

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

RACHEL SILVEIRA WREGE

TESE DE DOUTORADO

AS IGREJAS NEOPENTECOSTAIS: EDUCAÇÃO E DOUTRINAÇÃO

2001

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

TESE DE DOUTORADO

AS IGREJAS NEOPENTECOSTAIS: EDUCAÇÃO E DOCTRINAÇÃO

RACHEL SILVEIRA WREGE

ORIENTADORA: PROF^a DR^a MARIA CECÍLIA SANCHEZ TEIXEIRA

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida por Rachel Silveira Wrege e aprovada pela comissão julgadora.

Data: ____/____/____

Assinatura: _____

Comissão Julgadora:

2001

RESUMO

Este trabalho corresponde à preocupação de elucidar os vínculos entre educação e doutrina religiosa através do estudo do neopentecostalismo no Brasil. Elegi o neopentecostalismo, dado o fenômeno do seu crescimento entre os países da América Latina. Em razão da diversidade de denominações que se inserem dentro desta tendência, escolhi as mais expressivas em termos quantitativos: a “Igreja Universal do Reino de Deus” e a “Igreja Internacional da Graça de Deus”.

A análise das respectivas igrejas fundamentou-se nas contribuições da Antropologia e da Sociologia das Religiões, principalmente em Eliade e Durkheim. O material que serviu de fonte para que se pudesse traçar o perfil das igrejas, foram os livros escritos por Edir Macedo da “Igreja Universal do Reino de Deus”, e por Romildo R. Soares da “Igreja Internacional da Graça de Deus”. A análise desta fonte, seguindo a proposta de análise de conteúdo de Bardin, considerou os temas que mais se fizeram presentes, com a finalidade de constituir um corpo de doutrinas, crenças e valores que tem influenciado os membros dessas igrejas.

ABSTRACT

This article aims to elucidate the links between a church oriented informal education and religious doctrines by studying the neopentecostalism in Brazil. I chose the neopentecostalism because of its growing phenomenon among the Latin American Countries. Due to the diversity of denominations related to this trend, I chose the most expressive ones in quantitative terms: “Igreja Universal do Reino de Deus” and “Igreja Internacional da Graça de Deus.”

The analysis of the respective churches was based upon the contributions of Religions' Anthropology and Sociology, especially in Eliade and Durkheim. The material utilized as the source for the churches' profiles to be addressed in this study, were the books written by Edir Macedo of "Igreja Universal do Reino de Deus," and Romildo R. Soares of "Igreja Internacional da Graça de Deus." The analysis of this source, following the content analysis of Bardin, took into consideration the most present themes, aiming to constitute a body of doctrines, faiths, and values that have influenced the members of these churches.

In memoriam: a meu pai, pela serenidade de sua quietude e pelos segredos de seus sentimentos. O nascer, o viver e o morrer em mistério representam a lembrança que guardo dele, no fundo do meu coração. À tia Maria, vale aqui o reconhecimento da sobrinha, que, em muito, sempre estimou as suas histórias do começo do século. À tia Jair: doce leveza!

Para a mamãe, pela determinação de seus traços de personalidade, e pelo amor que permeia os nossos passos. Te amo muito, mãe! Ao Antônio Gomes, um novo pai que a vida me proporcionou. A tua alegria inunda meu ser e me faz ser mais gente.

Às “bonecas” e “flores” Mélanie e Melissa: a presença de vocês torna o mundo belo. Também representa a esperança de dias melhores.

Às “Suelis”, ao Américo, ao Osni Ferreira e à Wanda, pela causa que nos une.

À querida Maria Cecília Sanchez Teixeira, por sempre ter acreditado que o amanhã seria um novo dia para mim! Sensibilidade, carinho e capacidade de ajuda ao outro constituem os fundamentos do seu ser. A firmeza do seu caráter suscita, em mim, mais firmeza e força. Parabéns, Cecília, pelo ganho que você é para quem convive contigo. Ternura e docilidade sempre te acompanharão.

AGRADECIMENTOS

Ao programa de pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, que me aproveitou como aluna. À Nadir e à Wandinha, secretárias, aqui vai o meu muito obrigada.

À Capes por ter concedido a bolsa PICD durante o primeiro ano do doutorado.

À Faculdade de Ciências e Tecnologia da Unesp/Presidente Prudente manifesto protestos de estima e consideração. Em especial, agradeço aos colegas do Departamento de Educação pela concessão dos afastamentos parciais, bem como aos secretários Nilton e Paula. Sou grata aos colegas de trabalho, que também são meus amigos: Renata Junqueira, Iliada, Ana Guimarães, Luíza Helena, Fátima Salum, Sônia e Fábio. Ao Cristiano, por não se situar muito bem na esfera das atividades temporais da vida cotidiana, dado o fato de que se acha “vagueando” pelos corredores da Universidade, talvez por não pertencer à ordem deste mundo, pois “vive sempre no mundo da lua, porque é um cientista e o seu papo é lunático.”

Gostaria de externar minha gratidão à Maria Cecília Sanchez Teixeira. Orientação tranqüila, segura e afetuosa consolidam as marcas deixadas pela sua pessoa. A dedicatória dispensa maiores detalhes.

À minha mãe, que me educou com ânimo e me despertou para os estudos relacionados à problemática do ser humano. A meu pai, por ser preocupado com a proteção desta querida filha, percebida por ele como pessoa frágil. Ao Antônio Gomes, que teve inserção significativa no equilíbrio das minhas emoções, pelo fato de ter-se transformado em segundo pai. À Mélanie e à Melissa, sobrinhas queridas, com quem mantenho um relacionamento dotado de beleza e perfeita sintonia. Ao meu irmão Paulo, com a certeza de que será mais feliz, bem como à Ana. Ao Marcos, de quem sou gêmea e amiga. À Val, por ter dado origem às crianças dos Silveira Wrege. À tia Jair, a pequenez dos seus sapatos infantis de verniz de que faz uso, corresponde delicadeza, educação e companhia.

Não me esqueço dos passos iniciais de estímulo empreendidos pela Maria Lúcia Spedo Hilsdorf, com quem fiz iniciação científica, quando da nossa passagem pela Unesp

de Araraquara. A continuidade de meus estudos deu-se graças ao Dermeval Saviani, cuja bondade trago na memória. É também parte integrante de gostosas lembranças o Maurício Tragtenberg, por ter sido dotado de leveza, simplicidade e muito conhecimento.

Manifesto extremo contentamento pelas indicações preciosas do Marcos Ferreira Santos, da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Sua trajetória acadêmica é das mais cativantes, bem como a sua história de vida. O seu “botton” da Universidade de São Paulo simboliza afeto e proximidade com as pessoas envolvidas com a Universidade. À Áurea Maria Guimarães expressei do mesmo modo meus agradecimentos, dando destaque para a sua dedicação e simplicidade. Externo, com especial apreço, respeito e amor à Sueli Aparecida Itman Monteiro, cuja lembrança está sempre presente em meu coração, desde os tempos em que foi minha professora no curso de Pedagogia da Unesp de Araraquara. Sinto que somos semelhantes em muitos aspectos; só não somos iguais por não aceitarmos a clonagem. Ao Renê José Trentin Silveira, pela sua participação na banca examinadora. À Carlota Boto por ser uma adorável “Carlota Joaquina.”

Ao Oslei Nascimento, pelo compartilhar de idéias, ao Osni Ferreira, por ser uma pessoa que me concedeu estímulo de vida, ao Lucimar, meu amigo e meu “irmão” camarada, ao Wilson Munhoz, pela sua humanidade e ao José Raimundo que é autodidata. Aos Dawsey: pessoas inesquecíveis. Ao Marcos Antônio de Oliveira, pelo modo angelical de sua expressividade. À Raílda, que é moça de valor. À Karla Dias, com quem tenho pouco contato, mas com quem ainda assim vale à pena o desfrute de curtos momentos. À “Silvaninha”, superamiga desde os tempos da graduação e do mestrado e, diga-se, caso não existisse o telefone, nossa amizade ter-se-ia perdido.

O Américo e a Sueli são mais do que meus amigos; considero-os como se fossem meus irmãos porque suportam meus problemas, conflitos interiores e situações aflitivas, de difícil resolução. A paciência e a mútua reciprocidade sustentam a nossa amizade e o nosso amor. Em meio a problemas de saúde este casal não mediu esforços para cuidar carinhosamente de mim. Com certeza formamos uma “tribo”. Dada a inspiração e a provocação de certa pessoa, muito querida, os apelidei de “infra-estrutura”, por volta desses dias, na acepção mais comum deste termo e não como Gramsci a conceitua.

A elaboração deste trabalho teria sido impossível sem a intervenção precisa do Prof. Dr. Dorgival Caetano, da Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual

de Campinas. O acompanhamento sistemático e a prescrição adequada de medicamentos reguladores do cérebro, que equilibram a serotonina e a noradrenalina, fizeram com que eu mantivesse tranquilidade para escrever, além de contar com a perspectiva de cura, que quase já se consolidou! À minha mãe, pela co-participação financeira e afetuosa em tal processo.

Ao Jefferson e ao Hewerton, por serem moços corretos. Ao Giovani Eduardo, por ter saído de cinzas. Ao Holney que reúne teologia, filosofia, arte e educação. À Cidinha Lima Grande, que é dotada de “razão sensível”. Ao Júnior, por ser um excelente cozinheiro, pois transforma qualquer alimento em algo sublime, além de ser um amorzinho! À sua avó Dona Maria, que se diz ser minha também, por adoção e almeja o casamento entre mim e este seu neto preferido.

Aos alunos Helena Junqueira, Damásio e Fabiana. Com eles observei que mestre não é só aquele que ensina, mas é também quem aprende.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I:	
AS CONTRIBUIÇÕES DA ANTROPOLOGIA E DA SOCIOLOGIA DAS RELIGIÕES PARA A COMPREENSÃO DO FENÔMENO RELIGIOSO	11
1. A noção de sagrado e o universo simbólico.....	13
2. A crença no totem.....	23
3. A essência da religião: a tradução do mito em sentido de ser do homem.....	36
CAPÍTULO II:	
AS IGREJAS NEOPENTECOSTAIS	47
1. As igrejas tradicionais, pentecostais e neopentecostais no Brasil.....	47
2. As igrejas “Universal do Reino de Deus” e a “Internacional da Graça de Deus”.....	68
CAPÍTULO III:	
OS DEMÔNIOS	83
1. Doutrina, religião, igreja e magia.....	83
2. As variantes do “mal”, sua “possessão” e “libertação” através da prática do exorcismo: as doenças como “maldição”.....	88
CAPÍTULO IV:	
A PROSPERIDADE	107
1. A prosperidade revisitada.....	107
2. “Palavra”, “fé” e “bênção”.....	110
CONCLUSÃO	117
BIBLIOGRAFIA	123

CAPÍTULO I

AS CONTRIBUIÇÕES DA ANTROPOLOGIA E DA SOCIOLOGIA DAS RELIGIÕES PARA A COMPREENSÃO DO FENÔMENO RELIGIOSO.

“Aquilo que é demasiado claro não é interessante.” (Soljenitsin apud Morin, 1975:197)

Porque agora vemos como em espelho obscuramente, então veremos face a face; agora conheço em parte, então conhecerei como também sou conhecido. (1 Coríntios, 13:12)

A religião, pensada a partir de um âmbito geral, circunscreve-se na vida humana como referência crucial para a compreensão dos valores e atitudes dos homens diante de inúmeras circunstâncias que envolvem a vida diária. Partindo de tal evidência é que vislumbrei a diversidade de cultos e religiões que existem na atualidade. Advém desta constatação a necessidade de privilegiar o aprofundamento dos estudos de uma determinada vertente, qual seja, a que oferece um crescimento vertiginoso, levando-se em conta a importância que o seu público concede a sua existência. Trata-se, no estudo em foco, do neopentecostalismo brasileiro que considero como parcela integrante do cristianismo. Quanto à necessidade de estabelecer um crivo, reporto-me ao que Durkheim escreve: (Cf. 1996:251)

Ora, para estabelecer relações, não é necessário nem sempre proveitoso amontoar experiências umas sobre as outras; bem mais importante é que haja algumas bem construídas e que sejam realmente significativas. Um fato único pode evidenciar uma lei, ao passo que uma quantidade de observações imprecisas e vagas é capaz de produzir apenas confusão. O estudioso de qualquer ciência seria submergido pelos fatos que a ele se oferecem, se não efetuasse uma escolha. Ele deve discernir os que prometem ser os mais instrutivos, concentrar sobre eles sua atenção e afastar-se provisoriamente dos demais. (Ibid., p.89-90)

Sendo assim, no presente capítulo tenho o intuito de aproveitar a contribuição da Antropologia e da Sociologia da Religião no que concerne às influências de práticas religiosas advindas de religiões não-cristãs sobre o ideário das igrejas neopentecostais “Universal do Reino de Deus” e “Internacional da Graça de Deus”. Por enquanto, procederei à exposição dos costumes usuais de outras religiões, a fim de que no texto que segue fique evidenciado o caráter sincrético das referidas igrejas, ou melhor situando, a reunião de elementos contraditórios, quanto ao uso que o homem faz de uma “razão aberta”: (Cf. Maffesoli, 1998:35)

Talvez seja assim que se deve compreender a célebre fórmula hegeliana sobre a “astúcia da razão”. Esta consiste em dar forma a todos os projetos ocultos ou grandiosos que animam o indivíduo ou a sociedade em um momento dado. Pode, igualmente, servir para combinar as ações e representações contraditórias, senão, aparentemente insensatas, da vida social, e isso com a finalidade de orientá-las para uma aspiração mais alta. (...)A propósito, não se deve esquecer tudo o que a filosofia hegeliana devia às suas origens românticas e místicas. O que, no caso específico, significa que a razão – e essa é sua astúcia – é essencialmente dinâmica, vitalidade, e que é até mesmo capaz de integrar aquilo que parece ser o seu contrário. (Ibid., p.35-36)

Para tanto, privilegiarei autores relacionados à preocupação que ora demonstro e, a princípio, o exame a ser feito das religiões não-cristãs emergirá sem a pretensão de alusão ao neopentecostalismo.

1. A noção de sagrado e o universo simbólico.

No estudo que faz sobre as várias religiões Eliade destaca com ênfase as distinções entre o sagrado e o profano. À dimensão do sagrado atribui a possibilidade de transcender o aparentemente perceptível, ao passo que, a esfera do não-sagrado, ou melhor, do profano existe independentemente da observação sensível. A indiscutível variedade de objetos, ritos, mitos, deuses, símbolos, estações e ritmos torna complexa a análise das considerações concernentes ao sagrado, principalmente, porque a riqueza de sua diversificação resulta da originalidade criativa do homem, sendo relativa a épocas e locais, de acordo com o que Eliade considera: (Cf. 1992:17)

*Por exemplo, quando se fala no “culto das pedras”, isso não quer dizer que todas as pedras sejam consideradas como sagradas. Encontraremos sempre **certas** pedras veneradas em virtude da sua forma, do seu tamanho ou das suas implicações rituais. Veremos, aliás, que não se trata de um culto das pedras, que essas pedras sagradas somente são veneradas na medida em que **não são apenas** simples pedras, mas hierofanias, isto é, **algo que ultrapassa** a sua condição normal de “objetos”. (Idem, 1993:19)*

Essas rochas e essas pedras são consideradas corpos ou partes do corpo dos antepassados cuja lembrança assinalam: elas os representam. Por conseguinte, representam igualmente os animais e as plantas que serviam de totens a esses mesmos antepassados, já que um indivíduo e seu totem são uma coisa só. (Durkheim, 1996:351)

O texto de Durkheim, acima mencionado, indica que não é em si mesmo que um objeto recebe o atributo de sagrado, mas em razão do que o homem lhe atribui como sendo oculto. O autor a que estou me referindo observa que as coisas não conhecidas detêm algo de nebuloso em termos espirituais e que podem ou não ser veneradas. O caráter contemplativo do sagrado, além de oculto, requer certo distanciamento quanto ao contato físico, bem como verbal. Há, então, uma delegação de poderes extraordinários quer para objetos, quer para pessoas, o que vem a denominar-se de “mana”, sendo que a sua

manifestação é chamada de “hierofania”, desde que fique esclarecido que os objetos dotados de mana não podem ser generalizados, pois sempre encontram-se à merce do homem para serem sagrados. A título de exemplo, o mana, bem como a hierofania são encontrados em diversas culturas, como na Califórnia Setentrional, no sudoeste da Nova Guiné, em Madagascar e na Europa de um modo geral, onde as mulheres delegam um poder extraordinário à pedra, por serem fonte de estímulo para a fertilidade, e na Índia, além de tal hierofanização, acrescenta-se para este objeto sacralizado a capacidade de concessão de prosperidade financeira. O poder sagrado conferido ao próprio homem e/ou à natureza, e às almas de homens antepassados existe também na Melanésia, Antilhas, África e Índia, apenas para referenciar lugares em que a crença no sagrado existe mediante objetos e quaisquer elementos passíveis de consagração. O mana se faz presente, da mesma forma que homens e objetos, em locais que tenham altitude como os montes, por simbolizarem o que há de mais alto e elevado para o homem. Os montes representam o sagrado, ao se pensar na analogia entre sua altitude e o caráter elevado do sagrado. Nas tradições islâmica, xamanista, e entre os iogues e alquimistas indianos e, por vezes em passagens da Bíblia Sagrada, os montes assumem esta simbologia. (Cf. Eliade, 1992:17-18, 40-41, 81, 101, 108, 1993:20, 26-31, 54, 57, 92, 97-8, 179, 183, Cf. Durkheim, 1996:197, 345)

A sacralidade de algo provém, também, do fato de este ser considerado diferente para o homem que o vê e o sente, dada a sua característica hierofânica e que imputa a este algo o mana que “é o que permite produzir efeitos que estão fora do poder ordinário dos homens, fora dos processos ordinários da natureza”. Assim, o sacerdote, o feiticeiro, uma fórmula ritual, assim como uma pedra podem dispor de mana. (Cf. Codrington apud Durkheim, 1996:51)

Posso elencar diferentes finalidades atribuídas ao sagrado no que concerne aos pedidos feitos pelo homem para deuses quanto a aspectos relacionados a uma agricultura bem-sucedida, bem como a um salutar desempenho das funções vitais do ser humano. Para a consecução destes fins é bastante usual a oferta de sacrifícios de animais para o alcance de algum favor dos deuses como exigência emergencial para a obtenção de resposta favorável. Além dessa forma de barganha do aparente com o transcendente, os caracteres evidenciados como distintivos do que se considera como sagrado prescindem de sua constituição histórica porque já oferecem sua identidade no cerne das próprias práticas

ritualísticas atuais, o que Eliade define como “arquetipo”. (Cf. 1992:73-74,105-106, 1993:20,26-31,54,57,109)

Outra peculiaridade aliada às práticas culturais do fenômeno religioso refere-se a um embate entre os seres considerados divinos, ou seja, inexistente unanimidade dialógica quanto à soberania de poder. A superposição de certas entidades transcendentais sobre outras é comumente reiterada como parte do processo ritual: (Cf. Idem, 1992:29)

Indra é o “herói” por excelência, guerreiro temerário de energia indomável, vencedor do monstro Vritra (que tinha usurpado as águas), insaciável consumidor de soma. Qualquer que seja a interpretação que se proponha, não podemos escamotear as valências cósmicas de Indra e a sua vocação demiúrgica. (Idem, 1993:78)

Um certo constrangimento cerca a religiosidade humana quando se resolve abordar a conflituosa situação entre os deuses, ao serem vislumbrados como forças hostis, dotados de poderes de comando invisíveis. O desenlace, assim, de situações desconfortáveis proporcionadas por tais forças busca recursos na sua neutralização e, por fim, no que se convencionou denominar de exorcismo. (Cf. Ibid., p.99)

O conjunto de forças divinizadas, em seus aspectos não apenas de forças que provêm do mal e, sim, do bem, traz em seu arcabouço mediações com o homem, na medida em que este procura uma proximidade com este mundo invisível por meio de representações engendradas por ele mesmo. Desse modo, amuletos se constituem como representação visível de um mundo que é invisível ao homem. É assim que a expressividade humana pode sentir-se segura quanto aos vínculos que busca manter com o que lhe é sagrado. A seguinte ilustração de Eliade conduziu-me para esta constatação:

*Mesmo a intuição de que é capaz o homem moderno não pode surpreender toda a riqueza de matizes e de correspondências que uma **realidade** (isto é, sacralidade) cósmica qualquer implica na consciência do homem arcaico. Para este, um símbolo lunar (um amuleto, um sinal iconográfico) não somente fixa e concentra **todas** as forças selênicas que agem em **todos** os planos cósmicos como também, pela eficácia do ritual, o coloca, a ele, homem, no centro dessas forças, fazendo crescer a sua*

vitalidade, tornando-o mais real, garantindo-lhe uma condição melhor após a morte. (Ibid., p.129)

Na prática ritual do sagrado, em países da Europa, como Alemanha, França e Portugal, assim como na Índia, a fecundidade se identifica com a figura representativa de uma cobra. Na China, a representante da deificação se dá por meio da cigarra, com a diferença de que pode ser visualizada como bem (luz) ou como mal (demônio) dependendo das circunstâncias. Sendo assim, a relação existente entre bem e luz e, sobretudo, entre mal e demônio é indispensável. Simultaneamente à cobra e à cigarra, localizo nos textos do Eliade a simbologia que envolve a água. Para os indianos ela traduz longevidade, dadas as suas propriedades terapêuticas, principalmente, no que se pode aludir a curas de doenças e, em termos preventivos, a um bem-estar de vida para o ser humano. Em suma, este elemento da natureza possui a capacidade de eliminar doenças. Quanto à sua originalidade religiosa, universalmente aceita, a água dispõe de dupla finalidade, qual seja, a de eliminar doenças, estando inclusos os seus benefícios de ordem espiritual, os quais se delineiam pelos rituais de iniciação em uma religião, e a de regenerar ou dar origem a um novo nascimento. Na verdade, na imersão batismal, o homem se torna limpo e purificado de delitos em que incorrera, passando a ter uma nova vida após tal cerimonial, desvencilhada da condição que a precedeu. Na citação que segue, a água aparece como símbolo religioso: (Cf. Idem, 1992:33,75,109-114, 1998:42)

*O protótipo da água é a “água viva”, que a especulação posterior projetou por vezes nas regiões celestes - como existe uma **soma** celeste, uma **haoma** branca no céu, etc. A água viva, as fontes de juventude, a água da vida são as fórmulas míticas de uma mesma realidade metafísica e religiosa; na água reside a vida, o vigor e a eternidade. Esta água não é, naturalmente, acessível a toda a gente, nem de qualquer maneira. Está guardada por monstros. Acha-se em territórios de difícil penetração, na posse de demônios ou de divindades. O caminho para a sua origem e a sua obtenção implicam uma série de consagrações e de “provas”,... (Idem, 1993:157)*

A ambivalência entre o bem e o mal encontra-se evidenciada na simbologia da água em semelhante intensidade com a figura da cigarra. Contudo, a água que se converte em bem é a que não se utilizou para outros fins e, sim a que foi colocada à parte, em cumprimento à uma seqüenciação ritualística; esta vem a ser mencionada como pertencente a um vaso novo, ou seja, que se conservou em local adequado para um propósito definido. É de crucial relevância a emergência de partes integrantes da natureza na composição e conjugação do sagrado, ao se colocar em apreço não somente a água, como também o elemento “terra”. Facilmente, transforma-se em fator inteligível a veracidade da importância que este tem para a agricultura, como germinador de certa fertilidade a ser assimilada pelo homem, visando a sua subsistência. A terra é vista como uma espécie de mãe, em consequência dos resultados por ela produzidos. Em menor amplitude, ela se torna como que capaz de curar através de suas propriedades medicinais e, sobressalente poder de vitalidade e força. (Cf. Idem, 1992:117-118, 1993:137,151,153,157-158,204)

Os componentes ligados à terra se constituem sob a forma da árvore, dos vegetais e da vegetação, assumindo conotações de fundo religioso. O homem concebe a árvore como vida, por ser fecunda, e como símbolo de imortalidade, em função de ser “Árvore da Vida”, isto é, como centro e o que sustém o mundo, ao se reportar a uma visão bíblica sobre a origem e constituição do Universo, referindo-se, respectivamente, ao livro de Gênesis. Da mesma maneira, a “terra” representa a idéia de ressurreição, em razão de seus desenvolvimentos cíclicos com a vegetação e as estações da natureza. Este elemento da natureza traduz-se também como regeneração do tempo, por causa das flores que dela nascem, desenvolvem-se e morrem, anualmente. Em consequência de sobreviver independentemente da vida humana e de manter-se perpetuamente sob a forma de ciclos é que tal elemento natural é considerado sagrado aos olhos do homem. Isso se reveste de poder existente através das características que aqui levantei, assemelhando-se à ordem natural de tudo o que ocorre no Universo. O princípio que existe nesta ordem reveste-se de desenvoltura, culminando em término e, assim sucessivamente. (Cf. Idem, 1992:39-40,44, 1993:214-217)

O caráter cíclico e eterno do tempo é visto por Maffesoli como dotado de circularidade, em que a repetição é a mola mestra do cotidiano existente na vida humana.

Não existe tempo sem repetição e circularidade, pois a rotina do dia-a-dia vivenciada pelo homem lhe confere a noção de que tudo que o envolve, incluindo-se ele próprio, é infinito, pois a imutabilidade do tempo, bem como a sua rotina sempre igual, garantem segurança à vida humana. Esta segurança traz, como consequência, certa acomodação e, ao mesmo tempo, rejeição quanto à ruptura que algo de novo pode vir a modificar o caráter reiterativo da circularidade do homem situado no tempo. A morte que, a princípio, dá idéia de interrupção da vida humana, ao menos neste mundo, é resolvida pela consciência humana, pelo que a religião procura resolver através da noção de paraíso existente após a morte. Sobre a compreensão da morte vinculada ao problema da continuidade ou ruptura do homem no tempo, Maffesoli levanta a possibilidade de duas concepções: (Cf. Maffesoli, 1985:22-23)

A primeira consiste num social politeísta que se refere a deuses múltiplos e complementares, a segunda num político monoteísta, fundado no fantasma da Unidade. Enquanto esta última funciona a partir de uma linearidade homogênea, orientada para um fim, o paganismo remete a um tempo fragmentado que só vale por e para os instantes vividos no dia-a-dia. (Ibid., p.25)

No que concerne à localização do homem não apenas no tempo, mas também no local onde se encontra, certo conto lendário, proveniente da época do Imperador Constantino, advogou que a cruz de Cristo era dotada de sacralidade devido à sua composição feita exclusivamente de madeira, sendo advinda em primeira instância da “Árvore da Vida”, situada no Paraíso, no centro geográfico do Universo. Decorre desta crença a consideração que se faz desta “Árvore” como agenciadora de forças vitais ao ser humano, mesmo porque a crucificação de Cristo, tendo-se dado nela e procedendo ela do centro da Terra, expandiu-se para todo o Universo, mediante o derramamento de sangue inocente no mesmo local em que Adão havia transgredido as leis divinas. “O sangue de Cristo, crucificado no centro da Terra, precisamente no local onde fora criado e enterrado Adão, caiu sobre o ‘crânio de Adão’ e batizou assim- redimindo-o dos seus pecados- o pai da humanidade.” (Eliade, 1993:236-237, 1992:26)

A vegetação, para que efetue curas, desde o século XVI tem recebido aclamações ritualizadas equivalentes ao fenômeno da árvore. Dessa forma, as plantas não se tornam sagradas por si e para si, pois atendem ao andamento de um cerimonial em que se transformam em objeto de propiciação de curas por intermédio de delegação de poderes extra-humanos para a cura de doenças. Conforme o rito exercido sobre a água, a planta, desde o seu nascimento, precisa ser colocada à parte, a fim de que não se descaracterize envolvendo-se com elementos do mundo, que lhe devem ser alheios. Segundo a mesma estória da árvore, as plantas tiveram como origem os arredores da “Árvore da Vida”, que ora se localizaram, a princípio, onde ocorreu o derramamento de sangue purificador sobre transgressões e desvarios da natureza adâmica. Em razão da purificação que permeia os arredores do Calvário é que se atribuem às plantas a capacidade de também produzir o mesmo efeito sobre o homem, visto que elas foram hábeis quanto à cicatrização das feridas do Cristo crucificado. Para, então, proceder-se ao ritual da purificação de determinada vegetação rememoram-se os acontecimentos de curas feitas pelas plantas em torno de Cristo, ao evocarem-se preces reiterando os feitos passados. Tais práticas remontam à magia popular cristã da Idade Média e, mais remotamente à sociedade greco-egípcia e que vigem até o presente momento na França e na Índia, sendo que para os indianos emergem desprovidas da magia popular cristã, pois: “Todas essas ervas miraculosas e medicinais são apenas variantes débeis e racionalizadas dos protótipos míticos: a planta que ressuscita os mortos, a planta da eterna juventude, a planta que cura todas as enfermidades.”(Cf. Idem, 1992:18,99-100, 1993:236-241,249, 1993:249)

A mística que permeia a natureza não é necessariamente imanente a ela, pois os seus atributos dependem do homem, mediante um sentimento próprio da sua condição que impõe à natureza o poder de efetuar curas. Os símbolos atribuídos à natureza sobrepujam a capacidade desta de, em si, realizar algo em benefício do homem. Dessa feita, não é qualquer planta que merece o atributo de sagrado, mas a que se vislumbra, pelo olhar humano, como sendo dotada de diferença. Observo, assim, que é na relação do homem com a natureza que o sagrado emerge, ou seja, ambos não se constituem independentemente. O simbolismo da natureza, bem como a prática ritual, representam o que é propriamente sagrado. Por isso é que a reciprocidade entre homem e natureza é viabilizada por consagrações que têm sua aplicabilidade não só quanto ao bem-estar físico

humano em termos da consecução aprimorada da saúde sob um ponto de vista remediativo, mas, sobretudo, quanto ao caráter preventivo dos vegetais em se tratando de um plantio adequado com vistas em levar a efeito uma alimentação bem direcionada. No sentido remediativo, bem como preventivo, o papel desempenhado pelo processo de cura necessita da crença no sagrado. No que concerne à função da agricultura como proporcionadora de vida para o homem, é interessante notar a preocupação de alguns povos, tal como ocorre na Finlândia e Estônia: “O que se pretende é, evidentemente, o aumento da colheita, mas também que ela seja protegida contra o mau-olhado ou contra as lebres.” (Cf. Idem, 1993:261,269)

Ao atentar-se para o “mau-olhado” e para o aumento da produtividade agrícola a que o texto mencionado alude, preces são motivo de contínuas reiteraões até que o homem consiga das divindades o favor que a elas foi solicitado. Tais reiteraões são realizadas, preferencialmente, em lugares separados, próprios para o homem obter o resguardo das interferências tidas como impuras ou profanas. Considero pertinente enfatizar que qualquer localidade não é usualmente aceita para se realizar culto a deuses da vegetação, nem para se fazerem pedidos. Os critérios que regem a escolha de lugares sagrados são muito rigorosos, sendo que o principal é a capacidade que o homem sensível tem de discernir as revelações concedidas pelas divindades. Algo de diferente envolve o espaço que se destina ao que é considerado sagrado, como um marco significativo ou, até mesmo, a presença de um animal no local. O seguinte procedimento é adotado para consolidar o espaço sagrado: “Por vezes, deixa-se em liberdade um animal doméstico, um touro, por exemplo; ao fim de alguns dias, procura-se o animal e, no local onde é encontrado, aí é sacrificado: é aí que deverá erguer-se a cidade.” (Cf. Idem, 1993:298, 1992:30-31,60-61)

O local onde se enterram os mortos ou, em linguagem atual, os cemitérios, torna-se objeto de sacralidade porque ali residem mortos que foram e são vistos como tentativas aproximadas dos deuses pelas suas atribuições de santidade. Dado este caráter, é que se pode compreender a tradição de serem protegidos por meio de muralhas ou de muros. O sagrado, assim sendo, separa-se do profano em termos situacionais. Além disso, os santuários se localizam de forma separada das profanações e também através de cercamentos por meio da colocação de muros, tendo como razão de existirem o simples

fato de se separarem do mundo profano e de sua decorrente impureza e, principalmente, em face de não poder se expor a qualquer homem, pois daqueles que rumam pela busca do sagrado exige-se que disponham de aproximações do mundo transcendente. Entre os povos semitas, mediterrâneos, egeus e proto-indianos, o respeito pelo local sagrado foi uma prática marcante. Mais recentemente, na Índia do norte há um vínculo entre doenças e demônios (o mal) no interior de certo local, isto é, acredita-se que existem lugares em que demônios veiculam doenças para os homens, sendo preciso isolar tais locais para proceder à prática do exorcismo, a fim de criar uma situação de evitação não só de enfermidades, como também de manifestações inesperadas da natureza, como furacões e tempestades, que venham a prejudicar o encaminhamento da agricultura. No local em que se quer praticar o exorcismo, como parte deste ritual, invocam-se os demônios, para que digam quando deram início às suas ações para serem combatidas. Como está escrito no referido texto: (Cf. Eliade, 1992:48,56, 1993:298-299, Cf. Durkheim, 1996:298,326,406)

No norte da Índia, por exemplo, em tempo de epidemia, faz-se em volta da aldeia um círculo destinado a impedir aos demônios da doença a entrada no recinto. O “círculo mágico”, que goza de tanto favor em muitos rituais mágico-religiosos, tem por principal finalidade estabelecer uma compartimentação entre dois espaços heterogêneos. (Eliade, 1993:299)

Muitos encantamentos do Oriente Próximo e da Europa contêm a história da enfermidade ou do demônio que a provocou, evocando simultaneamente o momento mítico em que uma divindade ou um santo conseguiram subjugar o mal. (Idem, 1998:32)

Na dinâmica do espaço consagrado situo, com igual nível de abrangência, o tempo. Este demonstra demasiada relatividade em várias circunstâncias da vida sagrada. Quanto ao elemento profano, o tempo se identifica com o cotidiano comum da atividade humana, enquanto que o tempo sagrado tem singular peculiaridade ao obedecer seu próprio desenvolvimento cíclico e por se distinguir do que é propriamente rotineiro. Uma vez que o que é profano existe sempre, já não se pode afirmar o mesmo no que se refere ao sagrado porque o tempo deste é ordenado conforme a emergência dos rituais de culto para as divindades e, de acordo, com os ritmos pertencentes à naturalidade lunar. A lua representa

para algumas religiões o símbolo que se relaciona com o querer transcendente que se define para o homem através de etapas e circunvoluções concebidas como repletas do infinito. O infinito é, então, uma característica inerente ao tempo sagrado, como o é também a dimensão cíclica. No entanto, nem sempre o tempo sagrado segue a lógica da circularidade pelo fato de seu desenvolvimento ver-se interrompido por acontecimentos fortuitos, como os que ocorrem quando as fases da lua são afetadas por solstícios. Tendo-se como referência a eternidade, ou seja, o permanente para sempre, o sagrado se manifesta em qualquer tempo, pois tal temporalidade está predeterminada por um tempo a-histórico, não sujeito a variações. (Cf. Idem, 1992:64-66, 1993:313-315,322,327)

Dentre as várias qualificações atribuídas ao tempo sagrado, a que se encontra no cerne do que é proeminentemente sagrado refere-se à eternidade do que é religioso e da conseqüência humana após a morte, em cujo tempo o homem desfrutará do eterno:

*Do ponto de vista da espiritualidade arcaica, todo começo é um **illud tempus** e, portanto, uma abertura para o Grande Tempo, para a eternidade. Marcel Mauss viu bem que “as coisas religiosas que se passam no tempo são legítima e logicamente consideradas como se passassem na eternidade”. Efetivamente, cada uma dessas “coisas religiosas” repete sem fim o arquétipo, quer dizer, repete o que teve lugar no “começo”, no momento em que, ao se revelarem, um rito ou um gesto religioso se manifestaram, ao mesmo tempo, na história. (Idem, 1993:320)*

A idéia de início ou começo a que a citação se refere suscita-me a compreensão de que a história só se aplica ao tempo religioso, a partir do momento em que o homem vislumbrou seu estado passado pecaminoso e foi transformado em novo ser após tal reconhecimento. Este tipo de rememoração vem a ser o que Eliade denominou “mito-história”, ou melhor, a história se faz mediante a estória da existência humana desde que reconheceu o seu criador e a ele reverenciou. Assim, por conseguinte, a vegetação e a lua traduzem o simbolismo do tempo sagrado para as religiões não-cristãs. (Cf. Idem, 1992:88-89, 1993:325-326,335)

2. A crença no totem.

O totemismo foi objeto de minha atenção, quando fiz menção às contribuições de Durkheim quanto ao totem. Entretanto, este tema merece cuidado especial e, conseqüentemente, estudo detalhado, considerando-se que os seus fundamentos circulam no imaginário atual do ser humano e, de forma contundente, na religião. (Cf. Durkheim, 1996:167)

Por conseguinte, Durkheim em importante estudo sobre o tema traz à tona as idéias centrais, bem como os rituais que se fazem no interior do totemismo. Eliade, ao se referir a ele como sociólogo da religiosidade primitiva, elaborou a seguinte observação :

Durante a primeira metade do século XIX surgem outros movimentos. Emile Durkheim (1858-1917) julgava ter encontrado no totemismo a explicação sociológica da religião. Conforme, então, o que Durkheim considera, a problemática que aqui se coloca é primordial para a compreensão da religiosidade atual porque: Assim, quando abordamos o estudo das religiões primitivas, é com a certeza de que elas pertencem ao real e o exprimem;... (1996:12)

Noto que diferentemente de Eliade, relativamente à noção de arquétipo, Durkheim atribui valor inestimável à historicidade da religião desde o seu nascedouro. Ao passo que o primeiro autor em destaque neste trabalho visualiza a religião pelo início, meio e fim e, assim sucessivamente em termos cíclicos, Durkheim não se atém a observar, dessa forma o fenômeno religioso. Ele não se volta tanto para a religião em si, mas em como os homens se comportam diante do que é transcendente. Por isso, formula o princípio de que na religião e, principalmente no ato ritual, os homens, se não são semelhantes em outras ocasiões, o são no culto à divindade. A atenção volta-se para o caráter reiterativo dos gestos, bem como para a sua facilidade, pois: “Nada mais tosco que esses mitos compostos de um mesmo e único tema que se repete sem cessar, que esses ritos feitos de um pequeno número de gestos recomeçados interminavelmente.” (Eliade, 1996:12, Cf. Durkheim, 1996:XI)

O tempo sagrado é considerado por Durkheim como expressão do ritual coletivo em honra da divindade, e é o calendário religioso ou litúrgico que demarca a regularidade das comemorações, assim como dá mostras de que em determinadas datas há o encontro do ser humano com o seu semelhante, a fim de se levar a efeito uma ação conjunta que, ao cumprir funções religiosas, permite a modificação de um estado de ser individualizado para integrar-se a um grupo social proposto a se dispor a pensar conjuntamente determinados assuntos elaborados anteriormente pelo indivíduo isolado. O cristianismo chama este agrupamento de igreja. (Cf. Idem, 1996:XVII,XXIV,18,375-377, Cf. Eliade, 1992:85)

De acordo com Eliade:

Para um crente, essa igreja faz parte de um espaço diferente da rua onde ela se encontra. A porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos - e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado. (1992:29)

O pensamento durkheimiano quanto à delimitação do que concebe como elemento sagrado considera a religião envolta por um mundo que transcende não somente a racionalidade do humano, mas também é dotada de características intangíveis, devendo, assim, resguardar os segredos que lhe são característicos. Durkheim ao definir termos relacionados à religião, distingue crença de rito, sendo a primeira inerente ao que se pensa acerca da divindade e o segundo a atitude frente à religião em sua praticidade. Por conseguinte, as crenças formalizam o tipicamente religioso, estando acompanhadas de ritos. O que não se encontra em ambos os aspectos pode se constituir domínio e competência do profano. Ainda, no que procede à religião, além dos elementos mencionados, o que se consubstancia como sagrado não é só e exclusivamente a divindade de modo direto, porque, de acordo com as menções anteriores que fiz neste texto, animais e objetos podem passar por um processo de consagração, pelo qual venham a representar o

sagrado, por meio do mecanismo de corporificação da divindade. (Cf. Eliade,1992:27, Cf. Durkheim,1996:5,19-20)

Quanto ao homem, crê-se que a sua natureza não contempla o divino, mesmo porque a ele é dado o direito de opção pela ausência de religiosidade, contendo dentro de si o que é meramente profano. Para o homem que se propõe a ser religioso, coloca-se como imprescindível a regeneração substancial da alma e do espírito. Durkheim com isso pretende expor que é necessário que os valores da divindade sejam assimilados pelo caráter humano através do que se conhece como “novo nascimento”. Tal mudança é mediatizada por ritos, cuja realização o homem é conduzido a mortificar a origem pecaminosa e a inculcar uma nova natureza determinada pela opção religiosa:

Diz-se que, naquele momento, o jovem morre, que a pessoa determinada que ele era cessa de existir e que uma outra, instantaneamente, substitui a precedente. Ele renasce sob uma nova forma. Considera-se que cerimônias apropriadas realizam esta morte e esse renascimento, entendidos não num sentido simplesmente simbólico, mas tomados ao pé da letra. (Durkheim, 1996:22-23)

A partir das repetidas ações rituais de transformação é que o homem passa a conviver em permanente conflito existencial quando se pensa que a velha natureza pecaminosa não tem como ser totalmente anulada, apesar da sua vontade, pois os ritos não detêm a capacidade de transformar, por completo, a origem da natureza humana, mas tão-somente a de introduzir uma outra, qual seja, a que é visualizada como elemento divino. Permito-me pensar que há certo maniqueísmo nesta esta forma de visualizar a convivência do homem com o que é transcendente. Contudo, segundo Durkheim, a ambivalência entre o bem e o mal é um dado real. A fim de solucionar esta ordem de conflito é que a religião procura afastar o homem da convivência rotineira do mundo profano, quer no monastério, quer no isolamento psicológico e social das atividades corriqueiras. Retira-se, em razão de vincular-se com o mal, a existência de demônios, manifestos em práticas mágicas. Ao se conduzir para o mal, a magia, entendida assim por Durkheim, trabalha com o humano esporadicamente e individualmente, inexistindo a noção de grupo social, pois a recorrência ao mágico efetua-se quando há doenças, do contrário o dia-a-dia transcorre distantemente

da divindade, por somente estar a curas. É pertinente a observação de que as práticas mágicas conduzem-se através de receituários previamente estabelecidos e ultrapassam o interior do grupo social, na medida em que são úteis para o homem, mesmo para aquele que não tem compromisso com o sagrado. A ausência de compromisso já não ocorre com o homem religioso. (Cf. Eliade, 1992:25, Cf. Durkheim, 1996:23,26-29,200,299,319-321,325-326,329-331)

O caráter transitório da magia, segundo Mauss se justifica em razão do isolamento e da guarda a que o praticante da magia se submete, sendo que este comportamento contrasta com a permanência própria da religião:

Esses sinais diversos, na realidade, apenas exprimem a irreligiosidade do rito mágico, que é e quer-se que seja anti-religioso. De qualquer maneira, ele não é parte de um desses sistemas organizados a que chamamos cultos. (...) O rito mágico, pelo contrário, embora seja às vezes fatalmente periódico (como no caso da magia agrícola) ou necessário, quando tem em vista finalidades determinadas (como, por exemplo, uma cura), é sempre considerado irregular, anormal e, pelo menos, pouco apreciável. (Mauss, 1974:52)

A maneira mais contundente de expressão da religiosidade, em detrimento da magia, constitui em caráter de permanente freqüência dos homens a vários cultos a divindades. Prevalece a fidelidade humana em resposta à lealdade à divindade, o que se traduz em total dependência do homem para com o que lhe é superior. Mais do que um simples e leve contato com o rito, a constância a este quer significar a tentativa de preenchimento da solidão e vazio interiores que a condição humana almeja solucionar e que o grupo social não dá indícios de resolver. Para tanto, é evidente a proximidade existente entre o Cristianismo e o homem, pois além de Deus ter se mostrado semelhante ao homem, vindo ao mundo sob forma humana, a teologia cristã utiliza exemplos cotidianos da atividade humana para praticar os seus ritos. Nesse sentido, essa religião não é tão transcendente ao menos em sua constituição original, pois é próxima das características humanas. Nisso, diferencia-se de outras religiões que dicotomizam alma, corpo e espírito, dando enlevo para o que é substancialmente espiritualizante. (Cf. Durkheim, 1996:52,58)

Quanto a este caráter diferenciador do Cristianismo bíblico, Eliade o interpreta do respectivo modo:

*Quanto às religiões arcaicas e paleorientais, bem como em relação às concepções mítico-filosóficas do Eterno Retorno, tais como foram elaboradas na Índia e na Grécia, o judaísmo apresenta uma inovação importante. **Para o judaísmo, o Tempo tem um começo e terá um fim.** A idéia do Tempo cíclico é ultrapassada. Jeová não se manifesta no **Tempo cósmico** (como os deuses das outras religiões), mas num **Tempo histórico**, que é irreversível.*

*O cristianismo vai ainda mais longe na valorização do **Tempo histórico**. Visto que Deus **encarnou**, isto é, que assumiu uma **existência humana historicamente condicionada**, a História torna-se suscetível de ser santificada. O *illud tempus* evocado pelos evangelhos é um Tempo histórico claramente delimitado- o Tempo em que Pôncio Pilatos era governador da Judéia -, mas **santificado pela presença do Cristo**. (1992:97)*

De modo menos veemente do que o Cristianismo de origem, o animismo não se identifica diretamente com o que é peculiarmente humano, dada a ênfase que atribui ao mundo sobrenatural de seres mortais, espíritos e demônios, muito embora parte da teologia cristã faça alusão a esse mundo. Tanto é que: “Vimos que o postulado subentendido do animismo é que a religião, pelo menos na sua origem, não exprime nenhuma realidade experimental.” No animismo o contato com o transcendente é determinado por breve e vaga relação com a natureza não como elemento concreto, mas como simples vínculo verbalizado para chamar a subjetividade transcendente. A natureza, ao ser útil como elemento imanente, nem por isso se sobrepõe ao homem, sendo por ele concebida como dotada de faculdades somente na medida em que se iguala ao estado que a tornou em objeto de veneração. Tanto é assim que as forças da natureza que procuram dominar o homem, não se tornaram, à princípio, em motivo de culto; só animais e vegetais de pequena expressividade foram adorados na Ásia e na Europa. Já a lua, o mar, as montanhas, o vento, o sol, o céu e outros atributos da natureza não foram venerados, de início, pelo homem primitivo, em razão de se considerar com maiores poderes do que esses elementos. Esta argumentação pelo menos foi útil para explicações, em consequência do homem se sentir distante de tais propriedades, o que não ocorria, por exemplo, em relação

à rã, ao pato, à lebre, ao lagarto e mais espécies animais. (Cf. Durkheim, 1996:61,6372-73,77-79)

A fundamentação de crenças em animais e plantas continuou a permear o cenário religioso, representando a herança que o totemismo chamou para junto de si a partir de sua conceituação no século XVIII e, a sua relevância deve-se ao fato de “que dessa religião derivou uma grande quantidade de crenças e de práticas que se encontram em sistemas religiosos bem mais avançados.” Trago à memória que o culto às formas simples da natureza, além de contar com o legado do animismo, também proveio da época Antiga, quando o homem também venerava animais e plantas. Quanto a esta crença, Durkheim julgou mais adequado o estudo do totem na Austrália, por ter reunido quantidade maior de informações a respeito. (Cf. Ibid, p.82-84,87-90)

Embora a divisão de algumas sociedades tivesse sido demarcada por clãs, sendo que este tipo de divisão torna-se essencial para a compreensão do totemismo, é perfeitamente cabível o aproveitamento de ritos totêmicos por países que não fazem o emprego da organização sócio-econômica da Austrália primitiva. Sendo assim, em síntese, os clãs são formados a partir da conjugação de homens que tenham nomes iguais, não se constituindo, necessariamente, por meio de traços de consangüinidade. O mito toma posição de destaque na definição do clã, uma vez que é estabelecido por antepassados importantes ou por objetos e animais de adoração, não sendo determinado por hereditariedade. Também se o animal simboliza o totem de certo clã, ainda que seja comestível, não pode sê-lo para o agrupamento humano ao qual pertence como veneração, à exceção feita de alimentos ingeridos nos cultos, em atendimento a normatizações religiosas e, não como suficiência da fisiologia humana: (Cf. Eliade, 1998:48)

Entretanto, não é certo nem mesmo provável que a proibição tenha alguma vez sido absoluta. Ela parece ter sido sempre suspensa em caso de necessidade, por exemplo, quando o indígena está faminto e não tem outra coisa de que se alimentar. (Durkheim, 1996:125-126)

Um contato excepcionalmente íntimo é o que resulta da absorção de um alimento. Dai vem a interdição de comer os animais ou os vegetais sagrados, particularmente os que servem de totens. Um tal ato afigura-se tão sacrílego que a proibição aplica-se inclusive aos adultos ou, pelo menos, à maior parte deles; somente os velhos atingem

suficiente dignidade religiosa para nem sempre se submeterem a essa interdição. (Ibid., p.322)

O totem, ao se traduzir como mito, em casos conflituosos entre clãs é assimilado como elemento protetor e de segurança, o que o faz aparecer simbolicamente diante do grupo ameaçador. Tal modo de aparição vem à tona, do mesmo modo, em caso da morte de algum membro do clã. Visualizo outras formas de representação do totem, de acordo com os seguintes elementos: (Cf. Ibid, p.96,99-100,104,108-109,123-125)

No clã da Tartaruga, por exemplo, os cabelos são raspados para formar seis anéis, dois de cada lado da cabeça, um na frente e outro atrás, de maneira a imitar as patas, a cabeça e a cauda do animal.

Mas, na maioria das vezes, é no próprio corpo que é impressa a marca totêmica: é um modo de representação que está ao alcance inclusive das sociedades menos avançadas. (Ibid., p.110)

É fator indispensável notar que o totem tem sua representação somente quando o homem lhe atribui significado, sendo que, para tanto, basta que esteja situado proximamente, ainda que não seja fator preponderante o seu local de permanência, mesmo porque plantas e animais, objetos de possíveis totemizações, dispõem de circularidade no meio profano, tornando-se quase inviável o isolamento para um local totalmente consagrado. A relação sujeito e objeto venerado é, assim, mais adequada para a compreensão do totemismo, ao concluir-se que as propriedades sagradas não se encontram exclusivamente no objeto mas, acima de tudo, no que se refere ao que Durkheim explica em um pequeno trecho de seu texto: "...as imagens do ser totêmico são mais sagradas do que o próprio ser totêmico." (Cf. Ibid., p.128)

A premissa que norteia a crença no totem enseja o proceder do rito. Neste incluem-se jejuns, danças e invocações aos deuses e, em menor grau de importância, o isolamento de quem está se principiando no rito, dada a constatação de que o totem também se localiza em meio a situações e em espaços nitidamente profanos. Não importa tanto o que está

sendo adorado porque a causa dos efeitos do que se solicita às divindades recebe ênfase da parte sugestiva do homem. A fé parece ser a finalidade última para atingir o que se objetiva. A atitude de auto-sugestão humana une-se à idéia de força e, principalmente, ao de força religiosa. Contudo, à primeira vista, parece paradoxal a associação da noção de mana com a de força, tal como fiz menção neste texto. Mas é preciso compreender a exatidão de ambos os termos e de como se complementam. É que o mana se faz presente apenas estando atrelado à atribuição de força por parte do homem, emergindo e sendo invocado para que as divindades o manifestem com o auxílio da fé, que para Durkheim, existe independentemente da ação transcendente, por ser uma atribuição meramente humana. A combinação do mana com a auto-sugestão oferece, portanto, a ativação do que se entende como extra-sensorial. Segue-se, de forma tranqüila, o encadeamento entre força, autoridade e, em destaque, a obediência de quem é tido como inferior. Tenho por vistas que a autoridade humana, por causa de forças adquiridas das divindades por intermédio de sugestões e de mana, dispõe de potencial suficiente para comandar, determinar e estabelecer regras para o comportamento humano de uma grande maioria de adeptos ligados a certo tipo de crença. Vejo que a obediência se deve não a princípios que a autoridade venha ou não a ter, mas devido à sua capacidade do uso da força: (Cf. *Ibid.*, p.160,203,208,210)

*Quando obedecemos a uma pessoa em razão da autoridade moral que lhe reconhecemos, seguimos seus conselhos, não porque nos pareçam sensatos, mas porque é imanente à idéia que fazemos dessa pessoa uma energia psíquica de um certo tipo, que dobra nossa vontade e a inclina no sentido indicado. (...) Eis por que o mandamento se exprime geralmente em formas breves, categóricas, que não dão margem à hesitação: na medida em que é um mandamento e age por suas próprias forças, ele exclui toda idéia de deliberação e de cálculo e deve sua eficácia à intensidade do estado mental no qual é dado. (*Ibid.*, p.212)*

Em outros termos, o sentimentalismo é a matriz propulsora da autoridade religiosa para convencer os sectários de que o que está sendo ordenado provém da divindade e, por isso, devem-lhe obediência e submissão. Coloca-se, então, como condição precedente à liderança, a disposição de contemplar dentro de si uma personalidade de cunho firme, forte

e de extrema audácia e agressividade ao falar, chegando até a ser imprescindível a posse de certa nervosidade, ainda que esta característica tenha que ser imperceptível às observações do homem religioso. Acrescento para o favoritismo do líder, a adição da proliferação do ideário religioso mediante a distinção que a religião assume por meio do simbolismo emblemático. A configuração de cores, ilustrações e traços na escrita ou desenho representa a peculiaridade e, fundamentalmente, a identificação da mesma. É bastante comum identificar a religião da qual o homem é participante ativo através do que ele apresenta como estampa em logotipos de roupas e circunscritos, visivelmente, no automóvel, assim como faz propaganda de produtos e marcas de utensílios de uso pessoal. No totemismo, a tatuagem feita no corpo do homem é o marco de representação da inserção na vida religiosa. (Cf. Ibid., p.235,239-240,242,397-399)

O tato é outra característica vislumbrada em um líder religioso, ou seja, o seu contato com os homens através das mãos é tido como sagrado, principalmente, no que concerne à cura de doenças: “Já tivemos a ocasião de mostrar como o simples contato de um churinga basta para santificar pessoas e coisas; aliás, é nesse princípio de contagiosidade do sagrado que se baseiam todos os ritos de consagração.” Posso tirar como conclusão que há uma inversão de crenças, de certo modo. Quero com isto dizer que, ao invés de fazer valer a fé, exclusivamente, em relação à divindade, transportam-se certas capacidades para o homem, como se ele fosse dotado de potenciais sobre-humanos. (Cf. Ibid., p.339)

Em que pesem as responsabilidades elencadas há pouco, é da atribuição do dirigente da comunidade religiosa a decisão sobre celebrações festivas e o estabelecimento das datas que melhor se adequem à eficácia das mesmas sobre os celebrantes, bem como à disposição do tempo deles quanto à participação, considerando-se que também se inserem, ainda que com reservas, em atividades profanas da vida comum, como é o caso de suas funções relativas ao cumprimento de horas no trabalho secular. No totemismo, tem-se por costume a realização de festas relacionadas aos resultados promissores da agricultura por intermédio do agradecimento por um bom estado de tempo meteorológico. Além da realização de festas que servem de atrativo, outros meios são utilizados para prender a atenção do público, em se tratando de reafirmar a condição do líder, em qualquer vigência

do culto. Tal parte do que Durkheim escreve faz-se, no momento, relevante para o entendimento desta característica: (Cf Eliade, 1992:76-77,79)

O sentido do rito é evidente. Se o Alatinja bate nas pedras sagradas, é para liberar sua poeira. Os grãos dessa poeira santa são considerados germes de vida, cada qual contendo um princípio espiritual que, ao se introduzir num organismo da mesma espécie, dará origem a um novo ser. Os ramos de árvore que os assistentes carregam servem para dispersar em todas as direções essa preciosa poeira; ela irá, por todos os lados, fazer sua obra fecundante. (Durkheim, 1996:353)

O rito engendrado, por exemplo, pela chamada “poeira santa”, contém um princípio da maior relevância para o totemismo e para o homem que se destina a praticar este cerimonial. O mesmo mecanismo de transferência de poder é empregado na planta, assim como o é no líder religioso. O sagrado, sendo deste modo concebido, não consiste somente no que é transcendente, como também faz parte dos ramos da árvore, por conter forças do elemento transcendente: “é que a poeira assim dispersa irá se colocar nas árvores mulga e nelas produzir mana”. Esta operacionalização do mana se direciona a fazer crescer e desenvolver os demais arbustos, acreditando-se em sua reprodução mediante a emanção de mana. (Durkheim, 1996:354, Cf. Eliade, 1992:18,31-32)

Uma dupla particularidade pertence à religiosidade. A sua dualidade exprime-se em ter traços prazerosos ou dotados de positividade aos olhos humanos quando, a exemplo disso, obtém-se a cura de doenças e o plantio é bem-sucedido em resposta a petições. É, então, que o grupo social passa a comungar de mesma fé e de sentimentos comuns, havendo a busca de proteção, segurança e da solução para o problema da solidão e, por fim, o preparo para dispor de vida favorável após a morte terrena. Estes traços representam o que Durkheim assume como o lado positivo da religião. Havendo este lado, há um outro, com o fim de oferecer complemento. É o lado negativo da religião, que assim entendo por tudo o que se exige das forças humanas, no que concerne ao cumprimento de ritos sacrificiais para a obtenção de resguardo quanto aos favores solicitados às divindades. A obediência incondicional ao líder religioso, ainda que seja persuasiva, requer sacrifícios quanto à anulação da vontade individual. Ademais, o seguimento estrito de normas e regras

de comportamento prescritas como leis, ao não poderem ser violadas ou transgredidas, corroboram para a negatividade religiosa. Todavia, ao tratar desta temática tão delicada e, ao mesmo tempo, tão presente na religiosidade contemporânea, julgo necessário recorrer às elucidações do ascetismo:

Segue-se daí que o ascetismo não é, como se poderia pensar, um fruto raro, excepcional e quase anormal da vida religiosa; ao contrário, é um elemento essencial dela. Toda religião o contém ao menos em germe, pois não há nenhuma em que não se verifique um sistema de interdições. (Durkheim, 1996:331)

O culto negativo, de acordo com Durkheim, é formado por elementos do rito que requerem certas proibições, interdições e oblações ao homem que se inicia na vida religiosa valendo, também, para aquele que se interessa por empreender continuidade. No caso em foco, o adepto é levado a deixar de se comportar como antes vinha procedendo quando não se submetia a normatizações. Cria-se com as suas atitudes, um comportamento diferenciado perante o mundo profano. Como já disse anteriormente, os animais que se têm como totem e, por conseguinte, como objeto de veneração não devem, em hipótese alguma, ser ingeridos, por serem vistos como sagrados e, assim sendo, são separados e distinguidos do uso comum e profano. O jejum traz como justificativa a total abstinência de quaisquer alimentos, em razão do entendimento de que o alimentar-se faz parte apenas da atividade profana e sua ausência traduz-se como sinônimo de santificação e de condições prementes para a realização de pedidos ainda não respondidos pelas divindades. A barganha do homem em relação ao transcendente integra-se na prática do jejum. Nessa mesma ordem, colocam-se roupas e vestimentas que se destinam a simbolizar o culto, assim também como ocorre com a separação intencional do tempo a ser dedicado às celebrações, momentos esses em que o membro religioso não pode trabalhar, pois há a necessidade de concentração exclusiva nas atividades do rito. Quanto ao tratamento isolado concedido ao espaço, vale à pena recordar o seguinte: (Cf. Durkheim, 1996:318,321,324-325,327-329, Cf. Eliade, 1992:63,153,155)

Em primeiro lugar, a vida religiosa e a vida profana não podem coexistir num mesmo espaço. Portanto, para que a primeira possa se desenvolver, é preciso providenciar-lhe um local especial de onde a segunda esteja excluída. Daí a instituição dos templos e dos santuários: são porções de espaço destinadas às coisas e aos seres sagrados e que lhes servem de hábitat, pois estes só podem se estabelecer ali com a condição de apropriar-se totalmente daquele chão num raio determinado. (Durkheim, 1996:326)

Na consideração dos envolvimento que se coadunam com o ascetismo, cabe a observação de que o atingimento da santificação é fruto de obra humana e não notadamente proveniente das divindades, dado o esforço de distinção do que é profano e, em consequência, das repetidas tentativas de anulação da natureza humana por meio de proibições, interdições e sacrifícios, estratégias essas que conduzem o homem a um estado de sofrimento que é visto como parte essencial para o crescimento enquanto pessoa e, sobremaneira, como religioso. Convém que o homem se sacrifique como oferta de si mesmo no tocante a várias áreas de sua vida, fundamentalmente, em somas crescentes que, muitas vezes, não dispõe, a fim de que, mediante a fé, adquira porção maior da que contribuiu de início. Este é ao menos o argumento que cerca o líder religioso e que cativa o ofertante. Também, o totemismo de origem tinha como premissa o sacrifício do totem ao qual se tinha como motivo de adoração, qual seja, o de animais de um modo geral, enquanto que a versão atualizada do totem requer oblações e recusas da parte direta dos homens sem, necessariamente, dispender esforços junto a espécies animais. Os sacrifícios relativos a mutilações pessoais e à oferta demasiada de dinheiro acham-se nesta passagem, que destaco a seguir: (Cf. Ibid., p.330-331,336,365)

Claro que o sacrifício é, em parte, um procedimento de comunhão; mas é também, e não menos essencialmente, uma doação, um ato de renúncia. Ele supõe sempre que o fiel abandone aos deuses algo de sua substância ou de seus bens. Toda tentativa de reduzir um desses elementos ao outro é vã. Talvez até a oblação seja mais permanente que a comunhão. (Ibid., p.369)

*...entre a divindade e seus adoradores há uma mistura de favores que se condicionam mutuamente. A regra do **ut des** [dou, para que des], pela qual às vezes se definiu o princípio do sacrifício, não é uma intervenção tardia de teóricos utilitários: ela*

apenas traduz, de maneira explícita, o próprio mecanismo do sistema sacrificial e, de maneira mais geral, de todo culto positivo. (Ibid., p.373-374)

Além dos ritos sacrificiais citados, a negatividade religiosa inclui a reserva de tempo mais do que redobrado na permanência, em estado de vigília, no transcorrer de algumas noites, com o propósito de o homem exercer certos vínculos mais contundentes com o que considera sagrado, chegando até mesmo a estágios de exaustão. A permanente convivência com as divindades e com o líder faccioso permite a assimilação de valores, normas, comportamentos e atitudes que se assemelham, o que torna os religiosos parecidos entre si e, por fim, a imitação do líder representante retira a individualidade e a criatividade. O respectivo enlace é o que se conhece como contágio, ou seja, a autoridade religiosa ao ser vista como dotada de poderes extraordinários, confere aos súditos a transferência de parte do que contém. A totalidade do mana é de particular propriedade de quem a dispõe por completo, o que significa dizer que a maioria religiosa não dispõe desse privilégio, pois se assim o possuísse, o papel do líder seria excludente, além do que há de se considerar o fato cabível do relacionamento de dependência dos membros em relação aos ditames de quem os comanda: (Cf. Durkheim, 1996:382,384-385,399-400, Cf. Eliade, 1992:87-88)

O totem é o signo de consagração deles, e é por essa razão, como vimos, que eles o desenham no corpo. Mas não menos natural é buscarem assemelhar-se a ele por seus gestos, seus gritos, sua atitude. Como são emas ou cangurus, comportar-se-ão, portanto, como animais desses nomes. Deste modo, testemunham-se mutuamente que são membros da mesma comunidade moral e tomam consciência do parentesco que os une. (Durkheim, 1996:387)

A orientação que o religioso segue para que o seu proceder seja adequado à religião estreita-se com a noção que o seu dirigente atribui à fé. Para esse, tal conceituação se define por mecanismos de subjetividade, antevisão, pré-sugestão e, fortemente, através de muita determinação de que o que foi pedido às divindades, na realidade, irá materializar-se

com efeitos e manifestações visíveis (hierofanias). A persuasão do interlocutor assume um caráter determinante para essa compreensão da fé, dando margens para que ele se isente de possíveis fracassos porque caso os pedidos não obtenham a resposta do que é esperado, a consequência de tal falibilidade não é atribuída à liderança, mas a quem a solicitou, explicando em razão de um estado de vida devassa, por ausência da própria fé ou por possíveis entraves espirituais assimilados pelo religioso. Sendo assim, a fé é o elemento essencial para a consecução do sucesso almejado, isto é, deve dispor de meios mágicos que se sobreponham até mesmo em relação à vontade transcendental, que, nem ao menos, é consultada para saber qual é a sua real opinião quanto aos pedidos feitos: (Cf. Ibid., p.390-391)

É por ter esta origem que a fé, num certo sentido, é “impermeável à experiência”. Se os fracassos intermitentes do Intichiuma não abalam a confiança que o australiano tem em seu rito, é porque ele se apega com todas as forças de sua alma a essas práticas nas quais vem se refazer periodicamente; portanto, ele não poderia negar o princípio delas sem que disso resultasse uma verdadeira perturbação de todo o seu ser que resiste. Mas, por maior que seja essa força de resistência, ela não distingue radicalmente a mentalidade religiosa das outras formas da mentalidade humana, mesmo daquelas que mais costumeiramente se lhe opõem. (Ibid., p.391)

A veiculação da fé conforme o que está proposto pelo totemismo vem ao encontro do mito. É o que se verá, neste texto, em páginas que prosseguem.

3. A essência da religião: a tradução do mito em sentido de ser do homem.

A conceituação de mito enquanto essência transcendente traz à luz a conclusão de que a definição escolhida para ele implica em aceitação de um mundo que existe além da

realidade experimental e concreta, embora não venha a ser reconhecido por todos os homens, porém por alguns que acreditam nele, através da fé. É preciso esclarecer que a fé que ora situo não é precisamente a que foi associada anteriormente, neste texto, a menções de cunho mercantil. Trata-se de uma crença genuína sem precedente imediatista e interesseiro, sendo que se imputa a fé com o objetivo de uma busca incessante para o entendimento da existência humana. Está claro que a fé utilitarista também torna incluso este aspecto, no entanto não é primordial. Por conseguinte, a utilidade da fé para a consecução de feitos de ordem material faz parte da fé genuína, mas enquanto elemento conseqüente. (Cf. Eliade, 1998:7-8)

Em conformidade com a Antropologia das Religiões, o mito significa que:

*...ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que **realmente** ocorreu, do que se manifestou plenamente. (...) Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do "sobrenatural") no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente **fundamenta** o Mundo e o converte no que é hoje. (Ibid., p.11)*

O mito, de acordo com a citação acima, é considerado verdadeiro, em detrimento da idéia que, mormente, tem-se como informação dotada de falseamentos. Assim, o que é falso concebe-se como sinônimo de profano, enquanto que aquilo que se demonstra como sagrado corresponde à verdade, sendo que, por causa de tal atributo, a sacralidade é de fundamental importância para quem nela deposita a sua fé. O sagrado é de tal ordem relevante que os fenômenos são quase explicados a partir de uma determinação sagrada, ou seja, o mundo perceptível foi criado só e somente porque o elemento transcendente o almejou e, a partir desta criação, os fatos ocorridos emergem após a vontade divina. O mito é o que oferece a interpretação ao homem para determinada explicação e explanação do mundo, bem como para o papel da atividade humana em certa circunstância e local, isto é, o ocorrido não é obra do acaso, pois o homem, individualmente, tem certos preceitos a seguir, de forma datada e localizada pelo sobrenatural. A causa primeira, que é o mito, transforma-se, em termos do dia-a-dia vivenciado pelo homem, em suporte para a celebração rotineira através do ritual, mesmo porque: (Cf. Ibid., p.13-14,17-18,22)

O mito, portanto, é um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã, ele é ao contrário, uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente; não é absolutamente uma teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática (...). Essas histórias constituem para os nativos a expressão de uma realidade primeva, maior e mais relevante, pela qual são determinados a vida imediata, as atividades e os destinos da humanidade. O conhecimento dessa realidade revela ao homem o sentido dos atos rituais e morais, indicando-lhe o modo como deve executá-los. (Ibid., p.23)

Na mesma proporção que os primitivos davam vazão à prática utilitarista da religião e optavam por concebê-la pela sua essência, na atualidade dá-se vista para que o homem a tenha ambigualmente. A existência da recorrência dual do sagrado nem sempre é ilógica, em face do reconhecimento da divindade em suas qualidades que oferecem sentido ao homem e, ao mesmo tempo, lhe fornecem aquilo de que necessita durante a passagem pelo mundo. No entanto, tal passagem, experimentada pelo homem individualmente, constitui apenas em uma partícula no mundo em comparação com a história desde o seu nascedouro e criação pelo sagrado. A inter-relação entre o homem particular e o mundo histórico é viabilizada mediante a rememoração cultural que esse homem faz em momentos de concentração acerca de sua existência frente ao que é divino. É como se, em seus passos, tivesse a possibilidade de ter existido desde a criação do mundo. Trata-se, então, de abordar a atualidade do tempo pela qual a individualidade humana está a viver pelo mecanismo da circularidade, quer dizer, o princípio do mundo até o presente é representado, em termos rituais, no íterim de um ano, pois este, como aquele, têm início, desenvolvimento e fim. Apesar do mundo não ter vislumbrado um fim em si mesmo, o homem dispõe também de sua comemoração em consequência do visualizar do cumprimento deste ciclo. Este final costuma ser cultuado ao se tratar do mundo a ser ainda vivido, sendo que, para tanto, tem-se por menção o apocalipse: (Cf. Ibid., p.50)

Mas toda escatologia insiste em um fato: que a Nova Criação não pode ter lugar antes que este mundo seja definitivamente abolido. Não se trata mais de regenerar o

que degenerou- mas de destruir o velho mundo a fim de poder recriá-lo in toto. A obsessão da beatitude dos primórdios exige a aniquilação de tudo o que existiu e que, portanto, degenerou após a criação do Mundo: é a única possibilidade de restaurar a perfeição inicial. (Ibid., p.51)

Na observância do que remete à Antropologia das Religiões relativa ao assunto dos eventos que sucederão no fim deste mundo, percebo que a escatologia está viva no homem religioso que se preocupa não tanto com a imediatez das coisas desta vida, mas com o que é mediato e, portanto, eterno. Entendo que o evento do dilúvio simboliza a tentativa de recuperação do mundo, sem vestígios de uma humanidade decaída, imersa no pecado e na maldade. Mas, o que interessa saber é propriamente de que forma o homem religioso primitivo entendeu o findar do mundo. O paraíso, acompanhado da eliminação de doenças, dos idosos e de mortes será uma realidade para o povo andamanês, do mesmo modo que o suscitador de um novo céu assim será para a tribo Atapasca: (Cf. Ibid., p.51,54-55)

Como observa Alexander, com relação aos mitos cosmogônicos da costa do Pacífico, muitas das histórias concernentes à criação parecem ser, de fato, tradições relativas à recriação da terra após a grande catástrofe, embora alguns mitos descrevam tanto a criação como a recriação. (Ibid., p.58)

No final dos tempos, para a maioria das religiões primitivas, este mundo que ora existe será totalmente desprovido de existência, sendo originado outro, enquanto que para a religião judaica, segundo a interpretação que Eliade faz das Sagradas Escrituras, o mundo que está por vir também será destruído, entretanto não será substituído por um outro que nunca se fez vingar, mas existirá em sua originalidade, ou seja, será aquele que vigia antes da queda de Adão. Esta religião comumente se diferencia das demais existentes, na medida em que não crê na regeneração de toda a humanidade para o paraíso eterno, pois somente este tipo de vida terá efeito para o homem que será escolhido por Deus. Esta seletividade aplica-se a quem for capaz de se submeter e vencer as reiteradas tentações do mal, ao aplicar-se à devoção, ao temor ao Deus único e vinculando a fé à prática de boas obras, não

para seus próprios devaneios e vaidades e, sim, visando à adoração e veneração dos objetivos traçados por Deus. Em suma: “Os eleitos, os bons, serão salvos por sua fidelidade a uma Santa História:...” (Ibid., p.62)

À semelhança do estado inicial do homem, para o Cristianismo, logo após a segunda vinda de Cristo ao mundo, um “Novo Céu e uma Nova Terra” disporão de abundante fartura no que toca à sobrevivência do homem, assim como não haverá mais tristeza, doença, morte e velhice. Os momentos históricos que antecederão esses acontecimentos serão difíceis para quem no mundo estiver, por causa da procedência da escassez de recursos e, fundamentalmente, em razão do reinado do anticristo, em cuja pessoa encontrar-se-á tudo o que se opõe a Cristo. Aliás: (Cf. Ibid., p.62-63)

Este mundo - o Mundo da História- é injusto, abominável, demoníaco; felizmente, ele já está em vias de decomposição, as catástrofes já se iniciaram, este velho mundo já começa a fender-se de todos os lados; muito em breve ele será aniquilado, as forças das trevas serão definitivamente derrotadas, os “bons” triunfarão, e o Paraíso será recuperado. (Ibid., p.64-65)

A religião prima pela veiculação de valores que se destinam a serem eternos e firmam o homem em um motivo de ser e de estar, na medida em que se dispõe a garantir uma expectativa melhor quanto ao viver eterno. Como ao homem cabe construir a sua existência em termos de um tempo delimitado no mundo, a escatologia dá mostras de que é possível continuar vivendo além do período terreno. Trata-se, no caso, da temática relativa à salvação do ser humano. Antes de quaisquer abordagens no que se refere ao assunto, é de extrema seriedade e relevância que a salvação incida com firmeza e fundamento sobre o homem que vivencia a religiosidade de modo a priorizar o sagrado para o preenchimento do seu interior, atribuindo caráter secundário para a solução de problemas do cotidiano. Este apenas existe como contribuição do aprimoramento divino sobre o homem, a fim prepará-lo para a vida que se acrescenta à realidade da morte. (Cf. Ibid., p.123)

Com relação ao destino humano além da morte e ao tema da criação há divergências cruciais entre o Cristianismo bíblico e algumas crenças de outros povos que

cultuam outras divindades. No tópico referente à escatologia, as várias nuances já foram apresentadas, entretanto, quanto à criação, lacunas se apresentam na composição desse texto, com a exceção do Cristianismo. Sendo assim, a idéia da criação não significa somente o tratamento acerca da origem do mundo, pois a origem de cada homem recebe igual abordagem. Em síntese, há uma interação precisa entre mundo criado e homem originado para as religiões não- cristãs, ou seja, a filogênese coaduna-se com a ontogênese. É a partir desta dinâmica que se inserem as crenças sobre a reencarnação de cada homem e a criação do mundo por um ente supremo que, segundo alguns povos, delegou a seres míticos a melhor elaboração do mesmo. Em decorrência da atribuição de tal poder a estes seres é que o mundo ficou à merce do seu criador, numa atitude de indiferença frente ao homem. É por causa disso que: (Cf. Ibid., p.110-111)

Entre os Selk'nam da Terra do Fogo, Deus, que é denominado "Habitante do Céu" ou "Aquele que está no Céu", é eterno, onisciente, todo-poderoso, mas a criação foi completada pelos Ancestrais míticos, também criados pelo Ente Supremo antes de se retirar para além das estrelas. Esse Deus vive isolado dos homens, indiferente às questões do mundo. (Ibid., p.87)

Geralmente, só se apela a êsse Deus esquecido em último recurso, depois de haverem malgrado tôdas as demais tentativas junto a outras figuras divinas. (Ibid., p.89)

A crença de que Deus é um ser distante acha-se presente também entre os africanos equatoriais. Tal distanciamento entre o criador e sua criação não existe como crença para a maioria das religiões não-cristãs. É interessante lembrar que o totemismo mantém fortes vinculações entre o homem e o elemento sagrado. Ademais, a originalidade do mundo deve-se à fé depositada em mitos que a engendraram, mas que não se eximiram de responsabilidades. A ancestralidade é a marca e o fundamento das religiões e conjuga-se com a origem do mundo para explicar a criação do homem em seus vários tempos e lugares: "...aqueles que conseguem recordar-se de suas existências anteriores preocupam-se em primeiro lugar em descobrir sua própria 'história', dispersa através de suas inumeráveis encarnações." Decorre da fé em ancestrais, a rememoração que o homem opera sobre a reencarnação, isto é, a descoberta de vidas anteriores, através de seus

ancestrais até culminar na origem do primeiro ancestral que existiu no mundo, ou seja, no início deste. Há uma noção de que cumpre ao ser humano individual a busca por melhoras no caráter e na manifestação deste por meio de comportamento exemplar entre os demais homens. Desta forma, a consecução da respectiva crença percorre o seguinte desenlace: (Cf. *Ibid.*, p.110-111)

*Pitágoras, Empédocles e outros acreditavam na metempsicose e afirmavam poder recordar-se de suas existências anteriores. “Vagabundo exilado da divina morada”- apresentava-se Empédocles- já fui outrora homem e mulher, um arbusto e uma ave, e um peixe mudo no mar”. (...) Referindo-se a Pitágoras, Empédocles descreve-o como “um homem de conhecimentos extraordinários”, pois “para onde quer que dirigisse todo o poder de seu espírito, via facilmente o que havia sido em dez, vinte existências humanas”. (*Ibid.*, p.109-110)*

A doutrina da reencarnação se contrapõe ao imaginário que integra a crença na ressurreição do homem. Esta é inerente ao corpo doutrinal da fé cristã, sendo que acredita em uma única passagem do homem no mundo antes dele vir a herdar a eternidade, quer no céu, quer no inferno. Sem maiores implicações para a crença na ressurreição, o Catolicismo aposta na existência do purgatório como intermediação entre as duas opções colocadas, contudo esta característica não invalida o credo da ressurreição.

Para concluir o tema em questão, interessante se faz ponderar que para as duas possibilidades de crença na vida após a morte, é inevitável que o homem religioso creia em fenômenos que delega para elementos transcendentais porque a religião existe, em grande medida, para explicar e resolver a problemática existencial da morte humana, pela qual cada homem obrigatoriamente tem que enfrentar. A fim de dirimir os sofrimentos provenientes dessa questão é que a religião tem sentido em ser cultivada e em dispendir tempo para suas atividades:

*Como vimos, esses modelos são veiculados pelos mitos, aos quais compete acima de tudo despertar e manter a consciência de um outro mundo, do além, - mundo divino ou mundo dos Ancestrais. Esse “outro mundo” representa um plano sobre-humano, “transcendente”, o plano das **realidades absolutas**. É através da experiência do sagrado, do encontro com uma realidade transumana, que nasce a idéia de que alguma coisa **existe realmente**, de que existem valores absolutos, capazes de guiar o*

*homem e de conferir uma significação à existência humana. É através da experiência do sagrado, portanto, que despontam as idéias de **realidade, verdade e significação**, que serão ulteriormente elaboradas e sistematizadas pelas especulações metafísicas. (Ibid, p.123-124)*

Eliade, no tocante à ressurreição, detém-se em considerar Cristo como ressurreto dentre os mortos. Vale frisar o modo como compreendeu tal acontecimento: “A ressurreição é “verdadeira” no sentido histórico do termo, porque é um evento, embora o corpo ressuscitado não mais pertença ao mundo físico. (O corpo ressuscitado era um corpo aéreo, espiritual).” (Ibid., p.145)

Faço alusão a essa observação de Eliade de que o Cristianismo bíblico não depende com exclusividade do mecanismo da fé entre os fiéis, pois os relatos bíblicos foram acompanhados de certa comprovação de fundamento cronológico e, portanto, foram historicamente situados na História da Humanidade. A comparação dessa religião com as crenças não-cristãs incide no marco divisor da História quanto à realidade de Cristo ser considerado o próprio de Deus em forma humana, enquanto que a preponderância do elemento transcendente acrescido da crença no que não se mostra visível, torna as religiões, em foco, diferentes. Sendo assim, o Cristianismo herda das religiões não-cristãs somente a adição de certa circularidade e repetividade rituais no que concede à seqüência da liturgia. No seu interior, tal religião é capaz de congregar tempo histórico e tempo circular: (Cf. Ibid., p.146-147)

*Devemos reexaminar, assim, o problema da figuração divina e o que percebemos: que as ressurgências se destacam sobre um fundo de sincronicidade: mesmo a do mito – ou “narrativa sagrada” – que é essencialmente uma soma relatando, classificando, organizando sincronicamente e pelo artifício do discurso – diacrônico, sem dúvida, porém, redundante – a **coincidentia oppositorum**, como mostra Eliade. (Durand, 1995:127)*

Ao esclarecer melhor o que subdivide o Cristianismo, Eliade localiza as várias delimitações que a religião cristã foi sendo submetida, em consequência do seu intenso e extenso mecanismo de incorporação por parte dos homens. Não se pode afirmar que o

Cristianismo, em termos práticos, permaneceu exatamente igual, em sua totalidade, ao que se encontra como prescrição original da Bíblia porque as influências sociais, o tempo e o espaço, modificaram essa religião. Foi próprio da Idade Média a introdução do que hoje se conhece como “santos”. Esses vieram a ser reconhecidos como tais pelo Catolicismo, cuja originalidade não decorre do imaginário bíblico, mas da sincretização com crenças engendradas por homens que viviam no campo e, devido a este tipo de economia, a fé incidia sobre deuses que simbolizavam a proteção da agricultura de subsistência. Esses deuses remontam à mitologia grega. Para exemplificar o problema que se expôs é adequado observar o trecho a seguir:

Muitos deuses ou heróis matadores de dragões transformaram-se em S. Jorge; os deuses da tempestade foram convertidos em S. Elias; as inúmeras deusas da fertilidade foram assemelhadas à Virgem ou às santas. Pode-se mesmo dizer que uma parte da religião popular da Europa pré-cristã sobreviveu, camuflada ou transformada, nas festas do calendário e no culto dos Santos. (Eliade, 1998:148)

A leitura de parte do texto de Eliade oferece a compreensão de que o Cristianismo, desde o período medieval, não obteve consenso em sua formação doutrinária e, menos ainda, na maneira de culto. Penso que quanto ao Catolicismo há a incongruência entre monoteísmo e politeísmo, onde no culto adoram-se vários deuses que aparecem expressivamente sob a forma de “santos”, sendo que se tornam somente de menor valor em relação à Trindade existente na Bíblia. Contudo esses “santos”, assim como a Trindade, possuem o poder de intermediação entre Deus e os homens, pois:

...os camponeses, devido ao seu próprio modo de existir no Cosmo, não se sentiam atraídos por um cristianismo “histórico” e moral. A experiência religiosa específica das populações rurais era nutrida pelo que se poderia chamar de um “cristianismo cósmico”. (Ibid., p.149)

A confrontação do Cristianismo bíblico com o Catolicismo tornou-se evidente, então, desde a época que fiz alusão. Tal embate permanece existente até então através das ramificações que a prática cristã assumiu em decorrência de outras influências religiosas não-cristãs e, das necessidades e vicissitudes apresentadas pelos homens que nela tornaram-se participantes. Embora exista uma parcela do Cristianismo que se aproxima mais fielmente da origem da igreja primitiva, qual seja, a meu ver, a que se situa entre as igrejas protestantes de renovação e as do ramo pentecostal, tal como está descrito no período neotestamentário, no livro de “Atos dos Apóstolos”. Porém, essas igrejas mais fidedignamente conceituadas não formalizarão a preocupação desse estudo, justamente pelo próprio caráter que comportam. O sincretismo que coloquei em destaque há pouco tornou-se útil para levantar-se o enunciado de que parte do Cristianismo vê-se justaposto pela religiosidade não-cristã e por necessidades pragmáticas do ser humano que se distanciam, em termos primordiais, do Cristianismo clássico. O sincretismo religioso de algumas igrejas será o foco de atenção no trabalho que desenvolverei a partir daqui, mediante o desvelamento que o próprio leitor fará sobre a exposição do conteúdo doutrinário das igrejas “Universal do Reino de Deus” e “Internacional da Graça de Deus”, a partir da análise que efetuarei dos livros escritos pelos seus fundadores, não deixando, contudo, de enquadrá-los dentro do Cristianismo.

CAPÍTULO II

AS IGREJAS NEOPENTECOSTAIS.

Todavia, que importa? Uma vez que Cristo, de qualquer modo, está sendo pregado, quer por pretexto, quer por verdade, também com isto me regozijo, sim, sempre me regozijarei. (Filipenses, 1:18)

Falou João e disse: Mestre, vimos certo homem que em teu nome expelia demônios, e lho proibimos, porque não segue conosco. Mas Jesus lhe disse: Não proibais; pois que não é contra vós outros é por vós. (Lucas, 9: 49-50)

1. As igrejas tradicionais, pentecostais e neopentecostais no Brasil.

O neopentecostalismo, para ser compreendido, carece de explicações que concernem ao pentecostalismo, que por sua vez, remonta à história do Protestantismo, que tem expressividade na pessoa de John Wesley. A influência que antecedeu o pensamento e a prática de Wesley consistiu no caráter pietista dos moravianos que, por conseguinte, foram marcados pelos anabatistas do século XVI, na Europa. O pietismo insistia na idéia de que para chegar-se a Deus seria preciso desenvolver a santificação. Essa santificação foi alcançada por Wesley em 1774 através da conhecida “experiência do coração aquecido”,

que para ele representou uma vida de bastante proximidade com Deus. A proximidade deste pastor anglicano com uma experiência sobrenatural o mobilizou para que efetuasse ampla campanha de propagação da Bíblia entre os mineiros ingleses, além do que fez com que se voltasse para preocupações de ordem social, considerando-se que os mineiros pertenciam a um estrato social de baixa renda. Foi assim que Wesley se distanciou do anglicanismo, de cunho mais teórico e direcionado para as classes abastadas. (Cf. Campos Jr., 1995:10-13, Cf. Machado, 1996:84)

A comprovação de que Wesley não seguia rigidamente o anglicanismo dava-se mediante a sua permissão para que pessoas sem preparo teológico pregassem o evangelho de acordo com a orientação concedida por ele. De modo semelhante, o caráter leigo da pregação cristã protestante se fez notório nos Estados Unidos quando da sua colonização. Juntamente com os colonizadores ingleses, o metodismo, criado a partir das idéias de Wesley, promoveu campanhas evangelísticas a partir de pregadores leigos e com o emprego de experiências sobrenaturais, conforme Wesley havia experimentado pessoalmente. Tenho a acrescentar que como conseqüência da herança pietista de John Wesley, ou seja, da ênfase na santificação, o exercício da oração tornou-se fundamental entre os grupos religiosos norte-americanos, a fim de que atingissem o objetivo de levarem uma vida próxima de Deus. Sendo assim, a existência de pastores leigos, com forte apelo à santificação e à oração constituíram as bases para o surgimento do pentecostalismo. (Cf. Campos Jr., 1995:13-16)

Conforme conclui Campos Jr. (1995:18) :

*No caso dos metodistas norte-americanos o meio utilizado foi o **camp meeting** (acampamentos onde se dava ênfase às orações e às leituras da Bíblia) através de pregadores itinerantes, com pouca instrução e boa identificação com os povos da fronteira: pertenciam à mesma camada social e por isso tinham um universo mental semelhante. O **circuit rider** (pregador que se deslocava) pregava o mesmo sermão várias vezes, pois deslocava-se com frequência de uma localidade para outra. A repetição, a pregação constante, o transformava num comunicador hábil, que geralmente conseguia muitos adeptos em suas concentrações. É preciso destacar aqui uma característica que aproxima o protestantismo avivalista dos séculos XVIII e XIX ao pentecostalismo do século XX (guardadas as devidas proporções) : os grandes ajuntamentos.*

Através da referida citação pude perceber que a apregoada graça de Deus oferecida aos homens de uma maneira universal se fez valer no ideário avivalista dos metodistas que se radicaram nos Estados Unidos. Contrariamente a este tipo de interpretação acerca dos desígnios de Deus, o calvinismo não teve influência marcante, em razão do seu caráter seletivo quanto à compreensão da salvação humana e, do seu racionalismo não condizente com manifestações mais emotivas dos pentecostais que pouco atendiam aos anseios de um movimento evangelístico, de cunho popular. Por conseguinte, o pentecostalismo teve raízes originadas dos metodistas avivalistas, sendo que tônica central estava direcionada para a prática incessante da oração. Da experiência wesleyana do conhecido “coração aquecido”, os pentecostais passaram a denominar o contato mais próximo com Deus, de batismo no ou do Espírito Santo, tomando como referência bíblica o livro de “Atos dos Apóstolos”, em que se iniciou esse fenômeno. É do início do século XX a constatação de que o batismo no Espírito Santo tinha como comprovação o fato das pessoas falarem com Deus por meio de línguas ininteligíveis aos olhos humanos. Tal costume, chamado de glossolalia, reafirmava a característica sobrenatural dos movimentos avivalistas. (Cf. *Ibid.*, p.19-21)

Ainda acerca desse avivalismo, a oração, com a imposição das mãos por parte dos pastores, tornou-se imperativo fundamental para a consecução da “experiência do coração aquecido”. A ocorrência de batidas de palmas e de músicas em som bastante audível acompanhava os batismos. Este tipo de experiência foi se avolumando a ponto de, em 1919, ser criada a igreja “Assembléia de Deus”. É importante chamar a atenção para o fato dessas reuniões terem sido realizadas por negros, o que denota, no âmbito da realidade norte-americana, que o pentecostalismo surgiu no meio de uma população pobre e que vivia às margens da respeitabilidade dos brancos. (Cf. *Ibid.*, p.22-24)

A “Assembléia de Deus” não tinha nem sido criada oficialmente quando Berg e Vingren vieram dos Estados Unidos para o Brasil em 1910 como missionários da igreja batista. Estes suecos, ao darem princípio à prática do batismo no Espírito Santo viram-se impossibilitados de darem prosseguimento aos cultos na igreja batista, por conta de não fazer uso dessa prática, dada a sua origem tradicional (racional) e de não ser simpatizante de manifestações sobrenaturais. A princípio, em 1918, esses missionários não estavam vinculados à “Assembléia de Deus” dos Estados Unidos, mesmo quando foram expulsos

da igreja batista. Situados em Belém do Pará, identificaram-se com os assembleianos norte-americanos, recebendo apoio com a chegada de mais missionários para a evangelização das regiões norte, nordeste e, depois do sul do Brasil. Considero importante relevar que somente a partir da década de 50, a direção desta igreja passou para um brasileiro, o que antes tinha se dado pelos suecos. Em termos de “usos e costumes”, ainda vigoram a separação dos assentos entre os sexos, bem como a ênfase dos corais durante os cultos. Do ponto de vista de sua expansão, a televisão é um importante recurso utilizado pelos assembleianos. Outro fator inovador além do uso da televisão é a preocupação com uma formação mais acurada das lideranças pastorais, através de cursos de Teologia, de nível médio e superior. A organização administrativo-burocrática da referida igreja tem como órgão máximo de decisão a Convenção Nacional que legisla sobre a doutrina, sobretudo, quando se trata de modificar algum artigo. (Cf. Campos Jr.,1995:30-36, Cf. Machado, 1996:45)

A Igreja do “Evangelho Quadrangular” teve também origem nos Estados Unidos, na mesma época da fundação da “Assembléia de Deus”. De modo semelhante, essa subdivisão do pentecostalismo teve origem nas idéias dos metodistas, bem como da igreja batista, pois Aimeé Simple Mcpherson, como precursora dessa denominação, freqüentou anteriormente as citadas igrejas. Localizada em Los Angeles, a Igreja do “Evangelho Quadrangular” se expandiu até chegar ao Brasil, assim como a “Assembléia de Deus”. (Cf. Campos Jr., 1995:25-26)

Quarenta anos marcaram a distância de tempo entre os assembleianos e os quadrangulares no Brasil quanto ao início de atuação. Sendo assim, é na década de 50 que a Igreja do “Evangelho Quadrangular” passa a integrar as igrejas evangélicas pentecostais no Brasil. Pelo fato de ter sido iniciada por uma mulher, essa denominação oferece maior liberalidade para as mulheres no que se refere à liderança da igreja, isto é, o sexo feminino pode exercer o pastorado. Tal igreja ficou também conhecida como “Cruzada Nacional de Evangelização”, por causa de forte apelo na área do evangelismo de rápido crescimento, por meio do uso de lonas ou pelo que se conhece como “tendas”. Nas crescentes campanhas evangelísticas, assim como em outras denominações pentecostais, assegura-se o batismo no Espírito Santo com o acréscimo do emprego de curas em seus cultos. (Cf. Ibid., p.36,38)

Os seguintes elementos chamaram-me a atenção sobre essa igreja, por se diferenciarem de outras denominações pentecostais:

A ênfase na cura divina funcionou como verdadeiro fator de desenvolvimento dessa seita, que já em 1964 contava com 25 mil membros. Depois do uso das tendas, seguiu-se a construção de templos com características arquitetônicas diversas. Houve também maior oportunidade para as mulheres no que diz respeito à pregação. É o caso por exemplo da pastora Odá de Castro, que dirige uma igreja em Curitiba e também possui um programa de rádio com grande audiência. Isso não acontece nos outros grupos pentecostais. O número de pregadoras ou missionárias que atuam nesse ramo do pentecostalismo é notável, pois em geral a orientação doutrinária ou mesmo a pregação são consideradas tarefas exclusivas dos homens. (Ibid., p.37)

Saliento a explicação que necessita ser dada à palavra “quadrangular”. A igreja em menção parte de quatro fundamentos, pois no modo de ver da fundadora, o Cristianismo se configura por meio da salvação dos homens em relação ao inferno e da ida para o céu de quem aceitar a Jesus Cristo como o único e suficiente salvador, mediante a sua obra vicária na cruz. A tônica da cura de doenças se apresenta também como um dos quatro pilares que fundamenta a “Igreja do Evangelho Quadrangular”, com a justificativa de que Cristo quando esteve no mundo realizou um ministério de cura e, como, segundo essa igreja, ele se encontra vivo, permanece curando as pessoas. O batismo no Espírito Santo é contemplado da mesma forma que nas outras igrejas pentecostais; a crença de que Cristo irá voltar, vindo ao mundo por uma segunda vez dá esperança aos membros quanto à fé de que os salvos serão conduzidos para o céu, juntamente com aqueles que lá já estão. Quanto a esse assunto, esclareço que os “quadrangulares” não desprezam a vida que Deus os concede nesse mundo, porém, acreditam em um provável arrebatamento dos cristãos para o céu que não se compara aos dissabores do tempo presente. É interessante chamar a atenção para o fato de que a doutrina da volta de Cristo envolve a tese de que esta dar-se-á em dois momentos: o primeiro deles refere-se ao desaparecimento dos cristãos da face da terra, enquanto que no segundo momento Cristo aparecerá ao mundo, demonstrando toda a sua majestade. Ainda é pertinente pensar na influência norte-americana dessa denominação no Brasil, em razão da liderança da “Igreja do Evangelho Quadrangular” ter sido constituída

por americanos até a recente década de 80, no Brasil. (Cf. Campos Jr., 1995:38, Cf. Machado, 1996:55)

A “Congregação Cristã” foi fundada em 1890 pelo italiano radicado em Chicago, Luigi Francescon. O principal elemento norteador de tal igreja consiste na interpretação literal da Bíblia, tornando-se fundamentalista no entendimento que concede aos seus membros sobre a imagem de Deus. A principal implicação desta forma de ler a Bíblia é a compreensão desvinculada de contexto e, assim sendo, no uso inadequado das passagens bíblicas. Deve-se ao presbiterianismo e, em específico, ao calvinismo, a crença de que Deus escolhe as pessoas a serem salvas da perdição eterna, como se estivessem predestinadas desde a origem do mundo, para servirem a Deus. Francescon viu-se imbuído desta concepção porque antes de ter fundado a “Congregação Cristã” era um assíduo freqüentador dos cultos presbiterianos. Fazendo-se exceção à regra, a “Congregação Cristã” conseguiu reunir crenças provenientes da tradição protestante mais elitista juntamente com o fenômeno popular do pentecostalismo. Tenho a acrescentar que Francescon acreditava na revelação inspirada por Deus conforme criam os profetas da Bíblia. Assim, a revelação representou um marco a mais para o pentecostalismo norte-americano. Explica-se, por meio da “revelação”, a vinda da “Congregação Cristã” ao Brasil, como sendo da vontade de Deus. O fato de Francescon ter sido anteriormente operário também consolidou o caráter popular dessa denominação, além da oralidade presente em seus cultos, isto é, ao invés do pregador fundamentar-se, sobretudo, na Bíblia como fonte primordial da revelação divina, Francescon não dava crédito substancial à sua leitura e, sim, à palavra falada por algum membro que se sentisse inspirado por Deus para transmitir a mensagem em nome de Deus, desde que não contrariasse os princípios contidos na Bíblia. (Cf. Campos Jr., 1995:26-28, Cf. Machado, 1996:45)

Por isso é que:

Não existe uma liturgia previamente estabelecida pelo encarregado de sua direção. Este “abre” a oportunidade de pregar para quem sentir-se “inspirado” pelo Espírito Santo. Tal atitude confere ao culto um forte componente emocional, onde a espontaneidade assume grandes proporções. A atmosfera criada favorece as manifestações de êxtase; no entanto, a Congregação segue somente a Bíblia e no setor da música não admite a introdução de instrumentos como baterias, guitarras e pandeiros, nem violões. (Campos Jr., 1995:29)

É interessante notar que atualmente no Brasil essa igreja não congrega apenas os setores populares, pois considerável parcela da classe média faz parte do rol de seus membros. O uso de roupas distintivas é obrigatório, sendo que os homens precisam vestir-se dentro do modelo clássico e, às mulheres podem usar somente saias longas e cabelos sem cortar, como sinônimo de pudor e santidade. Como outras igrejas pentecostais, o batismo no Espírito Santo faz parte dos seus aspectos doutrinários, porém, a santidade é conferida mais pela discrição no vestir, do que pela transformação interior da pessoa.

Das igrejas protestantes avivadas do século XIX surgem as igrejas pentecostais no início do século XX que rapidamente chegam ao Brasil. A partir da década de 50 inserem-se outras igrejas também pentecostais que, no entanto, detêm a peculiaridade de já serem um desdobramento do pentecostalismo, que passa a assumir traços brasileiros, quer dizer, igrejas são fundadas, tendo como referência de primeira ordem as igrejas pentecostais “Assembléia de Deus” e “Evangelho Quadrangular”, não se inserindo neste aspecto a “Congregação Cristã”. Sendo assim, Manoel de Melo, que pertenceu à “Assembléia de Deus” e à Igreja do “Evangelho Quadrangular”, fundou a Igreja “O Brasil para Cristo”. A preocupação com os problemas de ordem social marca a diferença dessa igreja em comparação com os outros ramos do pentecostalismo, sendo que nos outros aspectos, é semelhante. No que se refere ao público-alvo, essa denominação trabalha com setores populacionais pobres que advieram do êxodo rural, havendo a identificação com o fundador, de origem nordestina bastante pobre. (Cf. Campos Jr., 1995:40-41, Cf. Machado, 1996:55)

A igreja pentecostal “Deus é Amor”, assim como a “Brasil para Cristo”, originara-se no Brasil, sendo que a primeira dessas constituiu-se como desdobramento da “Brasil para Cristo”, pois o seu fundador, o missionário David Martins Miranda, antes de dar início a essa nova igreja foi membro da igreja do pastor Manoel de Melo. Estas duas denominações têm em comum a origem bastante humilde dos frequentadores, além de terem crescido em razão dos programas de rádio que representam o lazer característico das populações mais marginalizadas socialmente. Em função dessa estratégia de crescimento é que a “Deus é Amor” adquiriu muitos membros e considerável soma de recursos financeiros. Outra forma de auto-sustentação é a existência de uma gravadora própria, “A Voz da Libertação”, que utiliza a estratégia da venda de discos e CDs com um estilo de

música caipira. A comercialização da parte musical da “Igreja Deus é Amor” acontece exclusivamente apenas no interior de seus templos, fato esse que assegura maior lucratividade. Quanto à televisão, a ausência do seu recurso deve-se à concepção de que esse veículo de comunicação de massa não é considerado abençoado por Deus, por causa da veiculação de programas que não condizem com a moral instituída por David Miranda. Esse considera a televisão como agência de propagação de “coisas mundanas”, ou seja, diabólicas, que se opõe à doutrina institucionalizada pela igreja. Dessa forma, os membros aceitam um controle absoluto de sua vida pessoal por parte da igreja, pois a proibição da existência e do uso da televisão nos lares pode acarretar repreensões. (Cf. Campos Jr., 1995:41-44,79, Cf. Machado, 1996: 55)

A doutrina da “Deus é Amor” se baseia em profecias, revelações e curas através de milagres, sendo uma igreja que, como a “Congregação Cristã no Brasil”, pauta-se na oralidade e não na leitura revelada diretamente da Bíblia. Assim como a proibição da televisão, a disciplina rigorosa dos membros ocorre, no âmbito do culto, mediante a separação entre homens e mulheres quanto à disposição nos assentos. Faz parte do ritual, na sede dessa denominação em São Paulo, uma admiração exacerbada dos membros pelo missionário David Miranda, isto é, é como se ele figurasse como ídolo diante de uma ampla platéia. É por meio deste carisma que ele mantém a assiduidade do público, principalmente, nas demonstrações de exorcismo e de curas, em que conversa com o que chama de “entidades do mal” e faz questão de mostrar publicamente o seu poder de recuperar pessoas paralíticas: (Cf. Campos Jr., 1995:43-44, Cf. Machado, 1996:55)

O interlocutor aproxima o microfone da pessoa caída ou que está tendo algum tipo de convulsão (geralmente tratada como possessão demoníaca pelos “missionários”) e pergunta à entidade: “Qual é o seu nome?”. Havendo uma resposta, o dirigente continua perguntando: “O que você quer fazer com esta vida?”. E assim perguntas e respostas vão se alternando até o momento em que vem o desafio final. E então o pregador pergunta, desta vez para a multidão de fiéis: “Ele sai ou não sai?”. A resposta vem em coro: “Sai em nome de Jesus”. A sessão de exorcismos continua com gritos histéricos e a multidão aplaude não só o momento final mas também os testemunhos que são dados em público”. (Campos Jr., 1995:45)

Na parte que toca à organização administrativa da igreja em menção, ela se dá

mediante a confiabilidade pessoal que é conferida a David Miranda por parte dos demais obreiros, por isso, é que seus parentes se inserem na igreja como integrantes de sua cúpula. Esse aspecto centralizador da administração eclesiástica da “Deus é Amor” serve como maneira de intimidar as pessoas que trabalham com eles. Destaco que as mulheres não ocupam cargos de liderança, apesar de poderem exercer influência nas reuniões de oração. A intimidação deste líder em relação ao comando dos obreiros ocorre, através de mecanismos de vigilância, sendo que o principal deles é a forma com que o líder olha para os seus súditos, como já mostrara Foucault a respeito de organizações semelhantes. O olhar fixo, seguro e austero é capaz de controlar os demais componentes da liderança dessa igreja à semelhança do que ocorre na “Igreja Universal do Reino de Deus e na “Igreja Internacional da Graça de Deus”. Tomo como exemplo disso os gestos de Edir Macedo que, ao não reconhecer a realidade da convivência entre o sagrado e o profano na “Universal”, manifestou-se agressivo quando soube que um de seus pastores (atualmente ex-pastor) tinha adquirido Aids no interior das próprias dependências da igreja. Os gestos de repúdio ao pastor deram-se por meio do uso das mãos, apontando-as para o súdito em atitude de acusação do “erro” cometido. (Cf. Campos Jr., 1995:45-47, Cf. Foucault, 1999:145-147, Cf. Justino, 1995, passim)

Outra forma de organização assumem as igrejas tradicionais e pentecostais. Da junção entre tradicionais e pentecostais no Brasil posso elencar algumas igrejas provenientes das igrejas metodistas e presbiterianas que não se associaram às igrejas pentecostais. São igrejas dotadas de elementos do pentecostalismo no que concerne aos rituais de culto e que conservam a tradição protestante no que tange à organização administrativa. Trata-se da “Igreja Metodista Wesleyana” e da “Igreja Presbiteriana Renovada”, cuja existência se justifica pelo momento histórico em que foram criadas. Como exemplo do que estou me referindo, a “Igreja Presbiteriana Renovada”, sendo criada na década de 70, teve a oportunidade de promover maior liberdade de expressão de culto, pois na “Igreja Presbiteriana” da qual se originou, o racionalismo era predominante a ponto de haver um controle rígido na ordem do culto, onde os membros não podiam dispor de manifestações corporais de ordem sobrenatural. Após a recusa de traços pentecostais pelo protestantismo histórico na década de 60 no Brasil, de 1980 para cá tanto o metodismo e o presbiterianismo têm-se aberto para as crenças dos pentecostais, sendo que não há uma

distinção clara entre “renovados” e “tradicionais” nas práticas do culto. (Cf. Campos Jr., 1995:47-48, Cf. Machado, 1996:46)

Para ter-se uma percepção razoável sobre a subdivisão existente entre as denominações evangélicas, optei pela linha divisória elaborada por Oro, pois, a meu ver, é a que corresponde e se aproxima da realidade, além de ser explicativa. Tem o valor de síntese o texto dele que segue:

Evangélico é um termo genérico que cobre o conjunto das igrejas protestantes, isto em razão da importância atribuída ao Evangelho. O campo evangélico histórico é formado pelas tradicionais denominações resultantes da Reforma protestante iniciada na Alemanha por Martinho Lutero em 1517. As principais são as luteranas, calvinista, batistas, presbiteriana, anglicana e metodista. O campo evangélico pentecostal é composto pelas igrejas resultantes do movimento pentecostal, derivado especialmente do metodismo, e que iniciou nos Estados Unidos em 1906, chegando ao Brasil em 1910 (com a Congregação Cristã do Brasil, em São Paulo) e em 1911 (com a Assembléia de Deus, em Belém do Pará). (...) A glossolalia é a marca distintiva do pentecostalismo.

As principais denominações pentecostais, cujos seguidores se auto-identificam e são identificados como crentes, são: Igreja Evangélica Assembléia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, Congregação Cristã no Brasil, Igreja Deus é Amor, Igreja Evangélica Pentecostal Cristã, Igreja Brasil para Cristo, Igrejas Batistas (da Convenção Batista Nacional e da Convenção Batista Independente) e Igreja Universal do Reino de Deus. (Oro, 1996:19-20)

De um modo geral concordo com Oro quanto à delimitação das igrejas evangélicas. Porém tenho a acrescentar que, como toda síntese, há a junção de denominações muito divergentes no que se refere à doutrina e aos costumes empregados. Tal diferenciação já estabeleci no corpo desse trabalho e, por isso, é que faço menção a um texto que tem o caráter de síntese. Vê-se que a “Igreja Universal do Reino de Deus” aparece, na citação, como igreja pentecostal porque o termo neopentecostal não é empregado pelo autor até esse momento do seu texto. Contudo, Oro trabalha com a distinção do movimento evangélico no Brasil através de marcos históricos, sendo que insere a “Igreja Universal” como participante principal do movimento de “terceira onda” que é uma expressão emprestada de Freston. Em suma, o que Freston chama de “terceira onda” é o próprio neopentecostalismo da “Igreja Universal” que é marcado por incessantes reuniões de

exorcismo. Percebo que a “Igreja Internacional da Graça de Deus” nem sequer é lembrada em tal subdivisão, mas recebe leve observação quando Pedro Oro trata da criação de várias igrejas. Sendo assim, esta “onda” surge a partir da década de 70 no Brasil, sendo antecedida pelo movimento de “segunda onda” em que o pentecostalismo enfatiza a cura de doenças. Essa “onda” é representada pelas igrejas “Evangelho Quadrangular”, “O Brasil para Cristo” e “Deus é Amor”, entre os idos de 1950 e 1960, quando não recebem a designação do prefixo neo. A “primeira onda” foi colocada anteriormente neste texto, tendo como traço o falar em línguas estranhas - glossolalia. (Cf. Freston, 1994:70-71 apud Oro, 1996:20-21, Cf. Campos, 1997:50-52, Cf. Machado, 1996:51,55)

Cabe definir como posso entender o neopentecostalismo. A partir do que escreve Oro depreendo que enquanto o pentecostalismo separa o membro comungante de elementos considerados prejudiciais à sua salvação, tais como o prazer, a diversão e os vícios, a “Igreja Universal”, assim como os demais ramos do neopentecostalismo, os aceita em certa medida, ou seja, no seu entender, não é necessária uma separação radical do membro em relação ao mundo. Porém, essa diferenciação, no meu entender, precisa ser flexibilizada uma vez que a “Igreja do Evangelho Quadrangular” não pode ser incluída como denominação que efetiva uma acirrada separação do crente em relação ao mundo. Quanto ao emprego de “usos e costumes” para a vestimenta do evangélico, essa igreja também não faz uso de restrições, sendo que, atualmente, até mesmo as “Assembléias de Deus” não impõem o uso de certo estilo de roupa como critério de salvação e de impedimento à inserção do salvo junto à sua comunidade local. Parece-me, então, um tanto ultrapassado o recurso que Edir Macedo usa para criticar as igrejas pentecostais, a fim de assimilar adeptos a partir de tal argumentação: (Cf. Oro, 1996: 53-56, Cf. site da Igreja Universal do Reino de Deus: www.igrejauniversal.org.br, “Doutrinas e Costumes”, 2000:1, “Proibições e Restrições”, 2000:1)

Mariano observa que “Edir Macedo (fundador da Igreja Universal) é forte crítico do que denomina de as ‘vestes dos santos’. O crente deve combater o diabo em vez de se preocupar com usos e costumes arcaicos (sic) que para ele, não passam de mais uma artimanha do inimigo”. (Mariano, 1995: 215 apud Oro, 1996:55-56)

Para Freston, (apud Oro) o neopentecostalismo inovou no sentido de não conferir obrigatoriedade no uso de roupas tipificadas entre os crentes, característica essa que relativizei fazendo alusão à igreja pentecostal “Evangelho Quadrangular”:

O neopentecostalismo- especialmente o da terceira onda, segundo a tipologia de P. Freston, referida no capítulo anterior- introduziu importantes mudanças no modo de se portar e de se apresentar dos crentes em relação aos padrões tradicionais. De fato, pode-se dizer que ele rompeu com o estereótipo do crente com a bíblia embaixo do braço, terno e gravata, ou da mulher crente de cabelos compridos, corpo coberto por roupas sóbrias, sem nenhum ornamento. (Oro, 1996:54)

O uso de bermudas e blusas decotadas ou sem manga é uma coisa normal nos encontros, mesmo quando eles ocorrem nas Igrejas. A mesma coisa se verificou nos cultos da Igreja Universal. (Machado, 1996:95)

Segundo menciona o próprio Oro, as igrejas pentecostais têm sido mais flexíveis quanto às exigências dos “usos e costumes” por parte de seus membros. Isso significa reconhecer que, como exemplo do que estou me referindo, nas “Assembléias de Deus” que se localizam em grandes centros urbanos, próximas da região central das cidades vêem-se mulheres de cabelos curtos, usando calças compridas, sendo que a ausência de vestimentas mais tipificadas já não serve de impedimento para uma crente tornar-se membro dessa denominação de caráter pentecostal. Talvez, tal abertura tenha se dado pela inserção de uma liderança mais jovem no interior da cúpula das “Assembléias de Deus”, pela implementação esclarecida de estudos de grau superior entre seus pastores e, quem sabe, por conta da percepção de uma falta efetiva de ganho de membros em razão dos “usos e costumes”, bem como pela assimilação recente de membros de setores médios da população, com grau médio e até superior em termos de instrução escolarizada. Sendo assim, o rigor quanto ao uso de determinadas roupas entre os membros não se pode constituir como fator que pretenda diferenciar pentecostais de neopentecostais. (Cf. Oro, 1996:55, Cf. Machado, 1996:45-46,57)

Muito embora Oro, Campos Jr. e Campos tenham-se aproximado da tentativa de estabelecer as diferenças entre pentecostais e neopentecostais, admitem que os “usos e

costumes” tão criticados por Edir Macedo, não servem como definição precisa que venha a subdividir pentecostais de neopentecostais. Sou de parecer que as divergências ocorrem no que se referem aos aspectos de fundo teológico. Cabe, então, discorrer sobre algumas temáticas que fazem com que os neopentecostais sejam tidos como grupo evangélico que se distancia dos pentecostais. Dentre os assuntos posso apontar a visão que os neopentecostais assumem acerca da figura do diabo. Para a “Igreja Universal do Reino de Deus”, bem como para a “Internacional da Graça de Deus”, o diabo atua em todas as esferas da vida humana, de forma veemente. É assim que na “Igreja Universal” a doença física é visualizada como decorrência do “mal” havendo ou não a sua comprovação através de exames médicos. Os recursos médicos não são totalmente desprezados pela “Igreja Universal”, desde que o membro vá para a igreja procurar um tratamento espiritual adicional. Porém, determinadas doenças de origem mental e neurológica tais como: distúrbio do pânico, depressão, nervosismo, visões de vulto (alucinações) e epilepsia são tidas como intervenção direta do “mal” e significam que a pessoa doente está possuída por espíritos malignos. O tratamento medicamentoso é desprezado, uma vez que se alega que sendo essas doenças de fundo espiritual, a ingestão de medicamentos dissimula a manifestação dos sintomas possessivos. A solução é dada, para esses casos, no sentido de levar a pessoa a realizar campanhas de libertação, com a garantia de cura dos males que a estão afligindo. Para tanto, o exorcismo é praticado sobre as pessoas epiléticas e depressivas. Como exemplo do que estou tratando, a Revista “Plenitude”, da “Igreja Universal do Reino de Deus” publicou, como matéria central, o tema referente à depressão a partir da seguinte questão: “Depressão: doença ou atuação maligna?” Em resposta a esta pergunta no editorial desta revista, quem a escreve coloca a impossibilidade do crente vir a ser depressivo porque: (Cf. site da Igreja Universal do Reino de Deus: www.igrejauniversal.org.br, “Um testemunho”, 2000:2)

É evidente que cada caso é um caso, mas todos têm um ponto em comum: são vítimas das forças do mal. Na realidade essas pessoas estão sob a influência maligna que as faz se sentirem infelizes e incapazes de viverem em harmonia, desprovidas da vontade de viver.

Na tentativa de encontrar uma solução para as costumeiras crises depressivas que em alguns casos levam a vítima a se isolar, tornando-a completamente esquiva e com surtos de fobia social, muitos têm procurado consultórios médicos para sessões de

análise; outros optam por tomar anti-depressivos e existem aqueles que recorrem à macumbaria.

É lamentável e em vão, porque essas pessoas procuram aliviar esses misto de dor, agonia e tristeza com remédios, quando na realidade só o podem fazer ao tomarem conhecimento que o único antídoto para todos os males é Jesus, que é o Médico dos médicos. Deus cura a dor física, assim como a dor da alma, que muitas das vezes leva a pessoa a perder o brilho, o viço e a vontade de viver. Quando se tem Deus no coração, não existe depressão, porque o nosso Deus é o Deus da vida, que renova, reaviva e reacende a chama da própria vida. (Ibid., p.5)

Como Deus é a única fonte de cura para os problemas concernentes à depressão, os recursos medicamentosos são considerados somente como paliativos, pois a verdadeira causa desse “mal” encontra-se no que o bispo Marcus Vinícius chama de “herança espiritual” . Penso que essa herança, em se tratando de depressão endógena, é de fundo biológico e hereditário, porém, a interpretação da “Igreja Universal” quanto a essa doença confunde herança genética com herança espiritual. Segundo a liderança dessa denominação, a criança ao nascer herda os males espirituais provenientes de gerações que antecederam a sua existência e, quem é capaz de livrá-la de tal possessão do “mal” é Jesus, que como pode-se ver na citação, é entendido como o remédio certo e destinado a resolver o problema. Não se coloca a possibilidade do cristão ser depressivo, de não ser curado, de que a depressão seja apenas de origem psicológica e/ou genética e de que Deus pode não curar. (Cf. Revista Plenitude, 2000:28-32)

Na “Igreja Internacional da Graça de Deus” o problema que remete às doenças é tido, por completo, como de origem maligna. Assim, uma simples dor de cabeça ou gripe representam ataques de espíritos do mal sobre as pessoas, incluindo crentes e não crentes. O uso de recursos médicos é plenamente dispensável e o tratamento medicamentoso também, ainda mais que o acesso a eles significa o gasto de dinheiro, sendo que há a crença de que um demônio, denominado “devorador”, é quem está atacando o doente, fazendo com que haja o dispêndio de dinheiro com médicos e remédios, além do próprio demônio que está operando na doença. Sendo assim, o neopentecostalismo da “Igreja Internacional” se difere da “Igreja Universal” quanto à concepção da origem das doenças, ou seja, enquanto que para a “Igreja Internacional” todas as doenças provêm do diabo, sem distinções, para a “Igreja Universal” quase todas possuem a influência direta do mal, mas

nem por isso dispensa-se o acesso à Medicina, com a exceção dos casos ligados à Neurologia e à Psiquiatria. Por conseguinte, Oro generaliza a seguinte observação que seria mais pertinente colocada se fosse especificada e remetida apenas para a “Igreja Internacional”: “...o neopentecostalismo aponta o demônio como dispositivo simbólico explicativo da causa das doenças e dos males em geral.”(1996:57)

Ainda como referência direta a um texto em que a “Igreja Universal” trata do assunto relativo às doenças, há a seguinte interpretação:

A cura divina é enfatizada no nosso ministério por diversas razões, das quais citamos apenas três. A primeira delas é que está de acordo com o caráter de Deus, que sendo um Pai amoroso, não poderia aceitar na vida dos seus filhos doenças ou enfermidades. Em segundo lugar é o fato de que as doenças, na sua grande maioria, são causadas pelos demônios. Uma vez elas saindo do corpo das pessoas, as levam consigo. Em terceiro lugar, porque as doenças não contribuem para a glória de Deus, e sim para a miséria e a desgraça dos homens. (site da Igreja Universal do Reino de Deus: www.igrejauniversal.org.br, “A Cura Divina”, 2000:1)

Desejo salientar que a enfermidade, por mais “simples” ou “natural” que possa parecer, não vem de Deus, não tem n’Ele a sua origem ou causa e não conta com a Sua aprovação. (Ibid., “Deus quer curar você”, 2000:1)

Um médico rico e conceituado só falou de sua experiência em tais encontros ao ser provocado pela entrevistadora, deixando transparecer certa tensão entre os seus conhecimentos científicos e a ênfase dada nas causas malignas das doenças por parte da Igreja Universal do Reino de Deus. Mas a verdade é que sua conversão resultou da “cura” da própria esposa. (Machado, 1996: 77)

Considero a generalização como válida, tanto para a “Universal”, como para a “Igreja Internacional” no que concerne à culpabilidade do diabo por todas as mazelas sociais e pessoais que Oro destaca em seu texto quando faz alusão ao entendimento que Mariz tem sobre essas igrejas:

“...tanto é o diabo que causa as doenças, conflitos, desempregos, alcoolismo, leva ao roubo ou a qualquer crime, como é Jesus e o Espírito Santo que cura, acalma, dá saúde, dá prosperidade material e liberta do vício e do pecado. Nesta visão se nega, por um lado a ação de outros seres espirituais, por outro a responsabilidade humana e, conseqüentemente, as origens históricas do bem e do mal”. (Mariz, 1995:4 apud

Oro, 1996:61)

Na parte que envolve o ritual da cura, tanto na “Igreja Universal” como na “Igreja Internacional da Graça de Deus” objetos são usados como “pontos de contato” entre Deus e os membros da igreja, conforme expressão em uso pelos bispos e pastores da “Igreja Universal” e que relembrando Durkheim representam o totemismo vivenciado por essas igrejas na contemporaneidade. Dentre eles encontram-se a água, o óleo, o sal, o pão, o sabonete e, tudo sobre o que o pastor orar e impuser as mãos será abençoado, como se os elementos empregados aumentassem a fé das pessoas, bem como a proximidade delas com Deus. Cada objeto usado atende a um propósito específico. Desse modo, a água e o óleo como purificam, também curam; o sal serve para libertar a pessoa de vícios; a rosa e a arruda afastam a inveja e o mau-olhado; a aliança promove a união entre duas pessoas; o sabonete ungido, usado no banho, serve para retirar ou descarregar a pessoa de espíritos maus. Nomeio esses objetos como sendo os principais que aparecem nos cerimoniais de culto e nas recomendações de bispos e pastores, a fim de que os membros façam uso deles em casa ou no trabalho. A colocação, por exemplo, de um pouco de óleo com sal nos potes de água e o uso de um galho de arruda é prática comum da parte do membro no ambiente de trabalho, a fim de que não seja atingido por trabalhos de macumbaria ou de inveja. O problema do uso desses objetos, a meu ver, consubstancia-se no fato de se atribuir mais poderes a eles do que ao poder divino, sendo que a auto-sugestão cumpre o papel de acentuar essa crença, assim como o poder de se pensar positivamente, além da delegação de poderes ao pastor que passa a se visualizado como alguém que dispõe de mais fé e de capacidades especiais em relação ao membro comum da igreja. (Cf. Oro, 1996:59,74)

Quanto a esse assunto, as igrejas pentecostais são unânimes em entender que, muitas vezes, Deus permite que o ser humano venha a passar por dificuldades, pois servirão para que perceba a sua fraqueza, a fim de que busque forças em Deus que é quem as supre. Nem toda doença provém do mal, pois pode advir da natureza humana, das situações estressantes vividas pelo homem do mundo atual, de má alimentação, por influências climáticas e, até mesmo, pode corresponder à vontade divina. Deus, por conseguinte, é capaz de permitir a emergência das doenças com o intuito de aproximar o homem de valores sublimes. Em consonância com a interpretação pentecostal para as

doenças acham-se as igrejas protestantes históricas, tais como a: batista, metodista, presbiteriana, luterana e anglicana, para citar apenas as principais.

A administração das finanças assume valores divergentes entre as “Assembléias de Deus”, “Evangelho Quadrangular”, “Congregação Cristã” e demais, e as igrejas “Universal do Reino de Deus” e “Internacional da Graça de Deus”. Na “Igreja Universal”, o fato de a pessoa estar passando por privações financeiras significa que há um mal atuando em sua família, sendo que problemas de ordem estrutural são mencionados como fatores secundários para o problema do desemprego, conforme posso exemplificar. Isso quer expressar que se a pessoa tem boa aparência e currículo aceitável e, mesmo assim, não consegue inserção no mercado de trabalho é porque um espírito destruidor está atacando as finanças, com a finalidade de que a miséria venha a imperar. Concorre para o incremento dessa interpretação, a “Igreja Internacional da Graça de Deus”.

Para a obtenção de dinheiro, a “Igreja Universal” se assemelha à igreja “Deus é Amor”, entre outros aspectos que as tornam parecidas. Em ambas, os obreiros ou pastores estipulam os valores mínimos a serem entregues pelas pessoas que se sentem sensibilizadas pelos incisivos pedidos. Na “Deus é Amor” os valores requeridos são menores do que na “Igreja Universal”, ou seja, costumam chegar à média mínima de dez reais, a serem dados por um determinado número de membros. Passada a fase de doação do grupo em bloco com a mesma quantidade de dinheiro ofertado, outro grupo é constituído para doar quantidades mais elevadas. Na “Igreja Universal”, a estratégia de ofertas feitas em bloco também é utilizada, porém, vai-se de um valor mais alto, cerca de cem reais por pessoa, para um valor considerado pequeno, que é o de dez reais. Por conseguinte, quem não oferta sente-se humilhado e constrangido por causa do ambiente coercitivo que se cria em torno da crença de que bênçãos financeiras serão derramadas sobre os que doam mais, sendo que para aqueles que não têm o que ofertar, tais benefícios não são garantidos, além do que no caso da “Igreja Universal” fica implícito, na fala de obreiros, pastores e bispos, que quem não dispõe de dinheiro para viver e para ofertar na igreja é porque está se deixando influenciar por espíritos malignos que atuam na mente humana através do estímulo ao egoísmo, à cobiça, à inveja, à vaidade e ao consumismo. Estes traços psicológicos são espiritualizados quanto à interpretação que a “Universal” faz do uso do dinheiro por parte das pessoas. Também, números como 24 ou 12 formam a série dos grupos de ofertantes,

em razão do uso simbólico concedido pela liderança da igreja ao se referir aos doze apóstolos e aos vinte e quatro anciãos presentes na leitura que fazem do significado dos números na Bíblia. (Cf. site da Igreja Universal do Reino de Deus: www.igrejauniversal.org.br, “Problemas Financeiros”, 2000:1-2)

Os efeitos psicológicos produzidos nas pessoas no momento das ofertas no culto são colocados, com propriedade, por Oro (1996:78)

Com efeito, alguns informantes de igrejas neopentecostais revelaram que sentiam vergonha por não doarem nada. Em segundo lugar, a técnica do “leilão” estimula uma relação de concorrência entre os fiéis ao mesmo tempo em que se torna uma maneira de alguns poucos, na medida em que dão mais, conquistarem ou elevarem o seu prestígio pessoal.

Ainda considero importante referir-me à chamada “oferta de sacrifício” que consiste na doação de todo o dinheiro disponível que a pessoa tem, até mesmo para suprir as necessidades elementares das despesas que ainda estão por correr durante a vigência daquele mês, o que na prática pode provocar complicações de ordem financeira:

É deveras impressionante a disponibilidade dos crentes em fazer ofertas. Em certos rituais, há os que dão até o último centavo. Esta situação, longe de deixá-los preocupados, como alguém de fora poderia pensar, confere-lhes “uma espécie de estado de purificação”, como refere R. P. Hugarte, e de exaltação emocional por ter “consagrado a Deus”, segundo se expressam, o dinheiro que eles ou outros poderiam ter usado para alimentar os vícios e realizar o mal. Por isso mesmo, dar dinheiro a Deus (à Igreja) significa também, e até certo ponto, contribuir para purificar o “mundo”. (Hugarte, 1992, passim apud Oro, 1996:83)

A visualização que o neopentecostalismo de um modo geral confere à manipulação dos recursos financeiros provém da conhecida “Teologia da Prosperidade” ou TP, originada nos Estados Unidos, onde foi bastante propagada entre os idos da década de 50 e 60 e, que consistia, sumariamente, em interpretar a vida cristã como dotada somente de

plena saúde e vida financeira abundante, enquanto tradução do estabelecimento do gozo de plena felicidade aqui neste mundo. Esta concepção anula a possibilidade desses prazeres serem usufruídos, em perfeito estado, apenas na eternidade, sendo que há uma negação de todo e qualquer problema sobre a vida das pessoas que são membros das igrejas porque, segundo a interpretação da TP, Cristo ao morrer na cruz já levou sobre si todo o sofrimento humano e o fato de se terem doenças e de ser pobreza significa que a pessoa está vivendo sob terrível maldição, por não estar participando do retorno do homem ao seu estado original, ou seja, quando Adão e Eva ainda não haviam pecado. Esta teologia não faz referência a trechos bíblicos em que se torna difícil um rico entrar no reino dos céus, assim como um camelo passar pelo buraco de uma agulha, por conta da segurança e do apego que o dinheiro proporciona ao homem. É interessante observar que a “Teologia da Prosperidade” ofereceu o fundamento doutrinário para a “Igreja Universal” e se constitui marco divisor entre o pentecostalismo e o neopentecostalismo, segundo o que observo em um texto escrito por Campos: “De uma maneira geral, esse ‘neopentecostalismo’ enfatiza o exorcismo, cura divina, dons espirituais, continuidade da revelação divina através de líderes carismáticos, e uma parte dele aceita a ‘teologia da prosperidade.’ ” (1997:50)

Sendo assim, a “Igreja Universal”, desde o seu princípio, atribuiu o mesmo grau de importância às finanças e à vida espiritual:

Nós cremos que a parte financeira do cristão é tão importante quanto a parte espiritual,... (site da Igreja Universal do Reino de Deus: www.igrejauniversal.org.br, “A Prosperidade”, 2000:1)

A primeira campanha de Prosperidade aconteceu quando, certo dia, o então pastor Macedo, ficou preocupado porque o povo não estava sendo abençoado financeiramente. Depois de orar, pediu que alguém escrevesse um pedido e separasse 12 toalhas e 12 bacias com água. Doze obreiros foram escolhidos para ajudar. Essa corrente passou a ser realizada todos os sábados. Na primeira vez, apenas metade do templo ficou cheio. Na segunda, a igreja ficou quase lotada e, na terceira, os lugares já eram disputados. As ofertas eram dadas espontaneamente pelo povo e Deus honrou os sacrifícios com as bênçãos financeiras. (Idem, “Como tudo começou”, 2000: 3)

“... ao enfatizar quase que exclusivamente o retorno da fé nesta vida, pouco falando a respeito da principal promessa do cristianismo: a salvação após a morte. Além de que ao invés de valorizar temas bíblicos tradicionais de martírio, auto-sacrifício, isto é, a ‘mensagem da cruz’(...) a TP valoriza a fé em Deus como meio de obter felicidade, saúde física, riqueza e poder terrenos. Em vez de glorificar o sofrimento, tema

tradicional no cristianismo, enaltece o bem-estar do cristão neste mundo. (...) os neopentecostais defendem que, no mundo, o verdadeiro cristão está predestinado à “vitória”, sendo “mais que vencedor” em todas as esferas da vida.” (Mariano, 1995:8 apud Oro, 1996:86)

Na “Igreja Internacional da Graça de Deus” o esquema de ofertas se dá de modo diferente. Inexistem blocos de ofertantes por ocasião do culto, sendo que o missionário R. R. Soares põe em prática o estabelecimento de um carnê fixo para o membro fazer o depósito em agência bancária, no valor de trinta reais, além da prática usual de entregar o dízimo e das doações serem colocadas em sacos durante o culto. O missionário Soares e o bispo Edir Macedo fazem uso da argumentação de que a melhor pessoa para se fazer negócio é com Deus, pois ao retirarem passagens bíblicas extraídas de contexto, defendem a idéia de que:

Dar o dízimo é se candidatar a receber bênçãos sem medida, de acordo com o que diz a Bíblia, sob os aspectos físico, espiritual e financeiro. Quando são pagos os dízimos a Deus, Ele fica obrigado - porque prometeu - a cumprir a Sua Palavra, repreendendo os espíritos devoradores que desgraçam a vida do homem, atuando nas doenças, nos vícios, na degradação social e em todos os setores da atividade humana, fazendo com que o homem sofra eternamente.

Quando somos fiéis nos dízimos, além de nos vermos livres desses sofrimentos, passamos a gozar de toda a plenitude da Terra, tendo Deus a nosso lado, nos abençoando em todas as coisas. (Macedo, Revista Plenitude, nº 72, 2000:51)

“...nada se pode obter gratuitamente, nem mesmo de Deus”, e que “para se obter alguma graça é preciso antes realizar ofertas”. “É dando (dinheiro) que se recebe” (graça) , proclamam nos rituais que presidem. Sem esta forma de intercâmbio não pode um fiel esperar a recompensa desejada; ...

Os pregadores vão mais além enfatizando que deve haver uma relação equitativa entre a quantia doada e a intensidade do “milagre” desejado. Ou seja, quanto maior for a oferta maior também será o milagre. “Quanto mais você der, mais você vai receber”, proclamam constantemente.

“Dê bastante para ganhar bastante”, são frases repetidas pelos pastores, que chegam a sugerir aos fiéis para que façam uma aposta com Deus ofertando-Lhe além do que o bom senso permitiria. (Oro, 1996:80)

Como parte do ideário relacionado às finanças, a orientação dada pela “Igreja

Universal” é a de que o membro deve procurar ganhar o máximo que pode, de forma honesta e sem exageros no trabalho, procurando não sacrificar também a saúde física e mental ao economizar. É conveniente que o membro também empregue bastante dinheiro na igreja, uma vez que a Deus tudo pertence, apenas o dízimo é uma quantidade pequena para levar à igreja. Há, assim, a recomendação expressa de que: “Não gaste em desejos da carne, dos olhos ou do orgulho; e se não gasta com você mesmo, também não gaste com seus filhos, nem deixe fortuna para eles gastarem”. (site da Igreja Universal do Reino de Deus: www.igrejauniversal.org.br, “Problemas Financeiros”, 2000:2-3)

Da mesma forma que as igrejas pentecostais se diferenciam do neopentecostalismo referente ao assunto das doenças, em se tratando de aspectos relativos à vida financeira dos membros, os pentecostais entendem que o dinheiro é sinônimo de prosperidade ao suprir as necessidades que a vida diária requer, a fim de que o crente tenha as finanças em ordem, não dê motivo para comentários quanto aos seus gastos no comércio e que venha a dispor de um padrão médio de vida. Na “Igreja Universal” ser próspero é ser rico e, portanto, abençoado, e não há incompatibilidade entre fé e dinheiro, qual seja, para os “iurdianos” o dinheiro não afasta a pessoa de Deus. Já a “Igreja Internacional da Graça de Deus” apenas se identifica com a “Universal” no que concerne ao exorcismo do denominado “demônio da pobreza”, sendo que não confere culpabilidade individual e social para o problema do desemprego no Brasil, pois esse assunto é espiritualizado, quer dizer, se a pessoa não consegue emprego a culpa é das forças espirituais do mal. Ao fazer menção ao texto bíblico em que Deus não criou os seus filhos para serem caudas mas cabeças, essas igrejas estimulam os membros para que sejam donos de algum comércio ou empresários bem-sucedidos, pois ser empregado significa submeter-se a patrões que não são crentes e que, assim sendo, obedecem ao diabo.

Comparando a “Igreja Universal” e a “Igreja Internacional” com as igrejas pentecostais, concluo que naquelas o entendimento acerca do dinheiro é bastante diverso, enquanto que nas igrejas pentecostais a interpretação do papel do dinheiro na vida do crente, assim como a doença, mantém proximidade com as igrejas protestantes históricas. Sendo assim, a riqueza não se traduz, necessariamente, como benção, mesmo porque pode afastar a pessoa de Deus, fazendo com que os valores materiais dêem uma aparente segurança à pessoa, cuja retaguarda pode atribuir segurança, ao invés de depositar a sua

vida sob os cuidados de Deus. O rico é visto no pentecostalismo como alguém a quem, provavelmente, Deus quis conceder bens materiais porque não incorreria no erro de se apegar ao dinheiro, pelo contrário, o usa para o crescimento da igreja e para a ajuda a irmãos na fé que estejam passando por dificuldades. Só, assim, a riqueza traduz-se em algo abençoado. Ainda tenho a acrescentar que, os pentecostais, ao contrário dos neopentecostais, admitem a existência de privações financeiras entre os membros, como cumprimento da vontade de Deus em suas vidas e, oportunidade de crescimento pessoal e espiritual para o amadurecimento na vida cristã, a fim de que, para cada dificuldade vivenciada, o crente seja fortalecido pela fé, dispondo da capacidade de suportar sofrimentos e de superá-los. A pobreza, assim, não significa ser atingido por males espirituais. (Cf. Oro, 1996:84-85,87)

Neste momento, escolhi tratar sumariamente do assunto que remete às doenças e às finanças porque são temas que aparecem com frequência no neopentecostalismo e, assim sendo, fazem parte do contexto a ser analisado em capítulo subsequente. Darei prosseguimento ao tratamento das divergências entre pentecostais e neopentecostais no corpo dos capítulos, em que darei atenção a esses temas, bem como a outros assuntos que integram as doutrinas e crenças dos neopentecostais e, em específico, das igrejas “Universal” e “Internacional da Graça de Deus”. Por ora, é pertinente o prosseguimento da elucidação das igrejas em foco em seus traços fundamentais para a compreensão aprofundada de suas doutrinas.

2. As igrejas “Universal do Reino de Deus” e “Internacional da Graça de Deus”.

O aspecto divisionista presente no pentecostalismo como estratégia de expansão decorrente de mínimas discordâncias entre as denominações, passou a ser frequente na década de 90 no Brasil, dando margem para que pequenas igrejas fossem formadas, assim como grandes denominações. Percebo na história do movimento evangélico sempre esse

caráter divisório que se tornou recentemente acentuado. Ao se pensar na infinidade de igrejas pequenas que foram sendo fundadas, é impossível nomeá-las para perceber as suas influências entre os segmentos sociais. Assim, considero pertinente estudar a “Igreja Universal do Reino de Deus” e a “Igreja Internacional da Graça de Deus” por serem organizações de grande porte. (Cf. Campos Jr., 1995:50-51, Cf. Campos, 1997, passim)

A única denominação que vale à pena ser mencionada é a “Igreja Nova Vida” (fundada em 1960), cuja liderança pertence a Robert McLister, ex-membro da “Igreja do Evangelho Quadrangular”, sobre a qual tenho poucas informações. Do que depreendo é que a “Igreja Nova Vida” tem um caráter neopentecostal de fundo moderno quanto à maneira de os membros se vestirem, atinge setores da classe média paulista e carioca e tem como fundamento teológico a conhecida “Teologia da Prosperidade”, em que há forte apelo para que os membros sejam empregadores e não empregados, além de pregar a riqueza como sinônimo de bênção e santidade. De acordo com os relatos, o bispo Edir Macedo, fundador da “Igreja Universal”, saiu desta igreja onde permaneceu dez anos antes de dar origem ao seu próprio movimento. No início da constituição da “Universal”, o fundador da “Igreja Internacional”, Romildo R. Soares, participou das reuniões por ter sido convidado pelo Edir Macedo. O fato de R. R. Soares ser cunhado dele influenciou a escolha do missionário. Porém, Romildo R. Soares não permaneceu na cúpula da “Igreja Universal”, em consequência de vários desacordos pessoais e doutrinários entre ambos. R. R. Soares retirou-se da “Universal” pelo fato de entender que Edir Macedo imprimia um tom agressivo aos rituais de exorcismo existentes nos cultos, principalmente, na parte destinada ao tratamento dos membros. Por essa razão e, ao perceber que não teria acesso à liderança máxima da “Universal”, R. R. Soares fundou uma igreja paralela semelhante ao do bispo Macedo, sem, contudo, expor os membros de forma individualizada em tal ritual. (Cf. Campos Jr., 1995:51-53,145, Cf. Machado, 1996:59, 74)

Antes da criação da “Igreja Universal do Reino de Deus”, em 1977, em um coreto no bairro do Méier, Edir Macedo mantinha-se trabalhando como funcionário público da Loterj, a loteria do Rio de Janeiro. A igreja de Edir Macedo, conhecida, a princípio, entre seus membros como “Cruzada do Caminho Eterno”, “Igreja da Bênção”, posteriormente, tornou-se em “Igreja Universal do Reino de Deus”. O fundamento pelo qual operou-se o crescimento da “Universal” de forma rápida consistiu no discurso que procurou oferecer

esperança aos membros no que concerne à solução de problemas que atingem o cotidiano, sendo que a estratégia inicial para dar volume a essa denominação foi o evangelismo feito mediante a distribuição de folhetos, quer entregues diretamente às pessoas, quer por meio da colagem em pontos relevantes da cidade do Rio de Janeiro. Foi, então, que Edir Macedo alugou um galpão que tinha sido antes fábrica de móveis, situado no bairro da Abolição, com capacidade para 1500 pessoas. Também o que fez a igreja crescer foi a ampla utilização dos meios de comunicação de massa como estratégia de marketing, a começar pelo programa “Despertar da Fé”, veiculado pela Rádio Metropolitana com a duração de quinze minutos. Pela televisão, esse programa passou a ser transmitido pela TV Tupi no Rio de Janeiro e São Paulo. Todos os segmentos sociais foram e são atingidos, mediante o rádio e a televisão e, tanto neles, como na igreja, não existiam e nem continua havendo restrições doutrinárias quanto ao uso de roupas, o que conferiu ampla aceitação de setores médios e altos da população: (Cf. Campos Jr., 1995:53-55, Cf. Machado, 1996:43,51-52,60, Cf. site da Igreja Universal do Reino de Deus: www.igrejauniversal.org.br, “Como tudo começou”, 2000:1-2, Cf. Revista Plenitude, nº 72, 2000:24)

Falar da IURD é descrever um milagre que começou no dia 9 de julho de 1977, em um coreto no Jardim do Méier, na Zona Norte do Rio, onde o bispo Edir Macedo, na época pastor, realizava as reuniões da Cruzada do Caminho Eterno, depois chamada Igreja da Bênção e, finalmente, Igreja Universal do Reino de Deus.

As reuniões passaram para um cinema e chegaram ao local onde funcionara uma funerária, na Abolição, também zona Norte. Em pouco tempo, porém, o espaço se tornou pequeno e foi necessária a mudança para o galpão de uma antiga fábrica de móveis, na mesma avenida, a Suburbana, no número 7.702, que veio a se tornar a sede nacional. (Revista Plenitude, nº 72:22)

Ao utilizar tanto músicas populares quanto religiosas, Macedo criou uma forma de comunicação capaz de atrair as pessoas que não desejam uma “separação radical do mundo”, pelo menos no uso das roupas. Quando porém chegou à TV, o líder da IURD conseguiu o que nenhum outro pentecostal havia conquistado: o mais poderoso meio de comunicação de massa no Brasil. (Campos Jr., 1995:56)

A não separação radical do mundo é o que diferencia a “Igreja Universal” das igrejas pentecostais, no sentido de que no pentecostalismo as músicas populares são nocivas à comunhão do homem com Deus, por causa de interferências malignas. Posso

perceber que na “Igreja Universal” o culto como forma de espetáculo se faz sentir através das sessões de exorcismo e de cura e, nesses dois aspectos, há aproximação com a igreja “Deus é Amor” que adota o mesmo procedimento. Porém, uma diferença que percebo entre a “Deus é Amor” e a “Universal”, além do vestuário dos membros, é o tratamento mais próximo dos problemas mínimos do dia-a-dia das pessoas que procuram a “Igreja Universal”, isto é, enquanto a “Deus é Amor” oferece um atendimento mais voltado para o exorcismo e à cura de enfermidades, a “Universal” detém-se também no atendimento individualizado de pessoas que apresentam problemas emocionais, mesmo que sejam interpretados pelos obreiros como advindos de um “mal espiritual”. Sendo assim, é esse trato pessoal que faz com que a “Universal” cresça mais em relação a outras igrejas, muito embora as soluções sejam dadas de forma genérica, em que não se atribui culpa alguma à pessoa que esteja sofrendo e, sim à uma entidade maligna em atuação e que precisa ser expulsa, “amarrada” ou “desfeita” para que a sua eficácia perca efeitos. (Cf. Campos Jr., 1995:56-58, Cf. Campos, 1997:74-77)

O fundamentalismo na interpretação bíblica perpassa a “Igreja Universal”, quer dizer, a Bíblia é entendida sem a compreensão do contexto de sua narrativa, o que ocasiona a transposição inadequada da interpretação da Bíblia para a situação atual. Os obreiros da igreja, cuidam assim, mais da aparência do culto e de seu estilo atraente, do que da mensagem. Para tanto, vestem-se de modo elegante e discreto, preparando-se em detalhes mínimos como, por exemplo, o esmalte nas unhas. Quanto ao culto tenho a esclarecer também que além da música ser adequada para o público a ser atingido, indo desde o ritmo popular até o clássico, a ministração do canto é atribuída ao pastor ou ao obreiro que irá pregar, com a finalidade de lhe conferir uma imagem que vai sendo assimilada pela platéia, como alguém que ali está, em nome de Deus. O espaço e ambiente físico proporcionam, de igual modo, a forma do culto que, conforme o público a ser alcançado, há uma adequação do templo, sendo simples ou requintado. De um modo geral, nos bairros periféricos, onde a “Universal” está situada no meio da população de baixa renda, ainda vigoram as garagens adaptadas ao fins propostos, enquanto que, nos locais centrais, apesar da frequência de pessoas pobres, como existem membros da classe média e alta, priorizam-se prédios suntuosos. (Cf. Campos Jr., 1995:56-58, Cf. Campos, 1997, passim, Cf. Machado, 1996:2, 25-26, Cf. Revista Plenitude, nº72, 2000:26, Cf. site da Igreja Universal do Reino de Deus:

www.igrejauniversal.org.br, “A Igreja no Brasil”, 2000:1, “Núcleos da IURD”, 2000:1)

No ano de 1998, a Igreja Universal entrou na chamada Era das Catedrais. Por todo o território brasileiro, e também no exterior, começaram a ser construídos imensos templos, sendo o maior deles o Templo da Glória do Novo Israel, a chamada sede mundial, em Del Castilho, subúrbio do Rio, na Avenida Suburbana, 4.242. Conhecida como “a catedral do século XXI”, ela abriga 15 mil pessoas confortavelmente acomodadas. (Revista Plenitude, nº 72, 2000:24-25)

Ainda que a “Igreja Metodista” tenha tido uma origem voltada à pregação da Bíblia da parte de pregadores leigos, o metodismo logo assumiu caráter acadêmico quanto à preparação de líderes, conforme o ocorrido também com as denominações batista, presbiteriana e luterana. Na “Igreja Universal” obreiros, pastores e bispos são treinados durante três meses, sendo que o conteúdo desse treinamento centra-se na assimilação de comportamentos, atitudes e valores que um líder deve ter para enfrentar o público que frequenta a igreja: “...a Igreja Universal compreende a necessidade da imediata formação de pastores. Por isso, levanta homens de Deus em caráter emergencial e os encaminha para cumprir o ‘ide’ de Jesus.” (site da Igreja Universal do Reino de Deus, www.igrejauniversal.org.br, “Obreiros: voluntários na Obra de Deus”, 2000:1)

Também Edir Macedo desculpa a falta de preparo da liderança por meio da afirmação de que:

O que está o amigo leitor fazendo? Talvez esteja, como muitos “bem intencionados” cristãos, cursando um seminário, uma faculdade ou um mestrado de Teologia, para daqui a três, sete ou nove anos, começar a pensar em se colocar à disposição de Cristo para anunciar o Evangelho aos que estão perdidos. (1993:127)

Ao pensar na massificação não apenas da constituição dos templos, dos cultos e dos valores presentes no ideário iurdiano, reportando-me ao que Morin entende por cultura de massa, pois além do treinamento repetitivo imputado aos futuros líderes da “Igreja Universal”, afiguram-se para a escolha deles os seguintes critérios: um passado em que

suas vidas eram orientadas por práticas do roubo, do vício, do álcool e das drogas, assim como da prostituição. Concordando com Morin, e referindo-me ao que escreve, bem como a um histórico de vida dos bispos Clodomir Santos e Von Helde, concluo que a “Igreja Universal” atrai pessoas que não se adaptaram à cultura de massa, embora contemple, contraditoriamente, essa mesma cultura em seu meio:

Nesse sentido, a cultura de massa se torna não mais agente de adaptação, mas fermento de inadaptação; o duro, o viril, o arrojado, o fora-da-lei tornam-se os “modelos” ; ... (Morin, 1997:170)

Um mundo frio, embrenhado na marginalidade, sem futuro, sem vida. Como pano de Fundo, muita pobreza, drogas e tiros. Era assim que vivia o adolescente Clodomir Matos Santos, de 12 anos de idade. (Revista Plenitude, 2000, n° 72:48)

Mesmo casado, o jovem Von Helde costumava chegar de madrugada em casa, por estar na rua, jogando, na companhia dos amigos, gastando todo o salário. Enquanto tentava ficar rico por meio da jogatina, Kátia, a esposa, passava as noites em claro, preocupada com o marido e com a própria segurança, pois o casal morava, com os filhos, perto de uma favela. (Revista Plenitude, 2000, n° 71:22)

Diferentemente dos pastores e bispos na “Igreja Universal”, os obreiros não recebem salário pelo trabalho que desenvolvem como: recepcionistas da igreja, evangelistas em hospitais, presídios, manicômios e na rua. Esse trabalho de base é feito voluntariamente, sendo que os obreiros são os que mais trabalham para o crescimento da igreja. Como não recebem pelo trabalho, não gozam de prestígio dentro da escala hierárquica da liderança, porém, acatam o que Morin chama de dominação conjugada com integração, ou seja, mostram-se tão empenhados que trabalham e nem fazem questão de receber qualquer pagamento porque se encontram integrados na igreja, em razão da identificação que estabelecem com a instituição:

Quero mostrar que a ideia de hierarquia, para aquilo que é organização viva, comporta os dois caracteres, dominação por um lado, integração/englobamento por outro, e que as organizações vivas oscilam diversamente entre estas duas polarizações. (Morin, 1999:286)

Como comprovação da participação subordinada e integrada, as mulheres representam o grupo da igreja que mais trabalha, não tendo direito à qualquer ascensão hierárquica e, no entanto, mostram-se integradas dentro do âmbito da organização da “Igreja Universal”: (Cf. Campos Jr, 1995:72-73)

Os obreiros têm uma atuação indispensável na Igreja, por desempenharem as mais variadas funções. Além de receber as pessoas nos templos, fornecendo apoio e orientação espiritual, integram os grupos de evangelização que visitam hospitais, presídios, manicômios, praças e comunidades, num trabalho incansável. Fazem tudo isso voluntariamente por amor a Jesus. (site da Igreja Universal do Reino de Deus: www.igrejauniversal.org.br, “Obreiros: voluntários na Obra de Deus”, 2000:1)

Ao contrário da “Universal”, nas igrejas protestantes históricas, além de inexistirem obreiros que trabalhem muitas horas de forma voluntária, valoriza-se a formação teológica como critério fundamental para a elevação de um membro ao cargo de pastor e de bispo. Quanto mais os líderes estudam, maior é a credibilidade deles frente à membresia e à comunidade de líderes da igreja. Uma ampla formação lhes é empreendida: (Cf. Campos Jr., 1995:72-73)

Os futuros dirigentes são encaminhados a seminários e faculdades onde estudam não apenas teologia, mas recebem noções de psicologia e ciências sociais. O estudo do grego e do hebraico também é valorizado na formação dos pastores. Debates e intercâmbios com outros países são constantes. Assim, no meio protestante tradicional existe preocupação não só com o preparo pastoral, mas com a capacitação intelectual de seus líderes. (Ibid., p.73)

Quanto à formação de líderes da “Assembléia de Deus” e da “Igreja do Evangelho Quadrangular” adota-se um esquema de estudos intermediários se comparado ao caráter acadêmico do protestantismo histórico. Na “Assembléia de Deus” vigora o que se conhece como Etad ou Setad, qual seja, a “Escola Teológica da Assembléia de Deus”, onde os alunos aprendem noções da Bíblia, cujo curso pode ser considerado de padrão médio: “Entre as Assembléias de Deus e Presbiterianas Renovadas verifica-se uma ênfase no

preparo de seus líderes em seminários. Mas nos movimentos mais radicais esta preocupação não é constante”. (Ibid., p.74)

Assim também se dá entre os candidatos ao pastorado da “Igreja do Evangelho Quadrangular” ao frequentarem o “Instituto Teológico Quadrangular” (ITQ). Quanto às denominações pentecostais “Congregação Cristã no Brasil” e “Deus é Amor”, a formação da liderança inexistente, assim como ocorre nas igrejas neopentecostais “Universal do Reino de Deus” e “Internacional da Graça de Deus”. Este despreparo justifica-se em razão da própria concepção religiosa da “Congregação” que se baseia em revelações e em pregações feitas por um membro escolhido no momento do para transmitir a mensagem. Nessa denominação não há pastores e, sim “anciãos” que apenas se encarregam de eleger o pregador que dirigirá a palavra, em nome de Deus. Na “Deus é Amor” a revelação também está presente, porém, a falta de preocupação com o preparo dos líderes é motivada pela ênfase concedida à cura divina e ao exorcismo, em detrimento do tratamento de outros assuntos.

Como os demais ramos do neopentecostalismo, a “Igreja Universal” está acostumada a promover grandes concentrações que ocorrem em estádios nas capitais de São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia. Além da coleta levantada normalmente nas igrejas, nessas concentrações a “Universal” consegue levantar fundos a fim de realizar negócios, no que se refere à expansão de seus empreendimentos comerciais. Este foi o caso da compra da rede Record de televisão. Em dadas concentrações, além da realização do cerimonial de cura e de exorcismo, o bispo Edir Macedo, bem como os demais bispos, pregam a salvação eterna e, assim sendo, o livramento do inferno, mediante forte pressão psicológica imbuída de medo. Isso significa que as pessoas sentem-se forçadas a acatar a fala dos líderes da “Igreja Universal” não porque queiram, de livre vontade, optar pela eternidade que é proposta e, sim porque têm medo do que pode vir a acontecer o futuro. Há a promessa de que os problemas de ordem financeira, familiar e da ocorrência de doenças são solucionados depois que a pessoa aceita a Jesus como salvador de suas vidas. Essa aceitação passa a ser, então, um bom negócio sob o ponto de vista de quem está pregando esse tipo de mensagem e para quem, a princípio, a aceita. Resta saber se a promessa de uma vida terrena melhor consegue ser cumprida em cada pessoa que se torna membro da “Igreja Universal”. (Cf. Campos Jr., 1995:57,80, Cf. Campos, 1997:280, Cf. Oro, 1996:13,

Cf. Machado, 1996:60, Cf. Revista Plenitude, nº 72, 2000:25-26, Cf. site da Igreja Universal do Reino de Deus: www.igrejauniversal.org.br, “A expansão da IURD”, 2000:1, “Os Grandes Eventos”, 2000:1, “Maracanã”, 2000:1, “Outros estádios”, 2000:1, “Anhangabaú”, 2000:1, “Aterro do Flamengo”, 2000:1, “Apoteose”, 2000:1, “As grandes passeatas e concentrações de rua”, 2000:1)

...a importante incidência ,presença e visibilidade, do dinheiro nos templos das igrejas neopentecostais precisa ser compreendida a partir da “teologia da prosperidade” (...) a que constitui uma espécie de caricatura de um novo espírito capitalista (Corten, 1995: 155). Trata-se, como veremos, de uma teologia que se desenvolveu nos Estados Unidos nos anos 60 entre os pastores televangelistas e que se difundiu para outros países. Ela traz em si, portanto, influência dos valores do materialismo norte-americano. (Oro, 1996:70-71)

Considero relevante abordar o uso do poder manipulatório de que Edir Macedo dispõe, pois além de conseguir reunir um imenso número de pessoas em grandes concentrações, representa o papel de quem dispõe de atributos que envolvem a utilização do poder. O exorcismo corrobora para o exercício dessa autoridade, qual seja, o de ser capaz de eliminar, de modo rápido, o que os membros da igreja concebem como atuação do mal. A felicidade é, assim, alcançada em questão de minutos, muito embora exista o reconhecimento de que ser feliz não é estar desprovido de problemas, mas é crer na certeza e na convicção do sucesso. Nesse sentido, é que o líder se reafirma na medida em que demonstra dispor de poderes transcendentais em relação aos demais participantes da hierarquia administrativa da igreja. Este pensamento envolve a concepção de que Edir Macedo detém mais autoridade divina do que os seus subordinados, quer sejam esses bispos, pastores e obreiros. Por conseguinte, um simples membro não consegue situar-se no mesmo patamar se comparado à liderança máxima. Tem-se como consequência da hierarquização, a total dependência de alguns membros em relação à igreja, sendo que outros são capazes de ponderar heteronomia e relativa dependência. Como parte da exigência da presença dos membros na organização do culto, diariamente, existem campanhas que seguem uma seqüência que não pode ser interrompida, pois do contrário, as bênçãos solicitadas podem não ser atendidas por Deus e, mais, acredita-se que o diabo

pode ter forte atuação sobre a vida das pessoas que não estejam orando persistentemente. (Cf. Campos Jr., 1995:81-82, Cf. Campos, 1997, passim, Cf. site da Igreja Universal do Reino de Deus: www.igrejauniversal.org.br, “A semana na IURD”, 2000:1, “Dez passos rumo à salvação”, 2000:5, “A palavra que produz vida”, 2000:1-2)

Às vezes, segundo alguns deles, o problema não é resolvido de imediato e torna-se importante para o fiel fazer uma “corrente de oração”. Esse termo, muito comum, designa sete semanas consecutivas, nas quais os necessitados vão às igrejas pedir para alcançar seus objetivos (os pentecostais possuem uma simbologia abundante. Por exemplo o número sete, muito citado na Bíblia, tem um valor considerável. Devido a isso, eles afirmam que a pessoa que deseja obter uma “benção” deve buscá-la pelo menos sete vezes seguidas). (Campos Jr., 1995:114-115)

De forma semelhante, a Igreja Universal realiza as “correntes da prosperidade” (nas segundas-feiras, “dos nervosos” (nas terças-feiras), da “saúde” (nas quartas-feiras), “da família” (nas quintas-feiras), “da libertação ou Abre Caminhos (nas sextas-feiras), novamente “da prosperidade” (aos sábados) e a corrente “da libertação, e a corrente sentimental” (aos domingos). (Oro, 1996:73)

O exagero na condução do poder é enfatizado por Campos Jr. (1995:81) como característica do pentecostalismo. Nisso, este autor não diferencia pentecostalismo de neopentecostalismo. Entretanto, quanto ao neopentecostalismo posso concluir que o poder encontra-se centralizado , tanto na “Igreja Universal” como na “Igreja Internacional da Graça de Deus”, mas no que no tange às igrejas pentecostais, somente a “Deus é Amor” centraliza o poder a cargo de seu fundador, o missionário David Miranda, ao passo que nas demais denominações existe um colegiado que decide sobre os rumos a seguir quanto à doutrina, como é o caso da “Assembléia de Deus” e da “Igreja do Evangelho Quadrangular”. No caso da Igreja pentecostal “Deus é Amor” concordo com Campos Jr. ao afirmar que: (Cf. 1995:81)

O caso da IPDA é um exemplo a ser observado. A liderança de David Miranda é absoluta (dentro de sua organização) e os padrões de comportamento são determinados por um regulamento interno, onde a disciplina dos membros deve ser

total diante das ordens da direção. O estatuto da IPDA estabelece normas para o funcionamento da Igreja e tem como base passagens da Bíblia. Em determinadas Igrejas pentecostais existe uma preocupação em justificar as atitudes através de versículos bíblicos. (Ibid., p.84)

A delegação de poderes para os líderes representa um traço distintivo entre pentecostais e neopentecostais, exceto o exemplo citado da Igreja “Deus é Amor” que, mesmo não estando colocado por Campos Jr. como neopentecostal, carrega elementos que se aproximam do neopentecostalismo da “Igreja Universal”. Para tanto, compete ao líder estabelecer as linhas diretrizes, bem como o controle e a padronização dos cultos.

Outro aspecto a ser destacado é que os líderes costumam aproveitar os nomes das entidades das religiões afro-brasileiras para nomear os espíritos malignas. Enquanto no Candomblé e na Umbanda há espíritos bons e maus de acordo com a concepção própria dessas religiões, na “Igreja Universal” e na “Deus é Amor”, todas as entidades sempre fazem o mal para os homens. Na Igreja “Universal do Reino de Deus” existem várias expressões que mostram a apropriação de termos usados pelas religiões afro-brasileiras. Tem-se a expressão comum “olho gordo” ou “mal olhado” que significa inveja e, que tanto para as religiões afro-brasileiras, como para a “Igreja Universal” tem que ser feito um trabalho de “descarrego ou despacho” a fim de que a inveja não elimine o que é próprio da pessoa que está sendo vítima de inveja. Crê-se que a inveja é produzida na mente humana, com a intenção de tomar algo de outra pessoa. De acordo com a “Igreja Universal” e com a “Igreja Internacional da Graça de Deus” esse sentimento existe porque é resultado do poder que as palavras exercem sobre as emoções e o intelecto humano. A crença na palavra como algo mágico está relacionada à capacidade espiritual de destruir alguém. Sendo assim, todo o cuidado é pouco quando se trata das pessoas fazerem o uso da palavra porque ela tanto pode abençoar, como amaldiçoar:

Dependendo da fonte da palavra, ela pode produzir vida ou morte, naturalmente dependendo do solo em que foi plantada. Se o solo puder conhecer a sua origem, conhecerá os frutos que ela produzirá, e daí, obviamente, poderá aceitá-la ou rejeitá-la. (site da Igreja Universal do Reino de Deus: www.igrejauniversal.org.br, “A palavra que produz morte”, 2000:1)

Para o pluralismo religioso abordado, Campos Jr. o denomina de religiosidade sincrética. Este sincretismo reúne crenças antigas, como o totem, o mana e a hierofania, assim como abarca uma influência do protestantismo advindo de Wesley, do pentecostalismo, no que tange à fé em dons espirituais, principalmente, quanto à ênfase dada à cura de enfermidades e, por fim, com marcante intervenção da “Teologia da Prosperidade” norte-americana. (Cf. 1995:102-103, Cf. site da Igreja Universal do Reino de Deus, www.igrejauniversal.org.br, “A Libertação”, 2000:1)

De posse dessas influências é que aproveito o texto de Oro no que posso relacionar aos cerimoniais de exorcismo originados de religiões não-cristãs, assim como a apropriação que a “Igreja Universal” faz das religiões afro-brasileiras:

Dada a centralidade do demônio, o mais importante ritual de cura neopentecostal, especialmente na Universal do Reino de Deus, consiste numa espécie de exorcismo em que o pastor provoca e invoca os “demônios”, o Mal (trata-se, repito, quase sempre de entidades das religiões afro-brasileiras), para se manifestarem nas pessoas, muitas delas chegando a entrar em estado de transe. Na sequência do ritual os pastor identificam os “demônios” e mostrar o seu poder sobre eles, (o poder do Bem), obrigando-o a revelar as intenções maléficas. (Oro, 1996:58)

Para levar a efeito a fundamentação dos cultos, em seus elementos de conteúdo doutrinário há a publicação de livros que expressam o pensamento quer de Edir Macedo, quer de outros líderes da “Universal”. A “Igreja Internacional da Graça de Deus” também faz uso desse recurso, sendo que ambas, além de terem suas gravadoras para a parte musical, possuem gráficas. Sendo assim, a atuação delas na música e na publicação de livros de fácil compreensão constituem o cerne para a proliferação das suas doutrinas, cujo material considero importante para a análise sistemática das crenças e valores imbutidos na prática dos cultos. Não posso deixar de mencionar a veiculação em ampla escala das revistas “Plenitude” da “Igreja Universal”, e da “Graça” da “Internacional da Graça de Deus”. Em ambas há diferenças. Em breves palavras posso dizer que na revista “Plenitude” são noticiados fatos concernentes à prática cultural e social da própria “Igreja Universal”, sendo que os dirigentes da igreja publicam matérias que fazem apologia à mesma, como se

fosse a única denominação evangélica a realizar a vontade de Deus. Já na Revista “Graça” percebo abertura de diálogo com as igrejas evangélicas de outras origens, pois presbiterianos e batistas têm sido inseridos como escritores freqüentes. O missionário R. R. Soares apenas redige a parte do editorial, deixando em aberto as demais matérias dessa revista. Essa abertura talvez se dê em razão da formação presbiteriana e batista do fundador da “Igreja Internacional”, antes de originar a sua igreja. Concorre para essa característica da revista “Graça” a personalidade menos autoritária e auto-apologética do missionário Soares, bem como a promoção do diálogo com outras igrejas protestantes históricas e pentecostais. (Cf. Campos Jr., 1995:132-133, Cf. Revista Graça, nº 1-5, passim, Revista Plenitude, nº 71-72, passim)

Mesmo que as igrejas neopentecostais em estudo trabalhem mais com a imagem, no caso da televisão, e com a persuasão do discurso oral e, em segundo plano, com jornais e revistas, resolvi analisar o discurso escrito presente nos livros de autoria dos fundadores dessas igrejas, justamente por não se constituírem como material de primeira tiragem, apesar de terem várias edições. Ainda que os livros não sejam priorizados pelos membros, como existem, penso que cumprem o papel de registrar os principais elementos característicos que norteiam a prática ritual dos cultos e o ideário existente nos discurso dos líderes, quer em televisão e rádio, quer em cada templo da “Universal” e da “Internacional da Graça de Deus”. Dada a relevância concedida ao que a “Igreja Universal” chama de demônios, o primeiro livro escrito por Edir Macedo, em 1980, foi “Orixás, Caboclos & Guias: Deuses ou Demônios?” que ao lado da leitura contínua do Jornal “Folha Universal”, teve venda significativa, ou seja, cerca de dois milhões de exemplares, o que indica que a temática relativa aos demônios atrai a leitura, mesmo que os livros não figurem como prioritários. Percebo que tanto a “Igreja Universal”, como a “Igreja Internacional da Graça de Deus”, tanto em termos de livros publicados, revistas e jornais, como na prática dos cultos, são bem definidas por Oro, que as considera integrantes da chamada “terceira onda”, em que se dá ênfase à prosperidade financeira, à saúde, bem como a um exacerbado exorcismo : (Cf. Oro, 1996:66, Cf. Revista Plenitude, nº 72, 2000:24)

Já a última “onda” é bem mais recente, datada de 1970, e se caracteriza pela importância reservada ao exorcismo (ou à libertação das forças malignas); os casos paradigmáticos dessa tendência são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). (Machado, 1996:55)

Cabe destacar que além da veiculação dos livros como forma de criação de valores, na “Igreja Universal” existe a preocupação de tratar a educação de maneira pouco sistematizada através do projeto “Ler e Escrever” que objetiva oferecer, aos membros cujo acesso à escolarização formal foi negado, um curso de alfabetização de um ano que os prepare para uma futura inserção na rede pública de ensino. As aulas acontecem no interior dos templos, sendo ministradas por voluntários, mas sem preparo prévio. Esse projeto tem a aprovação do Governo Federal e segue as normas da nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Sem maiores detalhes, a revista “Plenitude”, no histórico que traça da “Universal”, cita a existência da “Sociedade Pestalozzi de São Paulo” que se destina a ajudar, com recursos financeiros e humanos, crianças com Síndrome de Down. (Cf. Revista Plenitude, nº 72, 2000:27)

No que se refere às tentativas de encaminhamento dado à educação sistematizada da “Igreja Universal” como forma de veiculação de uma boa imagem frente aos próprios membros e para aqueles que se encontram fora de tal universo, direcionam para o mesmo sentido os projetos da “Associação Cristã Beneficente”, do “Projeto Nordeste” e da “Fazenda Canaã”. Quanto à ACB (Associação Cristã Beneficente), seus objetivos consistem em atender, emergencialmente, pessoas vítimas de enchentes, bem como o evangelismo feito em penitenciárias. O “Projeto Nordeste” e a “Fazenda Canaã”, de maior divulgação na mídia televisiva, aproveitam as idéias existentes nos kibutz israelenses quanto ao emprego de técnicas eficientes e econômicas na agricultura. Com isso a “Igreja Universal” tem a intenção de transmitir a noção de que irá resolver o problema da seca. (Cf. Ibid., p.27)

Quanto ao projeto de uma educação um pouco mais sistematizada e formalizada da “Igreja Universal do Reino de Deus”, como parte integrante de seus planos sociais que visam à propagação e à expansão da mesma, tenho a esclarecer que não trabalharei com tal temática porque considerarei mais rico, para motivo de exposição, o estudo pormenorizado

dos valores que incidem sobre o imaginário dos membros dessa igreja, bem como os que pertencem à “Igreja Internacional da Graça de Deus”, que por vistas, essa igreja não dispõe de projetos educacionais que assumam uma conotação social, nem ao menos para efeito de sua imagem pública.

Frente à essa opção, exponho, a seguir, o que coloco como pretensão ao sentir a necessidade de convergir a análise de forma direcionada para “os demônios” porque consolidam o conteúdo que mais abrange a literatura escrita por Edir Macedo e por Romildo R. Soares. De forma secundária observei que “a prosperidade” encontra-se presente nos livros dos fundadores das igrejas “Universal do Reino de Deus” e “Internacional da Graça de Deus”, sendo mediatizada pelo entrelaçamento entre a magia da palavra, a fé ou crença e as bênçãos.

Pretendo, dessa forma, cumprir as palavras de Campos, ao almejar a complementariedade de seu texto, onde reconhece que:

*Essa percepção da complexidade de nosso objeto e a impossibilidade de esgotá-la em uma só disciplina de estudo só confirma o que escreveu André Droogers (in Boudewijnse, 1991) ao se referir ao fato de que, ao analisarmos o neopentecostalismo, estamos lidando com um fenômeno complexo, uma **religião paradoxal e ambivalente**. (1997:14)*

CAPÍTULO III

OS DEMÔNIOS.

O mundo se divide entre Deus e o Diabo, Verdade e Erro, Salvação e Perdição, Nós e os Inimigos. (Alves, 1987:27)

A luta maniqueísta do Bem e do Mal desenrola-se ardorosamente, mas sem Mazda e Ahriman, Deus e o Diabo. A Fatalidade e a Providência estão sempre presentes, mas são forças ocultas, e não presenças personalizadas. (Morin, 1997: 167)

*Vede agora que Eu sou, Eu somente, e mais nenhum Deus além de mim: eu mato, e eu faço viver; **eu firo, e eu saro**; e não há quem possa livrar alguém da minha mão. (Deuteronômio, 32:39) (O grifo é meu)*

1. Doutrina, religião, igreja e magia.

O conceito de doutrina, a meu ver, relaciona-se com a religião. Segundo Machado, a religião é importante na medida em que reúne os homens em torno de interesses em comum, sendo que o vínculo grupal estabelecido em torno de uma crença proporciona a oportunidade de amenização do individualismo e solidão a que os homens estão expostos,

dentro do que é típico do mundo contemporâneo ou do advento da pós-modernidade, pois: (Cf. Santos, 1995, passim, Cf. Maffesoli, 1998:37)

Mesmo perdendo na esfera pública sua função de legitimar a ordem social, a religião mantém até hoje um importante papel na esfera privada: o de fomentar a solidariedade comunal, que contrabalança as tendências ao anonimato e ao hiperindividualismo da moderna sociedade capitalista. (Machado, 1996: 32)

A religião, sendo entendida a partir do compartilhar dos homens entre si, não se vincula à magia porque, nessa, de acordo com Durkheim, inexistente o encontro grupal. Para ele o mágico não tem a pretensão de constituir local adequado de culto a ser realizado pela coletividade. Os encontros entre o mágico e a pessoa dão-se de forma individualizada porque há o compartilhar interpessoal entre o problema específico de quem busca auxílio e a procura de sua resolução da parte do mágico. A pessoa não pertence, portanto, à membresia de uma igreja, pois é cliente do mágico apenas quando há necessidades. Segundo autor ao qual estou me referindo, quanto à forma de organização da magia: “mesmo as relações que estabelecem com o mágico são, em geral, acidentais e passageiras; são em tudo semelhantes às de um doente com seu médico”. Concluo, assim, que as pessoas se direcionam ao mágico apenas para resolverem problemas e, não têm a intenção de se tornarem assiduamente presentes para manifestarem sua religiosidade. (Cf. Durkheim, 1996: 28-29)

A diferença entre religião e magia ocorre através da distribuição das pessoas em grupo ou individualmente, sendo que na primeira a existência do grupo é imprescindível, mas na magia, o que a define é o atendimento individualizado. A partir dessas conceituações que Durkheim confere para a magia e a religião tenho a acrescentar que a distância estabelecida entre ambas não ocorre ao se pensar na definição de igreja, pois se identifica com a religião:

As crenças propriamente religiosas são sempre comuns a uma coletividade determinada, que declara aderir a elas e praticar os ritos que lhes são solidários. Tais crenças não são apenas admitidas, a título individual, por todos os membros dessa

coletividade, mas são próprios do grupo e fazem sua unidade. Os indivíduos que compõem essa coletividade sentem-se ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum. Uma sociedade cujos membros estão unidos por se representarem da mesma maneira o mundo sagrado e por traduzirem esta representação comum em práticas idênticas, é isso a que chamamos uma igreja. Ora, não encontramos, na história, religião sem igreja. (Ibid., p.28)

A estreita convivência entre religião e igreja proporciona a assimilação da doutrina existente na igreja, em vista do envolvimento que a pessoa estabelece com a coletividade que dá forma à igreja. Também o fato da igreja ser formada a partir do grupo social exige certa organização, bem como o estabelecimento de regras, valores e crenças a serem seguidos pelos membros da organização religiosa, a fim de que haja consenso e condições para a manutenção da igreja enquanto tal. Entendo por doutrina esse conjunto que forma e fundamenta a igreja. Desse modo, como parte da doutrina inserem-se regras, valores e crenças.

Ao pensar na “Igreja Universal do Reino de Deus” e na “Igreja Internacional da Graça de Deus” percebo que congregam elementos tanto da noção de religião, como de igreja e magia. No que se refere à constituição da “Igreja Universal” e da “Igreja Internacional da Graça de Deus” como igrejas, vejo que a coletividade se faz notória a partir do momento em que há a valorização da fé em comum que os membros comungam e concordam. No entanto, os indivíduos não devem sentir-se ligados uns aos outros pelo simples fato de existirem vários cultos no transcorrer de um dia na “Igreja Universal” e na “Igreja Internacional da Graça de Deus”, pois o membro tem a oportunidade de freqüentar, aleatoriamente, a igreja em diversos horários. O tamanho extenso da arquitetura do templo, assim como a freqüência elevada de pessoas ao culto também provocam a solidão do membro em meio à multidão de seus pares, muito embora essa solidão não seja valorizada por ele, pelo simples fato de conceder maior credibilidade ao grupo. Os membros só se encontram no momento da celebração do culto, não havendo a propiciação de reuniões menores e de atividades em grupos pequenos para que o membro se sinta socializado no grupo. Esses grupos pequenos formam-se de forma aleatória e de acordo com a informalidade típica das relações afetivas interpessoais. O cerimonial cultural é o que reúne os membros em torno de focos temáticos e doutrinários.

Mas, o que mais me chama a atenção para relativizar a “Igreja Universal” e a “Igreja Internacional da Graça de Deus” como igrejas de fato, conforme a concepção durkheimiana, é a apresentação das suas propostas religiosas, qual seja, a de o membro buscar resolver seus problemas indo à igreja para ouvir somente o que o líder do culto está proferindo. Sendo assim, o relacionamento entre o membro e a igreja se dá de forma verticalizada, por meio da identificação entre o membro individual e o líder responsável pela manifestação e propagação da doutrina da “Igreja Universal” e da “Igreja Internacional da Graça de Deus”, indo ao encontro da convivência contraditória entre exacerbção do individualismo e da superação pela massa, fenômeno típico da contemporaneidade ou pós-modernidade .

Nesse sentido, a “Universal” e a “Internacional da Graça de Deus” se aproximam, em parte, da magia, dado o fato de criarem um contexto de culto onde a pessoa mantém interlocução, precipuamente, com o dirigente do culto. A esse cabe a transmissão de sentimentos e idéias consensuais para a comunidade de fé. Ao se trazer à tona a “Teologia da Prosperidade”, cuja base a “Igreja Universal” e a “Igreja Internacional da Graça de Deus” estão assentadas, a atração do membro pela igreja ocorre em função da solução de seus problemas, sejam eles de caráter material ou espiritual:

Esse surto religioso carece de tónus crítico-social. Por isso, não questiona nem afeta o sistema vigente. Antes, favorece-o, ao desempenhar papel terapêutico, tranqüilizando e harmonizando as pessoas por dentro. As angústias, que o modelo vigente produz por seu corte materialista, consumista, sem valores transcendentais, sem ética, competitivo, são aliviadas pelas formas religiosas oferecidas. Elas devolvem ânimo às pessoas para que superem a decepção e o ceticismo, tão presentes na pós-modernidade. (Libânio, 1998:63)

A “harmonização” e a prescrição de um estado de ser tranqüilizante, ainda que seja artificial, auxiliam a composição da solidariedade grupal, de modo a viabilizar o comum acordo de gestos e de uma liturgia que se repetem, acarretando como consequência a aceitação da pessoa no seio da igreja.

A vinculação entre o indivíduo e a comunidade religiosa corrobora para a reafirmação de seus problemas, em que o indivíduo permanece atrelado mais e mais a esse

grupo na medida em que identifica o seu eu com ele. A realidade em comum dos problemas faz com que o indivíduo passe a viver a partir das concepções que a igreja lhe concede, provocando certa recusa e fechamento em relação a grupos que não participam de sua religiosidade. Esta centralidade da igreja na vida do indivíduo que dela depende para a obtenção de parâmetros vitais é o que incita a pessoa a freqüentar assiduamente a “Igreja Universal” ou a “Igreja Internacional da Graça de Deus”.

Entre a “Igreja Universal” e a “Igreja Internacional da Graça de Deus” serem igreja e, ao mesmo tempo, magia darei prioridade à análise delas nesse primeiro aspecto apontado. A escolha do tratamento da “Universal” e da “Internacional da Graça de Deus” como igrejas deu-se em razão do próprio tipo de trabalho que optei por analisar, ou seja, ao me deter no estudo dos livros de Edir Macedo e de R. R. Soares preocupar-me-ei com o corpo doutrinário constituído pelos fundadores dessas igrejas, com o que é transmitido para tornar consensual os elementos norteadores da fé.

Quanto à percepção do membro como ser individual que se identifica com o líder, resolvi não explorar essa questão em razão da delimitação desse trabalho em torno da produção literária dos fundadores dessas igrejas, bem como dada a minha preocupação de estudar a veiculação da doutrinação sobre o conjunto da comunidade religiosa. Considero também que minha interpretação acerca do vínculo entre membro e líder dar-se-ia de maneira viesada, considerando-se que não sou capaz de penetrar nos motivos que atraíram a pessoa para a “Igreja Universal” e para a “Igreja Internacional da Graça de Deus”, nem tampouco posso analisar a dimensão da assimilação da doutrina por parte de seus membros, de forma a perceber cada um enquanto tal.

Ressalvada a respectiva análise mais individualizada, é que pormenorizarei, por ora, o entendimento que Macedo e Soares fazem do que chamam de demônios ou do mal. Pelo estudo analítico que fiz de cinco livros escritos por Edir Macedo, e da mesma quantidade em relação aos escritos de R. R. Soares, observei que a categoria “demônios” ou “mal” é a que mais se encontra no material elaborado e produzido por ambos. É por isso que dedico grande parte deste texto para a análise do assunto em foco.

2. As variantes do “mal”, sua “possessão” e “libertação” através da prática do exorcismo: as doenças como “maldição”.

Os demônios recebem tratamento especial no interior dos livros de Edir Macedo tanto é que o primeiro livro escrito por ele, em 1980, foi “Orixás, Caboclos & Guias: Deuses ou Demônios?” Este livro é totalmente dedicado a considerar as entidades das religiões afro-brasileiras como demônios. Talvez, por causa de tal vinculação, a justiça não tenha concedido liberação rápida para a publicação e veiculação desse livro pelo mercado editorial, mesmo sendo da própria editora e gráfica da “Igreja Universal”. Data de 1998 a impressão e venda desse livro em número de dois milhões, segundo informa a capa do respectivo livro. Em outros livros, esse assunto aparece também como parte integrante da doutrina veiculada pelo material produzido pela “Igreja Universal”.

De acordo com Edir Macedo e também com Romildo R. Soares, os demônios dispõem de uma atuação generalizada no meio social, sendo que atingem pessoas de todas as camadas sociais e de qualquer nível econômico. Dando destaque para o ataque dos demônios na área financeira, Edir Macedo e R. R. Soares escrevem que esses espíritos de origem maligna devem ser atacados e exorcizados. Não ocorre, portanto, a idéia de que o crente deve apenas se defender do mal mas, acima de tudo, precisa enfrentá-lo, o que faz com que se crie uma idéia imaginária de uma possível “guerra ou batalha” entre o membro da “Igreja Universal” ou da “Igreja Internacional da Graça de Deus” e os demônios, tanto é que um dos bispos da “Universal”, ao prefaciá-lo, ao prefaciá-lo sobre o assunto, afirma que:

...poucas pessoas estão tão bem qualificadas para falar desse assunto quanto o bispo Macedo. Ele tem se empenhado ferrenhamente, por muitos anos, na obra de libertação. Quem o conhece pessoalmente se contagia com sua ardente fé, pois dedica toda a sua vida a lutar contra os demônios, pelos quais tem repugnância e raiva. (Macedo, 1998: 19)

A libertação referida por Cabral no prefácio do livro de Edir Macedo refere-se ao livramento que o membro da “Igreja Universal” recebe quando passa das religiões afro-brasileiras para a frequência aos cultos “iurdianos”, pois a “Universal” é local exclusivo da atuação de Deus, sendo que nenhuma outra denominação evangélica tem a capacidade de promover a libertação das pessoas. De forma um pouco diferenciada, R. R. Soares acata o trabalho das demais igrejas evangélicas, tanto tradicionais, avivadas e pentecostais no que concerne à “libertação” e à pregação de cunho evangélico. Já na “Igreja Universal” ocorre a referida atribuição como se fosse exclusiva dos líderes e dos membros que juntos a consideram como “instituição completa”, segundo a contribuição de Foucault para a análise desse tipo de organização que não deixa de assumir o caráter de prisão ou de fechamento, conforme referi-me anteriormente. Assim, tal aprisionamento:

...se constituiu fora do aparelho judiciário, quando se elaboraram, por todo o corpo social, os processos para repartir os indivíduos, fixá-los e distribuí-los espacialmente, classificá-los, tirar deles o máximo de tempo, e o máximo de forças, treinar seus corpos, codificar seu comportamento contínuo, mantê-los numa visibilidade sem lacuna, formar em torno deles um aparelho completo de observação, registro e notas, constituir sobre eles um saber que se acumula e se centraliza. (1999:195)

Freqüentemente, ouço relatos de membros contando, sob a forma de testemunho, de que só na “Igreja Universal” encontrou a verdadeira “libertação” sendo também válida essa afirmativa da parte dos membros da “Igreja Internacional da Graça de Deus”, apesar de seu líder máximo, o missionário Soares, não fazer alusão a certo exclusivismo religioso. Em conformidade com o que Goffman escreve a respeito dos testemunhos vejo que:

Freqüentemente, as pessoas que têm um estigma particular patrocina algum tipo de publicação que expressa sentimentos compartilhados, consolidando e estabilizando para o leitor a sensação da existência real de “seu” grupo e sua vinculação a ele. (1988:34)

Considero importante observar que a publicação de testemunhos dos membros das igrejas em destaque privilegia a fala da “libertação” que obtiveram do “mal”, sendo que a salvação aparece como categoria secundária, como se essa “libertação” já representasse a aceitação de Jesus Cristo como único e suficiente salvador da vida humana, em relação ao que se convencionou chamar de “inferno”. A realidade da morte não é tratada por Macedo e Soares como fenômeno prioritário, porém, ao compreender que esse fato ocorre paulatinamente, pois a cada dia que passa o ser humano se aproxima dessa aparente ruptura, em que as circunstâncias o levam à corrupção e a podridão de seu estado degenerativo, segundo Morin, concluo que Macedo e Soares trabalham com tal temática através do ritual de “libertação” das pessoas de certa corrupção e podridão ocasionadas pelo “mal”. A qualidade de vida proporcionada por essa “libertação”, bem como a busca incessante pela eliminação do “mal” que ataca a saúde e as finanças, representam a tentativa de prolongamento da vida humana nesse mundo, mesmo porque, segundo o ideal preconizado pela “Teologia da Prosperidade”, a vida eterna começa imediatamente após a inserção do membro na comunidade religiosa: “ ‘O homem morre desde que nasce’ (Agostinho). Morre em cada instante, não só porque se aproxima da morte, mas também porque em cada instante traz consigo a corrupção e a podridão.” (Morin, 1970:199)

De acordo com as denominações evangélicas tradicionais e pentecostais, de nada resolve a pessoa ficar livre da atuação do “mal” em sua vida, se não houver uma mudança radical de sua natureza espiritual e psicológica. Sendo assim, a “libertação” não se traduz como salvação rumo à eternidade a ser vivida juntamente com a pessoa de Jesus Cristo. Como a “Igreja Universal” e a “Igreja Internacional da Graça de Deus” se valem da “Teologia da Prosperidade”, a imediatez quanto à solução dos problemas humanos impede a pregação de algo mais mediato, quer dizer, a vida eterna após a morte terrena como centro para o discurso no ritual dos cultos. Uma vez que a pessoa se sente oprimida pelas circunstâncias da vida, a preocupação de imediato consiste em livrá-la do que a oprime, isentando-a de quaisquer responsabilidades e de culpa porque os demônios assumem esses papéis. Esses males são sobrenaturalizados, a fim de que o homem não assuma seus próprios problemas, limites e dificuldades.

O tratamento dado ao assunto em questão por Edir Macedo é considerado polêmico por ele mesmo ao manifestar o desejo de que:

Espero que este livro não se transforme num pomo de discórdia e também não seja considerado meramente polêmico ou discriminatório. Se assim acontecesse, me arrependeria de tê-lo escrito. Quero, sim, que sirva de bússola a mostrar o caminho certo a todos os navegantes errantes deste mundo; levando o leitor a examinar cuidadosamente, sem preconceitos, a religião que tem praticado. (1998: 22)

Nesse texto percebo que Edir Macedo mostra-se um tanto agressivo através da sua forma de colocação, e nisso, penso que não consegue cativar o leitor mais crítico e acurado quanto à maneira de se trabalhar com um assunto delicado como é a religião. Portanto, ao chamar os praticantes das religiões afro-brasileiras de errantes, que não acertaram ainda o caminho da verdade, Edir Macedo se auto-condena, dado o seu fraco poder de argumentação e forte ataque apelativo. Romildo R. Soares também comunga com Macedo através do livro de sua autoria que tem por título “Os Profetas das Grandes Religiões”. Não dando ênfase para as religiões afro-brasileiras, Soares mostra-se tendencioso ao relacionar as religiões orientais como tradução da atuação enganadora de “espíritos” advindos do “mal”. (s/d, passim)

No que concerne aos demônios há a explicação de que são anjos que se revoltaram contra Deus e que decidiram viver distante do Criador, porém imitando-o de maneira imperfeita. Essa maneira dá-se através do engano, isto é, os “espíritos maus” atuam sobre a vida humana atraindo-a por meios estratégicos, de aparente formosura e bondade, revelando-se, logo depois, como ruins à natureza humana. Segundo Macedo e Soares há duas formas de compreensão sobre os demônios, quer por meio de sua negação (eles não existem), quer mediante a adoração a divindades que são veneradas como deuses. Os deuses do Candomblé são nomeados por Edir Macedo e por Soares tal como essa religião os denomina. Desse modo, Oxum, Iemanjá e Ogum, só para citar os principais, não são deuses e, sim demônios, pois o que se tem como deuses é falso, em razão de Deus ser um só. Sucessivamente, Macedo tem o intuito de explicar que os deuses, ou segundo ele, os

demônios da Umbanda são os orixás, assim como Soares o faz em relação ao Budismo, Confucionismo, Islamismo, Mormonismo, Adventismo, Rosacrucianismo e Teosofia, dentre as principais correntes e tendências religiosas. Na Quimbanda os “espíritos maus” em ação são os exus, religião pela qual a pessoa pode desejar e efetuar oferendas a “entidades malignas” solicitando delas a conquista de desejos impossíveis por meios convencionais, como, por exemplo, a conquista da mulher de seu próximo. (Cf. Macedo, 1998:23-24,30,32-33, Cf. Soares, s/d, passim)

A interpretação de Macedo quanto aos espíritos em atuação no Candomblé, Umbanda e Quimbanda é de que por mais que seus seguidores procurem a obtenção de bênçãos ou graças, esses espíritos só fazem “o mal” porque como coloca:

Os orixás, caboclos e guias na realidade nunca fazem bem em favor do seu “cavalo”. Exigem obediência irrestrita e ameaçam de punição aquele que não estiver “andando na linha”.

Vivem sempre castigando seus seguidores e não têm bênção alguma para dar. Pessoas bem intencionadas e religiosas passam anos e anos acreditando de todo o coração nos poderes dos orixás e dos pretos velhos. (Macedo, 1998: 25)

Assim também os demônios fazem com o homem. No princípio, brincam com ele, dão-lhe tapinhas, e se o homem concorda em brincar, se tornam bons amigos. Mas o homem está sempre em suas garras e mais cedo ou mais tarde não vai mais agüentar a “brincadeira” e os demônios acabam por levá-lo à morte. (Ibid., p. 29)

Como na “Igreja Universal do Reino de Deus” e na “Igreja Internacional da Graça de Deus” é comum o diálogo dos dirigentes dos cultos com os espíritos que estão incorporados nas pessoas em processo de “libertação”, Edir Macedo e R. R. Soares afirmam que ao conversar com as pessoas libertas, essas dizem que ficam atônitas quando percebem o potencial que os líderes da “Universal” e da “Igreja Internacional da Graça de Deus” detêm sobre os espíritos malignos e de como esses demônios realizam tudo o que é mandado. Isso significa observar que se o dirigente ordena que o espírito incorporado na pessoa deva ficar “amarrado” à pessoa, imediatamente, ata as mãos para trás como sinal de submissão à autoridade do líder espiritual que ali se encontra. De acordo com Macedo e com Soares, os demônios confessam todo o engano que pretendiam efetuar sobre as vidas

humanas e, geralmente, falam em viva voz que tinham a intenção de destruí-las através da miséria financeira, da inclusão de doenças e da sensualidade, que são os demônios que mais agem nas pessoas, segundo a afirmação deles. A princípio, por ser bem provável que as pessoas tenham recorrido aos “espíritos” para a consecução de riqueza material, segundo Macedo e Soares, os demônios concedem o que foi solicitado, porém, em um estágio posterior e aprofundado, retiram tal ajuda, ao perceberem que as pessoas já dependem totalmente deles.(Cf. Ibid., p.26,34)

As vítimas de ataques demoníacos são aquelas que ainda não conheceram a Jesus Cristo e não o seguem como Senhor e Salvador de suas vidas. Tais pessoas podem ficar sujeitas ao que se conhece na “Igreja Universal” e na “Igreja Internacional da Graça de Deus” como “possessão demoníaca”. Essa ocorre quando o espírito maligno habita o corpo humano, deixando inconsciente a mente da pessoa . Cabe ao homem a livre escolha por querer se “libertar” ou permanecer servindo aos “espíritos”, considerando-se que Edir Macedo e R. R. Soares não crêem na existência da doutrina da predestinação idealizada por Calvino e crida ainda nas igrejas “Presbiteriana” e “Congregação Cristã no Brasil”. A respectiva doutrina não pertencente à “Universal” e à “Igreja Internacional da Graça de Deus”, apregoa que estando o homem pré-determinado para a salvação antes mesmo da fundação do mundo, ainda que tenha sido um servidor fiel de espíritos malignos, como Deus tem um “plano” em sua vida, a salvação o alcançará. Do contrário, se determinada pessoa não estiver previamente eleita por Deus para herdar a vida eterna, simplesmente, permanecerá incrédula ou próxima dos demônios e seu destino será o inferno. Oposta a essa direção penso ser interessante a crença da “Igreja Universal” e da “Graça de Deus” de que para Deus inexistem pessoas previamente determinadas a irem para o céu, ou pior, para o inferno. Todas dispõem da chance de se verem livres ou libertas dos “espíritos maus”, porém, cabe ao homem a responsabilidade da decisão: “o homem tem toda a liberdade para escolher entre servir a Deus e servir ao diabo.” Concluo que Macedo e Soares não aceitam a influência calvinista, por terem optado pela “teologia wesleyana” do “livre arbítrio” no que tange à problemática da salvação humana. (Cf. Ibid., p.33,35,38)

Ao adentrar no ritual de iniciação do homem no cerimonial das religiões afro-brasileiras, Macedo, sem especificar qual delas seja, por tê-las como semelhantes, tem a pretensão de elucidar a maneira pela qual a pessoa chega a um terreiro. Conforme explica,

a pessoa procura este tipo de religiosidade porque está doente ou por estar passando por algum problema afetivo ou financeiro. Lá, é informada de que para solucioná-lo, há a necessidade de desenvolver a mediunidade, pois trata-se de problema espiritual, ou seja, o que está causando a doença, os desencontros interpessoais e consigo mesma, ou o problema financeiro é a falta de desenvoltura espiritual e de contato com o mundo sobrenatural dos espíritos que são apresentados como ajudadores. Percebo que a mesma lógica de fé é aplicada por Macedo e Soares. Na menção que Macedo faz do Candomblé, a pessoa torna-se “cavalo” dos espíritos ruins, o que se chama de “adeká”, que além de fazerem o contrário do que é pedido, ainda arruinam a vida de outras pessoas para as quais se oferecem os “trabalhos”: (Cf. *Ibid.*, p.43)

*Os demônios chegam até mesmo a ditar um “receituário” para o seu fiel “cavalo” como o intuito de deixá-lo em condições de desgraçar a vida de outras pessoas, enquanto que a sua, já está sendo desgraçada pelos seus “guias”. Esses receituários têm o nome mais comum de “adeká”, e dizem os praticantes do candomblé que, em sua maioria, o livro é ditado por “espíritos”. (*Ibid.*, p. 44)*

Inúmeros “trabalhos” e “despachos” são feitos pelos adeptos da feitiçaria com o intuito de atingir um inimigo. Em alguns centros há preços estipulados para os diversos tipos de trabalho, os quais, na maioria das vezes são receitados pelos próprios guias.

*Quando um trabalho ou despacho é feito em nome de uma pessoa que não tem o Espírito Santo na sua vida, fatalmente terá maléficis resultados. Milhares de pessoas que nos procuram são vítimas de macumba feita por amantes de seus cônjuges. (*Ibid.*, p. 45-46)*

Edir Macedo e Soares acreditam que mesmo a pessoa que não tenha se envolvido desde o seu princípio com as “entidades más”, torna-se subjugada (“capacho”, de acordo com o que mencionam) a elas por meio da consagração de parentes da família, que em gerações anteriores pertenceram às religiões afro-brasileiras ou orientais. São os chamados “espíritos familiares” que desencarnam dessa vida e passam a procurar a “incorporação” em pessoas vivas, de preferência familiares. Trata-se, para Macedo e Soares, da “herança espiritual” que ocorre nas famílias, sendo que os espíritos malignos procuram ter atuação passando de geração para geração. “Maldição hereditária” corresponde, da mesma forma,

ao nome que se dá para “espírito familiar” e para “herança espiritual proveniente do mal”. Tenho a considerar que as igrejas tradicionais não crêem, de forma veemente, no agir dos demônios sobre a vida humana, e o mal que a “Igreja Universal” e a “Igreja Internacional da Graça de Deus” atribuem às pessoas, para as igrejas protestantes históricas reside na própria natureza pecaminosa inerente ao homem. Assim, não há uma crença de que espíritos maus possam ser herdados e passados de uma geração para a outra, mesmo porque as novas gerações não dispõem de culpa pelo fato de seus antecedentes terem pertencido às religiões vinculadas à atividade dos “espíritos”. Quanto às igrejas pentecostais, há uma crença de que os demônios podem agir sobre as pessoas, de forma que possam até possuí-las. Porém, os pentecostais não dão ênfase exacerbada ao poder que os “espíritos maus” possam vir a ter, pois concedem maior importância à capacidade que Deus tem de livrá-las do “mal”. Também, não crêem em herança de espíritos familiares, dado o argumento de que se assim fosse, toda a humanidade estaria amaldiçoada. Tenho a acrescentar que a conversa com esses “espíritos” inexistente no meio pentecostal em razão da irrelevância da necessidade de tais conversas, pois o que se faz necessário é apenas expulsar “o mal” das pessoas. Segundo os pentecostais, resta somente abençoar e conduzir as pessoas até a salvação em Cristo após a libertação das mesmas, não importando que tipo de demônio agiu nas vidas humanas, mesmo porque argumentam que os demônios, estando submetidos ao diabo, podem não confessar o nome exato da entidade maligna, por serem filhos da mentira.

Ao fazer uso de expressões populares, Macedo menciona o seguinte: “Na cultura popular brasileira, são bem conhecidas expressões como ‘mau-lhado’, ‘quebranto’, ‘olho-de-seca-pimenta’, ‘pé-frio’, ‘azarado’, etc.” Partindo dessas expressões é que a “Igreja Universal” e a “Igreja Internacional da Graça de Deus” crêem na existência de ambientes considerados “pesados”, quer dizer, o fato das pessoas freqüentarem determinados lugares, como escolas, trabalho e demais e, saírem desses locais com dores de cabeça, tontura e sentindo um peso sobre seus ombros é porque sempre há alguém que está em contato com “o mal” e que o transmite às demais pessoas. Tal fenômeno se justifica pela presença de “espíritos maus” que deixaram as pessoas com os problemas apontados. Esses males são interpretados por Macedo e por Soares não apenas como simples influência dos demônios, mas como “possessão demoníaca”:

Essas expressões traduzem de alguma forma um sinal de possessão por demônios. Quantas crianças são trazidas a nós pelos pais para orarmos, e quando o fazemos, as crianças começam a gritar, chorar, esprenear e, após expulsarmos o mal, a criança volta à normalidade.

Nos locais de trabalho, na vizinhança, nas escolas, etc, sempre encontramos pessoas que estão envolvidas direta ou indiretamente com os espíritos demoníacos.

Há pessoas que são tão “carregadas” de demônios que em um simples contato com outras, transmitem influências demoníacas . É muito comum dizer: puxa, fui na casa de fulano e senti o ambiente carregado...acabei saindo de lá com uma dor horrível na cabeça... (Ibid., p. 47)

As igrejas pentecostais, tais como “Assembléia de Deus” e “Evangelho Quadrangular”, além de não conversarem com os demônios, também diferenciam “influência maligna” de “possessão demoníaca”. A “Igreja Universal” e a “Igreja Internacional da Graça de Deus”, através das recomendações de seus idealizadores e fundadores colocam os demônios como se apoderassem das pessoas, não fazendo menção de uma simples ingerência do “mal”. No caso mencionado por Edir Macedo quanto às pessoas e aos locais de infestação de demônios, o pentecostalismo admite as duas alternativas conforme mencionei, concedendo mais probabilidade para a influência do que para a possessão. Não preciso nem me referir às igrejas protestantes históricas, cuja ala tradicional não crê na interferência dos demônios sobre as pessoas. No que se refere à parte dessas igrejas que se inovaram, tornando-se renovadas pelo Espírito Santo, a sua interpretação se identifica com os pentecostais “assembleianos e quadrangulares”. Exceção quanto ao modo de agir dos demônios posso atribuir à igreja pentecostal “Deus é Amor” que se aproxima da “Igreja Universal do Reino de Deus” e da “Igreja Internacional da Graça de Deus”, no que tange ao fenômeno da “demonização da sociedade”. É assim que na “Deus é Amor” conversa-se com os demônios e todo e qualquer problema é atribuído ao “mal”, isentando as pessoas de quaisquer responsabilidades.

Mediante a conversa com os demônios é que Edir Macedo e Soares adotam e nomeiam os demônios, que dizem atuar em áreas específicas da vida humana, que são nomeações de santos do catolicismo e, mais comumente, das entidades espirituais das religiões afro-brasileiras. Por conseguinte, eles detalham que “Omulu” é um espírito do mal que provoca ataques epilépticos ou feridas nas pernas das pessoas que não conseguem a cura através da medicina e que corresponde a São Lázaro no Catolicismo. Todos os

vícios são atribuídos por Edir Macedo e Soares a um “exu” chamado de “zé pilintra” ou “mandrinhão”. A parte que remete à sexualidade, envolvendo prostitutas, homossexuais e lésbicas recebe a interferência de “pomba-giras, “marias-mulambo” ou “maria-padilha”. Já o “exu-do-lodo” ou da “vala” trabalha com a destruição das finanças e, é a partir desse demônio que Macedo e Soares explicam a falência de indústrias ou de atividades comerciais que, de uma hora para a outra, fecham. Os “orixás” são diferentes dos “exus” porque não exigem muitas oferendas e sacrifícios da parte das pessoas que os procuram, mas também não realizam os “piores trabalhos”, tal como a provocação da morte de alguma pessoa; em contrapartida, os “exus” são espíritos do mal que para matarem alguém solicitam o sangue de animais, a fim de que um “despacho” seja bem feito. (Cf. *Ibid.*, p.54-55)

Macedo ainda coloca que:

Às vezes ficamos penalizados quando vemos pessoas pobres comprando galinhas, cabritos, porcos e bifés acebolados em oferendas aos demônios, quando não têm condições de colocar, tais coisas na mesa para a família.

Embora os demônios exijam muitas coisas dos seus seguidores, aquilo que mais querem é a vida, o corpo, a entrega total do ser. Nada é mais precioso para eles. Fazem das pessoas aquilo que bem entendem. Cuidam de todos os aspectos da vida delas. Desde a maneira de vestir até os casos amorosos, se intrometem e submetem os seus seguidores através de conselhos ou ameaças.

*Quando alguém tenciona por conta própria abandonam os demônios, logo surgem as ameaças e os castigos para intimidar aqueles que desejam sair das trevas. (*Ibid.*, p.55-56)*

*Dominado, explorado, por seus deuses e por seus gênios, o **homo sapiens** procura, por sua vez, domesticá-los, utilizá-los. Serve-os, alimenta-os, oferece-lhes sacrifícios, canta-lhes louvores, dirige-lhes suas orações, para que, por sua vez, eles lhe assegurem alimento, sucesso, proteção, vitória, imortalidade. (Morin, 1975:148)*

Ao explicitar detalhadamente como entendem os casos de pessoas possuídas pelo mal, Edir Macedo e Soares categorizam o estágio da posse dos demônios sobre as pessoas como total ou parcial. Tanto num estágio, como no outro, as pessoas ouvem vozes ou vêem coisas que não são visíveis de modo natural porque a escuta desses espíritos, bem como a sua visualização ocorrem entre a pessoa e o mundo espiritual. Por acreditarem na consagração de parentesco espiritual, Macedo e Soares explicam a busca das pessoas pelas

religiões afro-brasileiras, geralmente, por conta do que chamam de perturbações na visão e na audição. As pessoas entendem que é desenvolvendo a mediunidade que passarão a livrar-se de tais problemas. Macedo e Soares ainda classificam outros espíritos do mal que não se manifestam, muito embora estejam “possuindo” os corpos e as mentes das pessoas. São os espíritos enganadores ou que se encontram incumbados, conforme Soares afirma sobre as religiões orientais, ao identificá-las da referida maneira:

Mirando-me no exemplo de muitos corajosos defensores da verdade, venho com este livro tentar dar uma contribuição no sentido de alertar o nosso povo contra as investidas de tais profetas, e de suas seitas falsas que estão por aí disseminando veneno espiritual, contaminando jovens e adultos, muitas vezes afastando-os do caminho certo, para enredá-los em suas em suas malhas. (s/d:10)

Ao me apropriar da lógica do pensamento de Macedo e Soares para colocar em questão a forma pela qual tratam o assunto em foco é interessante lembrar que, para eles, todos os espíritos maus são pautados pelo princípio do engano e da mentira. Sendo assim penso que, ao mentirem esses espíritos podem não estar incluídos na classificação e nomeação feitas por Macedo e Soares, a partir da conversa que mantêm com eles nos rituais de exorcismo. Parece-me que os fundadores da “Igreja Universal” e da “Igreja Internacional da Graça de Deus” tratam os demônios, em termos hierárquicos, de forma paradoxal e equivocada. Para os pentecostais e para o protestantismo de renovação, todos os espíritos maus são enganadores e, por isso, não os mencionam e nem os hierarquizam, por entenderem que se acham dentro de um único universo, havendo apenas diferença hierárquica entre os demônios e o chefe deles, satanás ou diabo. Para entender o que Macedo e Soares consideram como “espíritos enganadores” é necessário mencionar que: “Há demônios que não se manifestam. Agem na ‘surdina’, ficam disfarçados nas mentes muitas vezes religiosas das pessoas”.(Macedo, 1998: 60, 57-58, 1993: 117)

Quanto às práticas da adivinhação existentes em jogos de búzios, cartas, bola de cristal, hidromancia (magia através de copo com água) e explosões com pólvoras, Macedo afirma que são atividades enganadoras em que o consulente sai das consultas iludido pela atuação dos demônios, ficando impressionado com os “milagres” ou demonstrações

sobrenaturais, principalmente, quando “revelam” a vida das pessoas, trazendo à tona aquilo que têm feito e pensado. Para os fundadores da “Universal” e da “Igreja Internacional da Graça de Deus” essas adivinhações não existem porque não trazem benefícios para quem as consulta. Em comparação com os pentecostais, a revelação advinda dessas consultas também é enganosa, sendo que não percebo diferenciações no modo de interpretação entre pentecostalismo, protestantes avivados e o neopentecostalismo da “Igreja Universal” e da “Igreja Internacional da Graça de Deus” quanto ao aspecto levantado: (Cf. Soares, s/d: 15-26, Cf. Macedo, 1998:81-82)

As experiências espirituais ou “científicas” realizadas nesses ambientes conseguem atrair o incauto que pensa estar diante de grandes poderes. Fazem aparecer supostos espíritos de pessoas que já morreram; praticam a levitação; usam a telecinésia e tantos outros artifícios, com os quais fazem instrumentos tocarem sem ser manuseados ou movem objetos que são conduzidos sem auxílio humano através da parede, etc. (Macedo, 1998: 81)

As tentativas de contato com pessoas já mortas tornam-se, também, motivo de forte atração, além da telecinésia. Conforme Edir Macedo, é impossível essa comunicação entre as pessoas mortas e as que ainda estão no mundo porque a conversa realizada com o mundo sobrenatural só aceita a possibilidade de contato com Jesus, através da pessoa do Espírito Santo, ou então com os demônios. As pessoas que foram conduzidas para a eternidade não dispõem da capacidade de comunicação, dado o argumento de Macedo de que se assim ocorresse sofreriam porque ficariam sabendo dos problemas que afetam os familiares aqui nesse mundo. Como na eternidade, para os que são salvos, a felicidade impera, a respectiva comunicação torna-se inviável. É assim que a pessoa ao invés de conversar com seus entes queridos com o intuito de saber como estão, dialoga com espíritos malignos, ficando iludida, segundo o que Edir Macedo exemplifica: “Essa mulher ficou anos e anos servindo aos demônios, simplesmente pelo fato de pensar que podia conversar com seu filho.” (Ibid, p. 83)

Em meio a todos os casos e tipos de possessão por demônios elencados por Edir Macedo e por Soares, as pessoas que os recebem não são saudáveis porque existe uma

vinculação estreita entre “o mal” e as várias doenças. Sem exceção, todos os possuídos por algum espírito do mal têm alguma doença. O contrário, ou seja, que todas as pessoas doentes são possuidoras de algum mal parece conclusivo nos textos de Edir Macedo e de R. R. Soares. Tanto faz a ordem de interpretação. Quanto a esse aspecto, os protestantes das igrejas avivadas e os pentecostais são discordantes em relação à “Igreja Universal” e à “Internacional da Graça de Deus”. Para essas igrejas, nem sempre o doente está possesso de um espírito maligno porque, conforme já explicitarei no capítulo anterior, Deus pode estar fazendo uso da doença para poder operar uma melhora espiritual e de personalidade na vida do crente ou do descrente. A “Igreja Universal” não deixa muito claro o seu posicionamento quanto ao fato de todo o doente estar possesso pelo mal. Mesmo que Edir Macedo afirme que nem todo o doente é possesso por demônios, mas apenas por um “espírito de enfermidade” que é provocado por satanás, a sua compreensão acerca disso é oscilante, quer dizer, entende que se o problema da doença for de natureza física, a medicina resolve e, portanto não se constitui como proveniente de problema espiritual. Por outro lado, admite que quase todas as doenças ocorrem em consequência da possessão demoníaca. Ambas as posições tenho como importante destacá-las: (Cf. Macedo, 1998:61,97, Cf. Soares, s/d, *A sua Saúde Depende do que Você Fala*, passim)

É incrível o número de pessoas que consultam os médicos, cheias de doenças que ouvem a tradicional; frase: “Você não tem nada. Pode ficar tranqüila e sossegada”. Algumas teimam e fazem exames, porém estes também nada acusam. A explicação do médico é aquela de sempre: mania de doença, impressão, etc. Alguns chegam a encaminhar seus clientes a um psiquiatra.

Afirmo categoricamente que todas as pessoas possesas têm alguma enfermidade doença ou dor. Ao “descansarem” nos corpos das pessoas, os espíritos demoníacos contamina-os, fazendo com que o sofrimento físico tome conta da pessoa. Existem algumas doenças que caracterizam a possessão. Durante os anos do meu ministério, tenho notado que os sintomas são sempre os mesmos. Segue abaixo uma lista de dez sinais de possessão:

- 1. Nervosismo*
- 2. Dores de cabeça constantes*
- 3. Insônia*
- 4. Medo*
- 5. Desmaios ou ataques*
- 6. Desejo de suicídio*
- 7. Doenças que os médicos não descobrem as causas*
- 8. Visões de vultos ou audição de vozes*
- 9. Vícios*

10. Depressão (Macedo, 1998: 65)

A cura divina é enfatizada no nosso ministério por diversas razões, (...) A primeira delas é que está de acordo com o caráter de Deus, que sendo um Pai amoroso, não poderia aceitar na vida de seus filhos doenças ou enfermidades. Em segundo lugar é o fato de que as doenças, na sua grande maioria, são causadas pelos demônios. Uma vez elas saindo do corpo das pessoas, as levam consigo. (site da “Igreja Universal do Reino de Deus”): www.igrejauniversal.org.br, “A Cura Divina”, p.1

Quanto às doenças, embora nem todas sejam provenientes de possessão demoníaca, convém lembrar que elas não são de Deus. Adão e Eva jamais foram acometidos de quaisquer enfermidades antes do diabo entrar no coração da primeira mulher. (Macedo, 1998: 95)

As doenças e enfermidades não são de Deus,... (site da “Igreja Universal do Reino de Deus”): www.igrejauniversal.org.br, “A Cura Divina”, p.1)

Edir Macedo se contradiz ao afirmar que algumas doenças caracterizam possessão maligna, enquanto que em outro documento da “Igreja Universal” existe a afirmativa de que quase todas as doenças são originadas por espíritos malignos. Ao contrário de tal equívoco, as demais ramificações evangélicas que não são neopentecostais, têm a posição clara de que as pessoas podem estar possuídas e não terem doenças e, podem estar doentes e não estarem possuídas. Às vezes, os pentecostais e os protestantes avivados reconhecem a influência ou o domínio de algum espírito maligno ocasionando doenças, mas não existe uma vinculação entre doença e espíritos do mal. Até mesmo em doenças psiquiátricas como a depressão, o pentecostalismo e o protestantismo de renovação não concluem que essa doença advém do mal e nem doenças mais graves como a esquizofrenia e a paranóia. Uma pessoa esquizofrênica pode ser crente para os pentecostais e para os protestantes avivados, desde que não negue Jesus como Salvador. A esquizofrenia é admitida como espiritual somente se a pessoa vier a provocar certa rejeição e cinismo ao se tratar da divindade da pessoa de Cristo. A medicina psiquiátrica e neurológica sendo aceita como coadjuvante no tratamento das doenças mentais e emocionais pelos pentecostais e pelos protestantes avivados é anulada por Edir Macedo e por Soares, por crerem que o tratamento medicamentoso não possui poder curativo, por causa dos problemas dessa natureza serem tidos como espirituais, devendo, portanto, ser trabalhados apenas

espiritualmente, mediante sessões de exorcismo. (Cf. Macedo, 1998: 97, Cf. Soares, s/d, *A sua Saúde Depende do que Você Fala*, passim)

Corroborar para certo descrédito da profissão do médico pela “Igreja Universal do Reino de Deus” uma matéria apresentada na revista da igreja que trata dos erros cometidos por essa categoria profissional:

Ao entrar num centro de cirurgia, o paciente pode ter a certeza de que Deus está presente, mas será que tem tranqüilidade quanto ao profissional que o assiste? Pela saúde se luta até a morte. Com saúde não se brinca; se ela é destruída, você também é. Por isso o erro médico é mais condenável que os outros erros. (Revista Plenitude, nº 71, 2000:16-17)

Ainda fazendo alusão ao texto citado de Edir Macedo, o nervosismo que não se identifica com a possessão demoníaca é aquele que é ocasionado por situações estressantes do dia-a-dia, como, por exemplo, o roubo de um carro acompanhado da família de seu dono. Esse nervosismo é passageiro, porém o que perdura, sem motivo aparente, significa problema de ordem espiritual. Os demônios, segundo Macedo, agem da seguinte forma no sistema nervoso humano: “Nos nervos, fazem as pessoas se irritarem facilmente, fazendo com que briguem e até mesmo se matem.” A mesma lógica de argumentação, Macedo utiliza quando refere-se às dores de cabeça, ou seja, quando não são contínuas, provavelmente, decorrem de tensão emocional ou de algum pequeno distúrbio físico, no entanto ao persistirem é preciso expulsá-las por se tratar de “espírito de enfermidade”. (Cf. Macedo, 1998: 69-70)

A insônia provocada por tensão emocional ou por problema físico representa um estado de possessão do mal. Para esse problema, Macedo não faz exceções, sendo que inclui o pavor noturno como fator agravante. Esse pavor relaciona-se com o medo que as pessoas têm de sair de casa porque temem roubos, assassinatos, atropelos, sobrevindo sobre elas pensamentos unicamente negativos:

Os espíritos fazem com que as pessoas pensem sempre no pior. Atuam nas suas imaginações criando fantasias macabras e procurando alimentá-las com o pavor. Os demônios sabem que é muito fácil dominar uma pessoa que tem medo e se aproveitam disso. Quantas pessoas existem que se trancafiam em um quarto durante anos a fio porque temem sair e serem atropeladas, roubadas, etc. Há aquelas que fogem de tudo, desconfiam de tudo, tem medo de tudo! Mania de perseguição, medo da morte, medo das pessoas e coisas assim, fazem com que se tornem tolas e obstinadas. (Ibid, p. 71)

No assunto pertinente ao suicídio, Macedo sempre o trata como consequência de possessão demoníaca, não pensando na possibilidade de problemas psicológicos. Para ele não é a pessoa que se mata, mas os demônios que a conduzem para esse estado, por via de atuação direta, sendo que ocorre forte condução da parte dos espíritos maus para os casos de suicídio. A morte por suicídio se dá quando as pessoas não querem mais manter-se nas práticas culturais das religiões orientais ou afro-brasileiras, por se tratar de uma espécie de vingança da parte dos demônios que desejam receber a continuidade dos serviços. Esse tipo de destruição da saúde da pessoa, seguida de morte é que Macedo e Soares, bem como os pentecostais e protestantes avivados denominam de “retaliação espiritual.” A pessoa só fica livre do suicídio se houver a renúncia de seu passado com esses espíritos e a conversão ao Cristianismo, através da assídua freqüência à igreja, leitura da Bíblia e oração. De preferência, a igreja a ser freqüentada é a “Universal” pois a plena libertação acontece nos templos da “Universal do Reino de Deus” de acordo com a apologia que Edir Macedo faz do seu trabalho, numa atitude de supremacia em relação às demais denominações evangélicas que as chama de “água com açúcar” porque: “A culpa, muitas vezes, reside nos líderes evangélicos que não ministram o poder de Deus na vida das pessoas. Pregam apenas o ‘evangelho chocolate’ ou ‘água com açúcar’, e não libertam verdadeiramente as pessoas da influência dos demônios.” (Ibid., p.102)

O “evangelho chocolate” ou “água com açúcar” significa a pregação do evangelho sem a ênfase na libertação das pessoas em relação aos espíritos do mal. Penso que Macedo confunde a pessoa que freqüenta a igreja evangélica, sem compromisso, como sendo crente, que é passível de estar sujeita ao problema da possessão demoníaca. De fato, os evangélicos das igrejas protestantes históricas avivadas e os pentecostais aceitam a possibilidade de existirem pessoas descomprometidas com as atividades da igreja e com Deus, sendo que, dessa feita, podem estar possuídas pelo mal ou não, pois existe livre

trânsito de quaisquer pessoas no interior das igrejas, cabendo a cada uma querer ou não optar pela vida cristã, levando-a com seriedade ou desleixo. Porém, os líderes pentecostais e protestantes avivados vêem como inadmissível o fato de um crente ser possuído por demônios e, apenas pequena parcela de não crentes são possuídos pelo mal. Logo, concluem que se há casos dessa natureza é porque as pessoas tiveram forte envolvimento com práticas ocultistas e, além disto, ainda não permitiram o processo de real conversão de suas vidas. A partir do momento em que as pessoas aceitam a habitação do Espírito Santo, o mal não as possui porque acham-se protegidas por algo mais forte do que os demônios, não havendo compatibilidade de convivência entre o “bem” e o “mal” em um mesmo corpo humano. Esse é o posicionamento das igrejas protestantes históricas, tanto tradicionais, como avivadas, bem como das igrejas pentecostais. Posso concluir, então, que Edir Macedo crê de um modo diferente na possessão demoníaca, admitindo a sua incorporação em pessoas que se dizem crentes, que freqüentavam outra denominação protestante, mas que vieram a ser “libertas” somente na “Igreja Universal do Reino de Deus”: (Cf. Ibid., p.116-117)

Não culpamos os pastores, nem as igrejas. Poderíamos citar dezenas de denominações evangélicas cujos membros apareceram em nossas reuniões endemoninhados. Já tivemos casos de pessoas que até “profetizavam” em suas igrejas, sendo respeitadas pelos demais membros e que estavam endemoninhadas. Uma das pessoas que mais nos deu trabalho para libertá-la foi uma moça muito inteligente, sobrinha de um dos maiores pregadores do Brasil. Ela também, embora conhecedora da Bíblia, havendo estudado até nos Estados Unidos, crente desde o nascimento, estava possuída por uma legião de demônios. (Ibid, p. 116-117)

Na continuação do relato do caso apresentado por Edir Macedo, na citação que faço do seu livro, percebo que o fato da moça ser sobrinha de pastor não lhe confere a condição de crente. De acordo com o pentecostalismo, a salvação é individual e não está associada a grau de parentesco. Sendo assim, a argumentação de Macedo é um tanto frágil, se comparada à interpretação de outras ramificações das igrejas evangélicas. Também, para os evangélicos não pertencentes ao neopentecostalismo não existe “crente de berço”, pois a pessoa precisa atingir certa idade, quando se mostra em condições de compreender a Bíblia

para aceitá-la como regra de fé. A confirmação de que a conversão da moça coincidiu com a sua inserção na “Igreja Universal” e, não quando nasceu, é demonstrada pelo seu histórico de vida, em que Macedo escreve que ela deixou-se envolver pelas religiões afro-brasileiras e com o marido de uma outra mulher, fatos esses que reafirmam a condição não-cristã da moça, antes de se tornar membro da “Universal”. (Cf. Ibid, p. 116-117)

Em atitude de discordância das igrejas evangélicas, além de Macedo criticar as igrejas protestantes históricas conforme coloquei anteriormente, descarta a credibilidade das igrejas pentecostais e das protestantes avivadas, isto é, subentende que só a denominação a que deu origem é capaz de libertar as pessoas de “espíritos malignos”, concedendo-as a possibilidade plena de serem felizes, uma vez que se tornam livres de qualquer “mal”: (Cf. Macedo, 1993: 134, 137-138,140,146)

A igreja tem de agir. Já vivemos o clima de pregação protestante com Lutero; o da pregação avivalista com John Wesley e, agora, temos de sair da mera pregação pentecostal, para a pregação plena que promova um verdadeiro avivamento do Espírito de Deus. Temos de sair por aí, dizendo que Jesus Cristo salva, batiza com o Espírito Santo mas também, e antes de tudo, liberta as pessoas oprimidas pelo diabo e seus anjos. Ele as tira da desgraça, da miséria e deseja lhes dar uma vida de paz, alegria e prosperidade.

As chamadas igrejas clássicas ou tradicionais que começaram fundamentadas no poder de Deus mas, com o passar dos anos, deram lugar à tradição dos homens, são exemplos de igrejas que podemos chamar “fracas”.

...Seus membros não se alistam no combate contra as potestades e passam a se preocupar com jogos, passatempos, diversões ou, no outro extremo, com as “vestes dos santos”.

Temos certeza que o Espírito do Senhor nos tem dirigido, razão pela qual estamos pisando na cabeça de satanás. Em nossas reuniões, os demônios são humilhados e até mesmo achincalhados, numa prova de que o Senhor está conosco. (Macedo, 1998: 119-121, 1993: 118-119)

Quanto à forma de pensar de R. R. Soares sobre a ocorrência da “libertação” de “espíritos do mal”, não em sua denominação, mas nas demais igrejas evangélicas, quer protestantes avivadas, quer pentecostais, ele demonstra certa abertura, diferenciando-se de Edir Macedo. Para Soares, qualquer igreja evangélica é dotada da capacidade de promover a “libertação” de males que atingem o ser humano, males esses que provêm, sem exceção, do mundo invisível que compete a uma esfera sobrenatural. De acordo com a sua forma de

constituir a dimensão do sagrado no que se relaciona às doenças, Soares atribui ao “mal” tudo o que acomete os homens. Para tanto, a prática médica é, de todo, rechaçada porque todas as doenças, desde as mais simples, como gripe ou mesmo dores na coluna, são provocadas por entidades do “mal”. O fato de as pessoas estarem doentes é porque um espírito apoderou-se delas, possuindo-as, a fim de amaldiçoá-las ou de destruí-las. Ao contrário de Soares, Macedo ainda admite o “estresse” , bem como problemas de ordem orgânica nas doenças menos graves, mesmo que oscile em definir e classificar as doenças que são provocadas pelo “mal” e as que não se vinculam ao mundo espiritual. Para Macedo o que caracteriza doença de natureza espiritual e, portanto, de posse dos “demônios” são as que se encontram na Neurologia e na Psiquiatria, sendo que as demais podem ou não constituir-se a partir de um quadro de ingerência maligna. (Cf. Soares, s/d, *A sua Saúde Depende do que Você Fala*, passim)

No relato de um problema simples de saúde que Soares teve, encontrei a interpretação que ele dá a respeito dos recursos médicos: (s/d, *A Importância de Crer*:38)

Um doutor, meu amigo particular, líder carismático, que esporadicamente freqüenta as minhas reuniões, aconselhou-me a que tomasse diariamente 8 copos duplos de suco de laranja, pois, segundo ele, o fato de eu conduzir muitas reuniões todos os dias fazia com que perdesse grande quantidade de energia, e elas deveriam ser repostas. Isto não me levou a nenhuma melhora. (Ibid., p.37)

As considerações acima suscitam-me a observação de que o imaginário dos membros da “Igreja Universal do Reino de Deus” e da “Igreja Internacional da Graça de Deus” torna-se repleto da fé na atuação do negativo sobrenatural que se faz mais presente do que a veiculação da pregação evangelística, na temática relacionada à salvação. Penso que o que acontece com os membros freqüentadores ou participantes dos cultos promovidos pela igrejas “Universal” e “Internacional” é a constituição e formação de um imaginário que se constrói através da comunidade religiosa.

CAPÍTULO IV

A PROSPERIDADE.

Ainda que a figueira não floresça, nem haja fruto na vide; o produto da oliveira minta, e os campos não produzam mantimento; as ovelhas sejam arrebatadas do aprisco e nos currais não haja gado, todavia eu me alegro no SENHOR, exulto no Deus da minha salvação. (Habacuque, 3:17)

Duas cousas te peço; não mas negues, antes que eu morra: Afasta de mim a falsidade e a mentira; não me dêes nem a pobreza nem a riqueza: dá-me o pão que me for necessário; para não suceder que, estando eu farto, te negue e diga: Quem é o SENHOR? ou que, empobrecido, não venha a furtar, e profane o nome de Deus. (Provérbios, 30:7-9)

1. A prosperidade revisitada.

Em páginas anteriores, trarei das incursões da “Teologia da Prosperidade” no pensamento de Macedo e Soares, ao associar dois elementos que a caracterizam, isto é, vida financeira em abundância e isenção de quaisquer problemas de saúde sobre a vida

humana. Proveniente da ideologia norte-americana que apregoa o alcance do sucesso em meio à competitividade inerente ao capitalismo, a “Teologia da Prosperidade” ou “Teologia de Resultados” atende ao requisito das formas de permanência do neoliberalismo na América Latina e, assim sendo, no Brasil. A idéia de ascensão social que se encontra impregnada no ideário da educação escolar, é corroborada pelas instâncias da vertente neopentecostal do protestantismo brasileiro. Para tanto, nem se levanta a possibilidade de passagens bíblicas que questionam o apego às riquezas como incoerente ao estado de ser cristão, e muito menos acredita-se na herança dos pobres em relação à preferência de Deus por esta camada socialmente marginalizada.

A aplicação dessa “teologia” na prática consubstancia-se, ao menos em tese, que o membro da igreja deve preferir “mandar” do que ter que “obedecer” ao chefe do seu trabalho, e isto só é possível na medida em que a pessoa passa da condição de trabalhadora que recebe salário, para dona de uma indústria ou comércio rentáveis do ponto de vista financeiro. Assim sendo, trabalhar com afinco não é, necessariamente, um valor que integra o neopentecostalismo e, sim, o fato de ganhar dinheiro, por meios lícitamente aceitos do ponto de vista do capitalismo.

Identifico a “Teologia da Prosperidade” como recomposição do capitalismo por meios neoliberais, sendo que a religiosidade protestante já serviu ao favorecimento do desenvolvimento deste sistema econômico desde o seu início, conforme discorre Weber, em estudo que realiza sobre as inter-relações entre países capitalistas desenvolvidos e as fortes influências de uma ética protestante, de valorização dos estudos e da ocupação dos melhores postos de trabalho:

Qualquer observação da estatística ocupacional de um país de composição religiosa mista traz à luz, com notável freqüência, um fenômeno que já tem provocado repetidas discussões na imprensa e literatura católicas e em congressos católicos na Alemanha: o fato de os líderes do mundo dos negócios e proprietários do capital, assim como dos níveis mais altos da mão-de-obra qualificada, principalmente o pessoal técnico e comercialmente especializado das modernas emprêsas, serem preponderantemente protestantes. (Weber, 1967:19)

Pelo que Weber aponta, no engendrar do capitalismo, os protestantes concediam maior grau de relevância para os estudos direcionados ao preparo técnico, enquanto que, os católicos, ao seguirem a tradição escolástica, ainda permaneciam voltados para o aprendizado do conhecimento desinteressado, ou seja, sem a preocupação de transformá-lo em preparação para o trabalho, sendo de cunho clássico e humanístico. Porém, a preocupação dos protestantes do século XVI quanto à valorização dos estudos e do trabalho, visando o alcance de certa riqueza, somente, em parte é apropriada e assimilada pela “Igreja Universal do Reino de Deus” e pela “Igreja Internacional da Graça de Deus”. Quanto à primeira delas, a “IURD”, existe uma valorização maior quanto ao ganho de rendimento do que a igreja fundada por R. R. Soares. Mesmo assim, ambas tomam parte no que se conhece como “Teologia da Prosperidade”.

A apropriação relativa do neopentecostalismo em relação aos valores do protestantismo histórico, refere-se à importância crucial no ganho de dinheiro por intermédio da ocupação de postos altos no mercado de trabalho, com a preferência da aquisição de seu próprio meio de produção. Todavia, os estudos e o trabalho propriamente dito, enquanto elementos propulsores do capitalismo, parecem não estar em vigor dentro do quadro valorativo do pensamento de Edir Macedo e de R. R. Soares. A escolaridade não é fruto de menção acurada por parte destes neopentecostais e no tange ao trabalho, ele é secundário se comparado às somas de dinheiro a serem ganhas. Por isso, considero que os protestantes históricos faziam valer a lógica do capitalismo a partir de trâmites que a sociedade lhes colocava, quer através do esforço nos estudos, quer por meio do esmero no trabalho. De forma até mesmo oposta a este curso regular seguido em épocas anteriores, há uma sobrenaturalização da posse dos meios de produção, quer dizer, se o membro da igreja não vai bem em seus negócios, não é porque não estudou e trabalhou e, sim, porque existe a crença de que espíritos maus o têm impedido de “prosperar”.

A partir da contextualização da “Teologia de Resultados” ou da “Prosperidade” é que discorro, a seguir, sobre as características que norteiam as igrejas em estudo, na relevância que atribuem ao dinheiro, em detrimento da aplicação nos estudos e no trabalho laborioso.

2. “Palavra”, “fé” e “benção.”

Antes de dar ensejo à explanação crítica do pensamento de Macedo e de Soares, considero relevante esclarecer que, para ambos, “a salvação” não se traduz, primordialmente, em seus escritos, como salvação que se adquire, a fim de que a pessoa seja encaminhada para a eternidade junto à pessoa de Cristo, conforme acreditam e pregam os protestantes tradicionais, avivados e os pentecostais. Sendo assim, “salvação” para Macedo e Soares quer dizer o livramento, em vida, de problemas financeiros e da “maldição” relativa às doenças. A pregação evangelística, em que há um convite para a pessoa tornar-se cristã, aparece como alternativa secundária, ao compará-la com as “soluções” oferecidas pela “Universal” e pela “Igreja Internacional” no que concerne aos problemas próprios que o ser humano enfrenta no cotidiano. De posse destas informações, nos livros de Macedo e Soares, entendo por poder mágico da “palavra” não o que os protestantes e pentecostais concebem. Para estes, ou seja, para os protestantes históricos e avivados, a “palavra” é a própria Bíblia, que precisa ser anunciada enquanto solução para o problema do destino do ser humano após a morte, através da apresentação de uma alternativa de salvação, de continuidade da vida além da morte.

De acordo com o que já expus em capítulo precedente, a “Teologia da Prosperidade” é a matriz fundamental para a compreensão dos discursos escritos por Macedo e Soares. Campos a destaca, como de importância crucial para a constituição do ideário neopentecostal das igrejas em estudo:

Embora essa teologia esteja presente em várias seitas, denominações e movimentos religiosos brasileiros e, em algumas delas de uma forma exacerbada, tal como na Igreja Internacional da Graça de Deus, interessa-nos de imediato verificar a sua presença na Igreja Universal do Reino de Deus. (1997:367)

Os fundadores da “Universal” e da “Internacional da Graça de Deus” ao seguirem a lógica do “Teologia da Prosperidade”, concedem bastante importância a um poder mágico da “palavra”. Segundo R. R. Soares, em seu livro “A Sua Saúde Depende do que Você Fala”, percebi que “a palavra” encontra-se relacionada a um certo poder que emana do falar humano. O simples fato de a pessoa proferir palavras que se referem ao fracasso e à derrota confere aos “espíritos do mal” a oportunidade de trabalharem, na mente humana, visando a efetivação do que foi falado porque:

Falar em fracasso, comentar o quanto você sofre, confessar o que o mal está lhe fazendo, é dar aos poderes das trevas o senhorio da sua vida.

Quando você usa palavras negativas e pessimistas, você cria ao seu redor um envolvimento maligno tal que dificilmente você conseguirá ver as oportunidades gigantescas que estão à sua espera.

As suas palavras farão de você um vencedor ou um derrotado. As suas palavras ditarão o que você terá na vida. (Soares, A Sua Saúde Depende do que Você Fala, s/d:5)

Outro obstáculo muito comum a uma fé vitoriosa é a confissão das nossas fraquezas. As pessoas tendem a confessar as derrotas, esperando assim receber por parte dos outros um sentimento de misericórdia. (...) A verdade é que confissões de derrotas só trazem mais derrotas.

Se confessarmos a derrota, estaremos nada mais nada menos do que louvando as obras de satanás que é o causador dos sofrimentos humanos. (Macedo, O Despertar da Fé, 1997:60)

Para os membros da “Igreja Universal do Reino de Deus” e da “Igreja Internacional da Graça de Deus”, dada a doutrina sobre o poder da “palavra”, eles aprendem a não fazer uso desta para falar da vida alheia, bem como para irmanar e professar comentário indecoroso sobre qualquer pessoa, por acreditarem que exista um mecanismo espiritual de transferência do mau uso da “palavra”, que resulta em atribuir algum dano ao fato de alguém ter falado algo que desacatasse a pessoa “vítima” de problemas.

Edir Macedo e Romildo R. Soares também creditam à “palavra”, a capacidade dos membros de suas igrejas terem ou não o que chamam de “vida regalada”, ou seja, como se de uma hora para a outra, a confissão positiva da “palavra” detivesse o atributo de transformar o desempregado em alguém muito bem situado financeiramente através de

uma bem-sucedida inserção no mercado de trabalho. O caráter repetitivo da “palavra”, por meio da determinação de orações de “vitória”, já vislumbrando o que é exigido de Deus, é imperativo para a consecução do que se quer atingir. A repetição incisiva das mesmas palavras, tidas como boas para o preenchimento da mente humana, rompe com todo e qualquer pessimismo e, principalmente, colabora para uma atitude de evitação frente à uma possível “maldição” que pode pertencer à “palavra”, mesmo porque “São as nossas palavras que nos darão saúde, ou que nos manterão enfermos.” (Cf. Soares, *A Sua Saúde Depende do que Você Fala*, s/d:6, 11-46, *Como Tomar Posse da Bênção*, s/d, passim, *As Bênçãos que Enriquecem*, 1985, passim, Cf. Macedo, *O Despertar da Fé*, 1997, passim, *O Poder Sobrenatural da Fé*, 1997, passim, *Vida com Abundância*, 1997, passim, *O Perfeito Sacrifício*, 1996, passim)

Em se tratando do relacionamento entre “palavra” e o “tomar posse de direitos”, Macedo e Soares defendem a lógica de que compete a Deus a obrigatoriedade quanto ao cumprimento da palavra ao utilizarem, demasiadamente, a concepção de que as pessoas podem decretar, em nome de Deus, uma vida repleta de vitórias através da crença no poder da palavra:

Segundo Hagin, no original grego, o verbo do qual foi traduzido pedir tem outros significados. Fui à Concordância de Strong e vi que o verbo na língua grega é o verbo ATEÓ, o qual pode ser traduzido, também, por exigir, reivindicar, determinar, tomar posse da bênção e etc. (Soares, 1996:40-41)

É como se a própria “palavra” detivesse o potencial de operacionalizar, por si, uma ação conjugada, visando o atingimento de fins propostos pelo homem. Depreendo, assim, que o neopentecostalismo de Macedo e Soares se constitui como religião muito mais humana do que sobrenatural, no que tange às preocupações do mundo cotidiano. Paralelamente, à existência deste lado, bastante materializado da “Igreja Universal” e da “Igreja Internacional da Graça de Deus” há a convivência com a exacerbada sobrenaturalização do mal. Quanto à análise que faço da categoria “palavra”, ao ser concebida como detentora de poder, o caráter sobrenatural acha-se imbutido nela por ser

dotada de uma crença em sua capacidade mágica, ao fazer jus à promessa de uma vida satisfatória, pensada a partir das necessidades fundamentais que existência humana requer.

Nos livros de Macedo e de Soares analisados, considero a categoria “fé ou crença” muito próxima da compreensão que os autores fazem quanto ao significado do poder mágico da “palavra”. Estou querendo dizer que essa proximidade que o homem deposita na crença da “palavra”, de acordo com a “Universal” e com a “Internacional da Graça de Deus”, está chamando para si a “fé” que já existe dentro de si mesmo, pois basta apenas fazer com que se transforme em algo prático. Esta praticidade da fé, operacionalizada através do uso da “palavra”, ocorre mediante o que Macedo e Soares denominam de “fazer agir a fé”. Sendo assim, depende muito mais do homem a obtenção do que almeja, do que do mundo sobrenatural. O sucesso em todas as áreas da atividade humana encontra-se totalmente dependente do homem, por causa da fé que do seu próprio interior e, que se torna prática através da verbalização de algo pretendido: (Cf. Soares, *Como Tomar Posse da Bênção*, s/d, passim)

*Um cidadão americano ganhou de presente o meu livro **Como Tomar Posse da Bênção**. Ao começar a lê-lo, ele se entusiasmou. Nunca tinha visto nada igual. Pegou o telefone e contactou o seu amigo, no Brasil, que o havia presenteado com tal livro, agradecendo-o de coração.*

Diante de seus olhos estava passando o que ele sempre quis saber. Na sua mente ele desenhava o sucesso que gostaria de ter e que agora, com a nova instrução que o livro estava lhe dando, ele conseguiria. (Soares, 1996:33-34)

*A fé é uma certeza íntima de algo que se espera e que positivamente irá acontecer, qualquer que seja a situação, o momento ou mesmo o lugar onde encontramos. (Macedo, *O Despertar da Fé*, 1997: 18)*

A fé, então, não é a certeza das coisas que não se vêem, para Macedo e Soares. A concepção de fé como tradução da certeza das coisas que não se vêem provém das igrejas protestantes tradicionais e avivadas, bem como das igrejas pentecostais. A fé, tal como é concebida por Edir Macedo e por R. R. Soares, da mesma forma que está vinculada à emanção de poder por parte da “palavra”, acha-se ligada à categoria “benção”, na medida em que “promessa” é confundida pelos autores com “vitória” e “sucesso”, em que se acredita na modificação para uma alta qualidade de vida, do ponto de vista financeiro e de

uma saúde não sujeita às intempéries do ambiente. Os membros das igrejas “Universal” e “Internacional” consolidam o imaginário a partir da idéia de que o poder de sua própria fé, que provém dele mesmo e que é confessada positivamente, dispõe do potencial de mudar a sua sorte, ou seja, de passar da condição de empregado que é, ganhando salário insatisfatório, para uma condição de empresário, capaz de exercer certa liderança sobre os seus empregados. A confirmação de que se encontra na dependência do homem a efetivação de seus intentos, mediante a fé, tal como a concebem Macedo e Soares, encontra-se nos seguintes trechos: (Cf. Soares, 1996, *passim*, *Como Tomar Posse da Bênção*, s/d, *passim*)

Quando não se crê, o poder divino fica impossibilitado de operar. (Soares, 1996:26)

Quando a pessoa crê, a doença sai, o vício vai embora, o demônio bate em retirada, o sofrimento cessa.

Crer permite ao poder de Deus realizar a obra do Senhor. (Ibid., p.27)

Enganam-se os que vivem orando, esperando que de algum modo o seu sofrimento termine. Este não é o método bíblico de se receber, de Deus, as bênçãos. No entanto, é deste modo que a maioria dos filhos de Deus tem agido. Não é de se admirar que vivam sofrendo, enquanto dizem na maior inocência: Não sei porque o Senhor não me abençoa. (Ibid., p.27-28)

...se não crermos naquilo que oramos, simplesmente não teremos respostas aos nossos pedidos. (Ibid., p.28)

A tradição religiosa ensina que devemos pedir todas as coisas - “se for da vontade de Deus”. Consequentemente, muito poucas pessoas têm experimentado milagres de cura. Parece contraditório, mas a realidade é que vivem ensinando por aí que “talvez não seja a vontade de Deus curar”

*Isso é diabólico, falso, abominável. (Macedo, *Vida com Abundância*, 1997:63)*

As bênçãos são, assim, reivindicadas para Deus, de forma incoerente, através de um método de auto-suficiência, em que se ensina para os membros da igreja que basta crer, isto é, que tudo o que as pessoas determinarem para possuir, de fato, terão. Gostaria de ressaltar que o que Macedo e R. R. Soares escrevem sobre “pontos de contato” é de fundamental importância para um melhor entendimento acerca da fé, acrescentando a concepção de que a pessoa é quem converte uma situação que desfavorável, em favorável.

Segundo os autores estudados, os “pontos de contato” são objetos consagrados que pelo contato, o membro da igreja é fortalecido na fé, pois como Deus é invisível, há a necessidade de que a pessoa use os sentidos, com o objetivo de obter o crescimento de sua fé, através de objetos visíveis, que tenham o poder de curar ou de conceder qualquer outro benefício à pessoa que está a exigir de Deus algo de que carece. Refiro-me, quanto a este aspecto da fé, conforme discorrem Macedo e Soares, às rosas, sabonetes, óleos, galhos de arruda e o cerimonial envolvendo o sal. Todos estes elementos atendem ao propósito cultural da purificação e a libertação de “fluídos negativos” ou de demônios que recebem a nomeação de rituais de “descarrego”. O emprego dos respectivos objetos é comum nas campanhas da “libertação”, vida “regalada” ou, em termos gerais, do “descarrego” que, propositalmente, realiza-se às sextas-feiras, em razão da crença de que este dia acha-se “mais carregado” do que os outros dias porque as religiões afro-brasileiras, de acordo com Macedo e Soares, dão ênfase para as suas práticas religiosas neste dia da semana. De modo contraditório, este “descarrego” reveste-se de magia, através do ritual empregado envolvendo objetos consagrados, como se esses detivessem o poder de estabelecer um contato imediato com Deus, por meio do que Macedo e Soares denominam “pontos de contato”. As práticas ritualísticas das religiões afro-brasileiras, rechaçadas pelas igrejas “Universal” e “Internacional da Graça de Deus” são assimiladas e colocadas em prática nos cultos de tais igrejas, no que se refere ao emprego da mesma nomenclatura em relação ao “mal”: (Cf. Macedo, *O Despertar da Fé*, 1997:39-49)

Recordo-me, entre tantos testemunhos, de um em especial: o de uma senhora que durante dois anos consecutivos ficara sem ao menos olhar para a sua mãe, que morava a pouco mais de dez metros de distância dela. Um belo dia, ao sair do banho, deparou com a rosa que na véspera havia recebido na Igreja Universal do Reino de Deus; aquela rosa estava num jarro em cima da geladeira. Ao olhá-la, pareceu ver nela algo divino; então, imbuída pela profunda sensação de amor, saiu e foi ter com a sua mãe, e a partir daquele dia a relação entre ambas se transformou de tal maneira que hoje a paz de Deus reina em seus respectivos lares. (Ibid., p.42)

Na categorização que Macedo e Soares fazem das bênçãos que o homem tem direito, ressalto que elas se referem à vida financeira e à saúde. Conforme tratei anteriormente, essas consubstanciam-se como pólos temáticos centrais nos discursos

escritos por Macedo e R. R. Soares, na medida em que Eliade denomina de caráter repetitivo e circular da religiosidade. Por conseguinte, este tipo de doutrinação se faz presente, de maneira veemente, no ideário das igrejas “Universal do Reino de Deus” e “Internacional da Graça de Deus”, cuja eficácia procura efetivar-se no imaginário dos membros, com a intenção, talvez, de exercer um mecanismo de inculcação doutrinária.

CONCLUSÃO

O presente trabalho atendeu ao propósito de elucidar as intermediações entre educação, doutrinação e religião através do estudo das publicações de Edir Macedo, da “Igreja Universal do Reino de Deus” e, de Romildo R. Soares, da “Igreja Internacional da Graça de Deus”. Através da leitura do material escrito por eles pude priorizar as temáticas relativas ao exorcismo e à prosperidade, em razão de serem apresentadas com destaque.

Nos rituais relacionados ao exorcismo pretendi evidenciar o caráter totêmico de algumas práticas existentes nos cultos das igrejas estudadas. Assim, penso que a rosa, o galho de arruda, o sabonete, o sal e, principalmente, a água podem representar a versão atualizada dos rituais totêmicos que existem há muito tempo, conforme as ilustrações de Durkheim e Eliade. Desse modo, a vertente neopentecostal das igrejas privilegiadas por esse estudo é influenciada por rituais não-cristãos, o que me leva a concluir que as igrejas “Universal do Reino de Deus” e “Internacional da Graça de Deus” assimilam certo sincretismo. Por conseguinte, a Sociologia e a Antropologia, relacionadas ao estudo da religião, ofereceram significativa contribuição para a adequada compreensão do contexto em que as respectivas igrejas estão inseridas, por meio do que Durkheim e Eliade estudam a respeito do fenômeno religioso.

Além do aproveitamento da Sociologia das Religiões e da Antropologia Religiosa, ao traçar um breve histórico do protestantismo no Brasil tive a oportunidade de observar as intervenções de uma visão de mundo concebida a partir de um ideário norte-americano, no que concerne à uma “teologia” voltada para a disseminação da idéia de sucesso, a ser idealizada e vivida individualmente pelo membro da igreja. O individualismo e crença na ascensão social correspondem à tentativa de manutenção da ideologia neoliberal, de cunho capitalista. Dessa forma, assim como na escola regular transmite-se a concepção dos estudos como veículo a serviço da promoção financeira e social, nas igrejas estudadas tal ideologia do sucesso é pregada, o que noto a recomposição desse ideário no interior das instituições religiosas. A inserção do pensamento de Edir Macedo e de R. R. Soares no âmbito da referida influência me faz pensar que os membros comungantes podem assimilar e introjetar as idéias divulgadas sobre ascensão social, de tal forma que se tornam

doutrinados e, assim sendo, alheios a quaisquer críticas em relação à instituição religiosa que transmite os valores neoliberais como correspondentes da vontade divina. Paulo Freire oferece a seguinte interpretação acerca da religião como mecanismo de doutrinação e conseqüente criação de seres humanos autômatos e, não autônomos:

*...nenhuma Igreja poderá ser realmente profética enquanto seja “refúgio das massas” ou agência de modernização e de conservantismo.
A Igreja profética não “refugia” as massas populares oprimidas, alienando-as mais ainda, com discursos falsamente denunciante, porque simplesmente blábláblantes. Convida-as, pelo contrário, a um novo Êxodo.
A Igreja profética não é tampouco a que, modernizando-se, conserva, “estabiliza”, adapta-se. (2001:146)*

A partir das considerações elaboradas pelo Paulo Freire sobre o papel domesticador da religião e, sobretudo, do discurso que se moderniza para promover a adaptação das pessoas ao neoliberalismo, cabe colocar como questão problematizadora a seguinte pergunta:

Como é possível um professor, um médico e um advogado serem tão inteligentes e pertencerem à “Igreja Universal do Reino de Deus” e à “Igreja Internacional da Graça de Deus?”

Este questionamento tem como resposta outra questão, comumente, resolvida pelo “inconsciente coletivo” mediante a argumentação, a seguir:

“Sabe, existem ‘certas coisas’, como é o caso da ‘Igreja Universal’ e da ‘Igreja Internacional da Graça de Deus’ que nem vale à pena procurarmos resposta, pois gente inteligente freqüentando essas igrejas é ininteligível. Se formos atrás de resposta é bem provável que continuemos a não entender esse ‘fenômeno.’ ”

O caráter multifacetado dos tempos atuais ou da contemporaneidade me concedeu pistas para que pudesse compreender porque fenômenos tão visivelmente contrapostos são capazes de se encontrar reunidos em uma mesma pessoa, no caso de se conceder uma tentativa de resposta à questão colocada acima. De acordo com Maffesoli, encontrei, talvez resposta à respectiva questão que se encontra relacionada ao advento da pós-modernidade:

E não é neutro, a esse respeito, ver como, de uma maneira geral, especialistas em informática, muito competentes em seu domínio, possam ser, ao mesmo tempo, adeptos arrebatados da New Age, praticar a parapsicologia ou se interessar pelas medicinas alternativas. E o que acabo de dizer para a informática pode ser aplicado a muitos outros domínios, bastante característicos de nossa época. Este é o sentido em que se fala de transmutação. (1995:43)

Como todos os contraditórios em ato, este tem o mérito de bem exprimir a diversidade e a polissemia das sociedades complexas, nas quais cada coisa e o seu contrário podem existir ao mesmo tempo. (Maffesoli, 1997:134-135)

Pelo texto aludido observo que é possível a reunião de elementos distintos, em uma mesma pessoa. Explica-se, a partir dessa referência que o homem contemporâneo detém a disposição de ser, por exemplo, médico e de se tornar membro da “Igreja Universal do Reino de Deus” e da “Igreja Internacional da Graça de Deus”. Estou utilizando como exemplo a profissão de médico, pelo fato de sua ocupação não ser bem aceita por essas igrejas. Consoante a isso vejo que o dia-a-dia do membro das respectivas igrejas é permeado pelo que Maffesoli atribui como “ambiência”: (Cf. Alves, 1988:123-125, Cf. Durkheim, 1994:110)

*Como todas as banalidades de base que nos apressamos em esquecer, a ambiência é condição **sine qua non** de toda vida em sociedade. O termo **Zeitgeist**, espírito do tempo, tem pertinência, pois faz pensar no ar que se respira. É feito de uma multiplicidade de pequenas coisas e, claro, de estruturas macroscópicas. A conjunção e a reversibilidade destas determinam a maneira de viver de cada um e cadenciam a respiração social. Daí a necessidade, para compreender determinado espaço civilizacional, de questionar-se sobre a atmosfera que o banha e permite-lhe ser o que é. (Maffesoli, 1997:134)*

Face a esse contexto é que o membro da “Igreja Universal” ou da “Igreja Internacional da Graça de Deus” convive com uma multiplicidade de influências, dentre as quais a crença exacerbada em “demônios”, no poder mágico da palavra, na apropriação imaginária do consumo de bens através de uma “fê” que se operacionaliza. Como decorrência da crença na “palavra”, no uso prático da fê e na probabilidade de obtenção de

sucesso a qualquer preço por meio de ofertas a essas igrejas é que os membros tornam-se capazes de sobreviver, em meio à crescente exacerbação da ordem capitalista contemporânea, ainda que essa sobrevivência não dê origem a um processo questionador, pelo contrário, apenas mantém a pessoa adaptada à ordem econômica preestabelecida. Assim como as pessoas consomem produtos, as igrejas em referência também vendem valores, crenças, atitudes e promessas que, em contrapartida, podem ser apreendidos pelos seus frequentadores.

O que se faz valer é a ideologização de certo pragmatismo, em que o que funciona é o que dispõe de valor mesmo porque existe uma lógica que é a:

...a “lógica da dominação”, que é quando grupos, seitas e partidos por assim dizer se apoderam da história, isto é, de uma ficção ou utopia que consideram como história, sociologia ou pedagogia normativa, que querem por fina força impor a toda a sociedade. (Teixeira, 1990:11)

A “pedagogia normativa”, em referência, circunscreve-se no âmbito do caráter ambivalente da atualidade e de sua contraditorialidade. Como consequência da insegurança produzida pela pós-modernidade, face à sua variabilidade de interveniências sobre cada indivíduo, é que a “Igreja Universal do Reino de Deus” e a “Igreja Internacional da Graça de Deus”, assumem pelo indivíduo que é membro, a promessa que assegura estabilidade emocional ao conduzir a pessoa a crer na obtenção do sucesso em todas as áreas da vida, ainda que isso figure apenas no seu imaginário. Balandier, ao tratar da incerteza que o mundo contemporâneo traz ao homem, comenta acerca de seus resultados:

O segundo termo da minha fórmula – a incerteza – exprime tanto o surgimento do inédito sob os ímpetos da modernidade como o risco, para o homem, de se ver em posição de exilado, de estrangeiro ou de bárbaro dentro de sua própria sociedade, na medida em que a incompreensão do que está em vias de se fazer afasta-se do conceito de uma civilização contemporânea, onde ele só identifica o caos e o absurdo. (1997:11)

A doutrinação do membro da “Universal” ou da “Internacional da Graça de Deus” corresponde ao tipo de sociedade que o brasileiro está envolvido, sendo que o arcabouço informativo e prático que recebe na igreja, identifica-se também com uma religiosidade que não mantém um vínculo estreito com a educação escolar, no que entendo como formadora de pessoas conscientes.

Parece-me que as igrejas, bem como as idéias que circundam os livros de Edir Macedo e de Romildo R. Soares estão distantes do ideal almejado pelo Paulo Freire. A essas igrejas, coloco como definição melhor, o treinamento de líderes e a doutrinação de seus membros, do que a efetivação de uma educação.

Porém, lembrando o que Pondé escreve a respeito do neopentecostalismo, torna-se simplista interpretar as igrejas “Universal do Reino de Deus” e “Internacional da Graça de Deus” como agenciadoras de seres humanos totalmente automatizados ou alienados. Claro está que essas igrejas procuram atuar junto à recomposição das forças hegemônicas existentes na sociedade brasileira capitalista. Mas, não desconsiderando esse dado real, ainda assim a religião é capaz de recuperar, de certa forma, casos extremos de pessoas marginalmente tidas pela sociedade como incapacitadas, considerando-se o apoio emocional e espiritual transmitidos pelas igrejas.

No caso de pessoas de certo nível cultural, conforme citei anteriormente, sou de parecer que talvez filtrem e reelaborem aquilo que ouvem nos cultos, de maneira que não posso classificá-las de alienadas ou autômatas. Penso ser bastante subjetiva a assimilação dos valores veiculados pelos bispos, pastores e obreiros das igrejas em foco. Há de se considerar também que se por um lado existem pessoas que se alienam e são totalmente passivas diante da doutrinação realizada, por outro lado, há a frequência de membros que não posso considerar como dependentes totais da visão da igreja, pois aceitam a conjugação combinada de outras influências que ocorrem fora do aspecto institucional religioso. A fim de tentar dirimir o caráter subjetivista no que concerne à abordagem desse assunto é que os estudos sobre o pensamento de Edir Macedo e R. R. Soares continuarão. Darei prosseguimento à temática que me proponho a pesquisar ao ter como objetivo realizar observações quanto às incursões do neopentecostalismo no interior da escolaridade pública, por intermédio dos membros que são alunos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A BÍBLIA ANOTADA. São Paulo, Mundo Cristão, 1994.

ALVES, R. *Da Esperança*. Campinas, Papirus, 1987.

_____. *O Enigma da Religião*. 4ª ed., Campinas, Papirus, 1988.

BALANDIER, G. *A Desordem: elogio do movimento*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.

BARDIN, L. *Análise de Conteúdo*. Lisboa, Edições 70, 1977.

CAMPOS, L. S. *Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis, Vozes; São Paulo, Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1997.

CAMPOS JR., L de C. *Pentecostalismo*. São Paulo, Ática, 1995.

DURAND, G. *A Fé do Sapateiro*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1995.

DURKHEIM, É. *Sociologia e Filosofia*. São Paulo, Ícone, 1994.

_____. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. 1ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 1996.

ELIADE, M. *Tratado de História das Religiões*. 1ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 1993.

_____. *O Sagrado e o Profano*. 3ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 1996.

_____. *Mito e Realidade*. 5ª ed., São Paulo, Perspectiva, 1998.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. 21ª ed., Petrópolis, Vozes, 1999.

FREIRE, P. *Conscientização*. 3ª ed., São Paulo, Moraes, 1980.

_____. *Educação e Mudança*. 12ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

_____. *Pedagogia do Oprimido*. 17ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

_____. *Pedagogia da Autonomia*. 16ª ed., São Paulo, Paz e Terra, 2000.

_____. *Ação Cultural para a Liberdade*. 9ª ed., São Paulo, Paz e Terra, 2001.

GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4ª ed., Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1988.

JUSTINO, M. *Nos Bastidores do Reino: a vida secreta na Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo, Geração Editorial, 1995.

LIBÂNIO, J. B. “O sagrado na pós-modernidade”, IN: CALIMAN, C. (org.) *A Sedução do Sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis, Vozes, 1998.

MACEDO, E. *A Libertação da Teologia*. 9ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1993.

_____. *Aliança com Deus*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1996.

_____. *O Perfeito Sacrifício*. 1ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1996.

- _____. *As Obras da Carne e os Frutos do Espírito*. 3ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1997.
- _____. *Nos Passos de Jesus*. 13ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1997.
- _____. *O Avivamento do Espírito de Deus*. 6ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1997.
- _____. *O Caráter de Deus*. 3ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1997.
- _____. *O Discípulo do Espírito Santo*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1997.
- _____. *O Espírito Santo*. 5ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1997.
- _____. *Estudo do Apocalipse*. Vol. 1, 1ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1997.
- _____. *O Despertar da Fé*. 3ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1997.
- _____. *O Perdão*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1997.
- _____. *O Perfil do Homem de Deus*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1997.
- _____. *O Perfil da Mulher de Deus*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1997.
- _____. *O Poder Sobrenatural da Fé*. 3ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1997.
- _____. *Orações & Mensagens*. 14ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1997.
- _____. *O Senhor e o Servo*. 1ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1997.
- _____. *Pecado e Arrependimento*. 3ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1997.

_____. *Vida com Abundância..* 13ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1997.

_____. *Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus.* 1ª ed., Vol. 1, Rio de Janeiro, Universal, 1998.

_____. *Orixás, Caboclos & Guias: deuses ou demônios?* 14ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1998.

_____. *Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus.* 1ª ed., Vol. 2, Rio de Janeiro, Universal, 1999.

_____. *Estudo do Apocalipse.* 1ª ed., Vol. 2, Rio de Janeiro, Universal, 1999.

_____. *Estudo do Apocalipse.* 1ª ed., Vol. 3, Rio de Janeiro, Universal, 1999.

_____. *Os Mistérios da Fé.* 1ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1999.

MACHADO, M. das D. C. *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar.* Campinas, Autores Associados, 1996.

MAFFESOLI, M. *A Conquista do Presente.* Rio de Janeiro, Rocco, 1985.

_____. *A Contemplação do Mundo.* Porto Alegre, Artes e Ofícios, 1995.

_____. *A Transfiguração do Político: a tribalização do mundo.* Porto Alegre, Sulina, 1997.

_____. *Elogio da Razão Sensível.* Petrópolis, Vozes, 1998.

- _____. *O Tempo das Tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1998.
- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. 1ª ed., São Paulo, E.P.U., 1974.
- MORIN, E. *O Homem e a Morte*. 2ª ed., Portugal, Publicações Europa-América, 1970.
- _____. *O Enigma do Homem*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- _____. *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1996.
- _____. *Cultura de Massas no Século XX: neurose*. 9ª ed., Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1997.
- _____. *Meus Demônios*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.
- _____. *O Método II: a vida da vida*. 3ª ed., Portugal, Publicações Europa-América, 1999.
- ORO, P. *Avanço Pentecostal e Reação Católica*. Petrópolis, Vozes, 1996.
- PONDÉ, L. F. “O enfraquecimento do protestantismo”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 21 de janeiro de 2001. Mais!, p. 30-31.
- REVISTA PLENITUDE. Ano 19, nº 71, Ano 20, nº 72, 2000.
- REVISTA GRAÇA. Ano 1, nº 1-5, 1999.
- RODRIGUES, C. & CRIVELLA, M. *501 Pensamentos do Bispo Macedo*. 1ª ed., Rio de Janeiro, Universal, 1997.

SANTOS, B. de Sousa. *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. 4ª ed., Porto, Afrontamento, 1995.

SOARES, R. R. *A Sua Saúde Depende do que Você Fala*. Rio de Janeiro, Graça, s/d.

_____. *Enéias: Jesus Cristo te dá saúde*. Rio de Janeiro, Graça, s/d.

_____. *Manual de Evangelismo*. Rio de Janeiro, Graça, s/d.

_____. *Morte: para onde iremos?* Rio de Janeiro, Graça, s/d.

_____. *O Direito de Desfrutar Saúde*. Rio de Janeiro, Graça, s/d.

_____. *Os Profetas das Grandes Religiões*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Graça, s/d.

_____. *Os Três Estágios da Bênção*. Rio de Janeiro, Graça, s/d.

_____. *As Bênçãos que Enriquecem*. Rio de Janeiro, Graça, 1985.

_____. *Grudar-se em Jesus para Vencer*. Rio de Janeiro, Graça, 1993.

_____. *Ganhar Almas: a suprema tarefa da igreja*. Rio de Janeiro, Graça, 1994.

_____. *A Importância de Crer*. 1ª ed., Rio de Janeiro, Graça, 1996.

_____. *Como Tomar Posse da Bênção*. 5ª ed., Rio de Janeiro, Graça, 1997.

SITE DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS: www.igrejauniversal.org.br

TEIXEIRA, M. C. S. *Antropologia, Cotidiano e Educação*. Rio de Janeiro, Imago, 1990.

WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 1967.