que compõem a História Social e nem sempre considerados em outras especializações. Para a historiadora, os sentimentos e os valores não são dados imponderáveis que os historiadores podem seguramente dispensar. Ao contrário, para ela “representa valorizar estas reflexões, pela importância que assumem na discussão da mudança social, principalmente a questão da “moral” e, perceber que explorar o campo das contradições nos colocará sempre diante das lutas entre projetos alternativos de organizar também os valores do social”. FENELON, Déa R. O historiador e a cultura popular: história de classe ou história do povo?. In: *História e Perspectiva*. Uberlândia, n. 6, 1992. p. 5.

⁶⁸ No envelope do dízimo distribuído a todos os presentes nos cultos constam no verso, além da marca dos 10%, 24 citações bíblicas que fundamentam as “razões bíblicas” porque se paga o dízimo, que variam desde o reconhecimento da ordem e supremacia divina, até a consciência da troca proporcional da oferta pela bênção. Uma destas razões é assim sintetizada: “Receberei de Deus com a mesma medida. Mc 4, 24”.

⁶⁹ Presente na maior parte das denominações evangélicas, esta compreensão de “devolver a décima parte” não encontra resistência nos fiéis. No caso da Igreja Universal, esta exigência recai sobre todas as operações que redundem em entrada de dividendos na vida do fiel. Atentos a estas possibilidades e ao período no qual a maioria dos fiéis empregados recebem seus salários, os pastores não deixam de celebrar no domingo mais próximo da primeira semana do mês alguma corrente ou data especial, como o “Dia da Habilidade”, na qual os talentos podem ser multiplicados, ou o início da *Novena Deus é Fiel*, na qual os fiéis devem passar pelas nove portas que estão sob cada letra da frase, trazendo para cada porta uma oferta, como expressão de reciprocidade a fidelidade divina.

um conjunto de fatos que possam estar à disposição da filosofia dos outros”⁷⁴. Quando estas pessoas falam do que as levou a fazer doações, contam e constroem os fatos tomando por base o significado que a experiência assume em suas vidas. Atravessados pela crença, os fatos assumem estes sentidos em suas vidas: para alguns não dar é perder, e dar é multiplicar. Desta forma, para Basília, Lenita e Reinaldo e diversos outros, ofertar passa a produzir efeitos de melhora qualitativa em suas vidas ou de outros ganhos significativos. Foi a frequência aos cultos e fidelidade nas ofertas que, para Lenita, ajudaram a “*ir criando aquela fé*”, que explica o fato de ver “*as coisas mudando*”, que possibilitou a Reinaldo ver “o trabalho multiplicar mais”, depois que passou a “*ser fiel com o dízimo*”.

Em alguns casos, pude observar que o efeito multiplicador de melhora a que se referem, parece estar ligado a modos como passam a planejar, redistribuir, em uma palavra, racionalizar seus gastos. Quando perguntei a Solange se a adesão à igreja e a fidelidade que afirmava ter em relação aos dízimos haviam trazido prosperidade à família, ela disse “*A gente não é rico, somos ricos sim das bênçãos de Deus, mas hoje ele [o marido] já não gasta mais como era antes e, hoje, a gente já combina assim, juntos, como a gente vai fazer as coisas*”⁷⁵.

Parece-me que, na narrativa de Solange, radica uma explicação plausível ao efeito multiplicador percebido e vivido em realidade pelos fiéis. Ainda que incentive o usufruto e a fruição dos bens terrenos, nem sempre alcançados, é inegável, como ocorre entre alguns entrevistados, um reordenamento de condutas. Se este reordenamento não se iguala ao rigorismo ascético dos pentecostais clássicos, possibilita reorganizar, na diminuição dos conflitos intrafamiliares, a vida, o consumo desregrado de bebidas alcoólicas ou remédios, estimulando um senso de compromisso com as obrigações, inclusive e sobretudo para com a nova comunidade religiosa, a qual passam a devotar especial atenção⁷⁶.

Estes efeitos também foram percebidos por Mariz, que considera a mudança na auto-imagem que os pentecostais passam a ter, em função dos compromissos que assumem

⁷⁴ Reconhecer e trabalhar com os significados da experiência, narrados através dos fatos, é colocar-se, como afirma Portelli, no “espaço intermediário”, onde se assenta o território exorcizado da subjetividade. Ela é “o trabalho através do qual as pessoas constroem e atribuem significado “a própria experiência e “a própria identidade, constitui por si mesmo o argumento, o fim dos discursos”. Excluir a subjetividade como uma interferência à objetividade factual do testemunho é, segundo ele, “torcer o significado próprio dos fatos narrados”. PORTELLI, Alessandro. *A filosofia e os fatos*. Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. *Tempo*. Niterói, v.1, n.2. p. 59-62, 1996. p. 59-60.

⁷⁵ Solange, entrevista concedida ao autor em 13/08/2005. Rondonópolis – MT.

⁷⁶ Ao considerar as mudanças que sentiram após a adesão à Igreja Universal, Lourival e Marisa lembram que “nóis não gasta mais com farmácia e nem pega mais fiado no mercado”. Paul Freston também observa que as doações representam, entre pentecostais, um compromisso com um novo estilo de vida e podem estar substituindo antigos gastos com drogas e remédios. FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto. Op. Cit..1994.

após sua adesão à igreja. Considerando, especialmente, as mudanças no comportamento masculino, Mariz afirma:

Através da sua moralidade sexual rígida e da defesa de comportamentos ascéticos, o pentecostalismo transforma a atitude dos homens em relação à família e ao álcool, desempenhando um papel estratégico no reforço das relações familiares e na preservação da unidade doméstica. Dessa forma, não apenas protege a mulher como permite uma melhoria econômica na unidade familiar⁷⁷.

Embora as igrejas neopentecostais, em estudo, não acentuem em suas pregações esta rigidez na moral sexual e a defesa de comportamentos ascéticos tão característicos do pentecostalismo clássico, objeto da afirmação de Mariz, é possível perceber nos neopentecostais rondonopolitanos a ênfase e o desejo em deixar claro a mudança de conduta e de comportamentos, como o fez Solange, tornando extensiva a estes suas considerações.

Outro sentido emerge das práticas de doação por parte dos fiéis. Mais uma vez é Basília quem apresenta na sua fala firme outra motivação para o que faz: “*Sou fiel a meu Deus, se eu tiver dinheiro que dá para comer carne, mas se é para o dízimo eu como arroz puro, mas no meu dízimo eu não mexo. O 10% é de Jesus não é nosso. Junto o dinheiro de um mês e de um quinze dia*”⁷⁸. Ainda que não enuncie a palavra sacrifício, a razão apontada por Basília, traduz a idéia do *sacrifício necessário* para a fidelidade religiosa. Ainda que pregue a fruição e o gozo no usufruto dos bens terrenos, o neopentecostalismo não deixa de, paradoxalmente, pregar sobre o sacrifício, especialmente quando se refere ao esforço e compromisso que os fiéis devem ter para com as ofertas. Como expressão da fé, o sacrifício é o preço a ser pago:

Tudo tem seu preço. Se o objetivo que eu quero alcançar é muito alto, então alto também será o preço do sacrifício que terei de pagar. (...) Muitos outros homens em suas respectivas épocas, ocuparam lugar de destaque na vontade de Deus, nos ensinando que não existe conquista sem sacrifícios, sem o sangue da dor, humilhação, renúncia, abandono; enfim o sangue do preço daquilo que nós queremos conquistar⁷⁹.

Ao reconhecer a dimensão dos méritos do sacrifício expiatório de Cristo, como razão primeira da salvação, a doutrina neopentecostal aproxima-se dos princípios

⁷⁷ MARIZ, Cecília L. Pentecostalismo e a luta contra a pobreza no Brasil. In: GUTIERREZ, B.; CAMPOS, L. S. *Na força do espírito: Os pentecostais na América-Latina: um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: AIPRAL, 1996. p. 184

⁷⁸ Basília, entrevista concedida ao autor em 25/02/2006. Rondonópolis-MT.

⁷⁹ MACEDO, Edir. *O perfeito sacrifício*. Rio de Janeiro: Universal Produções, 1997. p. 50 e 54.

originários da Reforma Protestante. No entanto, afirmações como esta do líder da Igreja Universal distanciam, paradoxalmente, a crença neopentecostal do princípio da *sola gratia*, como fonte da salvação. Reiterando a perspectiva do sacrifício, o líder iurdiano reafirma, por analogia, os pressupostos teológicos da cobrança de indulgências, contra os quais lutaram os líderes reformistas no século XVI. Mais atendida com os problemas imediatos que atormentam o presente dos fiéis, do que propriamente com uma perspectiva soteriológica da vivência religiosa, a pregação iurdiana do “sacrifício”, enunciada por Basília, recoloca a percepção da força incorporadora que a pregação e a vivência ritual neopentecostal faz com os modelos culturais disponíveis, nas afinidades que estabelece com as tradições culturais-religiosas precedentes e com elementos emergentes da sociedade capitalista contemporânea na qual está inserida. Recoloca também a força de um discurso religioso, que como num “relampejo”, como menciona Benjamin, parece transmutar o sangue de Cristo derramado para salvar a humanidade, em sangue a ser vertido pelos fiéis, como “o preço” daquilo que se quer conquistar.

Tradições religiosas anteriores e elementos que emergem de viveres da organização socioeconômica atual, são marcas de dois tempos e duas realidades que não existem em paralelo, mas que se articulam e entrelaçam-se no universo de culturas populares urbanas, e nos modos como líderes e pastores propagam a crença e como os fiéis a vivem e a ressignificam em seu cotidiano. O alcance da “teologia da prosperidade” e as práticas de reciprocidade que ela suscita, constituem um dado expressivo da crença neopentecostal, não explicável em si mesmo, ou restrito às estratégias de convencimento, mas nas mediações que estabelece com as referências culturais disponíveis, acessados em parte desde as experiências e a memória, socialmente compartilhadas e subjetivadas pelos crentes, com nuances próprias.

Basília, como boa parte dos entrevistados, diz ter sido católica antes de “conhecer a verdade” e ter se apegado, naquela época, “à *Aparecida, que é a protetora do meu genro...é verdade eu também se apeguei com ela no tempo que eu era do mundo*”. A negação das práticas do “tempo que era do mundo” permite a Basília trazer à tona uma de suas vivências religiosas anteriores: a devoção aos santos. Como marca característica das devoções dos

caráter híbrido e poroso desta modalidade religiosa que incorporou elementos de outras crenças e tradições, como aquelas do universo afro, bem como emprestou marcas a outras expressões culturais e religiosas emergindo como tradição ativa nos modos atuais de os fiéis católicos ou neopentecostais vivenciarem a religião. Não há como pensar as religiões dos brasileiros senão na relação direta com o catolicismo popular, como com outras tradições, a exemplo das religiões de origem africana ou europeia, como o kardecismo⁸¹.

É desta “dialética do encontro” e não do choque entre blocos monolíticos, como afirma Enio Brito, que é possível pensar o diuturno processo de transformação entre e nas religiões no país, percebido “no plano das práticas e dos símbolos, em que práticas veiculam símbolos e símbolos determinam práticas”⁸². Pensados dialeticamente, estes modos de fazer das religiões são extensíveis ao modo como, seus adeptos vivem e (re)produzem sua experiência de fé. Uma das marcas deste catolicismo popular, como já apontou Camargo e Oliveira, é a devoção aos santos e as práticas de reciprocidade para com eles estabelecidas. Rezas, festas de padroeiros, procissões, novenas e promessas exerciam e continuam a exercer na dinâmica ritual e afetiva empreendida pelos devotos, com seus santos padroeiros, funções mediadoras e propiciatórias dos favores requeridos.⁸³

Muito embora o catolicismo oficial pós-conciliar procurasse desestimular estas práticas, buscando minimizar o caráter mágico-utilitário que indiciavam, estas formas marcantes de viver a fé e sacralizar a vida perduraram e perduram, nas diversas formas atuais

popular, isto é, o catolicismo romano oficial, como o legítimo, propondo assim a noção de “catolicismo do povo”, opto ainda pela noção de catolicismo popular. Pensar a vivência do popular no catolicismo brasileiro é compreender, antes de mais nada, a tensão dialético-relacional tal como pensam Gramsci e Williams na relação entre o dominante e o popular. O catolicismo popular tal como vivido hoje, sobretudo no universo urbano, não pode ser pensado senão em sua relação tensa, conflitiva, mas também criativa, com o oficial. Diversas modalidades de crenças e práticas católicas vividas por populares mantêm sua relativa autonomia ao tempo em que dialeticamente se relacionam, ora por exclusão, ora por incorporação, ao catolicismo oficial. As devoções aos santos, as romarias aos santuários e as promessas são expressões marcantes do popular no catolicismo, que são reassumidas e ambigualmente vividas no catolicismo oficial. Sobre a noção de catolicismo popular, ver: OLIVEIRA, Pedro R. O catolicismo do povo. In: *Cadernos de Teologia e Pastoral*, Rio de Janeiro: INP, nº 8, 1978; ANTONIAZZI, Alberto. Varias interpretações do catolicismo popular no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, nº 141, p. 82-94, 1976; BRANDÃO, Carlos R. Ser católico: dimensões brasileiras. Um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião. In: SACHS, Viola et al. *Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 27-58. Sobre as relações entre o popular e o erudito: WILLIAMS, R. Op. Cit., 1979; GRAMSCI, A. *Literatura e Vida Nacional*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

⁸¹ SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In Oro, Ari Pedro e STEIL, Carlos A. (org) *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p.103-116.

⁸² BRITO, Enio J. C. A agonia de um modelo. In: SOUZA, B. M. de. E MARTINO, L. M. S. (org.). *Sociologia da religião e mudança social. Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 41.

⁸³ CAMARGO, Cândido P. F. de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973. p.56-58. OLIVEIRA, destaca a forma do contrato e da aliança presente nas festas dos santos padroeiros, nas quais as fronteiras entre sagrado e profano se entrecruzam. OLIVEIRA, Pedro. *Religião e dominação de classe*. Petrópolis: Vozes, 1985. p.118.

de vivência religiosa. Como tradição ativa e incorporadora, estas marcas persistem, por vezes, mais próximas da ortodoxia nas festas paroquiais dos padroeiros, nas romarias aos centros de peregrinação oficiais, outras vezes, mais distanciadas delas nas experiências híbridas e relativamente autônomas de pessoas e grupos que continuam e/ou reacendem as devoções aos santos, como nas chamadas “devoções marginais”, cada vez mais visíveis nas cidades⁸⁴. Mas não só nelas. Desestimuladas na religião institucional, elas sobrevivem e reelaboradas reaparecem com outras roupagens criativamente institucionalizadas.

Fiel à iconoclastia da Reforma, o neopentecostalismo manteve a condenação às imagens e à devoção aos santos mediadores. No entanto, manteve ressignificadas as práticas mediadoras, transferidas e centralizadas em Jesus como um “santo forte”. De acordo com Passos, o “santo pentecostal”, e, nesse aspecto também no novo pentecostalismo, está longe de uma “ociosidade deísta ou transcendência metafísica”, ao contrário, o significado desse “santo forte” ocorre por ser ele “grande, forte, eficaz, providente e espetacular”⁸⁵.

Às rezas, procissões, novenas, promessas sucedem as orações fortes, marchas e eventos evangelísticos, correntes e as campanhas de doação. As novenas, ao tempo que exprimiam, numa seqüência temporal (nove dias ou nove semanas), a devoção ao santo padroeiro ou ao ‘especialista’ do favor requerido, mobilizavam o fiel devoto em sua vida de fé expressando muitas vezes a feitura ou o cumprimento de alguma promessa.

Objetivação simbólico-religiosa dos problemas e dramas pessoais e familiares, as *promessas* perfaziam e perfazem, nos desesperos e apuros da experiência vivida, a densidade e o reforço da crença, como modo de viver, representar e enfrentar o que não pode ou não se tornou possível superar ou realizar de outro modo⁸⁶. Quando Lenita lembra do momento difícil da doença do filho, relaciona sua lembrança à campanha da *Fogueira Santa*, na qual fez “o voto com Deus”. Quando Maria Alice recorda das dores na perna sofridas pela madrasta e a falta de perspectivas de tratamento e cura na rede pública de saúde, relembra e conta o fato a partir da freqüência à corrente da qual ela e a irmã

⁸⁴ Pereira nomeia como *devoções marginais* alguns tipos de devoções que subsistem às margens da Igreja oficial, muitas vezes sem o conhecimento ou reconhecimento da mesma e que são praticadas por fiéis que nas pesquisas censitárias se denominam católicos e que emergem com vitalidade atualmente no meio urbano. São exemplos destas, as devoções de cemitério, às almas e aos santos especialistas, em geral, das “causas impossíveis” que voltam a estar “na moda” desbancando santos tradicionais do catolicismo romano. Cf. PEREIRA, Jose Carlos. *Devoções Marginais. Interfaces do imaginário religioso*. São Paulo, Editora Zouk, 2005. p.36-37

⁸⁵ PASSOS, João Décio. *Teogonias Urbanas: O re-nascimento dos velhos deuses, uma abordagem sobre a representação religiosa neopentecostal*. São Paulo, 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade de São Paulo. p. 334-335.

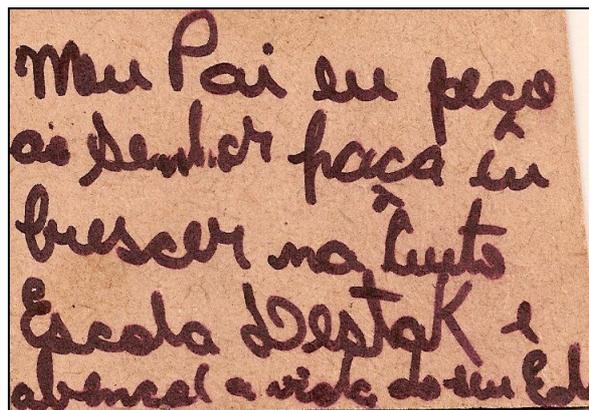
⁸⁶ Fernandes, trata das promessas e os vínculos de dependência pelos quais o fiel se compromete como devoto leal, em troca da proteção, requerida em cada crise da vida. FERNANDES, R. C. *Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, sarava!*. In: SACHS, Viola et al. *Op. Cit.* p.100.

participaram “sem falhar”. As graças (curas) alcançadas são descritas nesta estreita correlação com as campanhas, as correntes e os “votos” feitos com Deus.

Em uma de minhas tantas idas aos templos da Igreja Universal em Rondonópolis, encontrei recostado em uma mesa no canto, próxima à parede, uma pequena tabuinha anônima, escrita em ambos os lados:

FIGURA 15

TÁBUINHAS DE PEDIDOS



* *Senhor Jesus faça com que eu consiga tirar minha aposentadoria digna.*

* *Meu Pai faça eu crescer na Auto Escola Destak e abençoe a vida do seu Edi*

Fonte: Foto - Adilson José Francisco (2005).

Expressão dos desejos e anseios de um ou uma fiel devota, a tabuinha anônima revela o grau de aderência da pregação, em particular sobre os sonhos, os desejos, sobre a possibilidade de crescer no emprego, como valor a ser desejado e “buscado”, como objeto da prece, do pacto, do rito. Como ex-voto do contexto urbano atual, a prece inscrita num pedaço de tábua, possivelmente, indicie para a condição econômica de quem o fez ou o improvisado do fiel-devoto em expressar, materialmente, desejos e expectativas como “aposentadoria digna”, “crescer no emprego”, aplacar ou neutralizar “forças malignas” que possam atuar sobre o patrão, como valores, como práticas que não só cabem como integram o rito, constituindo-se na razão de ser da corrente, ou da campanha. Mas é, sobretudo porque fazem parte da tradição cultural-religiosa no modo como relaciona a crença às suas necessidades, que o pedido e, possivelmente, o “voto com Deus” realizam-se, naquele espaço e dessa forma⁸⁷.

⁸⁷ Brandão reconhecia as homologias entre os atos de pedido e retribuição dos pentecostais e as promessas dos católicos, como “iguais na estrutura e diferentes na coreografia.” Destaca inclusive a situação de reprodução que se cria no ato de retribuir a graça. As procissões, romarias, como momentos de “pagar” a promessa, “são não só a memória trazida do milagre ao seu rito de ‘paga’, como também a reprodução de situações coletivas de se fazer novos pedidos”. BRANDÃO, Carlos R. *Op. Cit.* p.132 e 135. Desdobramentos semelhantes ocorrem entre neopentecostais, quando dos testemunhos e dos atos de retribuição por eles realizados.

Na materialidade da prece, estas narrativas praticadas assemelham-se a um ex-voto. Um ex-voto invertido, no qual consta apenas o pedido, a súplica, o desejo, enquanto nos ex-votos católicos exprimem, na sua materialidade, a gratidão e o reconhecimento pelo favor alcançado. Esta inversão, se não possui nenhuma intencionalidade ou consciência da parte do fiel que o fez (possivelmente o gesto de ter deixado na igreja deu-se por razão de uma das correntes nos quais os fiéis foram convidados a escrever seus pedidos e levá-los ao altar), reflete um dos aspectos da lógica simbólico-ritual que o motivou: fazer o “voto” com Deus, comprometendo-se e realizando, no presente, o “sacrifício necessário”.

Nas inacessibilidades que as fontes orais ou relatos recortados como estes apresentam, corre um veio profundo de sentidos e possibilidades interpretativas. O “ex-voto neopentecostal” revela, como num primeiro plano, a aderência da pregação que, ao demandar a necessidade do “perfeito sacrifício” encontra, nos dispositivos rituais como as correntes e os “propósitos” que elas requerem, as justificativas de fiéis, como as que Basília e outros tantos apresentam para as doações que fazem. O sacrifício é, antes de tudo, expressão de fé, de devotamento em honrar o compromisso com o dízimo. É neste sentido que ela disse preferir privar-se de um bem, para honrar seu “voto”, para expressar seu compromisso. Por conseguinte, esta aderência ocorre pela ressonância que estes dispositivos rituais encontram nos modos de ser e viver a crença. A lógica da reciprocidade não é uma invenção da Igreja Universal ou das neopentecostais. Antes de sua explícita visibilidade nas correntes, nos “votos com Deus” que fazem os agora “convertidos” fiéis crentes, essa lógica da reciprocidade já estava presente nas novenas e promessas que os ex-católicos, devotos como Basília, muito provavelmente praticavam.

Os crentes que continuam fiéis a sua igreja, não reconhecem ou não admitem qualquer linha de continuidade entre as práticas da religião anterior e a nova fé que professam. Quando o fazem, não deixam de expressar a superioridade da prática ritual na nova igreja. Para Carmem, a oração e a água unguida pelo pastor da igreja, são “*mais forte, têm mais poder*” do que a água benta ou a oração do livro do padre. Aqueles que reconhecem e verbalizam estas linhas de continuidade, encontram-se entre os que deixaram a igreja, como

Se as afinidades entre as promessas do catolicismo e os “votos” e “propósitos” são visíveis, sua dinâmica propositiva encerra nuances de distanciamento. Na promessa, o fiel compromete-se a cumprir o que prometeu após o atendimento do pedido; no “propósito” iurdiano, a contrapartida do fiel é anterior ao atendimento⁸⁸. É o lançar-se dando o “seu melhor”, dando o “seu tudo”, como afirmam os pastores na pregação, que “obriga” Deus a cumprir as “suas promessas”, inclusive porque foi Deus quem fez as promessas. De outra parte, se nas promessas do catolicismo popular o “objeto” da troca perfaz um amplo universo de práticas (romarias, privações físicas deliberadas, doações de objetos, bens) como expressão de sacrifício e gratidão, nos propósitos e correntes neopentecostais, o sacrifício pedido é quase que, invariavelmente, a doação em dinheiro⁸⁹.

Minuciosamente explicado nos cultos, o procedimento de extrair o percentual correto do dízimo é descrito por Basília: *“Eu chego em casa faço o caixa, aí eu tiro dinheiro da despesa, porque aquele que eu comprei já foi dizimado... daí o que sobrou eu negocieei e aí eu tiro o dízimo da minha renda e a oferta daí também”*⁹⁰.

O cuidado de Basília no modo metucioso como calcula o que deve ser dizimado, certamente, reflete a seriedade e a forma como encara, na sua vida, o cumprimento do preceito e o zelo por não incorrer nos equívocos do passado, como relatara. Mas esta forma minuciosa, como descreve, aponta também para as características modernizantes e ativas da lógica da reciprocidade. Lógica esta experimentada por Basília em rituais de compra e venda vividos, diariamente, em seu trabalho, com os salgados que vende na Praça dos Carreiros. O cuidado que diz ter com os cálculos empreendidos em seu pequeno negócio aproxima-se dos cálculos que faz para cumprir sua obrigação na igreja. Curiosamente, em ambos a mediação das trocas é dada pelo dinheiro.

Foram os excessos percebidos nestas circunstâncias, em que os apelos incidem sobre a doação em dinheiro, que levaram Carmem, como fizeram alguns outros fiéis, a expressar seu descontentamento. Perguntada sobre o que achava da cobrança de ofertas, disse: *“Olh, eu vou falar, muitos novatos [que vêm à igreja] não agüentam não, muitos saíram por causa da oferta”*. Por isso que, ao falar das campanhas de que havia participado, Carmem

⁸⁸ Também na umbanda e no candomblé, nada é feito sem antes dar para depois receber. Normalmente não se pede para receber e depois “pagar”. Primeiro se paga acreditando que vai receber o bem solicitado que, pode ser saúde, proteção, ajuda, sucesso financeiro, etc., para si ou para outrem. Na umbanda, em geral, são oferecidas

faz questão de expressar sua posição: “*Então hoje quando vêm as Campanhas de Israel, eu... eu mesmo não participo não. Sabe por quê? Lá eu dou o que quero, o que eu sinto que eu posso dar, porque a gente tem de ir pela fé*”⁹¹. A forma como vive a fé, que neste momento está para além dos apelos do pastor ou das campanhas propostas, é o que a motiva e a faz viver, oportunizando-lhe reelaborar a crença, estabelecendo novos sentidos para o dar. Insinuando, talvez, retirá-lo da dinâmica da reciprocidade, como prática compulsória.

Por vezes as “táticas” empreendidas pelos fiéis, tal como designa Certeau, estes “modos de proceder da criatividade cotidiana” chegam mesmo a contrariar direta, mas silenciosamente, as minuciosas orientações e exigências quanto às contribuições. Na explicação dos pastores, o dízimo deve ser extraído de todo dinheiro que pertencer ao fiel, devendo cuidar em não “roubar de Deus e dar ao diabo”. Contrariando estas explicações, Lenita, que se mostrou bastante satisfeita com a igreja e continua participando das correntes, expressa o seu jeito de viver e negociar sentidos e exigências da crença. Após perguntar se pagavam regularmente o dízimo, Lenita disse que sim e que também contribuía com as ofertas. Quando perguntei como calculavam o dízimo dos ganhos obtidos na loja que possuem, disse “*a gente tira o dízimo só [lucro] do líquido*”⁹².

Aparentemente pequenas, estas práticas vão desvelando o modo como o gesto de dar e por outro lado, a própria experiência religiosa vai sendo reelaborada de acordo com as limitações reais em poder dar ou do modo como passam a negociar sentidos e possibilidades de atender aos apelos, ou mesmo recusarem-se a fazê-lo. Como foi o caso de Lourival e Marisa. A reação de Lourival mencionada anteriormente frente à forma como o pastor procedia ao pedido das ofertas, hierarquizando os “valentes de Deus” e conferindo status aos doadores mais generosos, expressa, no constrangimento sentido, a observação crítica revelada no ato de compartilhar a experiência, a ela reagindo. Seguramente, Lourival e Marisa ouviram muitas vezes sobre os perigos de não contribuir. Têm claro essa ameaça: “Eles fala que se não der, aí depois atrapalha as coisa pra aquela pessoa”. Apesar disto, não deixam de expressar o que sentem: *É nessa hora que você vê lá. Fulano deu tanto, fulano deu mais... a gente não podê dá muito e parece,[que] o povo esmola a gente. (...) se fosse por*

⁹¹ Carmem, entrevista concedida ao autor em 27/07/2004. Juscimeira –MT.

⁹² Observei em diversos cultos a insistência dos pastores em dizer que sobre todo dinheiro ou bem adquirido pelo fiel, deveria incidir o dízimo, inclusive sobre o lucro bruto, no caso dos comerciantes e empresários. A fala de Lenita revela na sua “tática” a relativização da pregação, em contextos nos quais outras demandas e interesses particulares, somam-se às obrigações com a crença. Lenita, entrevista concedida ao autor em 05/03/2005. Rondonópolis – MT.

mim ir lá né e dá um dinheiro, lá dois, três, quatro reais é, tá certo, mas agora esse negócio de dá tudo, dá tudo, ah isso não, né? ⁹³

Expressando o que sentem, compartilham o que pensam e, a seu modo, reagem à pregação. Reagem, apesar das ameaças que, como visto, não são apenas produtos de *performance* ou persuasão. A retórica bíblica de “devolver ao Senhor” e as práticas das promessas e votos integram a experiência e modo como Lourival e Marisa viveram suas obrigações de fé. Eram católicos e participavam das rezas e devoções católicas. Entendem que o dízimo “é certo”, não discordam em dar: “(...) *se fosse por mim ir lá né e dá um dinheiro, lá dois, três, quatro reais é, tá certo*”. Reagem a “*esse negócio de dá tudo*”, é a ênfase “*no dar tudo*”, em “*dar o impossível*” como demandado nas pregações, que eles dizem não concordar. E eles o fazem, inicialmente, pela impossibilidade de dar. O sustento para si e os dois netos que ajudam a criar, advêm da aposentadoria que recebem do sistema previdenciário, sua única fonte de renda. A situação de empobrecimento que, de certo modo, favoreceu suas adesões à igreja, é também aquela que, em partes, leva-os à recusa em dar. Tal condição os impede de dar e os leva a reagir conscientemente à pregação.

Mas o fazem também por outra razão. A estratégia de hierarquizar as ofertas e, conseqüentemente, seus ofertantes, utilizada pelo pastor, não apenas impossibilita Lourival de participar do *ranking* dos “valentes”, mas reproduz processos de hierarquização e relativa exclusão social, que ele e a esposa enfrentam, em seu cotidiano⁹⁴.

De acordo com Williams, instituições formais, como as igrejas, são explicitamente incorporativas, tendo uma influência profunda no processo social ativo. Para ele, o que é “abstráido na sociologia ortodoxa como ‘socialização’ é, na prática, um tipo específico de incorporação”, e tais processos incorporativos constituem, na ação “socializadora” das instituições, a base da hegemonia: “Qualquer processo de socialização inclui, é claro, coisas que todos os seres humanos têm de aprender, mas qualquer processo específico une esse aprendizado necessário a uma variação selecionada de significados, valores e práticas”, para constituírem assim a base da hegemonia⁹⁵.

⁹³ Entrevista concedida ao autor por Marina e Lourival em 21/07/2004. Rondonópolis, MT.

⁹⁴ Com o parco rendimento mensal da aposentadoria, ajudam a criar dois netos. Residem em uma pequena casa, que estão construindo aos poucos. Antes de chegarem ao bairro periférico onde moram em Rondonópolis, viveram os revezes de perderem o pequeno comércio e algumas posses que detinham no vilarejo onde residiam. A experiência de empobrecimento que os marcou e os marca significativamente, possibilita-os explicitarem sua recusa em aceitar a desigualdade e a exclusão social. Sobre isto Lourival comenta: “*O senhor acha que Deus que o mundo seja desse jeito? De jeito nenhum. Esse negócio de um sê mais que o outro, penso que não é assim não. Deus fez tudo mundo igual, não é? Por que, por que essa divisão?*”. Lourival e Marisa, entrevista concedida ao autor em 21/07/2004. Rondonópolis – MT.

⁹⁵ WILLIAMS, R. Op. Cit, p. 120

Embora reconheça não ser possível supor que a soma das instituições constitua uma hegemonia orgânica, e que os processos de “socialização” por elas empreendidos sejam, na verdade, parte de um complexo processo em busca pela hegemonia, o que implica relativizar sua força, Williams não deixa de perceber as “poderosas e imediatas pressões sobre as condições de vida [dos grupos subalternos, na imposição de] significados, valores e atividades”⁹⁶.

A prática ritual de escalonar ofertas e ofertantes utilizada expressa, como mencionado acerca de outros aspectos, a capacidade incorporadora desta igreja e as formas como busca impor significados, atividades e valores, à medida que os reelabora. Neste caso, incorporadora das características hierarquizantes e emuladoras dos modos de organização e atribuição de status, visivelmente difundidos em nossa sociedade e na cultura contemporânea. Se não é possível generalizar, é possível perceber, nesta forma de “incorporação efetiva”, como a pregação e a prática ritual que a instauram, reproduzem assimetrias e divisões sociais. Assimetrias reais e presentes que a igreja não considera como tema ou assunto de suas pregações mas que, ritualmente reproduzidas, foram vividas por Lourival e Marisa, como constrangimento. Ao experimentar tal sentimento elaboram a crítica, ao afirmar que dão o que podem e, por fim, afastam-se temporariamente da igreja, como diz ter feito Lourival: “*Agora dei uma parada, não tô indo, por hora não*”.

4.3 Táticas de resistência e reelaboração da crença: “os decepcionados com a graça”

Nestes momentos de descompassos entre expectativas e realizações, de constrangimentos, não há só os que resistem e permanecem, há os que divergem e se retiram. Na possibilidade de sair, os “ex-adeptos” de uma igreja podem tornar-se adeptos de outra também evangélica, ou mesmo produzir *táticas* de resistência como dissera Certeau e compor, a seu modo, novas possibilidades de vivenciar a crença. Para o historiador francês, estes modos astutos, fragmentários, apropriadores, de proceder da criatividade humana, “compõem, no limite, a rede de uma antidisciplina”⁹⁷.

Focando a meteórica expansão de grupos religiosos, como os que são aqui estudados, corre-se o risco de perder de vista o processo inverso, ou seja, a trajetória daqueles

⁹⁶ Ibidem. p. 121.

⁹⁷ CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano. A arte de fazer*. Petrópolis: Vozes, v. 1, 1996. p. 42

que, como mencionou Romeiro, tornam-se “decepcionados com a graça”⁹⁸. Constatando não tanto a quantidade dos que saem, mas, sobretudo os significados e motivações das dissidências, daqueles que reoptam por outro grupo religioso, evangélico ou não. Tarefa importante e necessária a ser realizada nos estudos sobre as mudanças nas práticas religiosas contemporâneas. Considerando os objetivos propostos neste capítulo, é possível perceber, por meio dos relatos de dois ex-neopentecostais, as motivações para a saída do grupo religioso e as reelaborações que fazem da crença, especialmente em relação ao modo como vivenciaram as formas de oferecer doações, às expectativas e significados que foram construindo em suas experiências cotidianas.

A história de Fernanda é um destes casos. Professora da rede pública, artesã, casada já pela terceira vez, mãe de três filhos. Sua personalidade excêntrica, crítica e criativa, como se autodefine, potencializa aquilo que é fundamental para ela, sua autonomia. Estas características dotam-na de especificidades que não encontradas na maior parte dos demais fiéis. Diz ter nascido no catolicismo, conheceu a gnose e mais tarde passou a freqüentar a umbanda por vários anos, chegando a exercer funções de serviço; sentindo-se usada, pelas capacidades mediúnicas que possuía, deixou o centro onde atuava. Freqüentou um grupo budista, voltou para a umbanda e, após longo período em que disse ter sofrido com os vícios da droga e do álcool, e, financeiramente, arruinada, buscou a Igreja Sal da Terra. Depois chegou a freqüentar as Testemunhas de Jeová, a Igreja Universal e atualmente pratica a Filosofia Wicca. Sua excentricidade não oculta a representatividade de sua narrativa, seja pela forma como relata o seu percurso (que se assemelha a de outros fiéis) por entre as diversas crenças e tradições, seja pela potencialidade crítica e original que sua narrativa aponta.

Buscou a Igreja Sal da Terra em um dos momentos de “fundo de poço” em que viveu. Por isso comentou que religião é para “buscar força”, servindo “como tábua de salvação... porque eu tinha onde me agarrar, pra voltar, pra me sustentar”⁹⁹. Sentiu-se amparada e acolhida quando passou a freqüentar a igreja: “*Lá eles, no começo até pagavam as minhas contas, para eu abandonar aquela vida que eu levava*”. Reconheceu que, se não fosse a igreja, não teria condições para conviver e ajudar a mãe doente. Mas por “implicância dos irmãos porque eu pintava o olho assim, por minha vaidade, porque eu andava com minhas pulseiras, meus anéis, meu jeito né, eu sai”. Após três anos na Sal da Terra, foi para a

⁹⁸ ROMEIRO, P. *Decepcionados com a graça*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2005. Nesta obra, o autor apresenta diversos casos de ex-adeptos de algumas igrejas neopentecostais, que, frustrados em suas expectativas ou sentindo-se ludibriados, deixaram esas igrejas.

⁹⁹ Fernanda, entrevista concedida ao autor em 17/08/2005. Rondonópolis-MT.

Universal, segundo ela para buscar tranquilidade, para enfrentar seus problemas e porque a “energia que sentia dentro daquela igreja era muito boa”. Reconhecia mesmo, quando lá estava, as semelhanças entre os rituais da igreja e aqueles que realizava na umbanda anteriormente (fato incomum entre os fiéis, como mencionado): “*Eles usam todos esses artificios das outras, né, de queimar, de benzer com óleo. Fazem mistura de cristianismo, com ritual da umbanda e na verdade, assim, é uma farofa aquilo que eles fazem, mas eu me sentia bem ... eu me abastecia de toda aquela energia*”. Tais homologias eram percebidas por ela, também em outras práticas religiosas, como as que realizava à época da entrevista: “*Eu lia na magia e praticava na Universal*”. Perguntada se os pastores não reagiam a esses tipos de práticas ela afirmou: “*Eu tirava o que eu achava bom, o que eu gostava realmente, o que*

economia de mercado que se articulam às crenças e aos discursos institucionais que as veiculam.

A funcionalidade não é uma característica somente da localização e organização dos templos na heterogênea paisagem da cidade. Como se pôde ver, ela marca um modo mesmo de vivenciar o tempo, tornando-o útil, propício para “se buscar”. As religiosidades sempre guardaram esta dimensão prática, de socorro e de utilidade para a vida imediata dos humanos, a despeito de todas as teologias pretensamente espirituais. A religiosidade popular é eminentemente prática e “serve” para apaziguar conflitos, mas sobretudo para intermediar e buscar soluções no nível simbólico. Os líderes neopentecostais não apenas sabem disso, como o praticam. O calendário temático dos cultos, as correntes e campanhas, os acessórios rituais explicitam e perfazem o caráter pragmático e funcional destas igrejas, que se tornam, para líderes e fiéis, lugar de buscar “resultados”¹⁰⁰. Na fala de Fernanda, esta dimensão esteve vivamente presente. O pragmatismo e a funcionalidade, características marcantes da cultura e economia neoliberal, emergem como prática ritual e como modos de demandar e vivenciar a crença. Os rituais não tentam convencer, vão além, tornam exequíveis oferendas, propósitos, êxtases, posses, como do domínio do cotidiano, do factível, do impossível possível.

Na explicação mística e transcendente que oferecem, as religiões cristãs buscam, em princípio, contrapor-se às concessões aos valores e exigências “do mundo”. Em verdade, lidam ambivalentemente com isso. Objetivando diferenciar ou contrapor-se à magia, buscam centrar a eficácia dos ritos e preces nos desígnios da divindade, que não são redutíveis aos sacrifícios, práticas ou objetos utilizados pelos fiéis. Desta forma, intentam banir todo e qualquer caráter funcional, em sentido estrito, que vincule bênçãos e favores a práticas rituais. O que ocorre, no neopentecostalismo e no modo como Fernanda se relaciona com a crença, explicita e maximiza esta ambivalência.

Sintonizada com anseios e necessidades, a ritualista neopentecostal incorpora a cada prece, a cada ritual de oferta, a cada exorcismo, a funcionalidade e a eficácia religiosa, ao tempo que atribui à pessoa e à sua falta de fé a responsabilidade por não ter alcançado a graça. O senso de auto-estima, de sentir-se capaz, vivenciado por Fernanda, não a fez deixar

¹⁰⁰ No Programa Mistérios, levado ao ar no dia 28/02/2007, o pastor-apresentador convidou os telespectadores a participar do culto na segunda-feira, porque aquela seria “uma reunião de resultados”. Em diversos cultos, ouvi os pastores clamarem por resultados na vida dos fiéis, dizendo: “Diga a Deus que você quer ver a diferença, que você quer resultados na sua vida”.

de enfrentar o que ela nomeou de “fracasso”, dizendo que “*Os fracassos, eles nunca são colocados lá, eles falam que os fracassos são só seus, a culpa é só sua, você não mereceu*”¹⁰¹.

Neste aspecto, evidencia a concorrência desenfreada, como um modo de viver no mundo e, de uma prosperidade que não é para todos. Tais características não são circunscritas à ação dos pastores ou da liderança. Fiéis demandam, e o fazem sobre os desejos e anseios que incorporam do universo cultural no qual vivem. Como afirma Canclini, ao tratar dos processos globalizados de consumo e dos códigos compartilhados por consumidores, que “o valor mercantil não é alguma coisa contida naturalisticamente nos objetos, mas é resultante das interações socioculturais em que os homens os usam”¹⁰². Nesse sentido, Fernanda não buscou apenas a religião, buscou e compôs a religião a seu modo, ao modo de suas necessidades. Captando expectativas e carências individuais e coletivas, o amplo leque da ritualística neopentecostal possibilitou a Fernanda, como num *self service*, pegar, compor, colecionar/descolecionar ou até mesmo largar¹⁰³. Novamente aqui, o modo individualizante de se praticar e viver a crença possibilitou a Fernanda romper com o grupo religioso, sem muitas perdas ou rupturas em relação à rede de convívio e às interações sociais cotidianas.

Em outro ponto da cidade, com motivações distintas, Reinaldo também vivenciou processo semelhante. Frequentava já há mais de cinco anos a Igreja Universal e, ao longo dos nossos encontros, percebi a dedicação e o devotamento com que falava da religião e sobretudo das coisas da Bíblia que dizia conhecer. A “vida difícil” de trabalho árduo na venda de passes nas imediações do terminal de ônibus, levou-o a sentir, nos vários rituais e bens simbólicos oportunizados pela igreja, o que realmente tinha a ver com ele:

(...) na segunda-feira tem a reunião dos empresários. Então a gente tem que **sair fora** né, mais eles pede, pede sem medo. (...)Então, isso aí é o que eu falo pro senhor (pausa) é verdade que a palavra de Deus, na Bíblia não tá escrito que Deus cobrou tantos reais pra fazer milagre e nem pra fazer uma cura, expulsá um demônio não. Na Bíblia não tem isso. (...) Quer dizer, isso aí eles falam, que a pessoa pra receber de Deus tem que dá, pra ganhá tem que dá. Pagar o dízimo, dar oferta, e os propósitos que eles lançam na palavra de Deus, sobre aqueles profetas de Deus, o que aconteceu com eles, que Deus mudou a vida deles, então se a pessoa lança aquele propósito e a pessoa dá aquele tanto que a pessoa pode dá, naquela campanha, naquele propósito, pra Deus mudá a vida dele, isso aí, isso aí

¹⁰¹ Fernanda, entrevista concedida ao autor em 17/08/2005 . Rondonópolis-MT.

¹⁰² CANCLINI, N. *Consumidores e cidadãos. conflitos culturais da globalização*. 5 ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005. p. 70.

¹⁰³ Num contexto de culturas híbridas e de poderes oblíquos, Canclini propõe o *descolecionamento* como um dos processos fundamentais para se compreender a hibridação cultural. Considerando “a quebra e a mescla das coleções organizadas pelos sistemas culturais”, a reorganização dos vínculos entre grupos e culturas, como formas de *descolecionar*. CANCLINI, N. *Op. Cit.* p. 302-309. Tomo de empréstimo a expressão para significar aqui os modos de composição e recomposição que cada fiel vai fazendo entre diferentes sistemas de crença e os valores emergentes da cultura mais ampla na qual atua.

Deus, acho que ele num tá de acordo, que na Bíblia não tá marcado nem quantos cruzeiros nem quantos reais, Deus cobrou pra melhorá a vida de ninguém ¹⁰⁴.

A tática consciente e verbalizada de Reinaldo é “sair fora”. Também por isso diz não ir às segundas-feiras que, para ele, é o dia no qual mais se pede, muito embora, na realidade, em todos os dias ocorrem os pedidos de doação. O que mais chama atenção na fala de Reinaldo é o contra-argumento que ele desenvolve para não pagar tudo o que pedem é o recurso à própria Bíblia, o mesmo signo usado para justificar a cobrança, para sustentar sua discordância. Apesar de sua “*pouca leitura*”, é capaz de deduzir uma verdade bíblica de um princípio que postula sem titubear: “*Nem Deus está muito de acordo*” com as cobranças. Na memória do que já viveu e no modo como entende a relação com Deus, busca sua justificação de que não há sustentação bíblica para os valores ou excessos cobrados na igreja.

A referência às citações bíblicas que tratam da bênção dada como resposta ao sacrifício, como se pode ver, é uma constante nas pregações, programas e nos rituais. Sua recorrência pode ser explicada pela necessidade de serem mantidas as quotas e arrecadação crescentes e, sobretudo, como estratégias, estas sim, de dissipar qualquer tentativa de recusa ou questionamento por parte dos fiéis crentes, que têm “a Palavra” como verdade divina e regra para toda ação. A evidência de sua condição financeira e a consciência das dificuldades enfrentadas para ganhar o pão bastariam para expressar, senão a recusa, mas suas reservas para não aderir aos excessos na cobrança. Entretanto, Reinaldo serve-se também da experiência acumulada em sua vivência religiosa anterior por São Paulo; a participação na comunidade católica em Rondônia e sua estada na Igreja Assembléia de Deus em Rondonópolis, para construir seu argumento. Ele não se colocou contrário à cobrança dos dízimos e ofertas, entendeu serem necessários à manutenção da igreja. O argumento parece mais interessante, pois seu questionamento é que no texto bíblico “*não está marcado nem quantos cruzeiros... Deus cobrou*”. Sua fala é expressão do trabalho da consciência que questiona a autoridade do “homem de Deus” que interpreta e prega “a Palavra” e fala em seu nome. Seguramente foi este movimento crítico da consciência que lhe permitiu perceber outro aspecto relevante de crítica e resistência à pregação. Como mencionado anteriormente, Reinaldo considerou necessário e importante o trabalho de assistência social e de ajuda aos mais necessitados, “*(...) mas não só pela parte da irmandade... mas também pela parte da igreja*”. Não se eximindo do que sente como sua responsabilidade de crente, ele não deixou de explicitar tal tarefa como responsabilidade também da igreja: “*Deveria ser metade de um,*

¹⁰⁴ Entrevista concedida ao autor por Reinaldo em 05/03/2005. Rondonópolis, MT.

metade do outro”, alegando inclusive uma razão que lhe parece justa: “*porque eles requerem muito dinheiro, né pro senhor vê, ó, é de segunda á domingo, quatro reunião*”¹⁰⁵.

A experiência de luta e de dificuldades enfrentadas por Reinaldo, o fez enxergar e dizer que, como ele, há muitas pessoas que “*tem a vida muito difícil*”. Esta percepção certamente incidiu na sua compreensão do que deveria ser também papel da igreja; compreensão que difere da opinião dos pastores, para os quais “*(...) o trabalho da igreja é cuidar do espiritual, pois se você cuida da parte espiritual a vida da pessoa muda, a pessoa é transformada*”¹⁰⁶, como afirmou o pastor Agenor. Coerente com o princípio pentecostal de que, mudando-se os indivíduos do ponto de vista de uma ética religiosa, pode-se mudar a sociedade, os pastores nada mais fazem do que atualizar esta crença de fundo que define, não sempre, mas na maioria das vezes, as práticas políticas e pastorais das mais diferentes denominações religiosas.

Em outra direção está a compreensão de Reinaldo: o mundo material, “*a vida muito difícil das pessoas*” também devem ser objeto da ação religiosa, e, para ele, não apenas num sentido simbólico, mas também de forma concreta, na ajuda material às pessoas. Sua condição social incide sobre seu modo de compreender a crença. Em sua trajetória e a partir da experiência que viveu e vive como expectativa, reelabora aquilo que para ele também é a função da religião.

Este sentido não está dado como um *a priori*, mesmo em contextos como os do pentecostalismo, nos quais a pregação e resíduos da “*reta conduta*” persistem como marcas, em que a obediência e seu decursivo – a submissão -, são comportamentos requeridos e esperados como expressão do “*crente convicto*”. Tal sentido constrói-se, intercambia-se, é negociável e, por vezes, é reconstruído. Mas, poderíamos nos perguntar, o que fez Reinaldo buscar a crença, ou permanecer nela, se apresenta uma compreensão da ação pastoral da igreja e de outros aspectos que incidem diretamente sobre sua vida, diferente da que observa na sua denominação?

Novamente a leitura de sua trajetória é que possibilita inferir algumas considerações, e a “*prosa alongada*” em pelo menos três encontros permitiu conhecer na vida de pessoas comuns, como Reinaldo, expectativas e anseios de homens e mulheres de nosso

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Pastor Agenor, entrevista concedida ao autor em 16/07/2005. Rondonópolis – MT. Não encontrei, nas igrejas pesquisadas, nenhum projeto ou serviço regular de assistência social em Rondonópolis. A Igreja Sal da Terra realiza em períodos sazonais campanhas de arrecadação de alimentos e brinquedos, distribuídos em seus eventos. O projeto de construção de casas, até o término da coleta dos dados, não fora reiniciado. As ajudas aos mais carentes ocorrem mais “*entre-irmãos*”, como foi a situação descrita por Fernanda quando de sua adesão à igreja. Já a Universal não realiza, localmente, nenhuma atividade de assistência social, como informou o pastor.

tempo que, deixando sua terra de origem, partem em busca de melhores condições de vida e de realização dos sonhos e desejos em outras paragens. Não importa por quantos lugares andem ou por quantas igrejas transitem.

Ainda criança no norte de Minas, Reinaldo queria ter aprendido a ler. As condições econômicas e sociais da família fizeram com que ele não freqüentasse a escola. Situação que ficou registrada como *“meu pai não me deu leitura nenhuma, só”*. Quando mudou do norte de Minas para trabalhar nas empreitas de arroz e algodão, no interior paulista, o sonho era *“melhorar de situação”*. Após longos anos trabalhando *“de arrendamento”*, as mudanças nas formas de gerir e redefinir a produção no campo levaram os proprietários a *“tomar mais da metade das terras de renda pra plantar capim”*. Ouvindo falar das terras novas no norte do país, Reinaldo acalentou o sonho antigo de ter sua terrinha. Mudou com a mulher e os filhos para Colorado, Rondônia, região que recebia no início da década de 1980 grandes levas de trabalhadores rurais, como Reinaldo.

Eu vou dizer procê, o meu sonho era possuí ao menos cinco alqueire de terra. Mas parece que num... num era pra mim. Eu trabalhei, num achei força, ó, vim pra Rondônia, eu vim, fui nessa mente de requerer um lote, ao menos requerer. Mais quando eu cheguei, na região que eu cheguei num tinha mais, na região de Colorado já era tudo loteado, né. Era tudo loteado. Tinha loteamento em Ariquemes, um tal de Machadinha. Mais um lugar que dava malária até nos macaco. Então eu com a família, eu sem recurso, falei: ‘Eu vou entrar num lugar desse? Pra mim perdê minha família, perdê a vida? Fico sem terra, a mesma coisa’
107

Permaneceu em Rondônia por alguns anos, no entanto a falta de recursos, o sonho frustrado de possuir a terra e a eminência da malária, que punha em risco a vida da família, obrigou-o a ir para Rondonópolis. Depois de ter freqüentado a Igreja Católica, ao tempo que também ia à Assembléia de Deus, Reinaldo descobriu a Igreja Universal, a igreja que, segundo ele, *“(...) não topa coisa errada de jeito nenhum”*. Quando batizou-se na igreja, o sonho era *“queria que minhas duas filhas freqüentassem a igreja por demais da conta, mas, mas elas não vão”*. Apesar das reservas mencionadas, Reinaldo não deixava de freqüentar a igreja, pagar o dízimo e reconhecia que, após ter passado a freqüentá-la, seu trabalho *“ficou mais desenvolvido, porque:*

(...) antes de eu freqüentar a igreja, o meu trabalho era amarrado, amarrado assim que não tinha produção, não fazia produção quase nenhuma, né. Não tinha

¹⁰⁷ Reinaldo, entrevista concedida ao autor em 05/03 /2005. Rondonópolis, MT.

rendimento, agora eu trabalho mesmo unido lá no meio dos adversários, mas graças a Deus o meu trabalho multiplicou muito mais do que era ¹⁰⁸.

Decorridos quatro meses de nosso segundo encontro, encontrei-me com Reinaldo, no seu local de trabalho, o terminal de ônibus da praça e lá, bem mais magro e abatido, em tom de desabafo confessou ter passado mal com uma doença que o fez sofrer muito nos últimos meses e ter deixado a igreja.

Acontece o seguinte: ó, a gente tá freqüentando os ensinamento do jeito que eles ensina né, é pra livrar dos problema do devorador na vida da gente (...) O senhor vê, ó, eu pagava o dízimo, tava pagando o dízimo, ó, eu não deixava um centavo do dízimo sem pagar. Eu dava oferta. O senhor viu lá os propósitos que o pastor faz lá, que não sei que tem. Eu por fim falei assim: ‘Ó parece que Deus aqui na Igreja Universal de Rondonópolis só faz a obra, só faz o milagre se o cara ponhar o dinheiro no envelope pra dar pra eles, porque todo versículo que eles lê na Bíblia, pra fazer a pregação eles tem que sai com um propósito de tantos reais, para receber a graça de Deus né’. Ai então eu falei ‘eu vou parar agora, ai eu parei de ir na igreja’.¹⁰⁹

O esforço na observância dos ensinamentos e mesmo, o pagamento fiel do dízimo, não ajudou Reinaldo a livrar-se “*dos problemas do devorador*”. Num momento agudo de doença, certamente quando mais precisou, não obteve ajuda, não obteve a cura esperada. Mais uma expectativa que não se realizou na vida de Reinaldo. Certamente, sua confiança estava naquilo que construiu como crença, por acreditar que lá se cumpriria o slogan da igreja: “Venha para a Universal, onde o milagre é coisa natural”. Por tudo o que ouviu, pelo que sentiu, pela forma como entendeu que se tornaria abençoado, criou expectativas, foi moldando sua fé na eficácia dos ritos e no “propósito” que fez, mas, quando precisou do milagre, descobriu algo que emergiu como frustração: “*parece que Deus...*”. No aparente questionamento a Deus, Reinaldo explicitou seu verdadeiro alvo: “*aqui na Igreja Universal de Rondonópolis*”. Não é a Deus que dirigiu seu descontentamento, a fé permanece: “*Se Deus abençoa de eu sará, eu posso até voltar a seguir a religião evangélica, mas pode ser outra denominação, né*”. Reinaldo direcionou sua crítica à igreja e o fez não apenas pela revolta momentânea da expectativa não correspondida, mas pelo sentimento de dor ou abandono. Embora tenha sentido tudo isto, enunciou sua mágoa desconstruindo uma das práticas mais recorrentes na igreja: a de usar as passagens bíblicas na pregação para incentivar os propósitos e a necessidade de doar.

¹⁰⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁹ Reinaldo, entrevista concedida ao autor em 12/07/2005. Rondonópolis – MT.

Eu entrei o dia primeiro de abril, paguei o dízimo, tinha um propósito também, eu cumpri com ele de oferta, e daí daquele dia eu tava sentindo mal, um começo de mal e daí aconteceu dum jeito que eu não agüentei trabalhar (...) Eu passei quase quatro meses sem trabalhar, tô trabalhando um pouquinho agora, mas eu ainda não sarei. Eu falei ‘Bom eu... eu vou seguir outras... Deus abençoa de eu sará tudo bem né. Agora eu vou fazer o sacrifício de ir pra igreja? igual eu fazia daqui, de montá em moto-táxi as 6h30 da manhã, pegando circular, pagando três ou quatro reais e eu doente? Vou não! A gente não pode nem falar, mas porque a gente pra receber a vitória, a graça de Deus, num depende nem da igreja, nem de pastor, não é? Pastor e igreja nenhuma salva nós não (...) porque a gente também pode procurar andar nos mandamentos da lei de Deus, sem precisar, estar procurando, sem precisar ó, fazer tanto sacrifício para poder, receber o milagre. Tem que ser, como que eles fala, meu Deus? É se lançar.’¹¹⁰

No receio, no zelo pela fé que disse professar, mas, sobretudo, pela experiência que estava vivendo, Reinaldo tornou dizível o indizível, tornou público o que até então não havia sido dito por nenhum dos crentes entrevistados. Ao tecer sua crítica às práticas que presenciou e vivenciou na igreja, foi delineando uma compreensão sobre a crença que estava sobscrita à pregação iurdiana. Falando dos sacrifícios que tem que fazer para deslocar-se do bairro distante para chegar à igreja, falou de outros sacrifícios dele exigidos. Certamente, ouviu por muitas vezes pregações como estas, como num dos cultos que presenciei:

Quem sacrifica no altar do Senhor, dá provas da sua fé. Deus não pode faltar com a sua promessa, se você for fiel no sacrifício, no seu dízimo. Deus tem que ser fiel com você. É por isso que às vezes você vê uma pessoa que nem está constantemente na igreja, mas é fiel no dízimo, aí Deus honra essa pessoa¹¹¹.

É diante desta relação entre promessa e sacrificio, entre sacrificio e milagre, que ele reagiu e procurou desconstruir o que lhe foi ensinado. Na desconstrução operada por Reinaldo, é possível reconhecer a força das formações residuais, que, como recorda Williams, permanecem ativas nas práticas e nos modos de representação cultural. Na reação do ex-fiel, evidenciam-se também elementos ativos, formações emergentes de valores e crenças de uma lógica mercantil que cada vez mais se estende aos mais diversos âmbitos culturais, inclusive os religiosos, em tempos de desterritorializações e reterritorializações das fronteiras simbólicas¹¹².

Como objetos de desejo, a cura esperada, a libertação, a prosperidade tornaram-se objeto de troca. Como no estrato da pregação acima, é preciso “sacrificar”, é preciso fidelidade expressa no dízimo, ainda que não possa ir “tanto à igreja”. É isto que pode tornar o fiel “honrado por Deus” e apto a receber bênçãos, curas, mas que também pode ser o

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Culto das 20 horas no dia 15/08/2006. no templo sede da Igreja Universal de Rondonópolis, MT.

¹¹² CANCLINI, N. *Culturas Híbridas*. 2 ed. São Paulo: Edusp, 2003. p. 309-326.

carro importado, a mansão, a “restituição dos sonhos”, etc. Este apelo público e freqüente aos desejos de bens de consumo, aos pactos funcionais com Deus, aos sacrifícios necessários para que eles se cumpram, remete aos valores e expectativas pessoais ou coletivas que foram e vão sendo forjados nos horizontes da cultura dominante mais ampla, perfazendo as características dinâmicas, mas também excludentes e sacrificiais da economia neoliberal. Os rituais e discursos acerca da prosperidade, no interior do neopentecostalismo, assumem e maximizam tais desejos e a lógica a eles vinculada, produzindo práticas e reelaborações, não homogêneas, mas que nas diferenças, tensões ou discordâncias, como as de Reinaldo, vão se constituindo em tendências expressas nos modos de se relacionar com a divindade, de se reinventar valores, expectativas e a própria experiência religiosa.

Minimizando o discurso sobre o comportamento ético do fiel como expressão da fidelidade, a pregação neopentecostal agrega e maximiza um outro tipo de comportamento – aquele ligado à doação e aos sacrifícios. A oferta torna-se o meio de acessar a promessa, o dom, o benefício. Parecido, mas distinto dos modelos propiciatórios da promessa, a oferta não é qualquer bem ou sacrifício físico ou ascético; ela materializa-se no ícone da economia capitalista: o dinheiro. É ele, este “acessório ritual” que permeia as orações, os gestos, as aspirações e mesmo as preocupações dos pastores e fiéis. Na busca por adquiri-lo como condição de sobrevivência, várias pessoas pobres, como o sexagenário Reinaldo, sacrificam suas vidas. Em oposição à função mediadora, que o dinheiro ocupa nos cultos e na relação com o divino, é que reagiu Reinaldo.

Sua experiência traz à tona afinidades que para ele não cabem na relação com Deus. Ao discutir as relações entre desejo, mercado e religião, Jung Mo Sung destaca a lógica sacrificial presente na economia de mercado. Baseando-se nas categorias de desejo mimético e sacrifício ritual desenvolvidas por René Girard, Jung Mo Sung, faz a crítica à idéia dos sacrifícios necessários para o desenvolvimento e o crescimento econômico: “Os sofrimentos e as mortes dos pobres, na medida em que são considerados como o outro lado da moeda do ‘progresso redentor’ são interpretados como sacrifícios necessários”¹¹³. Paradoxalmente, assimilada como residual da explicação cristã sobre

sacrifícios, hierarquizando ou excluindo grupos e pessoas do acesso às benesses do progresso e da fé.

Excluído destas benesses, como a escola que não pode frequentar, como a terra e a lavoura na qual se sacrificou tanto tempo e que não pode possuir, Reinaldo não concebe mais a necessidade de tantos sacrifícios, porque não crê que a ação divina seja pautada por esta lógica:

Mas então, igual eu vi pastor lá fazendo pregação quando chega aquelas fogueiras santa, a pessoa se tem o terreno vende o terreno pra lançar na fogueira, ou tem duas casas vende uma, se tem gado vende um bocado do gado. Então quer dizer ... pra Deus fazer a obra, quer dizer que Deus tá vendendo milagre? Nem a graça a troco de dinheiro, não né? Eu creio que Deus é espírito, ele não carece dessas coisa”¹¹⁴.

No estado de ânimo em que se encontrava, Reinaldo já não tratou apenas do excesso de cobrança, de sua insatisfação por não ter alcançado a cura. Seu questionamento chegou ao núcleo de uma das questões centrais que permeia a lógica da reciprocidade como condição da posse, da bênção, da graça. Em sua fala, foi delineando à moda do Menochio, de Carlo Ginzburg (1987), o moleiro friulano que deixou intrigados seus inquisidores e pagou com a vida o preço por suas reelaborações paraescriturais e a criação de uma cosmogonia a partir da sua leitura da Bíblia e de algumas obras proibidas pela Inquisição no final do medievo. Na capacidade criativa de Menochio, Ginzburg postula sua tese da circularidade de idéias e representações culturais existentes no século XVI, entre as classes eruditas e as populares¹¹⁵. Não sustentamos aqui esta hipótese que, em resumo, mantém a dicotomia entre o erudito e o popular, antes supomos as negociações e tensões existentes no campo da cultura por diferentes grupos, portadores de diversos traços do que se chamou de “erudito” ou do que se convencionou chamar de “popular”.

Não obstante, a singularidade da figura do moleiro, assinalada por Ginzburg, revela, de certo modo, a irredutibilidade do pensamento de Menochio como “produto” de seu contexto, o que ajuda a perceber, na singularidade das experiências e elaborações de sujeitos sociais como Reinaldo, o que Portelli observou como “o campo das possibilidades expressivas”. Num momento em que boa parte dos estudos sobre o neopentecostalismo, centra-se no aumento numérico de seus membros ou nas estratégias cada vez mais arrojadas de expansão das instituições que o representam, a experiência vivida e narrada por Reinaldo repõe, no âmbito da análise histórica, o campo das possibilidades compartilhadas. E que “a

¹¹⁴ Reinaldo, entrevista concedida ao autor em 12/07/2005. Rondonópolis – MT.

¹¹⁵ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

dificuldade para organizar estas possibilidades em esquemas compreensíveis e rigorosos indica que, a todo o momento, na mente das pessoas [e também no trabalho da análise], se apresentam diferentes destinos possíveis”¹¹⁶.

Outro aspecto importante a ser destacado do sujeito histórico estudado por Ginzburg é o trabalho da fala, da memória e da consciência por ele empreendido ante seus inquiridores e por eles registrado. Para o historiador, como lembra Ribeiro (1987), o que importa não é o que Menochio leu, mas “como leu, é o que fez de suas experiências; o que diminui a distância que se costuma propor entre leitura e escrita, entre uma postura passiva e outra ativa frente ao conhecimento”¹¹⁷. Frente à pregação da igreja, Reinaldo não apenas reelaborou seus textos, mas no limite, inclusive de suas esperanças e expectativas de cura, recriou e trouxe à tona sua crença de fundo, sua fé pessoal que editou uma teologia às avessas daquela que ouviu e disse ter praticado na igreja. Na sua fala não há apenas uma oralidade saturada de escrita, mas uma reinvenção daquilo que ouviu do escrito: “(...) *a gente também pode procurar andar nos mandamentos da lei de Deus... sem precisar fazer tanto sacrifício para poder receber o milagre. Tem que ser, como que eles fala, meu Deus? É se lançar*”.

Sem abrir mão dos “*mandamentos*”, pegou do “*que eles falam*”, mas já com outro significado, ressemantizou o “*lançar-se*”. Como lembrou do texto bíblico, como o interpretou em sua experiência, percebeu que lançar-se é crer, é andar nos mandamentos, sem “tanto sacrifício”. É disto que ele se reapropriou e fez uso de acordo, já não só com a sua necessidade, mas com aquilo que os trabalhos da fala, da memória e da experiência possibilitaram-lhe ressignificar. O Deus, então explicitado com contundência por Reinaldo, não condiciona a salvação à frequência à igreja, aos sacrifícios. A salvação depende da pessoa “*andar nos mandamentos*”, não na mediação eclesial. Dela se lançar - ainda utiliza-se dos termos que aprendeu, mas incorporado em novo conteúdo -, na honestidade, retidão moral, modos de conduta percebidos na narrativa de Reinaldo, anteriores à sua entrada na igreja. Deus não se vende, porque ele é espírito que não precisa “*vender o milagre*”, nem “*a graça a troco de dinheiro*”.

Sob o semblante marcado pela decepção, ele desvelou sua religiosidade de fundo, a crença pessoal que emerge na circunstância, mas que vem banhada pela experiência, por uma compreensão profunda das relações entre o humano e o divino, sobre a essência dessa relação porta a novidade real de todo o cristianismo: a graça.

¹¹⁶ PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos. Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. Tempo, Niterói, v.1, n.2. p. 59-62, 1996. p. 70

¹¹⁷ RIBEIRO, Renato Jeanine. Posfácio. In: GINZBURG, Carlo. *Op. Cit.* p. 236.

Nada mais evangélico. Nada mais protestante no sentido originário deste termo. A consciência social que emergiu da fala e da decepção vivida por Reinaldo aproximou de reflexões que lhe possibilitaram argumentos semelhantes àqueles produzidos pela teologia do reformador de Wittenberg. Enquanto ouvia Reinaldo, contundentemente, pronunciando suas palavras, parecia ouvir o eco das palavras de Menochio e, ainda mais ao fundo, mas na mesma frequência, os protestos de Lutero, publicados na mesma época de Menochio e por ele encontrados, nas leituras e releituras que realizou. Sem perder de vista, ecos de outras tradições de rebeldias religiosas travadas no Brasil, como as de Antônio Conselheiro, Monge João Maria, José Lourenço, Irmão Camilo, que foram violentamente chacinadas e silenciadas.

Se o processo de secularização, tal como entendem Marramao e Martelli, não pode ser entendido como a eliminação do sagrado, como dessacralização da vida social, mas como um deslocamento do sagrado da esfera religiosa tradicional para a lógica de mercado¹¹⁸, o modo como o neopentecostalismo lida com o discurso da prosperidade promove o movimento inverso. Paradoxalmente, sacraliza práticas como o desejo de posse, maximiza o consumo, elege a moeda como objeto de troca e mediadora da bênção, tal como na lógica secularizante do mercado. Reapropria e ressignifica, não sem tensões e reelaborações, no interior das práticas religiosas, uma explicação que em outros contextos fora da tradição cristã – o discurso dos sacrifícios necessários que as populações pobres deviam fazer para habitarem o paraíso e que, na lógica econômica neoliberal, a exclusão “de alguns” das benesses do capital torna-se condição para o progresso e desenvolvimento econômico. O sacrifício é o preço a ser pago – necessário à prosperidade, à cura, à bênção e à libertação.

Incorporando práticas e valores do mercado, reeditando-as em linguagem e prática rituais, a crença neopentecostal exerce uma sensível atração sobre homens e mulheres, como as pessoas com as quais dialoguei, que vivem os mais diversos dramas e carências. Mas também provoca reações, entre outras congêneres religiosas ou no meio acadêmico, entre aqueles que o compreendem como constituinte e constituidor do tecido social. Mas também suscita estranhamentos entre aqueles que integram ou integraram suas hostes, como Reinaldo, Fernanda, Lourival, Marisa e vários outros. A modernidade, que, em princípio, insistiu em banir a religião como referência de sentido, não apresentou saída para os dramas humanos e mesmo para carências elementares, como condições dignas de vida para todos. Na sua fase

¹¹⁸MARRAMAIO, Giacomo. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. São Paulo:Unesp, 1995; MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e desssecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.

“tardia”, é a religião, ou ao menos algumas formas efetivas de modalidades religiosas, que vão buscar na modernidade e em um dos seus avatares – o mercado – modos de compor e ressignificar as mediações entre desejos e necessidades, entre obrigações e crença, entre o humano e o divino.

UM TESTEMUNHO DERRADEIRO

A experiência deste trabalho comportou sucessivos deslocamentos. Das questões que orientaram a pesquisa ao olhar daquele que a realizou. A proximidade e o constante diálogo com pessoas que viveram e vivem experiências de adesão e trânsitos religiosos, levaram-me também a “transitar” por confrontos entre pré-conceitos cristalizados e os itinerários de sentidos que a crença neopentecostal adquire na vida daquelas e daqueles que a praticam.

Meu olhar, deveras marcado por perspectivas racionalizantes e pela participação e militância política em movimentos sociais, necessitou e também vivenciou trânsitos de perspectivas. Transitou do espanto ao desejo por abrir-se e conhecer alteridades de experiências religiosas que, se por um lado, são objeto de deboches ou de críticas generalizantes, que insistem em perceber não mais que alienação, nos modos como pessoas aderem ou redimensionam suas vidas a partir dos apelos evangélicos neopentecostais, por outro, são expressões e partes das multifacetadas transformações e tendências socioculturais nos viveres urbanos nesta virada de milênio.

O contato recorrente com pastores, fiéis e (in)fiéis neopentecostais rondonopolitanos; a freqüência a diversos cultos, eventos e atividades desenvolvidas por suas igrejas; a assistência aos programas evangélicos televisivos, foram, aos poucos, desvelando a dinâmica do complexo e ambivalente processo de diversificação, fragmentação e efervescência religiosa que ocorre na cidade, ao tempo que foi modificando meu olhar e os pressupostos iniciais desta pesquisa.

Ao compartilharem suas histórias, suas expectativas e buscas religiosas, os fiéis evocaram memórias, temporalidades e vivências que se entrecruzaram, nas narrativas, com os sentimentos e emoções experimentadas nas práticas da nova crença. Acionaram um modo de contar que, mais do que falar, queriam testemunhar as mudanças que disseram ter vivido ou a busca confiante e persistente por estas mudanças. Tonalizadas por estes entrecruzamentos, as narrativas tornaram perceptíveis sentimentos de acolhida, de cura, de recomposição de sonhos e expectativas, de reordenamentos de condutas intrafamiliares, de resgate da auto-estima e recentramento psíquico, de aquisição de *status* e de senso de pertença ao grupo. Tais sentimentos experimentados pelas pessoas com as quais dialoguei, levaram-nas a relacionarem-se com a crença e representarem-na enquanto “força”, “suporte”, “defesa”, “tábua de salvação”, “amparo”. Desta forma, passaram a autoreferenciarem-se como pessoas

“libertas”, “transformadas”, “mais felizes”. Estes sentidos e significados foram percebidos e vividos na estreita relação com a re-descoberta da imanência de forças transcendentais – Deus ou o diabo –, em torno das quais, segundo os fiéis, gravitam diferente e determinadamente os acontecimentos e explicações que nortearam suas experiências e seus destinos.

As trajetórias religiosas dos crentes deram conta não apenas de carências materiais como condicionantes para as adesões. As experiências de vazio, solidão, sofrimentos, doenças, desarranjos familiares, foram situações enfrentadas e narradas pela maioria dos entrevistados enquanto determinantes de suas adesões, independente de suas condições financeiras. Desta forma, serviram de questionamento da idéia disseminada que equaciona expansão/atração religiosa à pobreza. Se isto também ocorre, a experiência dos crentes rondonopolitanos possibilitou perceber que, mesmo entre pessoas sem grandes dificuldades financeiras, existiu a demanda, o reconhecimento do significado reordenador e repositor de sentido e direção espiritual que a “nova” crença representou nas suas vidas.

Como as igrejas neopentecostais puseram em cena expectativas e pretenderam dar respostas a estas questões e sentimentos vividos pelos crentes? Como foram e, vão consolidando, enquanto tendência, sua força na dinâmica social?

A atuação das igrejas Sal da Terra e a Universal em Rondonópolis, percebida através das práticas e discursos por elas produzidos, como por meio dos relatos e das experiências vividas pelos fiéis, foi revelando suas capacidades incorporadoras tanto de elementos residuais das religiosidades populares precedentes, como de valores e demandas emergentes, expressivamente inerentes à cultura contemporânea, como o individualismo, a funcionalidade e pragmatismo, o desejo de posse e fruição, não em outro, mas já neste mundo.

A meteórica expansão e parte do sucesso da Igreja Universal que neste ano de 2007, completa 30 anos de existência, revelou e revela sua capacidade de ambigualmente relacionar-se com as religiosidades populares, apropriando-se e reelaborando parte daquilo que, deliberadamente, combate. Aproximando-se dos elementos residuais vivos na experiência e memória religiosa dos rondonopolitanos, a Igreja Universal maximiza as formas de tradução e ressignificação cultural de práticas e repertórios secundarizados pelo catolicismo e pelo protestantismo tradicional.

Ao valorizarem as experiências emocionais, o acolhimento e trato individualizado dos problemas, a flexibilização ritual, as reposições de sentido e explicação para os dramas humanos em chave mágico-religiosa, ao enfatizar uma fidelidade que, não representa, necessariamente, exclusividade, as igrejas neopentecostais assumem algumas práticas e valores que refletem o modo como lidam com aspectos contrastantes da vida urbana

e da modernidade excludente e fragmentadora da qual fazem parte. Como constituintes da cultura e do viver urbano, estas igrejas e, especialmente a Igreja Universal, não se colocam como refratárias a valores e/ou demandas emergentes e às tradições religiosas que as circundam. Ao contrário, incorporando-as seletivamente, reinventa-as, tornando-as definidoras de um modo de ser evangélico na atualidade. Possivelmente, reside nisso sua força mais dinâmica, atraente e, nem por isso, menos complexa e conflitiva, sobretudo no caso da Universal. Marcada pela busca de domínio socioreligioso, a expansão e afirmação da Igreja Universal explicita-se, por exemplo, na guerra deliberada que promove contra as religiões afro-brasileiras, disseminando esteriótipos e reforçando preconceitos.

Ante à possibilidade de buscar enfrentamentos e saídas no engajamento social e político de luta contra as formas seculares de exclusão - tal como proposto pela teologia da libertação - o neopentecostalismo opõem outros modos de pensar e “buscar” a desejada libertação. Evocando-a constantemente, a propõem em um nível individual, intensamente marcado pela experiência com o divino enquanto escolha pessoal, importando que o crente a busque, revoltando-se, simbolicamente, contra o que o oprime e passe a “determinar” a saída, a mudança que almeja. Para tanto, a igreja oferece abundante conjunto de mediações simbólico-rituais que requer o reconhecimento de forças e representações religiosas que pareciam estar em sono profundo, ou compunham explicações de um passado distante. Os conflitos cotidianos da vida dos fiéis não são apaziguados, são diuturnamente ritualizados e lidos na relação com a eterna luta entre Deus e o diabo, entre o bem e o mal. A libertação torna-se o desejo de expulsão da resignação, do espírito de miséria, das forças extra mundanas causadoras dos males. A busca por libertação não é colocada em nenhum momento sobre a perspectiva de embates contra eventuais causas imanentes, ou sob formas sócio-comunitárias de ação. Libertação é produto da busca, pelo fiel, das mediações oportunizadas pela igreja, que produzem a “manifestação do mal” ou o “dom do Espírito”, experiências marcantes que vinculam o fiel e tendem a produzir reenquadramentos dos seus dramas e da sua vida, em perspectiva absolutamente religiosa.

Estas práticas e repertórios, enquanto formas apropriadas e ressignificadas pela crença iurdiana, passaram rapidamente a compor, com nuances diferenciadas, outras formações religiosas, como a Igreja Sal da Terra, explicitando o alcance e o sentido de tais práticas e repertórios em nível local. Esta igreja não é um clone em miniatura da Universal; algumas diferenças, nela encontradas, expressam a diversidade dos pentecostalismos e a crescente dificuldade de redução desta diversidade aos sistemas classificatórios. As semelhanças entre elas porém, apontam para os contágios e trânsitos também entre repertórios

e conjuntos simbólicos já testados por outras igrejas e que se encontram em efervescentes demandas. Mas não só no interior do âmbito pentecostal ocorrem tais mudanças. As narrativas e as observações realizadas apontaram que, não só pessoas, mas práticas e repertórios simbólicos transitaram e transitam, como que “neopentecostalizando” setores do catolicismo, como os carismáticos e do protestantismo ou do pentecostalismo clássico, por meio das dissidências ou reelaborações que estes últimos começam a proceder em suas práticas, seus hábitos e posturas, como nos modos de inserção midiática. A concorrência e a busca por atrair ou manter fiéis tem atuado como catalisadora deste processo.

Ocupando e forjando espaços através da mídia, as igrejas neopentecostais estudadas, foram dilatando seu ideário e suas crenças através dos programas e, no caso da Universal, antes mesmo da sua presença física na cidade, suas práticas e discursos povoaram o imaginário e as expectativas dos rondonopolitanos que, mais tarde, ingressaram em suas fileiras. A ocupação deste espaço virtual não só contribuiu para a instalação inicial da igreja, como garantiu seu enraizamento e a reconfiguração das religiosidades na paisagem urbana. À esta forma de configuração espacial, articulou-se um modo funcional e incorporador de lidar com as múltiplas temporalidades da cidade e de seus habitantes. Frente à aflição e aos dramas pessoais que chegam a qualquer momento da vida, a dinâmica ritual, os atendimentos personalizados e acessíveis em diversos horários do dia, explicitaram a sintonia e a capacidade adaptativa daquelas igrejas frente às demandas e aos modos de crer e viver na cidade.

A presença e a expansão física destas igrejas no tecido urbano, ocorreu e ocorre também em meio a disputas com suas congêneres, ou com outras expressões religiosas como as religiões afro-brasileiras, o kardecismo e o catolicismo, presentes há mais tempo em Rondonópolis. A concorrência, a busca por garantir espaços e legitimidade, expressa-se também num posicionamento político dessas igrejas com potencial de barganha, levando-as a lançar, como o caso da Universal, seus representantes para cargos eletivos no cenário político local e regional. Ainda que, em nível local, não tenha conseguido elegê-los, estes posicionamentos revelam o alcance e a consciência que a Universal possui da sua força e dos seus objetivos. Seu discurso religioso não oculta sua intencionalidade política. Ao contrário, faz dela, em diversas circunstâncias seu motivo principal. Buscando reforçar e ampliar sua atuação, mobiliza seus representantes e fiéis em torno de agendas fisiológicas e interesses da instituição, barganhando com partidos e representações conservadoras no Estado.

Mas os fiéis e (in)fiéis em sua condição de trânsito ou recomposição religiosa, também narraram sobre desencantos, sobre sentimentos de decepção pelos milagres,

curas ou vida abundante, não alcançadas. Entre os reiterados apelos e vivências de assentimentos, as experiências dos neopentecostais rondonopolitanos também foram vividas em meio a divergências, a desconfianças, a modos de compor, que fizeram emergir a crítica, as contradições e questões que revelam os pontos de tensão e inflexão destas igrejas e do próprio neopentecostalismo. Desta forma, explicitaram o potencial criativo e reativo dos sujeitos históricos que, em meio a saídas obliquas e modos diversos de compor e se apropriar, reagem à pressões, interpondo valores e convicções religiosas pessoais, que excedem os ditames e exigências da crença neopentecostal.

Estes pontos de tensão e inflexão apontam para sintonias e reforço de valores disseminados e apregoados na cultura contemporânea. Se as religiões não se constituem num limbo existencial, elas se fazem e refazem-se também na constante articulação, seja por aceitação ou reforço, seja por negação aos valores e práticas emergentes da vida social. Afinal, as religiões integram e são parte da vida social. O que chama atenção nas práticas neopentecostais estudadas é a maximização desta articulação e o sentido que estas similaridades vão provocando nos modos de compreender a religião e, sobretudo, nos modos

os limites da expansão e adesão ao neopentecostalismo vão sendo postos pela insistência crescente destes apelos frente à condição econômica daqueles que são, não os únicos, mas seus maiores “clientes”?

Outra marca expressiva destas inflexões é percebida no acentuado individualismo presente nos modos de praticar a crença. As formas massivas de expansão e atuação, especialmente da Igreja Universal, obrigaram a relativizar a função tradicionalmente atribuída à religião, enquanto instância criadora de vínculos comunitários e de reforço do grupo, tendo em vista sua integração e coesão em torno de laços e pertencas duradouras. O convívio com a alteridade e a diversidade, escamote

Frente a estes sentidos e articulações que a crença neopentecostal e, evidentemente não só ela, mas o modo como as religiões cristãs vão se recolocando na atualidade, levaram-me inúmeras vezes, ao longo do trabalho, a perguntar sobre os devires destas crenças. Enquanto tendências históricas que se colocam como força religiosa e também política, midiática, para onde caminham? A que destinos podem nos levar?

Na impossibilidade de prever ou equacionar estas questões e, atendo-me ao âmbito do universo estudado, é possível sinalizar que mesmo as contestações sofridas por ocasião do “chute da santa”, ou a concorrência na mídia com a Rede Globo, parecem não ter diminuído o poderio e alcance da Igreja Universal. Seu alcance transnacional, a ampliação do seu poder midiático, a construção das suas “catedrais da fé” não só nas capitais, mas em diversas cidades, os contágios que vai produzindo e possibilitando a re-produção desta modalidade de crença, apontam para formas de consolidação e ampliação desta igreja e da cosmologia por ela veiculada.

No entanto, a explicação e a manutenção do seu sucesso e vigor não podem ser aduzidas do império dos meios que detêm. Sua força e alcance resulta, sobretudo, de sua capacidade adaptativa, das mediações que estabelece com as tradições e imaginários que a circundam e a atravessam. Tal capacidade não deixa de incorporar, no interior de seus ritos e discursos, o clamor e os dramas dos aflitos, dos pobres ou daqueles para os quais o amparo e a acolhida, oportunizados por estas denominações religiosas, tornaram-se o último refúgio possível.

A busca incansável por compreender modos como a crença neopentecostal é vivida, permeou cada momento da pesquisa, lançando muitas questões que não foram abordadas, ou o foram apenas parcialmente, como os significados da corporeidade, as formas de transmissão religiosa entre familiares, ou mesmo um aprofundamento quantitativo sobre os trânsitos e as transformações religiosas na cidade. Os recortes temáticos abordados decorreram, fundamentalmente, da seleção que fui fazendo das questões mais representativas nas narrativas dos fiéis e do que foi possível observar em suas práticas religiosas. Certamente, estas questões mencionadas, ou outras interpostas pela dinâmica de constantes reelaborações do neopentecostalismo, tornam-se desafios para novas investigações.

Por fim, importa reconhecer que a capacidade adaptativa e crescente expansão do neopentecostalismo, longe de representar um ressurgimento do religioso ou a “revanche” das religiões no mundo moderno, uma vez que as religiões e suas múltiplas formas de práticas sempre estiveram presentes na dinâmica da vida social, representam uma crescente transformação da própria religião. O neopentecostalismo tem sabido combinar, de

forma eficiente, elementos arcaicos e residuais profundos das tradições religiosas, como o apelo às forças transcendentais primevas, como lança mão destemidamente dos valores do “século”, produzindo uma “mundanização” da religião. A secularização ocidental, contrariando alguns de seus intérpretes, segue seu curso ambivalentemente com a presença de forças místicas, de deuses e demônios, que coexistem, tensionando ou reforçando, formas cada vez mais funcionais e pragmáticas de assumir e viver a religião. Como parte viva e atuante da cultura, o neopentecostalismo tem promovido reelaborações de fronteiras que outras forças sociais haviam estabelecido de forma aparentemente sólida – ressignificando tradições, memórias, reelaborando valores postos pelas modernidades, recompondo e ampliando modos, cada vez mais diversos, de crer e de viver a crença.

FONTES

I. ENTREVISTAS ORAIS FEITAS COM CRENTES E PASTORES

1. Basília, entrevista concedida ao autor em 25/02/2006. Rondonópolis-MT
2. Carmem, entrevista concedida ao autor em 27/07/2004. Juscimeira -MT
3. Eli, entrevista concedida ao autor em 05/02/2004. Rondonópolis – MT.
4. Erson Fernandes e Fátima, entrevista concedida ao autor em 16/10/2006.
Rondonópolis-MT
5. Fernanda, entrevista concedida ao autor em 17/08/2005 . Rondonópolis-MT
6. Firmino, entrevista concedida ao autor em 23/02/2005. Rondonópolis – MT.
7. Geralda, entrevista concedida ao autor em 12/03/2006. Rondonópolis – MT.
8. Lenita, entrevista concedida ao autor em 05/03/2005. Rondonópolis – MT.
9. Lourival e Marisa, entrevista concedida ao autor em 17/01/2004 e 21/07/2004.
Rondonópolis – MT.
10. Luzia, entrevista concedida ao autor em 24/02/2005. Rondonópolis – MT.
11. Maria Alice, entrevista concedida ao autor em 12/03/2005. Rondonópolis – MT.
12. Maria Elisa, entrevista concedida ao autor em 20/02/2005. Rondonópolis – MT.
13. Milene, entrevista concedida ao autor em 08/08/2005. Rondonópolis – MT.
14. Pastor Agenor, entrevista concedida ao autor em 16.07.2005. Rondonópolis - MT
15. Pastor Célio Rosa, entrevista concedida ao autor em 31/08/2005. Rondonópolis – MT.
16. Pastor José Genésio, entrevista concedida ao autor em março de 2005. Rondonópolis –
MT.
17. Reinaldo, entrevista concedida ao autor em 05/03/2005, 07/03/2005 e 12/07/2005.
Rondonópolis – MT.
18. Selma, entrevista concedida ao autor em 12/01/2004 . Rondonópolis-MT.
19. Solange, entrevista concedida ao autor em 13/08/2005. Rondonópolis – MT.
20. Vera, entrevista concedida ao autor em 25/02/2005. Rondonópolis – MT.

OUTRAS ENTREVISTAS (NÃO GRAVADAS)

21. “Mãe” Enedina, entrevista concedida ao autor em 17/07/2006. Rondonópolis-MT
22. Maicon Asturio Marques, entrevista concedida ao autor em 25/01/2006. Rondonópolis-MT.
23. Messias Manoel Macedo, entrevista concedida ao autor em 12/07/2006. Rondonópolis –MT.
24. Pastor Jose Roberto, entrevista concedida ao autor em 17/02/2005. Rondonópolis-MT
25. Pastor Sidnei, entrevista concedida ao autor em março de 2006. Rondonópolis – MT.

II. CULTOS CITADOS (ARQUIVO DO AUTOR)

1. Culto realizado na Igreja Universal (sede) de Rondonópolis em 22/2/2005. Caderno de Campo p. 14-16.
2. Culto realizado na Igreja Universal (sede) de Rondonópolis em 11/08/2005, às 20 horas. Campanha “Ao pé da Cruz pela Família” Caderno de Campo p. 17-18.
3. Culto realizado na Igreja Universal (sede) de Rondonópolis em 18/08/2005, às 20 horas. Campanha “Ao pé da Cruz pela Família” Caderno de Campo p. 19-21.
4. Culto realizado na Igreja Universal (sede) de Rondonópolis em 15/08/2006, às 20 horas. Caderno de Campo p. 21-23.

* Assisti à quase uma centena de cultos nas mais diversas igrejas, boa parte destes transcritos no Caderno de Campo, menciono aqui os que foram citados no trabalho.

III. PROGRAMAS GRAVADOS EM VHS A PARTIR DA TV GAZETA RONDONÓPOLIS, (ARQUIVO DO AUTOR)

1. Programa *Mistérios*, levado ao ar em 26/04/2004. TV Gazeta, Rondonópolis-MT. Fita n.3
2. Programa *Mistérios*, levado ao ar em 26/07/2004. TV Gazeta, Rondonópolis-MT. Fita n. 5
3. Programa *Pare de Sofrer*, levado ar em 28/02/2005. TV Gazeta, Rondonópolis-MT. Fita n. 6
4. Programa *Pare de Sofrer*, levado ao ar em 18/03/2005. TV Gazeta, Rondonópolis-MT. Fita n. 7
5. Programa *Pare de Sofrer*, levado ar em 21/03/2005. TV Gazeta, Rondonópolis-MT. Fita n. 9

6. Programa *Pare de Sofrer*, levado ao ar em 22/03/2005. TV Gazeta, Rondonópolis-MT.
Fita n. 10

IV. CDs DE ÁUDIO

1. ROSA, Pastor Célio. *Finanças sobre a Rocha*. v. 2, Ministério Sal da Terra. Rondonópolis, 2004. CD.
2. MACEDO, Bispo Edir. *Fé e Política*. s/l. 2005. CD
3. ANDRADE, Daniel. Santo Poderoso. Interprete: Eurizeth. *In: Portas fechadas não há*. s/l, s/d. CD, faixa 10.

FONTES ESCRITAS

V. JORNAIS

1. *Folha de São Paulo*. São Paulo-SP.
 - Edição de 20/06/1991.
 - Edição de 26/05/2005.
 - Edição de 11/07/2005.
 - Edição de 04/06/2006.
2. *A Tribuna*. Jornal de circulação diária. Rondonópolis-MT.
 - Edição de 09/05/1990.
 - Edição de 21/10/1990
 - Edição de 04/10/1995
 - Edição de 14/10/1995.
 - Edição de 17/10/1995
 - Edição de 18/10/1995.
 - Edição de 07/01/1998.
 - Edição de 09/04/1998.
 - Edição de 09/02/2000.
 - Edição de 25/05/2001
 - Edição de 09/09/2001.

- Edição de 04/11/2001.
 - Edição de 10/02/2002.
 - Edição de 11/02/2002.
 - Edição de 16/02/2002.
 - Edição de 01/07/2003.
 - Edição de 19/05/2004.
 - Edição de 27/11/2004.
 - Edição de 15/06/2006.
 - Edição de 13/08/2006.
3. *Folha Universal*. Periódico Semanal da Igreja Universal do Reino de Deus. Rio de Janeiro-RJ.
- Edição 118 de 10/07/1994.
 - Edição 572. de 23/03/2003.
 - Edição 581 de 25/05/2003.
 - Edição 584 de 15/06/2003.
4. *O Assembleiano*. Informativo Semestral da Igreja Evangélica Assembléia de Deus – Rondonópolis-MT.
- Edição n.15, março de 2005.
5. *Jornal Opinião* – Órgão de divulgação dos evangélicos de Rondonópolis- MT
- Edição n. 1, fevereiro de 2005.
6. *Jornal Renovação* – Informativo da Renovação Carismática Católica da Diocese de Rondonópolis-MT
- Edição n. 07, agosto de 2006.

VI. REVISTAS

- *Revista Istoé*, edição n. 1369 de 27/12/1995;
- *Revista Isto é*, edição n. 1824 de 22/09/2004;
- *Revista Isto é*, edição n.1858 de 25/05/2005;
- *Revista Veja*, edição n. 1822 de 01/10/2003.

VII. OUTRAS FONTES

1. *ATA de Fundação e Estatuto Social do Ministério Sal da Terra*. Livro n A/2, Registro n. 0732 do Cartório de 3º Serviço Notarial e Registral da Comarca de Rondonópolis – MT.
2. *ESTATUTO Social do Ministério Sal da Terra*. cap. IV, p. 4. Livro n A/2, Registro n. 0732 do Cartório de 3º Serviço Notarial e Registral da Comarca de Rondonópolis – MT.
3. *ESTATUTO da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo, 2002. 6 p. Livro n A/4, Registro n. 1074 do Cartório de 3º Serviço Notarial e Registral da Comarca de Rondonópolis – MT.
4. *ATA de Reunião do Presbitério da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo, 12 de julho de 2004. Livro n A/4, Registro n. 1074 do Cartório de 3º Serviço Notarial e Registral da Comarca de Rondonópolis – MT.
5. *RELATÓRIO da União Espírita Regional. Região Sul*. Relação dos Grupos e Fraternidades Espíritas em Rondonópolis-MT, 2005.
6. *RELATÓRIO Pormenorizado das Atividades da Cáritas Diocesana de Rondonópolis desenvolvidas no ano de 2005*. Rondonópolis-MT.

,l oáe8SA“qãuzlBnó

.í,looáe8SA“qãuzlB“ãégSçá08zgAçb

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDALA JUNIOR, Benjamin (org). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

ABUMANSUR, Edin. S. *Moradas de Deus: representação arquitetônica do espaço sagrado entre protestantes e pentecostais*. São Paulo, 2001. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

AGUIAR, Tereza C. *Urbanização em Mato Grosso – um exemplo: Rondonópolis*. Rio de Janeiro, 1980, Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ALENCAR, G. *Protestantismo Tupiniquim. Hipóteses sobre a (não)contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte Editorial, 2005.

ALMEIDA, Ronaldo. *A universalização do Reino de Deus*. São Paulo: 1996. Dissertação (Mestrado), Universidade Estadual de Campinas.

_____. *Religião na Metrópole Paulista*.

BARROS JUNIOR, Rui C. *Temáticas sociais em telenovelas e cultura popular cuiabana: uma questão de negociação de sentidos*. São Paulo, 2000. Tese (Doutorado em Comunicação), Universidade de São Paulo.

BARROS, Mônica do N. “*A Batalha do Armagedom*”. *Uma análise do repertório mágico religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus*. Belo Horizonte, 1995. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de Minas Gerais.

BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: história de unas minorias religiosas activas em América Latina*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1994.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1999.

BENEDETTI, Luiz R. Pentecostalismo, Comunidade Eclesiais de Base e Renovação Carismática Católica. In: Cadernos CERIS. *Pentecostalismo, Renovação Carismática Católica e Comunidades Eclesiais de Base: uma análise comparada*. v. 2, Rio de Janeiro: CERIS, 2001.

BENETTI, Márcia Machado. *Deus vence o diabo: o discurso dos testemunhos da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo, 2000. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

BENJAMIN, Walter. O narrador. In: *Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras Escolhidas, v. 1).

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. São Paulo e Barueri, Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BIRMAN, Patrícia. *Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: Passagens. Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Iser. v. 17, 1996;

_____. Males e malefícios no discurso neopentecostal. In: BIRMAN, P; NOVAES, R.; CRESPO, S. (orgs) *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.

BITTENCOURT FILHO, Jose. Pentecostalismo autônomo; remédio amargo. In: *Alternativa dos desesperados: como se pode ler o pentecostalismo autônomo*. Rio de Janeiro: CEDI, 1991.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BRANDÃO, Carlos R. *Os deuses do povo*. São Paulo, Brasiliense, 1980.

_____. De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás. Goiânia: Editora UFG, 2004.

BRITO, Enio J. C. A agonia de um modelo. In: SOUZA, B. M. de. E MARTINO, L. M. S. (org.). *Sociologia da religião e mudança social. Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

- CAMARGO, Cândido P. F. de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CAMPOS, Leonildo S. *Teatro, tempo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis; São Paulo: Vozes-UMES, 1997.
- _____. Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva. *Revista USP. Televisão*. São Paulo, n. 61, p. 146-163, 2004.
- CANCLINI, Nestor G. *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Culturas Híbridas, Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2000.
- _____. *Diferentes, desiguais e desconectados*. Rio de Janeiro: UERJ, 2005.
- _____. *Consumidores e cidadãos. conflitos culturais da globalização*. 5 ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005. p. 70.
- CARDOSO, Ruth (org). *A aventura antropológica. Teoria e pesquisa*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- CARMO, Ailon do. *História de Rondonópolis*. Rondonópolis: Gráfica Modelo, 2005.
- CARRANZA, Brenda. *Renovação carismática: origens mudanças e tendências*. Aparecida: Santuário, 2000.
- STEIL, C. Aparições marianas contemporâneas e carismatismo católico. In: SANCHIS, p. (org). *Fiéis & Cidadãos: percurso dos sincretismos no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1992.
- _____. *A invenção do cotidiano. A arte de fazer*. 2. ed. Vozes: Petrópolis, 1996
- CESAR, Waldo. *Para uma sociologia do protestantismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Difel: Rio de Janeiro, 1990.
- CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (orgs). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- COSTA, Naldson Ramos. Os trabalhadores urbanos de Rondonópolis: história, luta e organização. In: Alair SILVEIRA e Naldson R. da COSTA (org). *Sociologia em tempo real*. Cuiabá-MT: Gráfica e Editora Prisma, 2001
- CROATTO, José S. *As linguagens da experiência religiosa – uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2002.
- CURY, Carmelita. *Do bororo ao Prodoeste*. Cuiabá, 1971.
- D'EPINAY, Christian Lalive. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970.

DAVIS, Natalie Z. *Culturas do Povo: sociedade e cultura no início da França Moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DIOCESE DE RONDONÓPOLIS. *Desafios sociais da cidade de Rondonópolis*. Rondonópolis: Coordenação Diocesana de Pastoral Social, 2004.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.

EAGLETON, Terry. *Depois da teoria*. Um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2005.

EDGAR, Andrew. Identidade. In: EDGAR, A; SEDGWICK, P. *Teoria cultural de A a Z: conceitos chaves para entender o mundo contemporâneo*. São Paulo: Contexto, 2003.

FENELLON, Dea (org). O historiador e a cultura popular: historia de classe ou historia do povo? *História & Perspectivas*. Uberlândia, n. 6, p. 5-23, 1992.

_____. Cultura e História social: historiografia e pesquisa. *Projeto História*. São Paulo: EDUC, n. 10, p. 73-90, 1993.

FERNANDES, R. C. O debate entre sociólogos a propósito dos pentecostais. *Cadernos do ISER*. v. 6, 1977.

FERNANDES, R. C. et al. *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FERREIRA, Marieta de M. e AMADO, Janaina (org). *Usos e abusos da história oral*. 5. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.

FONSECA, Alexandre Brasil. Igreja Universal. Um império midiático. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: história das violências nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1983.

FRANCISCO, Adilson José. História e Religiosidade: ressignificações contemporâneas da tradição afro-brasileira. *Revista Virtual Historicidade*, Pouso Alegre: UNIVAS, 2004. Disponível em: <http://www.historicidade.com/artigos.htm>. Acesso 22 nov. 2004.

FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. et al. (org.). *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

FRY, Peter; HOWE, Gary. *Duas respostas à aflição: debate e crítica: umbanda e pentecostalismo*, n. 6, p. 75-94, 1975.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo, Attar Editorial, 2002.
- GOETTERT, Jones D. *O vôo das pandorgas: migração sulista para Rondonópolis – MT*. Dissertação (Mestrado em Geografia). FCT/UNESP, Presidente Prudente, 2000.
- GOETTERT, Jones; FERREIRA, I. J. *Migrantes em Rondonópolis*. O fazer, o lembrar e o falar. Rondonópolis: Centro de Defesa Direitos Humanos Simão Bororo, 2002.
- GOMES, Wilson. Nem anjos nem demônios: o estranho caso das novas seitas populares no Brasil da crise. In: ANTONIAZZI, A. *Nem anjos nem demônios*. Petrópolis: Vozes. 1996
- GOUVEIA, Eliane. *Imagens femininas: a reengenharia do feminino pentecostal na televisão*. São Paulo, 1998. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade de São Paulo.
- GRAMSCI, A. *Literatura e Vida Nacional*, Rio de Janeiro: Civilização. Brasileira, 1968.
- GRUPO MEMÓRIA POPULAR. Memória popular: teoria, política e método. In: FENELON, Dea et al. (orgs.). *Muitas memórias, outras histórias*. São Paulo: Olho d'água, 2004.
- GUIMARAES, J. E. *Razão e Religião: Pentecostais, Visões de Mundo e Conduta*. Rio de Janeiro, 1992. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- GUIMARAES NETO, Regina Beatriz. *Relatos orais e pesquisa histórica*. Trabalho apresentado no VII Encontro nacional de História Oral. (texto mimeo)
- HALL, Stuart. Notas sobre la desconstrucción de “lo popular”. In: SAMUEL, Raphael (ed). *História Popular y teoria socialista*. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.
- _____. *A identidade cultural na pós Modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.
- _____. Quem precisa de identidade?. In: SILVA, Tomaz T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.
- _____. Raça, cultura e comunicações: olhando para trás e para frente dos Estudos culturais. *Revista Revista Projeto História*. São Paulo: EDUC. n. 31. p.15-24, 2005.
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, n. 1, v. 18, 1997.
- HOGGART, Richard. *As utilizações da cultura: aspectos da vida cultural da classe trabalhadora*. v. 1. Lisboa: Editorial Presença, 1973

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro (1550-1800)*, 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico: Estado de Mato Grosso – 1950. Rio de Janeiro.

_____. VII Recenseamento. Mato Grosso – 1960. Rio de Janeiro.

_____. VIII Recenseamento. Mato Grosso – 1970. Rio de Janeiro.

_____. VIII Recenseamento. Mato Grosso – 1980. Rio de Janeiro.

_____. Censo Demográfico do Brasil. 1991. Mato Grosso. Rio de Janeiro: IBGE, 1991.

_____. Censo Demográfico 2000. Resultados da Amostra. Mato Grosso. Rio de Janeiro: IBGE, CD-ROM, 2002.

_____. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio 2002*. CD-ROM IBGE, 2002.

JACOB, Cesar Romero et al. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

JUSTINO, Mario. *Nos bastidores do reino: a vida secreta da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Geração Editorial, 1995.

KHOURY, Yara A. Narrativas orais na investigação da História Social. *Revista Projeto História*. São Paulo: EDUC, n. 22, p. 79-103, 2001.

_____. Muitas memórias outras histórias, cultura e sujeito na história. In: FENELON, Dea et al. (orgs.). *Muitas memórias, outras histórias*. São Paulo: Olho d'água, 2004.

LE GOFF, J. *Mercadores e banqueiros da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *Lê temps du travail dans la crise du XVI e siècle: du temp medieval au temps moderne*. Le Moyen Age, t.69, 1991.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, M. de M.; AMADO, Janaina (orgs) *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1996.

LIMA, Délcio M. *Os demônios descem do Norte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1987.

MACEDO, Edir. *Vida com abundância*. Rio de Janeiro: Universal Produções, 1990.

_____. *Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus*. v. 1. Rio de Janeiro: Universal, 1998.

_____. *O perfeito sacrificio*. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, 2000.

_____. *O perfil da mulher de Deus*. Rio de Janeiro: Ed. Gráfica Universal, 2001.

_____. *Orixás caboclos e guias*. Rio de Janeiro: Ed. Gráfica Universal, 2001.

MACHADO, Maria D.; MARIZ, Cecília L. *Sincretismo e transito religioso: comparando carismáticos e pentecostais*. Comunicações do Iser, n. 45, p. 24-34, 1994.

MACHADO, Maria D. *Carismáticos e pentecostais. Adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores associados; São Paulo: ANPOCS, 1996

MACHADO, Mônica S. A lógica da reprodução pentecostal e sua expressão espacial. In: SANTOS, Milton et al. (org). *O novo mapa do mundo*. Fim do século e globalização. Sa Paulo: Hucitec-Anpur, 1993.

MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Mana*. São Paulo, n. 6, p. 57-86, 2000.

_____. O espírito da simplicidade: a cosmologia da batalha espiritual e as concepções de corpo e de pessoa entre policiais pentecostais. *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 01, 2002.

_____. Censo de Religião: um instrumento descartável ou reciclável? *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, 24 (2), 2004.

MAGALHAES, Edvaldo de. *Entre o sagrado e o profano: uma análise sócio-política da Igreja Assembléia de Deus em Mato Grosso*. Rondonópolis, 2002. Monografia (Especialização em História e Teoria da História), Universidade Federal de Mato Grosso.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Análise sociológica do crescimento pentecostal*. São Paulo, 2001. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade de São Paulo.

_____. O reino de prosperidade na Universal. In: ORO, A.; CORTEN, A.; DOZON, J-P. *Igreja Universal do Reino de Deus, novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

MARIZ, Cecília Loreto. *Religião e pobreza: uma comparação entre CEBs e Igrejas Pentecostais*, em Comunicações do ISER, n.º 30, 1988.

_____. *Coping with poverty*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.

_____. Pentecostalismo e a luta contra a pobreza no Brasil. In: GUTIERREZ, B.; CAMPOS, L. S. *Na força do espírito: Os pentecostais na América-Latina: um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: AIPRAL, 1996.

_____. O demônio e os pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, P; NOVAES, R. E CRESPO, S. (orgs) *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.

_____. *A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia*. Revista ANPOCS. Rio de Janeiro, n. 47. p. 33-48, 1999.

_____. Católicos da Libertação, católicos renovados e neopentecostais. In: CADERNOS CERIS. *Pentecostalismo, renovação carismática Católica e Comunidades eclesiais de base: uma análise comparada*. Rio de Janeiro: CERIS, 2001.

- MARIZ, C. Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R.(org). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis:Vozes, 2006
- MARRAMAIO, Giacomo. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. São Paulo:Unesp, 1995.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e desssecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MARTIN, David. *Tongues of fire. The explosion of protestantism in Latin America*. Cambridge: Blackwell, 1990.
- MARTIN-BARBERO, Jesús. Matrices culturales de la telenovela. *Estúdios de las culturas contemporâneas*. Copluma, v. 2, n. 4/5, 1988.
- _____. *El proyecto: produccion, composicion y usos del melodrama televisivo*. In: MARTIN-BARBERO, Jesus e MUNOZ, Sonia (coord.) *Television y Melodrama*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992.
- _____. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1997.
- MARTINS, Paulo. H. (org). *A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MATTELART, Armand e NEVEU, Erik. *Introdução aos estudos culturais*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- MAUAD, Ana M. Fragmentos de memória: oralidade e visualidade na construção de trajetórias familiares. *Projeto História*. São Paulo: EDUC, n. 22, 2001.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. 2. ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.
- _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naif, 2003.
- MENDONÇA, A. G. *O celeste porvir. A inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MENDONÇA, A. G.; VELASQUEZ FILHO, P. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- MONTEIRO, Douglas T. Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular. In: VALLE, E. (org). *A cultura do povo*. São Paulo: Cortes e Moraes, Educ, 1979.
- MONTENEGRO, Antônio T. *História Oral e memória a cultura popular revisitada*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 1994.
- MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sérgio (org). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Antropologia v. II. São Paulo: ANPOCS, 1999.

MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Moritz. *Contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 64-171. (História da vida provada no Brasil. v. 4)

NARDES, Antonia M. M - *Rondonópolis/MT: sua espacialidade reconstruída*. Brasília, 1997. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional). Universidade Nacional de Brasília.

NASCIMENTO, Flávio Antônio da Silva. *Aceleração temporal na fronteira: o estudo de caso de Rondonópolis-MT*. São Paulo, 1997. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo.

NOVAES, Regina R. “Os escolhidos de Deus”. *Cadernos ISER*. n. 19, 1985.

_____. *Los pentecostales: cultura y religiosidad popular*. Medellín: teologia y pastoral para América Latina. Bogotá, v.XXIV, n.95, sep.1998..

OLIVEIRA, Josiane R. *Nos meandros da cidade. Testemunhos e memórias atravessados pela vivência religiosa. Igreja Assembléia de Deus em Chapecó*. 2000. São Paulo, 2000. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

OLIVEIRA, Pedro R. O catolicismo do povo. In: *Cadernos de Teologia e Pastoral*, Rio de Janeiro: INP, nº 8, 1978.

_____. *Religião e dominação de classe*. Petrópolis: Vozes, 1985.

ORO, Ari Pedro. “Podem passar a sacolinha”: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo. In: *Cadernos de Antropologia*, Porto Alegre: UFRS, n.9, 1992.

_____. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *O Outro é o Demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.

OROZCO GOMEZ, Guillermo. Recpción televisiva y mediaciones: la construcción de estrategias per la audiencia. Televidencia. *Cuadernos de Comunicación y Praticas Sociales*. México: Univ. Iberoamericana, n. 6, 1994.

ORTIZ, Renato. *A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

_____. *A morte branca do feiticeiro negro*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PANCIERO, Romualdo. *Segredos do Altar*. Rio de Janeiro: Ed. Gráfica Universal Ltda, 2004.

PASSOS, João Décio. *Teogonias Urbanas: o re-nascimento dos velhos deuses, uma abordagem sobre a representação religiosa neopentecostal*. São Paulo, 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade de São Paulo.

PEREIRA, Jose Carlos. *Devoções Marginais: interfaces do imaginário religioso*. Porto Alegre:Zouk, 2005.

PIERUCCI, Antonio F. e PRANDI. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996.

_____. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na constituinte. In: PIERUCCI, A. F.; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

POLLACK, Michel. “Memória e Identidade social”. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.

PORTELLI, Alessandro. O momento da minha vida – funções do tempo na historia oral. In: *International Oral History Journal*, II, n. 3 p.162-180, 1981.

_____. A filosofia e os fatos: narração interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. *Tempo*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2 p. 59-72, 1996.

_____. O que faz a Historia Oral diferente. In: *Revista Projeto História*.. São Paulo: EDUC, n. 14, p. 25-39, 1997.

_____. Tentando aprender um pouquinho. *Revista Projeto História*. São Paulo: EDUC, n.15, p. 13-33, 1997.

_____. Tentando aprender um pouquinho. *Projeto História*. São Paulo: EDUC, n. 15, 1997.

_____. A história oral como gênero. *Revista Projeto História*. São Paulo: EDUC, v.22, p. 9-36, 2001.

_____. Alessandro. O massacre de Civitella. In: FERREIRA, M. e AMADO, J. (org). *Usos e Abusos da História Oral*. 5 ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.

_____. A lógica das narrativas e a aprendizagem da diferença na pesquisa de campo. In: ANDREATTA, D. e VELÔSO, T. M. (org.). *Oralidade e subjetividade: os meandros infinitos da memória*. Campina Grande: EDUEP, 2005.

QUEIROZ, Maria I. P. Identidade nacional, religião e expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: SACHS, Viola (org). *Brasil &EUA. Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988;

RIBEIRO, Renato Jeanine. Posfácio. In: GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

Enciclopédia Einaudi. v.30. “Rito”, Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994.

RIVERA, Paulo. B. *Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do protestantismo contemporâneo na América latina*. São Paulo: Olho d'água, 2001

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Rio de Janeiro, Vozes.1985.

ROMEIRO, P. *Decepcionados com a graça*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2005.

- ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e Religião*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed UERJ, 2002.
- RUTHEFORD, Jonathan. O terceiro espaço. Uma entrevista com Homi Bhabha. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. n. 21, 1996,
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda o campo das religiões? In: HOORNAERT, E. (org) *História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995 – o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes-CEHILA, 1995.
- _____. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In Oro, Ari Pedro e STEIL, Carlos A. (org) *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, p.103-116, 1997.
- _____. A religião dos brasileiros. *Teoria e Sociedade*. UFMG, n. 4, p. 213-245, 1999.
- _____. (org) *Fiéis & Cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed UERJ, 2001.
- SANTOS, Giancarla dos e COSTA E SILVA, Rodrigo J. *A televisão como instrumento das igrejas em Cuiabá*. Cuiabá, 2000. Monografia (Especialização em Comunicação), Universidade Federal de Mato Grosso.
- SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo: Hucitec, 1997..
- SARLO, Beatriz. *Paisagens imaginárias: intelectuais, arte e meios de comunicação*. São Paulo: Edusp, 1997.
- _____. *Cenas da vida pós-moderna: intelectuais, arte e videocultura na Argentina*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2004.
- SEMAN, P.; OREIRA, P. La iglesia Universal del Reino de Deus em Buenos Aires y la recreación del Diablo através del realineamiento de marcos interpretativos. *Sociedad y religion*, v. 16, 1998.
- SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e Política no Brasil, *Estudos Teológicos*, ano 37, n. 1. 1997.
- SIGNATES, Luiz. Estudo sobre o conceito de mediação e sua validade como categoria de análise. In: SOUSA, Mauro W. (org). *Recepção midiática e espaço público: novos olhares*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- SILVA, Advair M. *O migrante rondonopolitano*. Rio Claro, 1988. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Estado de São Paulo.
- SILVA, Zaqueo Francisco da. *Histórico de um pioneiro: pastor José Francisco sua peregrinação santo ministério descanso eterno*. Rondonópolis [2005].
- SOUSA JUNIOR, Vilson. C. *Roda o balaio na porta da igreja minha filha que o santo é de candomblé: Os diferentes sentidos do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*. São Paulo, 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade de São Paulo.
- SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência de salvação: pentecostais em São Paulo*, São Paulo, Duas Cidades, 1969.

SOUZA, Beatriz. M.; MARTINO, Luis Mauro Sá. *Sociologia da Religião e mudança social. Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

SOUZA, Sandra D. Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua. *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo, n. 20, p. 157-167, 2001.

STEIL, C. Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do grupo São José, em Porto Alegre. *Religião e Sociedade*. n. 24, p. 11-36, 2004

STOLL, David. *Is Latin América turning protestant?: the politics of evangelical growth*, Berkeley, CA, UCLA Pres, 1990.

STURZA, José Adolfo Iriam. *Lugar e não-lugar em Rondonópolis - MT: um estudo de cognição ambiental*. Rio Claro, 2005. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Universidade Estadual Paulista.

SUNG, Jung Mo. *Desejo, Mercado e Religião*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

TESORO, Luci L. L. M. *Rondonópolis – MT: um entroncamento de mão única – lembranças e experiências dos pioneiros*. São Paulo: LLLMT, 1993.

THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

_____. Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial. In: *Costumes em comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *A formação da classe operária II. A maldição de Adão*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

THOMSON, A. Reconstituo a memória: questões entre a história oral e as memórias. *Projeto História*. n. 15. São Paulo: Educ, 1997.

THOMSON, A. FRISCH M. e HAMILTON, P. Os debates sobre memória e história. Alguns aspectos internacionais. In: FERREIRA, Marieta de M. e AMADO, Janaína (org). *Usos e abusos da História Oral*. 5 ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 1983.

_____. *Economia y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Economica, 1984.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. *Cultura*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

ANEXO

Quadro dos Entrevistados

ANEXO - QUADRO DOS ENTREVISTADOS

FI TA gra v	Nº	NOME	S E X O	IDA DE	RAÇA	ESTADO CIVIL	ESCOLA RIDADE	PROFISSÃO OCUPAÇÃO	ORIGEM	BAIRRO	CONVERSÃO Solitária, cônjuge ou família	RELIGIÃO ANTERIOR	RELIGIÃO ATUAL	OBSERVAÇÃO
C3	01	Maria Alice	F	50	Negra	Casada	Ensino Fundam. incompleto	Vendedora de salgados no PAM	Corumbá, MS	Jd. Ipanema	Solitária	Católica	IURD	Cura da madrasta Liberta do alcool
C1 C2	02	Lourival e Marisa	M / H	65 62	Parda	Casados	Ensino Fundam. incompleto	Aposentados	Goiás	Vila Operária	Cônjuge	Católicos	IURD	Milagre da filha. Freqüentam há 6 anos.
C 17	03	Basília	F	63	Negra	Viúva	Ensino Fundam. incompleto	Vende salgados Praça Carreiros Aposentada		Conjunto São José	Primeiro ela e depois os filhos	Católica	IURD	Obreira. Devotismo e muita emoção.
C5	04	Solange	F	27	Parda	Casada	Superior completo	Administração	Rondonó polis	Conjunto São José	Cônjuge	Católica Kardecism o Umbanda	IURD	Recém casada na Igreja.
C6 C7	05	Fernanda	F	40	Branca	Casada	Superior incompleto	Artesã Professora Ensino Fund.	Porto Alegre	Conjunto São José	Solitária	Católica, Umbanda, Budismo, Evangélica, Sal Terra e IURD	Wicca	Transitou por várias. Pensamento forte. Motivação: amparo e suporte.
C 13	06	Maria Elisa	F	40	Negra	Separa da	Ensino Médio	Atendente de Farmácia	Rondonó polis	Cascalhinh o	Solitária	Católica Umbanda Pentecosta is IURD	Inter. da Graça	Hoje na Igreja Internacional.
C 16	07	Vera	F	24	Parda	Solteira	Ensino Fundamen.	Balconista	Rondonó polis	Bom Pastor	Família	Católica	IURD	Obreira
C4	08	Selma	F	apr 45	Branca	Casada	Superior completo	Secretaria executiva	Goiás	Bandeiran tes	Solitária	Presbiteria n Batista Assembléia	Sal da Terra	Trajetória marcada pelas rupturas que fez
C 22	09	Erson e Fátima	M F		Branca	Casados	Ensino Fundam. incompleto	Desempregado Dona-de-casa	Dom Aquino	São Francisco	Solitária Depois cônjuge	IURD	Quadran gu lar	Primeiro adepto da IURD em Rond. Ajudou a trazer a Igreja/ Desemprego

C 10 11	10	Reinaldo	M	65	Branca	Viúvo (3 filhos e 2 netos)	Ensino Fundam. incompleto	Vendedor de bilhetes na Praça Carreiros	Nasceu em MG, depois SP e RO	Cidade de Deus	Solitária	Católica Assembléia IURD	Não freqüent a nenhum a	Mora com duas filhas Não freqüenta mais: decepção por não ter alcançado cura da doença
C8	11	Luzia	F	33	Negra	Solteira	Ensino Médio	Doméstica Desempreg.	Paraná	Gleba Dom Bosco	Solitária	Católica	IURD	Encontrou namorado na Terapia do Amor.
C 15	12	Firmino	M	55	Negra	Casado	Voltou a estudar Ensino Medio	Desempreg. /Acidente	Rondonó polis	Jd Atlântico	Solitária	Católica Ex-IURD	Ensino Médio	Acidentado 24 anos. Ex-IURD. Decepção com o pastor.
C 16	13	Eli	F	Apr 42	Parda	Casada	Ensino Médio	Monitora em Creche	Rondonó polis	Jardim Iguaçu	Família	Católica RCC Kardecismo IURD	Mananci al da Graça	Ex-catequista. Freqüentou o espiritismo. Hoje Igreja Manancial
C 9	14	Milene	F	37	Parda	Casada	Superior completo	Professora Ensino Fund.	Cáceres MT	Coophalis	Cônjuge	Católica RCC	Sal da Terra	Ajudante e próxima ao pastor
C 21	15	Geralda	F	Apr 67	Negra	Casada	Ensino Fundam. incompleto	Dona-de-casa Aposentada	Rondonó polis	Próximo Centro	Solitária	Católica	Inter.da Graça	Auxiliou no início da Igreja em Rondonópolis
C 12	16	Lenita	F	52	Branca	Casada	Ensino Médio	Comerciante	Minas Gerais	Centro	Cônjuge, mais duas irmãs	Católica	IURD	Foi por causa das dividas e milagre de cura do filho
C 20	17	Carmem	F	54	Parda	Casada	Ensino Fundam. incompleto	Dona-de-casa Cozinheira	Goiás	Juscimeira	Solitária	Católica Kardecism o Umbanda	IURD	Mora atualmente em outro município Juscimeira
	18	Pastor Agenor IURD	M	Apr ox 35	Branca	Casado		Pastor	Pará	Centro No Templo	Solitária	Católica	IURD	Pastor auxiliar da IURD
C 19	19	Pastor Jose Genésio IEAD	M	63	Branca	Casado	Ensino Médio	Pastor Presidente da IEAD	Mato Grosso	Centro	-	Católica	Assembl éia de Deus IEAD	Influencia e autoridade Comanda maior rebanho evangélico
C 18	20	Pastor Célio Sal da Terra	M	45	Branca	Casado	Ensino Fundament Incomp.	Pastor Presidente Da Sal da Terra	Goiás	Beira Rio	Solitária Seguida da família	Católica	Sal da Terra	Carismático e atento na entrevista

OUTRAS ENTREVISTAS COM FIÉIS

L. F.	Nº	NOME	S E X O	IDA DE	RAÇA	ESTADO CIVIL	ESCOLARIDADE	PROFISSÃO OCUPAÇÃO	ORIGEM	BAIRRO	CONVERSÃO Solitária, cônjuge ou família	RELIGIÃO ANTERIOR	RELI GIÃO ATUAL	OBSERVAÇÃO
C 23	21	Valquíria	F	24	Branca	Solteira	Superior completo	Desempregada	Rondonópolis	Conjunto São José	Solitária	Católica	Sal da Terra	Fala guerreira. Tenta se convencer e convencer-me.
C 24	22	Telma	F	33	Negra	Viúva Uma filha	Ensino Médio	Vendedora de cosméticos	Corumbá, MS	Jd Ipanema	Solitária	Católica	IURD	Obreira
C 25	23	Nara	F	Ap. 50	Branca	Separada	Superior completo	Pensão	Paraná	Vila Militar	Solitária	Ex-IURD Ex-umbanda, centros	Nenhuma	A separação motivou a busca.
C 26	24	Valmir	M	34	Negro	Casado	Ensino Médio	Professor de Música	Juscimeira	Vila Aurora	Solitária depois família	Assembléia Ex-IURD	Templo de Oração	Desde os 8 anos evangélico da Assembléia de Deus obrigado pela mãe. Saiu da IURD porque sentiu-se menosprezado pelo pastor.
C 27	25	Joselene	F	52	Branca	Casada								

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)