

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

O SHOW DA FÉ:
A RELIGIÃO NA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO

**Um estudo sobre a Igreja Internacional da Graça de Deus
e o entretenimento religioso brasileiro na esfera midiática.**

Karla Regina Macena Pereira Patriota

Orientador: Prof. Dr. Roberto Motta

Recife – PE

**O SHOW DA FÉ:
A RELIGIÃO NA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO**
Um estudo sobre a Igreja Internacional da Graça de Deus
e o entretenimento religioso brasileiro na esfera midiática.

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, em cumprimento as exigências para a obtenção do grau de Doutor.

PROFESSOR DR. ROBERTO MOTTA
Centro de Ciências Humanas e Filosofia
Universidade Federal de Pernambuco
Orientador da Tese

Recife
2008

Patriota, Karla Regina Macena Pereira

O show da fé : a religião na sociedade do espetáculo : um estudo sobre a Igreja Internacional da Graça de Deus e o entretenimento religioso brasileiro na esfera midiática / Karla Regina Macena Pereira Patriota. – Recife: O Autor, 2008.

312 folhas : il., fig., tab.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Sociologia, 2008.

Inclui: bibliografia.

1. Sociologia. 2. Religião e sociedade. 3. Meios de comunicação de massa. 4. Entretenimento. 5. Neopentecostalismo. 6. Igreja Internacional da Graça de Deus. I. Título.

**316
301**

**CDU (2. ed.)
CDD (22. ed.)**

**UFPE
BCFCH2008/12**

Ata da Sessão de Defesa de Tese de KARLA REGINA MACENA PEREIRA PATRIOTA, do Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco.

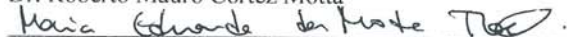
Aos trinta dias do mês de abril ano de dois mil e oito, reuniram-se na Sala de Seminários do 12º andar do prédio do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, os membros da Comissão designada para o Exame de Tese de KARLA REGINA MACENA PEREIRA PATRIOTA, intitulada: *“O SHOW DA FÉ: A RELIGIÃO NA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO – Um estudo sobre a Igreja Internacional da Graça de Deus e o entretenimento religioso brasileiro na esfera midiática”*. A Comissão foi composta pelos Professores: Dr. Roberto Mauro Cortez da Motta – presidente/orientador; Dra. Maria Eduarda da Mota Rocha – Titular Interna – PPGS; Dra. Lilia Maria Junqueira – Titular Interna – PPGS; Dr. Péricles Moraes de Andrade Júnior – Titular Externo – (UFSE), e Heitor Costa Lima da Rocha – Titular Externo – (UNICAP). Dando início aos trabalhos o Dr. Roberto Mauro Cortez da Motta explicou aos presentes o objetivo da reunião, dando-lhes ciência da regulamentação pertinente. Em seguida passou a palavra ao autor da Dissertação, para que apresentasse o seu trabalho. Após essa apresentação, cada membro da Comissão fez sua arguição, seguindo-se a defesa da candidata. Ao final da defesa, a Comissão Examinadora retirou-se, para em secreto deliberar sobre o trabalho apresentado. Ao retornar o Dr. Roberto Mauro Cortez da Motta, presidente da mesa e orientador da candidata, solicitou que fosse feita a leitura da presente Ata, com a decisão da Comissão **aprovando a Tese por unanimidade**. E, nada mais havendo a tratar, foi lavrada a presente Ata, que vai assinada por mim, secretária do Programa, pelos membros da Comissão Examinadora e pelo candidato. Recife, 30 de abril de 2008.



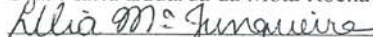
Zuleika Elias



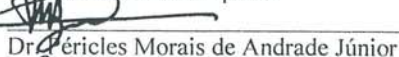
Dr. Roberto Mauro Cortez Motta



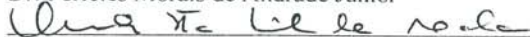
Dra. Maria Eduarda da Mota Rocha



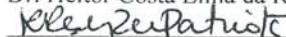
Dra. Lilia Maria Junqueira



Dr. Péricles Moraes de Andrade Júnior



Dr. Heitor Costa Lima da Rocha



Karla Regina Macena Pereira Patriota

DEDICATÓRIA

Aos meus lindos filhos Marcela (Celuca) e Davi (Davizinho), presentes maravilhosos de Deus na minha vida. Partes de mim, que me revelam que sou, que fui e que serei, antes de tudo e para sempre, uma mãe mais do que amada.

AGRADECIMENTOS

Já que são muitos os agradecimentos, quero iniciar pelo começo de tudo, e agradecer a Deus. A Deus, agradeço pela minha vida e pela sua bondade e misericórdia para comigo, proporcionando-me a oportunidade de enveredar pela esfera do conhecimento científico.

Ao meu “Leão”, “cúmplice” e orientador Dr. Roberto Motta, interlocutor interessado e prepositivo, pela sua generosidade com o conhecimento, pelas injeções de ânimo, pela compreensão, pelo constante incentivo, pelas palavras instigantes, sempre indicando a direção a ser tomada, a ele, o meu muito obrigada.

Aos meus filhos Marcela e Davi, porque sempre encontrei neles ânimo para prosseguir em meio às dificuldades.

A Rogério, pela imensa ajuda, apoio e amor que me dedicou. Pelas muitas horas de solidariedade, companheirismo e suporte até, e principalmente, nas madrugadas, quando lutávamos contra o sono e o cansaço para revisarmos este trabalho.

A minha amada e dedicada família, meu pai Carlos, meus irmãos Káthia (minha irmãzinha querida e preferida), André e Carlos. Todos eles foram imprescindíveis nesta minha caminhada.

A Sérgio Patriota, que durante os 19 anos em que caminhamos juntos, me compreendeu, me apoiou e soube ser suporte na minha vida profissional e acadêmica.

Ao amigo Bispo Léo, ao Pastor Givaldo e Carminha e a todos os irmãos das Igrejas Betânia e Betesta que me apoiaram neste percurso.

Agradeço ainda, aos amigos:

Bartira Lins e Rozil Ferreira pela ajuda na redação do abstract e do Résumé;

Solange Tavares e Cláudia Sansil que, com abundante compreensão e incentivo, encorajaram-me nas horas de maior dificuldade.

À amiga Roberta, não só por ter me ensinado o sentido da verdadeira amizade, mas por ser em minha vida uma fonte inesgotável de estímulo.

Aos colegas e amigos Rodrigo Duguay, José Paulo, Thiago Soares, por terem me auxiliado e vibrado comigo na realização deste doutorado.

Às colegas de turma Márcia Karina e Carol Leão pelas orientações e paciência com as minhas inúmeras dúvidas.

Às professoras Lilia Junqueira e Cynthia Hamlin, por suas preciosas colaborações em sala de aula e no exame de qualificação. Ao professor Péricles, pelas suas maravilhosas aulas de Sociologia da Religião.

A todos os professores, funcionários e alunos do Doutorado em Sociologia da UFPE, e a todos aqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização desta tese, dando-me força, incentivo e acreditando na conclusão deste trabalho.

RESUMO

A nossa tese propõe-se a evidenciar como a religião está sendo articulada na contemporaneidade com o fenômeno comunicacional espetacular moderno. Constatamos que, mergulhadas na sociedade do espetáculo, as práticas religiosas se mostram cada vez mais espetaculares, na medida em que, influenciadas pela mídia, são reformuladas segundo as regras próprias do espetáculo (*show business*) e da indústria do entretenimento. Buscamos entender o fortalecimento do campo religioso na atualidade, através de uma redefinição de identidade, de função e de espaço da religião, isto é, do campo religioso brasileiro – especificamente dentro de neopentecostalismo - que se tornou complexo e desafiador para a tarefa analítica. Conceitos como racionalidade e desencantamento do mundo são usados na nossa pesquisa para ancorar a reflexão acerca do processo de secularização, que ao invés de produzir o “declínio do sagrado”, produziu o “nascimento” de novas formas de religiosidade, que evidenciam a fragilidade das concepções produzidas na modernidade a respeito do fenômeno religioso na mídia. Esta análise do fenômeno é feita com base no estudo da religiosidade espetacular presente na Igreja Internacional da Graça de Deus, nos referenciais oferecidos pelos sociólogos da religião, com ênfase nos conceitos weberianos e pela abordagem crítica de Guy Debord sobre a sociedade do espetáculo. Sustentamos a tese de que este novo processo de organização da atividade religiosa neopentecostal torna o discurso religioso uma mercadoria cuidadosamente embalada e oferecida por meio dos espetáculos televisivos. Esta tese defende que o que parece ocorrer é que a importância do discurso propagado torna-se irrelevante ao ser experimentado no cotidiano, porque o encanto desse discurso fácil de ser consumido está, principalmente, enquanto se mostra como elemento espetacular, mas, uma vez deslocado de sob os holofotes espetaculares, ele é ofuscado pela realidade sem graça. Esse desencanto deve ser compensado imediatamente com um novo encantamento. Daí que o perpétuo do espetáculo é a mudança. A criação exaustiva de novos produtos, discursos religiosos e entretenimento, afinal, a mercadoria precisa dar lugar à mercadoria.

ABSTRACT

Our thesis proposes to make evident the reason why religion has been articulated nowadays as a modern magnificent communicational phenomenon. We have noticed that, inserted in the society of spectacle, the religious practices have been more magnificent day by day, since they have been influenced by media to amend themselves according to the rules of spectacle itself along with the entertainment industry. We have looked for to understand the strengthening of the religious field nowadays, through an identity redefinition regarding function and space of religion, within the Brazilian religious field, specially within the neopentecostalism that has become complex and challenging to the analysis task. Concepts such as rationality and world disappointment have been used in our research to anchor the reflection about the secularization process that, instead of producing “the sacred decline” has produced the born of new ways of religiosity that make evident the weakness of the conceptions produced in modernity regarding the religious phenomenon in media. This phenomenon analysis is made with basis on the spectacular religiosity present in the “*Grace of God International Church*” according to the reference offered by the sociologists of religion, standing out Weber’s concepts as well as Guy Debord’s criticism approach concerning the society of spectacle. We affirm the thesis that this new process of neopentecostal religious activity organization make the religious speech a well packed merchandise which is offered throughout the spectacles in television. This thesis defends that what seems to occur is that the importance of the spreading speech becomes irrelevant when it is experimented everyday, because the charming of this speech easy to be consumed exists mainly, while it shows a spectacular element, but, since it is away from the extraordinary spotlights, it is actually clouded by the ordinary reality. This disappointment must be made up for a new charming. Therefore the everlasting of the spectacle is the changing itself. The exhaustive creation of new products, religious speeches and entertainment, at last, merchandise must give place to merchandise.

RÉSUMÉ

Notre thèse se propose à prouver comme la religion est articulée dans contemporanéité avec le phénomène communicationnel spectaculaire moderne. Nous avons constaté que, immergés dans la société du spectacle, les pratiques religieuses se montrent de plus en plus spectaculaires, dans la mesure que, influencées par la Media, sont reformulés selon les règles propres du spectacle (show business) et de l'industrie du divertissement. Nous avons essayé de comprendre la fortification du champ religieux dans l'actualité, à travers une redéfinition d'identité, de fonction et d'espace de la religion, cela veut dire, du champ religieux brésilien - spécifiquement à l'intérieur du néo-pentecôtisme - qu'il s'est rendu complexe et provocateur pour le travail analytique. Concepts comme cela de la rationalité et désenchantement du monde sont utilisés dans notre recherche pour ancrer la réflexion concernant le processus de sécularisation, qui à l'inverse de produire la « baisse du sacré », a produit la « naissance » de nouvelles formes de religiosité, qui prouvent la fragilité des conceptions produites dans la modernité concernant le phénomène religieux dans la Media. Cette analyse du phénomène se développe sur la base de l'étude de la religiosité spectaculaire présente dans l'Église Internationale de la Grâce de Dieu « Graça de Deus », dans les référentiels offerts par les sociologues de la religion, avec l'accent sur les concepts weberniennes et par l'abordage critique de Guy Debord sur la société du spectacle. Nous soutenons la thèse dont ce nouveau processus d'organisation de l'activité religieuse néo-pentecôtiste rend le discours religieux une marchandise soigneusement emballée et offerte à travers des spectacles télévisés. Cette thèse défend que ce qui semble se produire est que l'importance du discours propagé se rend inutile à l'être essayé dans le quotidien, parce que l'enchantement de ce discours facile d'être consommé est, principalement, tant qu'échantillon, comme un élément spectaculaire, mais, une fois sous les projecteurs spectaculaires, il se fait obscurcir par la réalité sans intérêt. Ce désenchantement doit être compensé immédiatement avec un nouveau enchantement. À partir de là, l'essence perpétuelle du spectacle est le changement. La création exhaustive de nouveaux produits, de discours religieux et de divertissement, après tout, la marchandise a besoin de donner place à la marchandise.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - As religiões no Brasil em 2000	42
Tabela 2 - Católicos, evangélicos e sem religião – entre 1940 e 2000.....	45
Tabela 3 - Igrejas Evangélicas de Missão no Brasil - 2000.....	51
Tabela 4 - Igrejas Evangélicas Pentecostais no Brasil - 2000.....	60
Tabela 5 - Exemplos da Roteirização do quadro "Novela da Vida Real"	178

LISTA DE FIGURAS

Ilustração 1- Keneth Regan e a "unção do riso"	223
Ilustração 2 - Cenas da Pastora Ana Paula imitando um leão durante o Show	224
Ilustração 3 - Monique Evans na cama onde apresentava seu programa na TV.....	228
Ilustração 4 - "Menina Pastora" se apresentando no Programa Raul Gil	232
Ilustração 5 - CDs com músicas e mensagens da "Menina Pastora".	232
Ilustração 6 - A cantora Baby do Brasil - Pregações e shows (visual inalterado)	236
Ilustração 7 - Apresentador do Programa "Fala que eu te escuto"	239
Ilustração 8 - Pe. Marcelo em apresentações televisivas:	243
Ilustração 9 - Padre Marcelo em seus "Showsmissas"	245
Ilustração 10 - Marcha para Jesus, edição de 2006, em São Paulo	248
Ilustração 11 - Gravação do Renascer Praise 12 no estádio do Pacaembú / SP	250
Ilustração 12 - Gravação do Renascer Praise 14 com transmissão simultânea dos EUA.....	251
Ilustração 13 - Eventos da IIGD: Festa do Céu e Show da Fé	252
Ilustração 14 - Culto da Igreja Universal - Sessão de Descarrego na Televisão.....	257
Ilustração 15 – Templo <i>hightechd</i> a igreja Yoido Full Gospel em Seul	268
Ilustração 16 - Culto na Igreja Lakewood, em Houston, no Texas	279
Ilustração 17 - Na seqüência: O templo Mega Fráter, na Guatemala; o Templo da Glória, da Igreja Pentecostal Deus É Amor, em São Paulo e a sede mundial da igreja Universal do Reino de Deus, no Rio de Janeiro.	281

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 - PANORAMA DO BRASIL RELIGIOSO.....	33
1.1 Evolução das crenças no Brasil	34
1.2 O crescimento dos “sem religião”	38
1.3 A representatividade numérica das adesões religiosas	40
1.4 O declínio do catolicismo romano.....	43
1.5 Protestantes, evangélicos e pentecostais	48
CAPÍTULO 2 - A RELIGIÃO NA MODERNIDADE: SECULARIZAÇÃO, RACIONALIDADE E DESENCANTAMENTO DO MUNDO	63
2.1 A Modernidade Religiosa: racionalidade presente.....	66
2.2 O paradigma da secularização.....	71
2.3 O Desencantamento do mundo.....	84
2.4 Revitalização das experiências religiosas	88
CAPÍTULO 3 - O AVANÇO NEOPENTECOSTAL.....	94
3.1 Do pentecostalismo ao neopentecostalismo.....	96
3.2 O <i>ethos</i> , as crenças e a estrutura do movimento neopentecostal.....	111
3.3 A Teologia da Prosperidade	114
3.3.1 O início de tudo.....	117
3.3.2 A autoridade espiritual	120
3.3.3 As Bênçãos e Maldições da Lei	121
3.3.4 A Confissão Positiva	124
3.4 O ambíguo Culto neopentecostal.....	129
3.5 Os neopentecostais, a igreja eletrônica e a utilização da mídia.....	133
CAPÍTULO 4 - A IGREJA INTERNACIONAL DA GRAÇA DE DEUS	146
4.1 IIGD e IURD: aproximações e distanciamentos	148
4.2 A forma de Governo e o ministério pastoral na IIGD	155
4.3 Igreja Internacional da Graça de Deus e os meios de comunicação.....	158
4.3.1 A Graça Editorial	159
4.3.2 Graça Music.....	168
4.3.3 A Rede Internacional de Televisão - RIT.....	170
4.4 Shows, pregações e curas na Festa do céu	187

4.5 Quem é o Missionário R.R. Soares.....	191
4.6 “Graça” e “espetáculo” ao alcance de todos	203
CAPÍTULO 5 - O SHOW DA FÉ: A RELIGIÃO DO ESPETÁCULO.....	206
5.1 O cenário religioso da contemporaneidade	208
5.2 Religião e entretenimento: uma união que deu certo?.....	213
5.2.1 A produção dos fenômenos midiáticos religiosos com vistas ao entretenimento	218
5.3 A Sociedade do Espectáculo	258
5.3.1 O espetáculo, a mercadoria e o capitalismo	262
5.3.2 O real e a representação.....	267
5.3.3 A passiva “ingestão” de imagens.....	276
CONSIDERAÇÕES FINAIS	285
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	294

INTRODUÇÃO

Mesmo tendo uma etimologia discutível, por *Religião*¹, normalmente se entende um elo entre os homens e o *divino*. A maior parte dos antigos, entre eles Lactâncio² (240 d.C - 320 d.C), Santo Agostinho (354 d.C – 430 d.C) e Servius³ (séc. IV), fazem derivar *religio* de *religare*, resultando a idéia de uma ligação, ou mesmo “re-ligação”: uma espécie de ligação ou obrigação frente a certas práticas, ou ainda uma união entre os homens; ou entre os homens e os deuses. Por outro lado, Cícero⁴ (106 a.C – 43 a.C) apresenta-a como uma derivação da palavra de *relegere*, no sentido de reler, rever com cuidado⁵.

Etimologia à parte, em termos gerais, a religião seria basicamente a condição que torna possível a lembrança de que vimos de algum lugar e que, a este lugar, um dia voltaremos. Obviamente, quando se define de maneira prática o termo, engloba-se no seu aspecto geral qualquer forma de conteúdo místico ou transcendente, abrangendo seitas, mitologias e quaisquer outras estruturas de doutrinas e crenças que, em seu bojo, tragam à tona fundamentalmente um teor metafísico, ou em outras palavras, um teor que possibilite o enveredar para *o além do palpável* do mundo físico.

¹ Na abordagem do que se define como religião é possível encontrar inúmeras crenças e filosofias díspares. As várias religiões do mundo são de fato muito diferentes entre si. Contudo ainda assim é razoável fundamentar uma característica em comum entre todas elas: toda religião possui um sistema de crenças no sobrenatural, geralmente envolvendo divindades ou deuses. Normalmente as religiões igualmente possuem relatos sobre a origem do Universo, da Terra e do Homem, e o que acontece após a morte e a maior parte delas crê na vida após a morte. Some-se a isso o fato da religião não ser somente um fenômeno individual, mas também um fenômeno social.

² Lucio Célio Firmiano Lactâncio nasceu na África do norte e foi discípulo de Arnóbio e ensinou retórica em várias cidades do Império Romano do Oriente, até chegar em Constantinopla. Escreveu livros apologéticos explicando o cristianismo em termos que eram compreensíveis para pagãos intelectualizados, enquanto defendia-o contra idéias de filósofos pagãos.

³ Servius Maurus Honoratus

⁴ Marco Túlio Cícero, em latim Marcus Tullius Cicero, foi um filósofo, orador, escritor, advogado e político romano.

⁵ Esta explicação é considerada artificial e forçada; não obstante isso, acredita-se hoje, de uma maneira geral, que *religio* se liga a *relegere*, mas não no sentido que Cícero dava a esta palavra.

A religião, conforme nos é apresentada hoje, caracteriza-se por um conjunto de normas, dogmas, liturgias, ritos e instituições que transportam os seus adeptos para a dimensão relacional com o sobrenatural. Sabemos que, na história da humanidade, existiu, em todos os agrupamentos humanos, em qualquer época, algum tipo de crença. Portanto, não podemos negar que a religião é um fenômeno inerente à cultura humana, assim como as técnicas e as artes. Nesse sentido, também não podemos deixar de considerar que uma das preocupações centrais da Sociologia da Religião é justamente o desaparecimento, real ou pretendido, da religião nas sociedades modernizadas. Além do que, um fato incontestável, em qualquer estudo feito por historiadores é o de que grande parte dos movimentos humanos mais relevantes foi impulsionada, sobremaneira, pela religião.

Apesar disso, Marx (1844) anteviu o fim da religião. Para Marx, a religião só poderia continuar a existir numa situação marcada por uma completa alienação. Caso a alienação desaparecesse, possibilitando uma sociedade livre, sem opressores, (quer fossem eles capitalistas, burocratas ou quaisquer outros em superioridade hierárquica), desapareceria também a religião. E como fundamento para a crítica a religiosidade, Marx afirmava que não foi a religião que fez o homem, e sim, o homem quem fez a religião. Para ele, a religião era a consciência e o sentimento a respeito de si mesmo, naquele homem que ainda não se encontrou, ou que tornou a se perder:

Mas o homem não é um ser abstrato escondido algures fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Este Estado, esta sociedade, produzem a religião, consciência invertida do mundo, porque eles próprios são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, a sua soma enciclopédica, a sua lógica sob forma popular “son point d’honneur”⁶espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sansão moral, o seu complemento solene, a sua consolação e justificação universais. (...) A religião é o suspiro da criatura oprimida,

⁶ Em francês no texto.

a alma de um mundo sem coração, tal como é o espírito de condições sociais de que o espírito está excluído. Ela é o ópio do povo (MARX, 1844, p.46)

Alves (1984), ao comentar a religião a partir da visão de Marx, pontuou que ela surge para a iluminação dos cantos escuros do conhecimento. Entretanto acaba por fracassar, pois a mesma simplesmente “não vê”. Assim, como pretendia iluminar? Para Marx, com ilusões, obviamente. Assim, consolaria os fracos e legitimaria os fortes:

E, desta forma, as palavras que brotam do sofrimento se transformam, elas mesmas, no bálsamo provisório para uma dor que ele é impotente para curar. E é por isso que é ópio “felicidade ilusória do povo”, que deve ser abolida como condição para a sua verdadeira felicidade (ALVES, 1984, p.81).

Com esse e outros prognósticos semelhantes, no início do século XX, acreditava-se que quanto mais o mundo mergulhasse na ciência e dominasse as coisas que antes pareciam inexplicáveis, menor seria o papel desempenhado pela religião. Situação que acarretaria gradativamente, o seu desaparecimento.

O fato é que a discussão sobre o desaparecimento ou não da religião na modernidade, tem suscitado muitas questões – inclusive a de um novo “reencantamento” religioso, contrariando frontalmente a postulação de seu iminente fim. Tais questões surgem, logo a princípio, pela própria dificuldade existente para a delimitação das características deste período da História, tão somente porque é possível esbarrarmos com divergências contundentes entre as chamadas teorias da “revanche de Deus” (KEPEL, 1991) ou “retorno do sagrado” (FERNANDES, 1995), as quais denominam a atualidade de “pós-moderna” e seus postulados teóricos têm a tendência a enxergar na efervescência religiosa, vista na contemporaneidade, um movimento interno de adaptação à modernidade, sendo, deste modo, uma ratificação e

aprofundamento da própria modernidade, o que Giddens (1990) vem a nomear de ultra-modernidade, ou alta-modernidade.

Essa discussão encontra o seu apogeu a partir das décadas de 60 e 70, quando alicerçada, principalmente, sobre o paradigma do processo histórico da secularização, traz a tona a problemática para elucidar se os novos movimentos religiosos eram frutos da crise da modernidade e expressão de uma nova consciência religiosa dentro da própria modernidade ou não. Com efeito, a questão a ser compreendida era se a modernidade estaria, de fato, produzindo suas próprias formas religiosas, sem que houvesse uma mudança estrutural do papel da religião, mas com um processo de recomposição do religioso (BASTIAN, 1997, p. 15).

Sendo assim, inquietou-nos neste trabalho a busca por uma conceituação e delimitação deste período e das nuances presentes nele, que nos auxiliariam para o aprofundamento no nosso objeto de tese. Inicialmente tentamos entender como a religião, reconfigurando-se, seja por conformação à modernidade, seja por reação a ela, coloca-se não apenas como fruto, mas igualmente como fator de modernidade.

Para que isto fosse possível, e por conta da nossa própria fragilidade de conhecimento, enveredamos por um percurso que possibilitasse o entendimento preliminar da própria Sociologia da Religião. Empreendimento este que não foi detalhado no corpo do nosso trabalho, mas que possibilitou as reflexões contidas nele.

Por isso, as escolhas teóricas que alicerçaram o nosso trabalho de tese se ancoraram nos postulados da Sociologia da Religião que, em seu início, esteve submersa em idéias positivistas, cuja pressuposição basilar era a de que a “autenticidade” dos fatos estava de forma direta relacionada com sua cientificidade, e portanto, conduzindo ao entendimento de que, para chegar a um exato conhecimento do lugar que corresponde ao homem na ordem natural, era imperativo rejeitar as

representações imperfeitas da religião. Neste contexto, estruturar a presente tese nos fez descortinar, em nossas preliminares investigações teóricas que, tal atitude diante da religião é destacada, sobretudo, na obra de David Hume (1711-1776) e Edward Gibbon (1737-1794), junto com os mais ilustres porta-vozes do positivismo do século XIX: Augusto Comte (1789-1857), Edward Burnett Tylor (1832-1917), Herbert Spencer (1820-1903) e James Frazer (1854-1941) que, em uníssono afirmaram a religião como um equívoco, a ser utilizada em momentos peculiares para explicar fatos e fenômenos cujo significado “autêntico” pode-se elucidar mais precisamente em termos empíricos.

Para esta discussão teórica, tornou-se imprescindível, por conseguinte, recordar, ainda que de maneira rápida, o percurso trilhado pela Sociologia da Religião de maneira que ficasse mais clara a percepção das escolhas teóricas para a abordagem do nosso objeto de tese: a religião espetacularizada da contemporaneidade. Buscamos, portanto, entender, ainda que de forma um tanto que generalizada, as contribuições mais significativas dos teóricos da Religião, contrapondo, em paralelo, as possíveis limitações de alternativas que encontramos para desnudar o fenômeno social que nos propomos a estudar.

Obviamente não tivemos a intenção aqui de explicitar, com a clareza necessária, a visão positivista para o estudo da Sociologia da Religião, até mesmo pela falta de tempo e do eminente risco de fugirmos demasiadamente da nossa proposta de investigação, partimos então daquilo que Stuart Hughes chamou de “a sublevação contra o positivismo” (HILL, 1976) e seu impulso sobre o estudo sociológico da religião, notadamente a partir da obra de Max Weber (1864-1920). Tão somente porque, a partir desta sublevação contrária ao positivismo, passou-se a buscar uma visão mais analítica e neutra da religião. Consideramos ainda que a virada do século

propiciou, ao mesmo tempo, o nascimento dos novos caminhos⁷ na Sociologia da Religião, assinalados por Bronislaw Malinowski (1884-1942), Vilfredo Pareto (1848-1923), Émile Durkheim (1858-1917), Ernst Troeltsch (1865-1923), Weber e outros. Com as incursões destes teóricos na observação dos fenômenos religiosos da sociedade, abriram-se importantes espaços de trabalho em relação a uma Sociologia da Religião propriamente dita.

Aqui nesta introdução à presente pesquisa, outra circunstância que merece destaque sobre os alicerces e escolhas teóricas que estruturaram a nossa tese, é o fato de que a partir de estudos sobre o fenômeno do *religious revival* e das investigações de teóricos eminentes, como Talcott Parsons, Robert K. Merton, além de importantes pensadores, como T. Luckmann, Peter Berger, R. Bellah e vários outros, efetivamente, a Sociologia americana da Religião⁸ vem a contribuir, sobremaneira com exposições de conjunto, para a apreensão dos fenômenos sociais religiosos da atualidade - o que se constituiu como de extrema importância para a nossa reflexão.

Afinal, nessa reviravolta em prol da Sociologia da Religião e da sua consideração como ciência legítima e, conseqüentemente, como já dito, no contexto de uma “sublevação contra o positivismo”, um nome de grande relevância é o de Émile Durkheim. Tanto em Durkheim como em Weber, o fenômeno religioso angaria o peso e a amplitude de um passo obrigatório, o caráter de uma necessidade interna na edificação teórica dos seus sistemas. Já no prefácio das Regras do Método

⁷ Tal renovação pode ser vista nas posições do antropólogo Radcliffe-Brown, por exemplo; embora dissentindo de Malinowski, que aponta para a criação da religião em situações limites de contingência, impotência e escassez como fruto de frustrações e privações, afirma a aparição de sentimentos como angústia, perigo e insegurança a partir dos ritos e crenças, reconhece que o estabelecimento dos ritos em uma sociedade acompanhado de suas crenças influirá no comportamento, constituindo importantes causas e não apenas efeitos. (CAVALCANTE, 2004).

⁸ Para estudos ulteriores dentro do universo da sociologia religiosa norte-americana, podemos destacar os seguintes autores: Talcott Parsons (1937, 1951, 1954); Robert K. Merton (1957); D. O. Moberg (1962); J. Milton Yinger (1957, 1967); R. H. Tawney (1971); J. L. Thomas (1963); H. R. Niebuhr (1992); Bryan R. Wilson (1961); L. Schneider (1964); R. D. Knuten (1967); Peter Berger (1985, 1997).

Sociológico, Durkheim (2001) evidenciava a sua preocupação ao constatar um “tempo de renascimento do misticismo”, muito embora, imediatamente anunciasse, e em contraposição, sua “fé no futuro da razão”. Empreender no pensamento de Durkheim para a compreensão do nosso objeto de tese, nos fez apreender que, na abordagem que o autor faz das religiões primitivas, está a idéia de que em tais comunidades, onde é menos evidente o aflorar das individualidades e diferenças, “o fato religioso ainda traz visível o sinal de suas origens”, dessa forma desvendando, com mais clareza, os elementos que são comuns a toda e qualquer sociedade.

O fato é que desde a época de Durkheim, a história da sociedade, e notadamente da sociedade ocidental, foi apresentada como um movimento regular, inevitável e cumulativo, compreendido na lacuna de pólos visivelmente definidos: da magia à ciência; da solidariedade mecânica⁹ à solidariedade orgânica¹⁰, da tradição à razão; o mundo desencantado, o eu liberado de seus entraves. O arrefecimento gradual das religiões hereditárias era visto, portanto, como o motivo condutor de uma mudança cultural; o peculiar diferencial entre uma sociedade e outra, e sobretudo entre o Ocidente e o resto, ou, em outras palavras, era tão somente o percurso da estrada que conduziria a um final comum e desmistificado. A compreensão da obra de Durkheim para a compreensão do nosso trabalho de tese, ancora-se, e ao mesmo tempo encontra restrições, em alguns dos pontos nodais do seu pensamento. Na abordagem durkheimiana a religião é evidenciada como um sistema de crenças e práticas em relação ao sagrado, que aglutinam em uma mesma comunidade moral todos os que a ela aderem (DURKHEIM, 1989, p. 79). Dessa forma, a religião na visão do autor, é

⁹ Nas sociedades dominadas pela solidariedade mecânica a consciência coletiva abrange a maior parte dos membros desta sociedade.

¹⁰ Nas sociedades dominadas pela solidariedade orgânica há uma redução desta consciência coletiva porque os indivíduos são diferenciados.

portadora de um forte aspecto moral¹¹. A religião tem, por conseguinte, a função de ajuntar os indivíduos à sociedade, se enquadrando como um instrumento de controle social. Entender Durkheim por esta ótica é compreender que os fenômenos individuais devem ser explicados a partir da coletividade¹², e não a coletividade ser explicada pelos fenômenos individuais.

Todavia, em nossa abordagem teórica, e em contraposição às visões que apontam para a perda de valores éticos e morais das religiões na atualidade, também enveredamos para escrutinar as correntes de pensamento na Sociologia da Religião que postulam o retorno do sagrado, assegurando que a emergência do pluralismo religioso evidencia um processo de ressacralização, dessecularização ou ainda de reencantamento do mundo, ao mesmo tempo em que negam o suposto declínio da religião.

Aqui consideramos, portanto, as reflexões teóricas dos sociólogos da religião que desenvolveram uma sociologia religiosa que se estabelece na sua evidente relação com o “fato social”. Outorga-se, assim, uma excelência ao fenômeno religioso, abordagem essa ligada, de maneira especial, às reflexões de Max Weber. Na nossa pesquisa, como o problema de estudo são as relações sociais presentes numa sociedade de essência espetacular, tomamos muitas das reflexões de Weber, ao diagnosticarmos

¹¹ E como para Durkheim só pode haver moral se a sociedade possuir um valor superior a de seus membros, um ato só será moral se tiver por objeto algo que não o seu autor. Essa realidade superior só pode ser, na visão de Durkheim, Deus ou a sociedade, o que para o autor são a mesma coisa, pois a religião não passa de adoração da sociedade transfigurada.

¹² O conjunto de crenças e de sentimentos comuns entre os membros de uma mesma sociedade, forma um sistema determinado que tem sua vida própria, segundo Durkheim, podemos chamá-la de consciência coletiva. Embora Durkheim já tivesse tocado nesse assunto em duas de suas obras (A divisão do trabalho social -1893 e Regras do Método Sociológico - 1894), foi num trabalho publicado na Revista de Metafísica e de Moral de 1898 que ele se deteve diretamente nesse estudo investigando as analogias entre as leis sociológicas e as leis psicológicas. Para ele a vida coletiva tal qual a vida mental é feita de representações. Essas representações individuais podem ser comparadas com as representações sociais. As representações sociais independem do indivíduo e fazem parte da consciência coletiva. Essa consciência transcende a consciência individual, pela sua superioridade e pela pressão que exerce sobre ela.

que parte do seu propósito é refutar a visão da hermenêutica marxista quanto ao fenômeno religioso¹³. Ou seja, para Weber, a religião é nada mais que uma criação do homem, uma proeminência de seu autoconhecimento na procura de sentido e de segurança; a religião é a projeção¹⁴, no além, da natureza humana (Ó DEA, 1969). Adotamos, dessa forma, as obras de Weber para alicerçar a nossa pesquisa, principalmente: "Sociologia da Religião" de Economia e Sociedade (1991), "Ensaio Reunidos sobre Sociologia da Religião", (1982) entre os quais três trabalhos capitais. Primeiro a "Nota Prévia", freqüentemente tratada como Introdução Geral, depois "A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo" (1987), depois o "Rejeições Religiosas do Mundo e suas direções" (1980), também conhecido como "Considerações Intermediárias", estruturando, inicialmente, as nossas escolhas teóricas em cima de dois conceitos weberianos: o de *racionalidade* e o do *desencantamento do mundo* como os elementos compreensivos para uma análise sociológica do mundo religioso moderno e, em particular, da Igreja Internacional da Graça de Deus.

Para Weber, a Sociologia da Religião se estrutura sobre as duas formas de religiosidade, que no jargão durkheimiano seriam os dois contornos de relação com o “sagrado”: magia e religião. Duas formas de acesso ao “suprassensível” (PIERUCCI, 2001). Duas espécies do mesmo gênero, expostas na oposição entre religião mágica (ou sacramental), mas religião, e religião racionalizada ou “desencantada”. O fato é que a oposição entre magia e racionalidade, que não se confunde com a oposição entre

¹³ Contrariando a visão unilateral, em que é explicável pela ótica econômica, Weber assegurou que o “espírito do capitalismo” brotou da “ética protestante”, culminando numa linha de pensamento originariamente religiosa. A pertinência e originalidade da tese weberiana está na proposição de uma radical inversão na forma de interpretação dos fatos sociais, em que a religiosidade deixa de ser, como pensava Marx, produto de uma situação social enferma, fruto da alienação humana em um ambiente social de classes, desigual, para se posicionar como matriz de comportamentos, causadora de posturas sociais e econômicas.

¹⁴ Marx, a partir disso, desenvolve a idéia de que todo pensamento humano está determinado primariamente pelas relações de produção e que, portanto, deve-se considerar a religião como elemento secundário e por isso mesmo não causal.

magia e religião, percorre de fato toda a obra de Weber. As quais Weber impõe um tratamento conceitual de *tipos ideais*¹⁵, tão somente porque, na realidade experimentada, magia e religião estão imbricadas, não havendo magia em estado puro, apenas como, segundo Isambert (1986) postula, um conceito-limite. Weber, ao mesmo tempo apresenta a magia e a religião como um processo de desenvolvimento cultural, que nem é único, nem unívoco: *a racionalização religiosa*. Dessa forma, com o conceito weberiano de racionalidade, podemos aportar a compreensão do mundo ocidental firmado na justificativa dos fins pela atuação dos meios, em que as ações sociais das pessoas são mediadas por algum tipo de interesse com um sentido subjetivo (1974). A partir dessa referência teórica, ancoram-se os subsídios de um racionalismo instrumental, sob um aspecto utilitarista, onde os meios estão justificados na procura de determinados fins, abalizados pela individualização da ação social.

No que diz respeito ao conceito de *desencantamento do mundo*, inaugurado na inesgotável obra de Max Weber, e que segundo Pierucci (2003), não obstante as possibilidades metafóricas de sentido, o conceito em si, não apresentam a menor polissemia¹⁶. Foi utilizado no nosso trabalho tal qual é postulado em Weber, como o desencantamento que o mundo expressa, literalmente, na retirada do “*encanto*”, da “*magia*” desse mundo. Ou ainda, expresso, de igual forma, na “*perda de sentido*”, erradicação das visões de mundo e de qualquer sentido inerente às coisas em si. Tal entendimento nos conduziu a percepção do desencantamento do mundo como

¹⁵ Max Weber adotou (do historiador político Georg Jellinek) o termo *Idealtypus* (tipo ideal) para distinguir os conceitos analíticos da história e de outras ciências sociais dos conceitos meramente classificatórios. O termo “troca”, por exemplo, pode ser usado simplesmente para se referir a um conjunto de fenômenos semelhantes, com o que Wittgenstein chamaria mais tarde de “semelhanças familiares” entre eles, ou como um conceito analítico relacionado com julgamentos acerca da racionalidade econômica, utilidade marginal etc. Neste último caso, afirma Weber, o conceito ideal típico no sentido de que “se afasta da realidade empírica, a qual só pode ser comparada ou relacionada com ele”. (WEBER, 1904). Por conseguinte, os tipos ideais não podem ser diretamente falsificados se a realidade empírica parece não se ajustar a eles sequer aproximadamente. (OUTHWAITE, 1996, p.771)

¹⁶ Na medida em que tal conceito não tem a propriedade de apresentar vários significados, já que por polissemia entendemos a multiplicidade de sentidos de uma palavra ou locução.

componente da estrutura conceitual empregada por Weber e como identificador dos processos de ordem histórica, idiográfica e particular. Ademais, para Weber as concepções religiosas eram decisivas e fundantes das sociedades humanas, pois o homem, como tal, sempre esteve em busca de sentido e de significado para sua existência; não simplesmente de ajustamento emocional, mas de segurança cognitiva ao enfrentar problemas de sofrimento e morte. Ou, em outras palavras, há uma peculiar busca na religião por signos de transcendência e de esperança.

Portanto, ao optarmos pela Sociologia da Religião de Weber, acolhemos na nossa tese a sua preocupação em destacar a integração racional dos sistemas religiosos mundiais e não apenas o calvinista (objeto especial dos seus estudos). Ao rebater as dificuldades básicas da condição humana: “contingência, impotência e escassez”, Weber evidencia que as religiões, ao proverem respostas para tais problemas – respostas que se tornam parte da cultura estabelecida e das estruturas institucionais de uma sociedade –, influenciam da maneira mais pessoal possível nas atitudes práticas dos homens com relação às várias atividades da vida diária (Ó DEA, 1969, p. 23).

Em seguida, utilizamos o teórico Guy Debord (1967) com o conceito de *Sociedade do Espetáculo*. Tal escolha se deu porque entendemos que empreender na análise da configuração religiosa e comunicacional da sociedade contemporânea exige múltiplos esforços de reflexão, que demandam, provavelmente, em várias divergências, todavia, concomitantemente, também apontam para o reconhecimento do expressivo papel desempenhado pela comunicação midiática espetacular no ajustamento da sociedade capitalista que estamos submersos. No campo dessas reflexões, e levando em conta que assistimos diariamente a uma imensa quantidade de programas religiosos televisivos, tanto na TV aberta, como em UHF, ou mesmo em TV por assinatura, verificamos que praticamente todas as ramificações religiosas contemporâneas buscam

um espaço na mídia, inclusive no horário tido por “nobre”. Trata-se da inserção da religiosidade na sociedade do espetáculo.

Paralelamente, não podemos negar que no contexto religioso contemporâneo, os apelos aos sentidos, primeiramente à visão, têm gerado entretenimento, desejos e ansiedades no consumidor religioso. O que nos parece, à primeira vista, é que o conceito da “missão” religiosa está sendo deixado de lado para o alcance de melhores resultados em termos numéricos, para o “enchimento” de igrejas e abertura de novos templos. O que se vê hoje, com clareza, são acirradas disputas denominacionais no cenário religioso. Discursos são alicerçados sobre temas pessoais e figuras públicas. Histórias sensacionalistas de vida são expostas nos meios de comunicação, o que acaba por reforçar o culto ao personalismo, afinal, os líderes religiosos que ocupam os horários dos *mass media*, têm seus discursos religiosos legitimados pela mídia, mesmo que haja uma notável adequação mercadológica em seus conteúdos.

O conceito de sociedade do espetáculo passou, então, a ser amplamente utilizado no nosso trabalho, tão somente porque, essas e outras características peculiares promoveram e sustentaram a transformação de diversas igrejas, classificadas como cristãs, em grandes indústrias de comunicação, na medida em que tais instituições adquirem ou montam grandes conglomerados comunicacionais¹⁷. Esse novo processo de organização da atividade religiosa torna o discurso religioso uma mercadoria cuidadosamente embalada e oferecida por meio dos espetáculos televisivos.

Nessa vertente, os conceitos de *racionalidade*, *desencantamento do mundo* e *sociedade do espetáculo* se constituem como importantes alicerces para a apreensão do cenário religioso brasileiro, nos fornecendo pistas para um melhor entendimento

¹⁷ Tais igrejas apresentam objetivos comerciais bem definidos, com metas a serem atingidas que passam pelo acréscimo na margem dos lucros, pela maior participação de mercado até a abertura de novas frentes, com maiores coberturas geográficas.

acerca do sujeito religioso, o qual, por sua vez, contribuiu na busca de uma compreensão mais clara da própria sociedade espetacular, da qual ambos: religião e sujeito, também fazem parte como um todo. A adoção desses conceitos, portanto, se deu porque consideramos a reflexão empreendida por Guy Debord, em seu livro *La société du spectacle* (1967) como de extrema importância para apreendermos o fenômeno religioso da atualidade, já que a obra de Debord instaura uma nova forma de pensar o conceito de espetáculo.

No imbricamento com os conceitos de racionalidade e desencantamento do mundo, temos a verdade da sociedade do espetáculo como a negação da vida que se tornou visível. (Debord, 1997, p.16). Nos deparamos, conseqüentemente, na observação da sociedade do espetáculo com a visão de uma racionalidade utilitária, onde é perceptível a relação existente entre razão mágica religiosa e razão objetiva no mundo das relações sociais. Dentro dessa conexão, a ética do procedimento dos sujeitos religiosos parece se definir, prioritariamente, na proposição primordial da relação entre os mesmos.

Assim, no percurso conceitual deste trabalho e na observação empírica do nosso objeto, é possível defender que a característica da racionalidade da vida religiosa moderna, que busca esse constante encantamento por meio dos espetáculos, é uma espécie de motor de produção do alargamento inicial do espírito do capitalismo moderno. Mesmo que não seja possível afiançar que uma ética religiosa é o que causa, ou mesmo suscita, o sistema capitalista, enquanto sistema civilizatório¹⁸. Neste contexto a sociedade do espetáculo é a ideologia materializada, o que, de acordo com o

¹⁸ Como se este necessitasse diretamente de práticas morais ou de uma racionalidade religiosa para poder se estabelecer como *modus* de vida econômico da sociedade moderna.

conceito em Debord, por comparação, acaba-se por concluir que a religião espetacular é a teologia materializada a serviço dessa ideologia.

Por fim, a nossa postura teórica para a abordagem do objeto é de que a religião não pôde ficar inerte frente às transformações sociais, econômicas e políticas ocorridas nos últimos tempos. Ela experimentou, sim, um declínio com o advento da modernidade, no momento em que a razão e a ciência representavam a verdade absoluta. Mas com o questionamento que a razão, a ciência e a tecnologia vêm sofrendo, em decorrência do caminho que elas têm levado o homem a percorrer, a religião ressurgiu enquanto um novo tipo de moral. Não enquanto moral tradicional, mas enquanto novos valores, uma nova ética que se opõe criticamente a esses caminhos da razão e da ciência.

O aprofundamento nos elementos da nossa tese nos trouxe também a um movimento inicial de abertura e desafio, já que as nossas decisões metodológicas, foram feitas numa distinção articulada que visou, essencialmente, justificar a seleção dos instrumentos metodológicos mais adequados, levando em conta a necessidade de elaboração de procedimentos qualitativos, ao mesmo tempo em que entendemos que a descoberta dos fenômenos também parte da essência deles, na localização das suas condições de existência, em um conjunto específico de relações sociais e econômicas. (RICHARDSON, 1999, p. 93).

Por isso, optamos inicialmente, por uma contextualização histórica e contemporânea do panorama do Brasil religioso a partir da análise social e econômica dos dados revelados pelo Censo de 2000 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, juntamente com levantamentos atualizados feitos pelo próprio IBGE e por Jacob (2003), Antoniazzi (2003), Camurça (2006) e Mendonça (2006).

Obviamente as decisões metodológicas aqui apresentadas não funcionaram como uma imposição à sua execução; na verdade, cada passo da investigação que optamos por realizar, foi precedido de avaliação para a sua continuidade. Dessa forma, quando pensamos no recorte empírico estabelecemos, a priori, que os limites físicos dessa pesquisa ficariam restritos a Igreja Internacional da Graça de Deus, afinal, a amplitude das instituições religiosas que se utilizam da mídia era demasiadamente grande. Todavia, no último capítulo deste trabalho nos permitimos uma abertura peculiar para explicitar a produção religiosa midiática - com vistas ao entretenimento - também de outras igrejas. Além do que, pesquisamos uma dimensão que pretendia ultrapassar a verticalidade e a horizontalidade, analisando os discursos religiosos veiculados na mídia e proferidos nos templos neopentecostais e afins. Buscamos assim, expor uma transversalidade.

A nossa proposta inicial foi a de caracterizar a amostra pela coleta obtida da gravação de conteúdo de programação da referida igreja, para posterior análise dos discursos. Feita a seleção da amostra, optamos por um recorte que privilegiasse basicamente as instâncias envolvidas no processo discursivo que se mostraram mais relevantes, considerando: os pregadores religiosos, os fiéis que configuram a audiência e o conteúdo das falas veiculadas. No nosso trabalho de pesquisa usamos, nomeadamente, em diversos momentos, a Análise do Discurso - AD.

Para que tal decisão metodológica fique clara, é importante definir aqui, mesmo que de forma bastante genérica, a Análise do Discurso como a prática metodológica que procura descrever, explicar e avaliar criticamente os processos de produção, circulação e consumo dos sentidos vinculados àqueles produtos na sociedade, a partir de certas pistas materiais que podem ser encontradas em sua superfície mesma, isto é, na mistura da linguagem verbal, imagens e padrões gráficos que constitui o discurso,

às práticas socioculturais no interior das quais surgiu e que costumam ser chamadas de contexto. Para que possamos entender como a Análise do Discurso pôde ser utilizada no nosso trabalho de tese, listamos a seguir, segundo Pinto (1999, p. 09-10), os diversos tipos de análises: 1. Dependentes, ou independentes do contexto; 2. Explicativas e críticas (no sentido da filosofia crítica de origem marxista, mas também de avaliação da eficácia do processo comunicativo no contexto situacional imediato), ou apenas descritivas; 3. Que desconfiam da letra do texto e procuram relacioná-lo às forças sociais ou psíquicas que o moldaram, ou que mantêm a análise na superfície, por nela confiarem; 4. Que interpretam conteúdos, ou trabalham apenas com marcas formais; 5. Que usam ou não um conceito de ideologia (marxista ou não) par e par com o conceito de discurso; 6. Que analisam textos isolados, ou trabalham comparativamente; 7. Que usam técnicas estatísticas ou não, como instrumento de contextualização; 8. Que realizam um trabalho prévio de transcrição normativa dos textos em categorias semânticas ou sintáticas padronizadas, ou trabalham com marcas formais da superfície textual tal como ela se apresenta.

Com efeito, é na superfície dos textos que podem ser encontradas as pistas ou marcas deixadas pelos processos sociais de produção de sentidos, sendo justamente onde encontramos o material que interpretamos para a compreensão da religiosidade espetacular que estamos abordando com o estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus. Para isso, decidimos a utilização da análise do discurso com o intuito de primordialmente procurar e interpretar vestígios que permitissem a contextualização do nosso objeto, a religiosidade espetacular da Igreja Internacional da Graça de Deus em três níveis, a saber: 1. O contexto situacional imediato; 2. O contexto institucional; 3. O contexto sociocultural mais amplo. Dessa forma, ao analisarmos o discurso religioso midiático, entendemos que não se trata simplesmente de aplicar a lingüística

sobre as ciências sociais, nem muito menos aplicar as ciências sociais à lingüística, tornando a AD uma disciplina que necessariamente é comprimida no meio de ambas as ciências. Ao estudarmos o discurso religioso temos o conhecimento que a linguagem é desnudada pela lingüística não só no aspecto da língua, mas também na sua exterioridade, e essa exterioridade de modo algum é exposta apenas através das ciências sociais.

Orlandi argumenta que, para a compreensão de um discurso, é necessário estar atento às condições em que foi produzido e considerar a linguagem como *“interação, vista esta na perspectiva em que se define a relação necessária entre o homem e realidade natural e social”* (1988, p.17). Portanto, na nossa tese, o discurso religioso foi compreendido e percebido tanto como um conjunto de textos produzidos pelos religiosos da IIGD e de tantas outras igrejas de vertente neopentecostal, quanto compreendido pelo sistema que possibilita a produção destes textos, e ainda igualmente qualificado como textos religiosos, tão somente porque, na perspectiva da AD, o discurso é um objeto histórico-ideológico. Dessa forma, ao interrogarmos a transparência da linguagem, fizemos a ligação entre o discurso e o seu contexto sócio-histórico, sem a pretensão de interpretar literalmente o conteúdo, mas ao mesmo tempo percebendo que o discurso em questão traz em sua superfície a evidente marca da sua historicidade e ideologia, expondo, assim, a relação constitutiva da linguagem com o social.

A outra decisão metodológica que alicerçou a nossa pesquisa foi o uso de entrevistas. Esta escolha se deu porque a utilização da entrevista em pesquisas é bem apropriada nas investigações que necessitam de uma participação mais efetiva na mente dos outros, possibilitada pela interação face a face. Portanto, a entrevista é empregada, segundo Richardson (1999, p.207), porque *“tem o caráter inquestionável,*

de proximidade entre as pessoas, que proporciona as melhores possibilidades de penetrar na mente, vida e definição dos indivíduos”. Todavia, devemos também esclarecer que a nossa decisão pelo uso das entrevistas se deu atrelada à necessidade de um processo de interação com os sujeitos envolvidos, pelo fato de que a simples aplicação de questionários, não permite a obtenção satisfatória de percepções. Percepções estas, que só são apreendidas na interação entre as pessoas. Por conseguinte, a nossa postura na coleta de dados, para a maior precisão dos resultados, foi a de utilizar a entrevista interativa. Berg e Smith (1988) afirmam que a relação possui tanto conseqüências emocionais quanto intelectuais, em ambos os lados.

Para que possamos compreender melhor esse método e a própria utilização para na nossa tese, podemos nos reportar ao próprio termo “entrevista”, que é estabelecido a partir de duas palavras, entre e vista. Vista refere-se ao ato de ver, ter preocupação de algo. Entre indica a relação de lugar ou estado no espaço que separa duas pessoas ou coisas. (RICHARDSON, 1999, p.207-208). Com efeito, em observância disso, na transcrição das entrevistas, tivemos o cuidado em considerar as inter-relações. Essa postura foi mantida, também, na análise das entrevistas, para que assim evitássemos os vieses, ao mesmo tempo em que os reconheceríamos, no intuito de evidenciar as construções e possíveis co-construções. Na verdade, o próprio caráter interativo utilizado por nós, visou à provável construção de algum sentido novo. Ou seja, como argumenta Collins (1992), a construção do sentido inclui acolher como científica a subjetividade do pesquisador e sua participação na construção do conhecimento. Isso deve ser reconhecido para uma atenção especial nas ênfases interpretativas em relação à fala dos entrevistados. Além disso, para o desenvolvimento do método na nossa tese, tivemos que considerar que é possível o estabelecimento de pólos de entrevistas: os que permitiram o máximo de liberdade e aprofundamento e os que permitiram, ao

contrário, o mínimo, tanto de liberdade, quanto de aprofundamento. Dessa forma, entrevistamos 10 pessoas que freqüentavam as dependências da IIGD por ocasião das nossas visitas.

Por fim, optamos também nas decisões metodológicas de abordagem do nosso objeto, a observação e registro de comportamentos. Antes de tudo, é válido esclarecer que esta escolha se deu porque o próprio princípio científico fundamenta-se na observação, em um sentido amplo, do mundo que nos rodeia. Todavia, existe um certo consenso de que a técnica de observação sistemática é um método que consome intensamente o tempo do pesquisador e gera uma difícil análise para os dados coletados.

Dessa forma, é apropriado esclarecer que vivenciamos um certo impasse na decisão por sua utilização. A partir de Whiting (1977) percebemos que o critério que utilizamos para decidir pela adoção deste método foi a impossibilidade, ou mesmo a ausência de capacidade por parte dos informantes para o fornecimento de dados relevantes e verdadeiros na área de interesse, dessa forma participamos, por diversas vezes (ao todo foram 8 vezes no decorrer da pesquisa) das transmissões dos cultos “Show da Fé” no templo sede da Igreja Internacional da Graça de Deus, em São Paulo. Levamos em conta a necessidade de apreendermos circunstâncias que transcendiam os programas coletados pela TV. Consideramos que os padrões de comportamento seriam melhor compreendidos na observação deles, afinal algumas coisas deixam de ser verbalizadas sobre o comportamento dos indivíduos ou o comportamento dos outros sobre um determinado domínio, ou ainda, nas entrevistas percebemos a peculiar incapacidade de relatos de coisas que os entrevistados não fizeram de forma válida, porque existe um conflito entre ideal, regras e normas, já que as pessoas tendem a relatar idéias e não o que de fato ocorre. Por fim, utilizamos a observação participante

por percebermos que os entrevistados tendem a generalizar a partir de experiências passadas e suas recordações sobre o passado, em boa parte, não são precisas.

Na estruturação da nossa pesquisa, dividimos a presente tese em cinco capítulos precedidos de uma última seção intitulada de “considerações finais”, onde apresentamos as principais conclusões a que chegamos na nossa investigação. O primeiro capítulo apresenta o panorama do Brasil religioso, onde nos debruçamos, principalmente, sobre os dados coletados pelo Censo do IBGE acrescidos de diversas pesquisas brasileiras que evidenciam a atual formatação religiosa da população do país. Neste primeiro capítulo o nosso intuito foi o de compreender e posicionar a evolução do fenômeno religioso brasileiro, desvendando também numericamente seus aspectos na atualidade.

No segundo capítulo nos detemos em trabalhar teoricamente com os postulados que explicam a religião na modernidade. Procuramos compreender a modernidade, a partir das suas origens históricas e seus principais alicerces, enveredando pelo paradigma da secularização e a profunda ruptura operada por ela no universo simbólico religioso, principalmente na separação entre Igreja e Estado. Neste capítulo dois discutimos ainda os conceitos de racionalidade e desencantamento do mundo como postulados que nos possibilitam entender nosso objeto de estudo. Na última parte dessa seção, refletimos ainda sobre a revitalidade da religião nos dias atuais com suas multiplicidades de formas e apelos ao consumo.

No terceiro capítulo esmiuçamos o avanço neopentecostal apresentando inicialmente a vertente pentecostal, sua procedência histórica, seus constitutivos estruturantes e organizacionais, além de suas composições teológicas, éticas e sociais. Promovemos ainda um breve encontro com o protestantismo histórico e com a contemporaneidade, desvendando as características do neopentecostalismo através do

detalhamento do *ethos*, das crenças e da estrutura do movimento, além da abordagem da Teologia da Prosperidade (tida como basilar), da noção de autoridade espiritual, das bênçãos e as maldições da lei e da confissão positiva. Por fim, neste capítulo, debatemos os neopentecostais, a igreja eletrônica e a ampla utilização que eles fazem da mídia.

O quarto capítulo apresenta a Igreja Internacional da Graça de Deus, nosso principal objeto de investigação. Neste percurso, detalhamos a forma de governo e o ministério pastoral da instituição, sua liderança, teologia propagada, formas de culto e propagação de suas mensagens, promovendo em seguida uma ponte entre a igreja e a forma como ela utiliza largamente os meios de comunicação midiáticos de maneira “espetaculosa”. É também aqui que realizamos a inserção dos discursos por ela disseminados e que coletamos da mídia, além das informações que obtivemos com as entrevistas. Sobre tais discursos nos debruçamos e procedemos uma análise intercalada com as observações empíricas que fizemos no decorrer da nossa pesquisa.

O quinto e último capítulo promove uma reflexão sobre a sociedade do espetáculo a partir da visão de Guy Debord. Nesta seção abordamos o novo processo de organização da atividade religiosa pautada na passiva “ingestão” de imagens e na ênfase do entretenimento, frutos de uma sociedade secularizada e de essência espetacular. Apresentamos a atual conjuntura como uma imensa acumulação de espetáculos (também religiosos), pontuando como ocorre o imbricamento do espetáculo, das mercadorias e do capitalismo. Neste capítulo igualmente destacamos a existência peculiar dos cultos-shows no neopentecostalismo onde o espetáculo se insere promovendo a junção, do que antes era a separação entre real e representação, resultando no fetichismo generalizado e no espetáculo religioso ininterrupto.

CAPÍTULO 1 - PANORAMA DO BRASIL RELIGIOSO

Para o primeiro capítulo da nossa tese optamos por nos debruçar sobre a contextualização do panorama religioso do Brasil. Tal empreitada se deu porque entendemos a importância de conhecer, de forma esmiuçada, a evolução, as nuances e as características religiosas de uma população peculiar em muitos aspectos. Afinal, num país de grandes dimensões como o Brasil, formado pela união de 26 estados e pelo Distrito Federal, com a quinta maior população e também a quinta maior área do mundo (8.514.876,599 km² de extensão, 15.700 km de fronteiras terrestres, 7.600 km de costas, um milhão e meio de quilômetros de estradas), com uma composição populacional das mais multirraciais do mundo (formada por descendentes de europeus, indígenas, africanos e asiáticos), a diversidade em todas as áreas, inclusive e principalmente na vertente religiosa, é, inegavelmente, um elemento constitutivo dos seus residentes que precisa e deve ser investigado.

A nossa pretensão todavia, não é a de aprofundamento extremo em dados censitários, com apuradas análises de gráficos ou cruzamento de tabelas provenientes dos Censos demográficos brasileiros. Tal procedimento fugiria da intenção maior da presente tese. É fato que os dados coletados e apresentados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE serão amplamente usados no decorrer deste primeiro capítulo, juntamente com: a) as informações contidas no Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil (JACOB, 2003); b) os levantamentos realizados pelo ISER¹⁹ e c) as pesquisas do Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais -

¹⁹ O Instituto de Estudos da Religião (ISER) é uma organização não governamental, que desenvolve projetos de pesquisa, formação e assessoria em quatro áreas temáticas: Violência, Segurança Pública e Direitos Humanos; Meio Ambiente e Desenvolvimento; Organizações da Sociedade Civil; e Religião e Sociedade. Fundado em 1970 por teólogos e pesquisadores interessados nas relações entre religiosidade

CERIS²⁰. Todos estes dados, primários ou secundários, foram trabalhados neste primeiro capítulo de maneira a revelar, pelo menos de forma geral, a formação religiosa brasileira. Neste percurso utilizamos vários pesquisadores da sociologia da religião (Antoniazzi, 2003; Campos, 2004; Camurça, 2006; Guerriero, 2004; Jacob, 2003; Mendonça, 2006 e Pierucci, 2006) para promover a reflexão complementar que nos revelaria o perfil religioso dos brasileiros. Tal procedimento foi feito a partir da intersecção dos dados numéricos revelados pelas pesquisas, principalmente as do IBGE, e os textos dos citados autores sobre estes números.

Por fim, ao contrário do que se poderia supor, o primeiro capítulo dessa tese ainda não fará referência, de forma direta, ao nosso principal objeto de investigação: a Igreja Internacional da Graça de Deus - IIGD e a religiosidade espetacular que contemplamos na contemporaneidade. Esta abordagem se dará, essencialmente a partir do terceiro capítulo, quando enveredamos, de forma mais específica, sobre as características do neopentecostalismo – vertente na qual se encontra inserida a IIGD. Portanto, por hora, a intenção do presente capítulo é revelar o “pano de fundo” onde se estrutura a conjuntura espetacular da religiosidade neopentecostal moderna brasileira.

1.1 Evolução das crenças no Brasil

Com uma história escrita sob os "olhares e ditames de Roma", o Brasil religioso - católico por natureza - vem demonstrando em seus últimos Censos

e transformação social, o ISER alia inserção no mundo acadêmico e compromisso social, fazendo também pesquisas e trabalhos de consultoria para a orientação e o acompanhamento de programas públicos.

²⁰ Intitulada de: Desafios do catolicismo na cidade. São Paulo, Paulus, 2002. O CERIS foi criado em 1962, como ato conjunto da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), atendendo a uma exigência das ações pastoral e social da Igreja Católica do Brasil.

populacionais que não é mais assim tão católico como antes. O surgimento e o grande crescimento de inúmeras igrejas evangélicas é uma realidade visível em todas as esferas da sociedade brasileira. De acordo com o Censo de 2000, o número de pessoas que se denominam evangélicas cresceu de 6,66% na década de 80, para 15,41% . Ou seja, um aumento de mais de 100% em 20 anos.

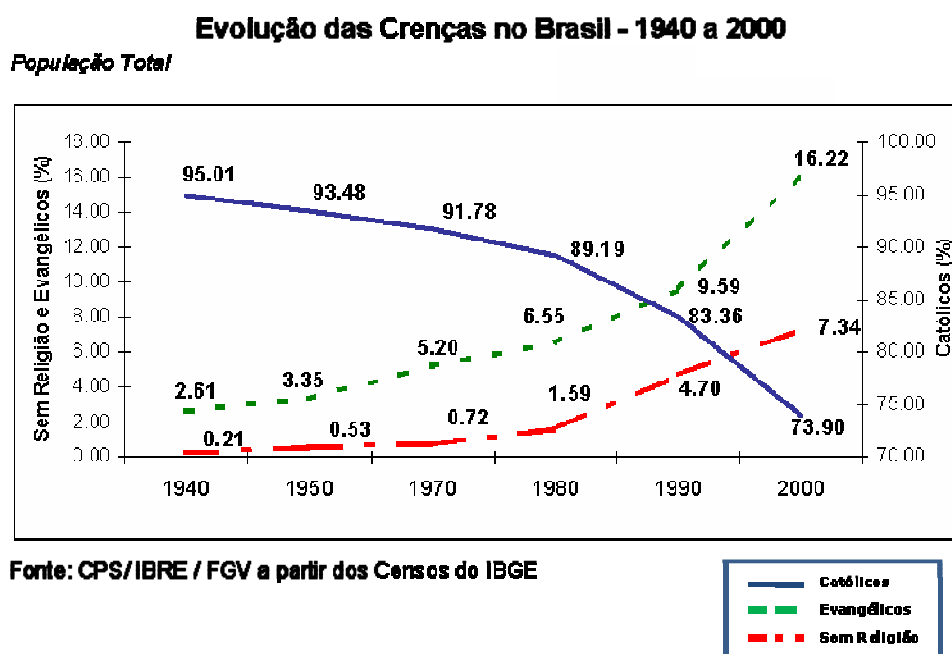
Todavia, segundo Pierucci (2004), o Censo de 2000 aponta para um Brasil que está mudando de modo contínuo, deixando de ser tão tradicional em termos religiosos. E, ainda assim, enfatiza o autor, o país adentrou o século XXI com 125 milhões de católicos declarados entre os 170 milhões de habitantes.

Outro aspecto que merece destaque no campo religioso brasileiro é o de que a pluralidade religiosa no Brasil é um fato. Talvez por ser um fato tão facilmente observável, os dados do último Censo, quando retratam a multiplicidade religiosa, não surpreendem. Nesse sentido, vale a pena destacar a observação de Camurça (2006) quando da constatação, por parte dos analistas, da imensa diversidade religiosa brasileira. O autor pontuou a necessidade de uma análise muito mais criteriosa para a realização de agrupamentos que possibilitassem uma melhor categorização das adesões religiosas:

Respondendo à pergunta: “qual a sua religião?”, chegou-se a trinta e cinco mil (35.000) respostas diferentes. O trabalho de análise, crítica e classificação desses dados pelo IBGE com a consultoria do Iser logrou eliminar repetições e erros de denominação para se chegar a 500 respostas, que devidamente reagrupadas e “enxutas” redundaram numa tipologia de cento e quarenta e quatro (144) classificações de diferentes religiões no Brasil, incluindo os “sem religião” e os de “religião não determinada”. (CAMURÇA, 2006, p. 37)

Quando nos debruçamos para uma análise mais detalhada do que nos mostram os números coletados em 2000, percebemos que em períodos anteriores, contando a

partir de 1940, os resultados já estavam sinalizados de maneira bem clara, inclusive, remetendo também para este fenômeno pouco considerado que é o crescimento dos que se declaram sem religião²¹.



Destarte, segundo os números do IBGE, mesmo ainda mantendo o título de maior nação católica do mundo, com aproximadamente 126 milhões de fiéis, cerca de 74% da população do Brasil, os católicos têm experimentado um contínuo e significativo declínio em seu número de adeptos. Todavia, pela própria amplitude territorial do país, observamos variações em maior ou menor grau, dependendo da região. Por exemplo, o Nordeste é hoje, de acordo com o Censo, a região mais católica, com 80,1% de confessos. Fato comprovado facilmente quando se verifica que, dos dez estados com maior percentagem ou número de católicos, os primeiros lugares estão justamente na região Nordeste, a saber: Piauí (95%), Ceará, (93,3%), Paraíba (93%),

²¹ Nem todos se localizam fora do espaço religioso; destes sem religião, boa parte circula facilmente pelo dilatado mercado das ofertas do sagrado.

Maranhão (83,0%), Alagoas (81,0%), Sergipe (81,7%) e Rio Grande do Norte (81,7%). A região Sul fica com o segundo lugar, com 76,7% de católicos declarados, tendo Santa Catarina com o oitavo lugar (80,3%) e o Rio Grande do Sul com o décimo (76,7%) entre os estados mais católicos, seguida pela região Norte com 72,1%. Logo depois, na quarta posição em número de fiéis, vem a região Sudeste que conta com 69,7% da sua população total de pessoas declaradas católicas, tendo o Rio de Janeiro no período de 1990 a 2000, como o estado onde o catolicismo apresenta sua perda mais significativa à medida que sai do patamar de 67,7% para 57,2% de confessos, enquanto também experimenta a realidade de ser o estado onde os “sem-religião” mais cresceram: de 13,9% para 15,5% - portanto, o estado com maior expressão numérica nesta categoria. Em quinto e último lugar, entre a população de católicos, está a região Centro-Oeste, com os nada irrisórios 68,8% de confessos.

Entretanto há um fato que não podemos deixar de considerar: o número de pessoas que se declaram católicas, nas vertentes *Apostólica Romana, Brasileira e Ortodoxa*, tem crescido a cada Censo. Segundo Jacob (2003, p. 15) apresentando números na ordem de 85,8 milhões em 1970, 105,9 milhões em 1980, 122,3 milhões em 1991 e 125,5 milhões em 2000. Diante desses números, é preciso, antes, perceber que o crescimento do número de católicos se mostra mais lento do que o da população brasileira. Por exemplo: de 1970 a 2000, o aumento médio anual no número de católicos foi na ordem de 1,3%, enquanto o aumento da população total alcançou o patamar de 2%:

De fato, o aumento do número de católicos, observado entre 1991 e 2000, de um pouco mais de 3 milhões de pessoas, esconde, na realidade, um diferencial de crescimento negativo de mais de 16 milhões, se o crescimento dos católicos tivesse se dado no mesmo ritmo que o da população brasileira, ao longo desse período. (JACOB, 2003, p.15).

Ainda para o autor, a outra resposta possível para a constante redução de católicos no Brasil está mais relacionada à Sociologia da Religião do que a própria demografia brasileira. Nesse caso, dois aspectos influenciam de maneira direta esta nova formação religiosa, a saber: de uma parte, o aumento do número de igrejas evangélicas pentecostais²² e de outra, o crescimento dos que se declaram sem religião.

1.2 O crescimento dos “sem religião”

No caso dos “sem religião”, as informações do Censo também sinalizam, como mencionado anteriormente, para o crescente quantitativo desse grupo específico que é contabilizado em cerca de 7,4% da população brasileira. Estes, de acordo com Pierucci (2004) podem ser definidos como os que estão desencaixados de qualquer religião, desfiliaados de toda e qualquer autoridade religiosamente constituída. Ou seja, são os indivíduos que não se curvam a nenhuma autoridade religiosa, ou que estão transitoriamente desvinculados de alguma igreja determinada.

Entre os agrupados como os “sem-religião”, as regiões com maior número de não-adesões religiosas é o Sudeste e o Centro-Oeste, já que ambos alcançam o patamar de 8% de declarações, considerando-se a população total. Em seguida temos, pelos resultados do Censo do IBGE, o Nordeste e a população dos “sem religião” na ordem de 7,8%, a região Norte com 7,0% e, por último, a região Sul com 4,1% de pessoas que não professam religião alguma.

²² De acordo com o estudo Retratos das Religiões no Brasil, feito pelo Centro de Políticas Sociais do IBRE/Fundação Getúlio Vargas, a relação população católica/evangélica é de aproximadamente 4,7 para 1. Já o número de pastores é de 3,7 vezes maior do que o de padres (ou freiras etc), ou seja, existem 17,9 vezes mais pastores evangélicos por fiéis do que de padres por católicos. A relação pastores/padres cresceu bastante na última década: 1,1 em 1991 para 3,7 em 2000. Disponível em: www.fgv.br/cps, consultado em 15.01.08.

As pessoas sem religião residem em maior parte nas cidades e estão em quantidade mais elevada entre o sexo masculino, tratando-se fundamentalmente de adolescentes de 16 a 20 anos em média e adultos jovens com idades que oscilam entre 21 e 30 anos. De um modo geral, as pessoas que confessam não terem religião alguma se localizam, de acordo com o que mostra os dados do último Censo, em maior parte nas periferias das regiões metropolitanas. (JACOB, 2003, p. 115-116).

Todavia, quando verificamos este fenômeno dos “sem religião” não podemos deixar de considerar as observações feitas por Guerriero (2004) quando pontua que as categorias utilizadas pelo Censo, nem sempre facilitam a nossa tarefa de análise. O autor postula que é justamente nos agrupados como os “sem religião” (7,4%) da população brasileira, que podemos, via observação empírica, encontrar adeptos dos novos movimentos religiosos – NMR:

Há uma tendência, hoje, em negar o pertencimento a qualquer tipo de instituição religiosa e afirmar autonomia do sujeito, livre do comando de qualquer tipo de autoridade religiosa. Assim, muitos dos que responderam “sem religião” ao IBGE, podem, em tese, ter alguma prática e algumas crenças, principalmente aquelas apontadas por Leila²³ ligadas ao desenvolvimento do corpo e da mente. Infelizmente esses dados não nos chegam pelo censo. (GUERRIERO, 2004, p.160)

Nessa vertente não se torna difícil identificar que tal ênfase pode ser vista nas buscas dos indivíduos, inclusive estimuladas pelas mídias de massa no Brasil, pela transformação pessoal através de “técnicas” como ioga, danças sagradas, oráculos, meditações transcendentes etc, técnicas estas que focam no corpo, como uma “via de salvação mística”, na terminologia weberiana. (GUERRIERO, 2004).

²³ Leila Marrach de Albuquerque. Apontada pelo autor, no seu texto, como uma pesquisadora que sinaliza para diferentes portas de entrada para observação dos novos movimentos religiosos. Segundo Guerriero, a autora selecionou, entre as várias portas apontadas, a dimensão da corporeidade na análise das novas religiões, onde “o indivíduo precisa **experimentar**, não necessariamente **crer**”.

A preocupação não é de ordem moral, mas sim um aperfeiçoamento individual. A salvação está neste mundo e passa pelo bem estar corporal: boa saúde, bem estar geral (aí entram o pensamento positivo, as meditações, as técnicas corporais, do in, massagens, reike etc). O holismo, palavra chave entre os adeptos, é sinônimo da visão monista empregada. Deus está em tudo e não se vê separação do corpo e do espírito, do homem e da natureza. (GUERRIERO, 2004, p. 166).

De fato, um Brasil plural se descortina ao observarmos os dados levantados pelo IBGE, tão somente porque não se trata de poucas opções de crença, mas sim, como bem argumenta Antoniazzi (2003, p. 77), de indivíduos que não aderem mais às religiões institucionalizadas, reduzindo-as a sentimentos pessoais, íntimos, não acompanhados pela participação em comunidades ou instituições religiosas.

1.3 A representatividade numérica das adesões religiosas

Se a preocupação for para revelar números com a representatividade capaz de mensurar o perfil religioso brasileiro, esta representatividade estará reduzida a basicamente três blocos:

O primeiro diz respeito ao catolicismo, religião majoritária no país, que passou de 121,8 milhões de membros computados pelo Censo de 1991 para 125 milhões em 2000, mas que, todavia, em termos percentuais, caiu de 83,8% para 73,8% da população. O segundo, aos evangélicos, que de acordo com os números deste último Censo quase dobraram sua quantidade, de 13 milhões em 1991, o que correspondia 9,05% da população, para 26 milhões, ou seja, um percentual de 15,45% da população. Dentre os evangélicos, vale a pena ressaltar a predominância pentecostal, pois apenas eles correspondem a 17 milhões do contingente, respondendo por 10,43% do percentual de evangélicos. E o terceiro, aos que se nomeou de “sem religião”, que passaram de 6,9 milhões para 12,3 milhões, ou seja, de 4,8% para 7,3%. (CAMURÇA, 2006, p. 37)

Com efeito, se a observação for feita apenas a partir dos grupos representativos citados acima, a nossa pluralidade religiosa resume-se a uma visão binária, como argumentou Pierucci (2006): “o gato comeu” a pluralidade de crenças no Brasil. O autor lembra que há três décadas atrás, os três maiores grupos religiosos eram os católicos, os protestantes e os espíritas. Hoje, o perfil religioso brasileiro demonstra que os maiores contingentes de adeptos estão entre *católicos*, *evangélicos* e *sem religião*, e em conformidade com o que diz Pierucci (2006), em seu texto “Cadê a nossa diversidade religiosa?”, se for retirado do pódio os “sem religião”, já que, como a classificação do IBGE mesmo pretende mostrar, não professam religião alguma, sobram apenas aqueles que se declaram ou católicos ou protestantes, ou seja, somente “cristãos”, no sentido literal da classificação:

Vejamos mais de perto o que traz o Censo: 73,8% dos brasileiros são católicos, 15,4% são evangélicos e logo a seguir, por ordem de tamanho, vêm os sem religião com 7,3% de autodeclaração. Olhando-se para a soma de 96,5% que isso dá, pode-se constatar, não sem algum espanto, onde diabos foi parar aquela fabulosa diversidade religiosa de nossa religiosíssima população – numa apertada faixa de 3,5%. Todas as outras modalidades religiosas que não as católicas e evangélicas se acotovelam nessa faixa, que é mais do que estreita. É estreitíssima. Claro que é grande a quantidade de outras religiões citadas pelos entrevistados, e o Censo as discerne nominalmente, mas nelas se congregam populações muito pequenas, para não dizer ínfimas. (PIERUCCI, 2006, p. 50).

Na realidade, e isso não podemos negar, mesmo que consideradas comparativamente só em termos percentuais, as religiões no Brasil, demonstram uma pluralidade real. Há uma ampla variedade delas na lista de religiões contabilizadas pelo Censo do IBGE, só que estas religiões estão distribuídas entre menos de 6 milhões de brasileiros, parcela pouco significativa diante de um contingente de 170 milhões de pessoas, de acordo com o que revela os dados do último recenseamento no Brasil:

Tabela 1 - As religiões no Brasil em 2000²⁴

RELIGIÃO	NÚMERO ABSOLUTO	%
Católicos	124.976.912	73,77
Evangélicos	26.166.930	15,44
Protestantes históricos	7.159.383	4,23
Pentecostais	17.689.862	10,43
Outros evangélicos	1.317.685	0,78
Espíritas	2.337.432	1,38
Espiritualistas	39.840	0,02
Afro-brasileiros	571.329	0,34
Umbanda	432.001	0,24
Candomblé	139.328	0,08
Judeus	101.062	0,06
Budistas	245.870	0,15
De outras orientais	181.579	0,11
Muçulmanos	18.592	0,01
Hinduístas	2.979	0,00
Esotéricos	67.288	0,04
De tradições indígenas	10.723	0,01
De outras religiosidades	1.978.633	1,17
Sem religião	12.330.101	7,28
Declaração múltipla	382.489	0,23
BRASIL(*)	169.411.759	100,0%

(*) Não inclui 387.411 casos de religião não declarada, que correspondem a 0,23% da população residente total de 169.799.170

Outra questão que devemos ter em mente na análise do panorama religioso do país é que um bom número de brasileiros frequenta práticas religiosas de vários cultos. Nos dados do Censo este patamar é apontado como indivíduos com “declaração múltipla”, na ordem de 382.489 pessoas, o que representa 0,23% da população. Antoniazzi (2003) lembra que em uma pesquisa do Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais - CERIS nas seis maiores regiões metropolitanas do Brasil, os resultados indicaram que 25% dos entrevistados frequentam mais de uma religião, e cerca de metade deles (12,5% do total) o fazem sempre. O autor enfatiza que o Censo não considera esses fenômenos de dupla (ou mais...) pertença, nem muito menos a peculiar mistura de várias religiões:

²⁴ Dados do Censo do IBGE.

Difícilmente um sociólogo ou um antropólogo reduzirá os adeptos de Umbanda e Candomblé, em todo o Brasil, a pouco mais de 570.000 indivíduos (0,33% da população!), como faz o Censo 2000. Certamente há muitas pessoas freqüentando estes cultos, ao menos ocasionalmente, mas que não se declaram “umbandistas”. (ANTONIAZZI, 2003, p. 75).

Obviamente a liberdade religiosa que assistimos nos últimos tempos e a estruturação da sociedade moderna, favorecem tanto o crescimento dessa pluralidade religiosa, quanto o abandono da religião formal. Antoniazzi (2003) lembra que Berger (1985), ressaltou que a sociedade moderna e urbana tem obrigado as pessoas, provenientes de sociedades tradicionais ou rurais, àquilo que ele chamava o “imperativo herético²⁵”. Em outras palavras, a sociedade moderna vem exigir dos seus componentes uma “heresia”: Eles não podem permanecer simplesmente na religião tradicional. Ou fazem a escolha de permanecer nela, mas em termos renovados, modernos, urbanos, ou passam a outra religião, também adaptada ao mundo moderno, não puramente tradicional. (ANTONIAZZI, 2003, p. 78).

1.4 O declínio do catolicismo romano

A rearticulação que temos assistido e contabilizado no campo religioso brasileiro, encontra particularidades que também devem ser observadas a partir da perda da liderança hegemônica católica romana. Isto sugere, portanto, uma observação mais criteriosa do panorama religioso brasileiro e suas profundas e significativas

²⁵ Na sociedade urbana contemporânea, ao menos no chamado “Ocidente cristão”, o indivíduo escolhe sua religião, sem depender mais da “tradição” de forma quase exclusiva, como nas sociedades pré-modernas. BERGER (1985) falou de um “imperativo herético”, no sentido de que todo indivíduo no contexto atual é “obrigado” a escolher sua religião (heresia tem, originariamente, na língua grega, o significado de escolha). Quem chega à cidade moderna deve escolher a sua religião, que pode ser a mesma da tradição rural (por exemplo, no Brasil, o catolicismo), reinterpretada em função do contexto urbano, ou pode ser outra.

mudanças, presentes nos contextos social, econômico e cultural do país, fato este que não passa despercebido pela igreja Católica:

E por mal dos pecados, a despeito de todos os esforços em sentido contrário feitos pelas autoridades eclesiásticas católicas, de uma sempre rejuvenescida militância católica, esse fato parece se impor ao catolicismo brasileiro feito um fardo, inexorável. Mas não é essa, justamente, a iniludível sina das religiões tradicionais majoritárias em qualquer parte do mundo? (...) Qualquer religião tradicional, majoritária, numa sociedade que se moderniza, estará fadada a perder adeptos. (...) Nas sociedades pós-tradicionais decaem as filiações tradicionais. Os indivíduos tendem, nessas formações sociais, a se desencaxar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes eles pudessem parecer. Desencadeia-se um processo de desfiliação, em que as pertenças sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais. (PIERUCCI, 2004, p.13-14)

De fato, muito embora os aspectos econômicos e sociais sejam também desencadeadores de mudanças religiosas, todas as religiões estão destinadas a perder adeptos, mais cedo ou mais tarde. Do lado do Catolicismo, não nos parece que o problema seja só seu caráter tradicional. Afinal, o próprio Catolicismo efetuou modificações, equivalendo a uma espécie de “capitulação cognitiva”, envolvendo uma qualidade de secularização da própria religião, como, por exemplo, acontece na Teologia da Libertação²⁶.

Ainda é importante ressaltar que, historicamente no Brasil, é perceptível, desde um certo tempo, um distanciamento entre o catolicismo nominal, fruto de uma tradição passada automaticamente de pais para filhos, do catolicismo praticante. De modo óbvio, a queda contabilizada pelo Censo no número de católicos romanos, se deu em maior parcela, nos que eram apenas herdeiros da tradição religiosa. O que na realidade

²⁶ A teologia da libertação é um movimento teológico que quer mostrar aos cristãos que a fé deve ser vivida numa práxis libertadora e que ela pode contribuir para tornar esta práxis mais autenticamente libertadora. (MONDIN, 1980, p. 25). Neste sentido, o cristão é impelido a viver a práxis libertadora nas diversas épocas da história. O termo libertação foi cunhado a partir da realidade cultural, social, econômica e política sob a qual se encontrava a América Latina, a partir das décadas de 60/70 do último século.

não reflete uma grande perda, já que interessa muito mais a qualquer denominação, não necessariamente os que são contados nominalmente, mas os que, de fato, dela participam. Para a própria Igreja católica torna-se muito mais relevante o conhecimento do quantitativo de seus membros efetivos, do que os dados numericamente impressionantes de uma nação tida por católica, resultados meramente enganosos de uma “pertença” aparente e formal.

Com efeito, as peculiaridades de um Brasil religioso, cada vez menos católico, não são reveladas da noite para o dia. É verdade que tais variações são observadas de forma mais palpável depois de 1980, todavia, o movimento de redução do catolicismo está ocorrendo de forma significativa pelo menos desde a década de 40, nos fazendo refletir qual é o conjunto de fatores fundamentalmente desencadeadores da instauração do processo de “descatolização” brasileira.

Tabela 2 - Católicos, evangélicos e sem religião – entre 1940 e 2000

ANO	CATÓLICOS (% e 000 abs ²⁷)	EVANGÉLICOS (% e 000 abs ²⁸)	SEM RELIGIÃO (% e 000 abs ²⁹)
1940	95,2 39.177.880	2,6 1.074.857	0,2 87.330
1950	93,7 48.558.854	3,4 1.741.430	0,3 274.236
1960	93,1	4,3 3.077.926	=====
1991	83,8 121.800.000	9,05 13.000.000	4,7 8.100.000
2000	73,8 124.980.131	15,45 26.184.942	7,2 12.492.406

Fonte: Cândido Procópio Ferreira Camargo e censo IBGE, 2000, apud Campos (2004, p. 129)

Uma questão que deve ser inicialmente considerada, parte da observação de que na atualidade, “não só as pessoas podem optar por uma outra religião, mas podem continuar optando por outras religiões”. (PIERUCCI, 2004). O autor defende que a

²⁷ Números absolutos

²⁸ idem

²⁹ idem

própria opção religiosa dessacraliza-se, na realidade torna-se um ato livre, podendo ser perfeitamente revisável com a mesma intensidade em que ocorreu a mudança. Muito semelhante ao consumo de produtos nos dias atuais: a diversidade de mercadorias é tanta, que o auge do consumir reside na própria experimentação. Ou, em outras palavras, se as promessas de satisfação não forem cumpridas, o consumidor muda rapidamente de marca em busca dos resultados que ele almeja. Com a religiosidade hoje, de acordo com Pierucci (2004), os vínculos tornam-se quase que exclusivamente experimentais.

Nesse sentido, Pierucci (2004) afirma que aqui não cabe perguntar simplesmente o que está acontecendo com o catolicismo. Afinal, desde seus primórdios, a Sociologia da Religião que se estrutura no Brasil, sempre foi alimentada e fomentada como uma sociologia do catolicismo em declínio:

Em nosso país e em toda a América Latina, mesmo os estudos sociológicos sobre as religiões não-católicas, ao enfocar a expansão quantitativa ou qualitativa de uma outra religião, seja ela qual for, estarão fazendo sempre, pelo avesso, uma sociologia do catolicismo em declínio ou uma sociologia do declínio do catolicismo. (PIERUCCI, 2004, p. 14).

Independente da sociologia do catolicismo em declínio, no panorama do Brasil religioso é possível observar muitas peculiaridades na formulação do quadro de crenças. Nesse caminho, por exemplo, é pertinente afirmar que entre os brasileiros, mesmo com o crescimento dos “sem religião”, mais de 90% da população do país professa algum credo, ou adere à alguma religião. A prova disso é contabilizada nas outras religiões fora da faixa representativa dos *católicos*, *evangélicos* e *sem religião*, no que se chamou de “outras religiões”, que importam, juntas, o somatório de 3,6% da população. Estes, em ordem decrescente de fiéis, são: os espíritas kardecistas com 2,3

milhões de adeptos (1,4%); as religiões afro-brasileiras (candomblé e umbanda) com 0,3% da população; as religiões orientais (destaque para o Budismo com 245 mil adeptos contra 181 mil das demais religiões orientais) que empatam com as religiões afro-brasileiras nos mesmos 0,3%; o judaísmo vem em seguida com 101 mil confessos; o islamismo com 18,5 mil adeptos e apenas 0,1% da população brasileira. Por fim, como bem pontua Camurça (2006) destaca-se um “agregado intitulado de ‘outras religiosidades’”:

...(que suponho ter essa denominação e particularidade por agrupar aqueles grupos que não se caracterizam como religiões explicitamente) com um percentual de 1,3% bastante considerável em relação às religiões minoritárias. Dentro dele pode-se discriminar as “religiosidades/espiritualidades esotéricas e “new ages” com 67,2 mil adeptos declarados e as “tradições indígenas autóctones”, com 10,7 mil pessoas. (CAMURÇA, 2006, p. 38)

Diante da diversidade e da amplitude percentual de “crentes” em alguma religião, analisar os índices mensurados pelo IBGE, nos faz perceber que, nos últimos anos, as igrejas pentecostais souberam explorar, de forma eficaz, em benefício próprio, os contextos socioeconômico, cultural, político e religioso do último quarto de século no Brasil, afinal, experimentaram um crescimento superior a 70%. Tal fato pode, em um primeiro momento, nos remeter às contínuas e crescentes crises social e econômica, a ampliação do desemprego, o avanço da criminalidade e da violência, além do próprio “envelhecimento” do discurso católico romano. Estes fatores, entrelaçados à uma acelerada transmissão de idéias, preceitos e doutrinas através dos meios de comunicação de massa, foram ainda adicionados à possibilidade irrestrita para o exercício de um pluralismo religioso não combatido, e até estimulado, além da abertura política e a redemocratização do Brasil. (MARIANO, 2004)

Deste modo, ao nos debruçarmos sobre a análise do desenvolvimento contínuo das diversas variáveis sócio-econômicas verificadas nos últimos Censos, abarcando sexo, escolaridade, casamentos, fertilidade, ocupação, renda etc, descobrimos que apenas algumas delas se transformaram tanto quanto a formação religiosa da população do Brasil.

1.5 Protestantes, evangélicos e pentecostais

Conceituar e classificar grupos religiosos de essência similar, no campo religioso brasileiro, não se constitui como uma tarefa fácil. Afinal, tanto os meios de comunicação de massa, com todo o seu potencial de alcance, como as próprias igrejas cristãs, usam o conceito “evangélico” como uma definição para “protestantes”.

O fato é que a presença do protestantismo³⁰ no Brasil remonta desde a sua colonização, ou como argumenta Mendonça (2004), se quisermos ser rigorosos, até mesmo antes da colonização, já que a primeira aparição do protestantismo se deu no cenário da Colônia Portuguesa, em 1545, quatro anos antes da chegada do primeiro governador geral no Brasil. (MENDONÇA, 2004, p.49). A história do protestantismo, na realidade, de acordo com Mendonça (2004) pode ser dividida em três categorias: protestantismo de invasão³¹, de imigração³² e de conversão ou missão³³.

³⁰ Protestantes seriam aquelas igrejas originadas da Reforma ou que, embora surgidas posteriormente, guardam os princípios gerais do movimento. Estas igrejas compõem a grande família da Reforma: luteranas, presbiterianas, metodistas, congregacionais e batistas. Estas últimas, as batistas, também resistem ao conceito de protestantes por razões de ordem histórica, embora mantenham os princípios da Reforma. Creio não ser, por isso, necessário criar para elas uma categoria à parte. São integrantes do protestantismo chamado tradicional ou histórico, tanto sob o ponto de vista teológico como eclesiológico. Estes cinco ramos ou famílias da Reforma multiplicam-se em numerosos sub-ramos, recebendo os mais diferentes nomes, mas que, ao guardar os princípios fundantes, podem ser incluídos no universo do protestantismo propriamente dito. MENDONÇA, A.G. O Protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. Disponível em: <http://www.antoniomendonca.pro.br>, acesso em: 04.11.2006.

³¹ Para Mendonça (2004, p. 49), o protestantismo de invasão constitui-se em presença temporária, efêmera mesmo, do protestantismo no Brasil Colônia. Para o autor, tal categorização pode até ser

Aqui nos deparamos com a dificuldade de separação dos termos “protestantes” e “evangélicos” no Brasil. O fato é que Evangélico de missão é o novo nome dado aos evangélicos tradicionais ou protestantes tradicionais pela nomenclatura utilizada pelo IBGE (JACOB, 2003, P.69). Segundo Mendonça (2006), o conceito ganhou também unanimidade entre os católicos e meios acadêmicos. A esse respeito o autor comenta:

(...) o conceito “evangélico” que circula com significado amplo envolvendo todos os cristãos não-católicos, como as denominações tradicionais e a ampla gama de pentecostais, ainda me preocupa. Concordo que a dificuldade é grande para os meios de comunicação em geral. Eles não podem a toda hora estar estabelecendo distinções. Assim, não sendo católico todo cristão é evangélico. E assim se entendem todos. Mas quando se trata de analisar, compreender e explicar o campo protestante, não se pode fugir às distinções presentes na dinâmica desse campo. (MENDONÇA, 2006, p. 93).

Por este motivo, e por estarmos aqui refletindo sobre o panorama religioso brasileiro, torna-se necessário, portanto, mesmo que de forma não aprofundada, conceituar os termos “evangélicos” (já que é a classificação usada pelo próprio IBGE), “protestantes” e “pentecostais”, com o intuito de que a nossa descrição do campo religioso no Brasil ganhe consistências teórica e ilustrativa.

considerada sem importância, todavia, pode nos servir como referencial na historiografia religiosa do Brasil, já que a fé protestante, mesmo sem nenhum projeto real de implantação da Reforma no Brasil, se manifestou no dia-a-dia da colônia através dos reformados franceses, o que durou 12 anos, findando com a expulsão dos franceses em 1567, sem que estes estabelecessem qualquer estrutura religiosa permanente em território brasileiro.

³² O protestantismo de imigração, forma-se na primeira metade do século XIX, com a chegada de imigrantes alemães ao Brasil, em especial à Região Sul, onde fundam, em 1824, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil. Houve também, em 1810, o estabelecimento de pequenos grupos de anglicanos ligados à presença inglesa no Brasil.

³³ Originou-se de missões norte-americanas do século XIX. O protestantismo de conversão ou de missão, antes que chegassem os missionários propriamente ditos, teve o terreno preparado pelos distribuidores de bíblias, os verdadeiros pioneiros do protestantismo brasileiro. (MENDONÇA, 2004, p.53-54)

Tomando a afirmação de Dreher (1999) quanto à existência no Brasil de três tipos de evangélicos, teremos: evangélicos históricos³⁴, evangelicais³⁵, e os evangélicos pentecostais³⁶.

Os evangélicos históricos ou tradicionais, classificados como evangélicos de missão pelo IBGE, estavam estimados em 5% da população total do país por ocasião da divulgação dos dados preliminares do Censo, em maio de 2002, ou seja, um total de 8,5 milhões de pessoas. Todavia, de acordo com Jacob (2003, p. 69), nos dados definitivos, divulgados em dezembro do mesmo ano, as nove igrejas protestantes tradicionais identificadas no Censo totalizavam 6,9 milhões de pessoas, ou seja, 4,1% da população brasileira. Segundo Jacob (2003) a diferença de 1,5 milhões de indivíduos ocorreu devido a uma categoria do Censo tida por “evangélica não determinada”, que suponha os membros não-pentecostais tidos como evangélicos de missão.

Observados pela vertente demográfica, de acordo com os resultados do Censo, os protestantes tradicionais ou evangélicos de missão no Brasil residem mais nas zonas urbanas do que nas rurais, e em seus agrupamentos encontram-se mais mulheres do que homens, e mais adultos e idosos do que jovens. (JACOB, 2003).

³⁴ Procedentes diretamente da Reforma Protestante, iniciada no século XVI pelo teólogo alemão Martinho Lutero. Ele rompe com a Igreja Católica e defende uma reaproximação com o cristianismo primitivo. Defende ser a fé o elemento fundamental para a salvação do indivíduo, condena a venda de indulgências pela Igreja e a degradação moral do clero da época. Fixa na porta da igreja do Castelo de Wittenberg, no seminário onde leciona, 95 teses questionando dogmas, preceitos e práticas adotados pelo Vaticano. Essas teses são consideradas heréticas pela Igreja Católica. Compreende as igrejas formadas a partir da reforma, como a Luterana, a Presbiteriana, a Episcopal Anglicana, a Batista e a Metodista. Normalmente são tolerantes com as formas de pensar das outras religiões ao mesmo tempo em que procuram viver a sua fé de acordo com os princípios bíblicos da Reforma.

³⁵ Ainda mantém vivo o anticatolicismo e alinham-se em torno de alguns pontos de fé que em muito se aproximam do fundamentalismo. Caracterizam-se pelo zelo evangelístico um tanto agressivo. Quanto à ética e a moral são intolerantes. (MENDONÇA, 2006, p. 95)

³⁶ Segundo Mendonça (2006) o sinal distintivo dos pentecostais é a possessão repetida pelo Espírito Santo com a glossolalia (falar em línguas estranhas) e outros estados extáticos como sinais. Quanto à Bíblia e confissões, a posição dos pentecostais é semelhante aos históricos e evangelicais, embora não se caracterizem pela reflexão teológica.

Mesmo assim, os evangélicos de missão ou protestantes tradicionais estão presentes em todo o território nacional, muito embora apresentem algumas peculiares diferenças em relação à localização da população brasileira. No que diz respeito ao quantitativo de fiéis, o destaque está entre as principais regiões urbanas do país: com 706 mil indivíduos agrupados como evangélicos de missão está a cidade do Rio de Janeiro em primeiro lugar, seguida por São Paulo com 384 mil pessoas e, em terceiro lugar a cidade de Recife com 200 mil pessoas.

Como citado anteriormente, há entre os evangélicos de missão uma multiplicidade de confissões destacando-se nove igrejas, tendo proeminência, por seu quantitativo, a Igreja Batista, seguida em número de confessos pelas igrejas Adventista, Presbiteriana e Luterana.

Tabela 3 - Igrejas Evangélicas de Missão no Brasil - 2000³⁷

<i>IGREJAS</i>	<i>POPULAÇÃO</i>	<i>% DOS EVANGÉLICOS DE MISSÃO</i>
Batista	3.162.700	37,31
Adventista	1.209.835	14,27
Luterana	1.062.144	12,53
Presbiteriana	981.055	11,57
Metodista	340.967	4,02
Congregacional	148.840	1,76
Menonita	17.631	0,21
Anglicana	16.591	0,20
Exército da Salvação	3.743	0,04
Outros	1.533.562	18,09
Total	8.477.068	100,0

³⁷ Fonte: Censo Demográfico de 2000, IBGE, apud Jacob, 2003.

A Igreja Batista, com seus 37,3% de confessos distribuídos por todo território nacional ganha destaque no município do Rio de Janeiro onde reúne cerca de 500 mil membros. Já as cidades de São Paulo, Belo Horizonte, Recife e Salvador conseguem ajuntar entre os membros efetivos, um contingente de pessoas que oscila entre 130 a 200 mil adeptos.

A Igreja Adventista, que ocupa o ranking de segundo lugar entre os evangélicos de missão, com seus 1,2 milhão de confessos e 14,3% entre a categoria, detém menos da metade do número de batistas, ainda assim é também considerada como uma igreja de ampla dimensão nacional, estando presente em capitais como São Paulo, com 90 mil fiéis e em diversas cidades do interior, como Ilhéus e Itabuna na Bahia, Imperatriz no Maranhão, Maringá e Londrina, no Paraná. Há também como destaque, para o crescimento dos fiéis adventistas, a Amazônia oriental que oferece elevadas proporções de membros da Igreja Adventista no total dos evangélicos de missão no Pará e no Maranhão. (JACOB, 2003, p.71).

Os luteranos com 12,5% dos confessos entre os evangélicos de missão apresentam, quantitativamente, pouca diferença com relação aos adventistas. Demograficamente, estão em maior número localizados nas áreas de colonização alemã da Região Sul (sobretudo no nordeste de Santa Catarina e na metade do Rio Grande do Sul) e do Espírito Santo (onde formam uma comunidade solidamente alojada na serra capixaba), com percentuais superiores a 25% da população. (JACOB, 2003).

Já os presbiterianos, estão classificados entre o quarto grupo dos evangélicos de missão no Brasil com seus 980 mil fiéis e 11,5% do total da população na categoria. A Igreja Presbiteriana está presente em grande parte do território nacional, espalhada de maneira mais ampla do que os luteranos, assemelhando-se, portanto, com os batistas e

adventistas, todavia são mais numerosos na Região Sudeste (no sudoeste de São Paulo) e especificamente no norte do Paraná.

Com números menos expressivos, mas não sem importância, encontramos em ordem decrescente os metodistas com pouco mais de 340 mil confessos representando 4% do total de protestantes tradicionais. Os metodistas concentram-se em maior número no estado do Rio de Janeiro. Os congregacionais totalizam 148 mil membros e são localizados em maior quantitativo em regiões bem específicas, e mesmo com uma forte concentração no Rio de Janeiro (43 mil fiéis), existem mais dois núcleos que se destacam: o primeiro no Nordeste com concentrações em Campina Grande e João Pessoa na Paraíba, em Recife, Alto Capibaribe e Vale do Ipojuca, em Pernambuco (mais de 25 mil adeptos); e o segundo núcleo, menos numeroso, em Três Passos e Ijuí, no Rio Grande do Sul. Por fim, temos entre os evangélicos tradicionais ou de missão, os menonitas, os anglicanos e os fiéis do Exército da Salvação que, juntos, somam 40 mil adeptos. Bastante dispersos os fiéis da Igreja Menonista têm a cidade de Curitiba como seu maior reduto. Os anglicanos estão em maior quantidade nos principais centros urbanos do país com destaque para Recife, São Paulo, Porto Alegre e Pelotas. Já os confessos do Exército da Salvação se dividem em números equilibrados entre Recife, Campos, Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília e Uruguaiana. (JACOB, 2003).

Nesse sentido um aspecto da configuração religiosa brasileira que merece destaque é a inversão conjunta dos diferentes ramos protestantes. A esse respeito encontramos esclarecimento no levantamento feito por Mariano (1999), que observa que o primeiro Censo a promover uma separação específica entre “protestantes” e “pentecostais” ainda apontava os protestantes históricos, na época com 51%, como maioria:

Já no Censo seguinte, de 1991, cujos dados vieram a público só em 1996, o IBGE revelou que os pentecostais representavam 65,1% do protestantismo nacional. Segundo pesquisa do Datafolha feita entre 15 de agosto e 5 de setembro de 1994, com amostra de 20.993 eleitores distribuídos pelo Brasil, os pentecostais já seriam 76% dos evangélicos. A estagnação das igrejas protestantes históricas, que entre 1980 e 1991 cresceram apenas 9,1%, quase três vezes menos que o crescimento populacional, contribuiu para o seu declínio e inferioridade numéricos. Mas decisivo para essa virada foi o acentuado crescimento pentecostal: 117%. (MARIANO, 1999, p.11)

Inclusive, o autor ainda acredita que essa taxa seria sobremaneira maior, tão somente porque, ao não categorizar a filiação denominacional dos 621.306 indivíduos classificados como evangélicos, o IBGE optou apenas por enquadrá-los na categoria: “cristã reformada não-determinada”. (MARIANO, 1999).

Segundo Oro (2002), o que observamos hoje, trata-se, em sua essência, de um vetor crescente da multiplicidade e mudança religiosa, com ênfase no pentecostalismo. A esse respeito, esclarece:

A maioria dos novos chegados ao protestantismo ingressaram em igrejas pentecostais (Assembléia de Deus, Igreja Quadrangular, Congregação Cristã do Brasil) e, sobretudo neopentecostais (Universal do Reino de Deus, Renascer em Cristo) e não em igrejas protestantes históricas (Luteranas) ou de Missão (Metodistas, Presbiterianas). Os pentecostais somam hoje 67,6% do conjunto do universo evangélico nacional. Esse não é somente um fenômeno brasileiro. É africano e latino-americano. Na América Latina, os pentecostais alcançam hoje 10% da população, sobretudo das camadas desfavorecidas. Além de ser uma opção, sobretudo dos pobres, o movimento pentecostal é uma iniciativa que independe das elites sociais (ORO, 2002, p.87)

Ou seja, do total de confessos evangélicos, os protestantes tradicionais ou de missão, não crescem de forma semelhante à queda católica da população, que experimentou uma redução de membros de 11,9%, ao mesmo tempo em que entre os evangélicos verificou-se um acréscimo de confessos na ordem de 70,7%, destes, os

agrupados como pentecostais³⁸, grupo bem mais recente em surgimento, somam 10,47%, e entre os “sem religião”, também é visto um aumento de 52,3% no seu grupo.

Os perfis socioeconômico e demográfico dos evangélicos pentecostais e protestantes históricos são bastante diferenciados. Os dados do último Censo acabam por mostrar que a maior parte dos pentecostais tem renda e escolaridade inferiores à média da população brasileira. Uma parcela considerável de tal categoria contabiliza até três salários mínimos e trabalha em empregos domésticos, geralmente suas ocupações profissionais são modestas e precárias, numa proporção bastante acima da média brasileira. De maneira contrária, os protestantes históricos ou evangélicos de missão apresentam renda e escolaridade mais altas, inclusive bem superiores à média nacional, sendo notável que os níveis escolares deste grupo são elevados em segundo grau, graduação e pós-graduação e nas faixas salariais recebem entre seis e vinte salários mínimos. Todavia, como aproximação de características, os dados do Censo indicam que pentecostais e protestantes são majoritariamente urbanos e apresentam, em ambos os casos, maior volume de mulheres que de homens. Quanto à cor dos fiéis, os pentecostais apresentam maior quantidade de pessoas das cores negra e parda, acima da média da população, enquanto os protestantes têm uma maior proporção de brancos.

Há, ainda, algumas questões a serem respondidas quando analisamos o quadro religioso brasileiro, uma delas é saber para onde está migrando os protestantes históricos, que não experimentam crescimento numérico como os denominados de pentecostais. Nessa vertente, Mendonça (2006) argumenta que a simples observação

³⁸ Sobre os pentecostais estaremos detalhando suas características no decorrer deste trabalho. Entre as denominações pentecostais temos: Assembléia de Deus (4,96%), a Universal do Reino de Deus (1,24%), Congressional (1,47%), Evangelho Quadrangular (0,78%), Testemunhas de Jeová (0,65%) entre outras, inclusive a Internacional da Graça de Deus, principal alvo desta pesquisa.

do protestantismo tradicional nos leva a constatar que o freqüente abandono da religiosidade ocorre, normalmente, na segunda geração de protestantes históricos. A esse respeito o autor pontua:

Distantes das igrejas, muitos oriundos de famílias protestantes ainda se declaram protestantes, mas boa parte já emocionalmente desligados não assumem qualquer religião. Regra geral, não aderem a outras religiões, muito menos ao catolicismo. (...) O abandono da religião por parte de protestantes tradicionais encontra uma primeira explicação no chamado “cansaço da religião”, fenômeno bastante freqüente no protestantismo. A solidão da fé protestante, a exclusiva dependência individual tanto quanto à ética como à salvação, assim como o contínuo envolvimento nas atividades paroquiais tidas como dever inelutável, contribuem muito para esse cansaço ou enfado. (MENDONÇA, 2006, p.90).

O fato é que há, também, outros aspectos que colaboram para a queda numérica do protestantismo tradicional no Brasil, tido como protestantismo de imigração ou colonização. Nesse caso, é necessário considerar o próprio processo de aculturação. Ou seja, o protestantismo de imigração, que tem como principal referencial a igreja Luterana, após quase dois séculos e seis gerações, tem experimentado o desgaste cultural da tradição, o que, inevitavelmente, acaba por influenciar a religião de forma bastante perceptível. A esse respeito Mendonça (2006, p. 90-91) esclarece:

Não é arriscada a proposta de que as religiões ligadas a etnias se propagam enquanto laços culturais estão vivos, o que pode durar por algumas gerações mas que, quando esses laços se rompem por motivos variáveis, sendo um deles a diluição do gueto étnico, ou familiar, a religião tende a se diluir também. Os ajustes culturais se tornam prementes com prejuízo para a fidelidade religiosa. O mesmo pode estar acontecendo com outros grupos étnicos de procedência protestante como húngaros, holandeses, franco-suíços, russos e letos em São Paulo, que se organizam mais em torno da língua comum do que da tradição religiosa. Ao abandono da língua segue-se a perda do laço religioso.

Muito embora verifiquemos também este declínio dos evangélicos de missão, o fato é que o crescimento dos evangélicos pentecostais se configura como o basilar fator da diversidade religiosa brasileira que assistimos atualmente. Vale ainda acrescentar que dentre as particularidades dos que aderem ao pentecostalismo, algumas ênfases são vividas e assimiladas no meio. Siepierski (1999) afirma que provavelmente a melhor síntese das principais ênfases do pentecostalismo esteja expressa na apresentação da Igreja do Evangelho Quadrangular: “Jesus salva, Jesus batiza com o Espírito Santo, Jesus cura e Jesus voltará”. Que a salvação vem através de Jesus, já é declarado desde o início da igreja primitiva, contudo, some-se às outras três declarações, estamos diante do cerne da doutrina pentecostal .

Para a maioria dos pentecostais o batismo do Espírito Santo estabelece normas de comportamento e conduta para uma vida santa e que busca a perfeição cristã verificada em Jesus Cristo. Este batismo, posterior a conversão, vem acompanhado com evidências que vão desde o “falar em outras línguas”, como a xenoglossia³⁹ ou glossolalia⁴⁰ até a intrepidez e o revestimento de poder para o serviço e o testemunho cristão no anúncio das Boas Novas da Salvação.

Já a doutrina da cura divina, operada através do nome poderoso de Jesus Cristo, encontra seu respaldo através dos relatos bíblicos de curas e da própria afirmação de Jesus, ao dizer que coisas maiores do que as que ele fez, poderão ser feitas através da fé. (Bíblia – Mt 17:14-20)

As principais denominações evangélicas pentecostais são a Assembléia de Deus (com 8,4 milhões de fiéis e 47% dos adeptos desse grupo religioso), a Congregação Cristã no Brasil (que conta com 2,5 milhões de fiéis), a Igreja Universal

³⁹ Falar em língua estrangeira sem o prévio conhecimento da mesma (como no livro de Atos dos Apóstolos – At 2:7-8)

⁴⁰ Falar em língua desconhecida, ou seja a língua dos anjos que é desconhecida dos homens.

do Reino de Deus (igreja de origem mais recente e que é classificada por diversos pesquisadores como neopentecostal⁴¹ possuindo cerca de 12% dos confessos entre o grupo de evangélicos pentecostais) e a Igreja do Evangelho Quadrangular (com 1,3 milhões de pessoas).

Quando analisamos os dados que retratam tal adesão evangélica, encontramos a região Centro-Oeste como o primeiro lugar em números, com 19,1% de confessos evangélicos, exatamente o contrário da adesão católica, que nesta região demonstra a menor quantidade de adeptos. O segundo lugar fica com a região Norte que detém 18,8% da sua população formada por evangélicos, seguida do Sudeste com 17,7% de confessos e da região Sul com 15,4%, e por último do Nordeste, com 10,4% de fiéis.

Contudo, os dados do Censo indicam que o número de pessoas que declaram pertencer a uma das religiões do grupo pentecostal encontra-se em constante aumento no Brasil, ocasionando um crescimento no patamar de mais que o dobro do contingente a cada dez anos:

A taxa de variação média anual dos pentecostais observada de 1991 a 2000 cresce a 8,3%, enquanto a população total aumenta apenas 2%, durante esse mesmo período. Corrigindo-se o crescimento dos pentecostais pela taxa de variação da população total, obtém-se um saldo líquido no valor considerável de mais de 7,8 milhões de habitantes. (JACOB, 2003, p.39).

De igual forma como acontece com os contabilizados entre os católicos, os evangélicos pentecostais no Brasil estão localizados de maneira uniforme com a

⁴¹ Neopentecostalismo é o nome que se dá aos pentecostais da terceira geração. Diversos autores os têm designado de maneiras diversas, entretanto neste trabalho assim os chamamos, porque é possível perceber que eles diferem muito dos pentecostais históricos e dos da segunda geração. Dessa forma, semelhantemente a Mariano (1995), acreditamos tratar-se realmente de um novo pentecostalismo: (...) “termo que mais vem ganhando terreno nos últimos anos entre os pesquisadores brasileiros para classificar as novas igrejas pentecostais. Embora recente entre nós, o termo foi cunhado há vários anos nos Estados Unidos” (Mariano, 1995, p. 25). Afinal, estes novos crentes não mais se preocupam com as limitações que possam ser impostas ao tipo de vestuário ou de costumes, e muito embora ainda creiam no dualismo do mundo espiritual, falam de Deus de forma extremamente diferente de seus antecessores.

população brasileira, fazendo com que as microrregiões de São Paulo e Rio de Janeiro registrem o maior quantitativo de pentecostais, com 1,7 e 1,6 milhões de confessos respectivamente, seguidos por Belo Horizonte (600 mil adeptos), Curitiba e Recife com cerca de 400 mil pessoas.

As igrejas pentecostais também estão presente com expressividade nas regiões Norte e Centro-Oeste, demonstrando existir certa relação entre o crescimento dos evangélicos pentecostais e os movimentos migratórios para essas regiões do país de frentes pioneiras ligadas à mudança social. (JACOB, 2003).

Todavia, como pontua Jacob (2003), é extremamente difícil um panorama completo acerca do conjunto de todas as igrejas agrupadas entre as pentecostais, tão somente porque o que se observa é um imenso fracionamento. Para que tenhamos uma idéia dessa ampla diversidade, o Censo de 2000 lista 15 religiões pentecostais diversas. Quando tais religiões pentecostais são classificadas por ordem de importância de acordo com o número de fiéis, apenas três delas apresentam mais de 10% no total de pentecostais (Assembléia de Deus, Congregação Cristã do Brasil e Universal do Reino de Deus), as demais se dividem em doze confissões diferentes. (JACOB, 2003, p. 41).

Assim, temos no Brasil e Assembléia de Deus liderando o número de adeptos pentecostais com 47% desse grupo religioso refletido em 8,4 milhões de fiéis no Brasil. Os confessos assembleianos concentram-se na maior parte nas grandes cidades brasileiras, com ênfase no Rio de Janeiro (760 mil membros) e em São Paulo (com 500 mil confessos). Em número de adeptos, a terceira cidade com maior quantidade de fiéis da Assembléia de Deus é Recife, onde seus membros atingem um patamar de 300 mil pessoas.

Tabela 4 - Igrejas Evangélicas Pentecostais no Brasil - 2000⁴²

<i>IGREJAS</i>	<i>POPULAÇÃO</i>	<i>% DOS PENTECOSTAIS</i>
Assembléia de Deus	8.418.154	47,47
Congregação Cristã do Brasil	2.489.079	14,04
Igreja Universal do Reino de Deus	2.101.884	11,85
Evangelho Quadrangular	1.318.812	7,44
Deus é Amor	774.827	4,37
Maranata	277.352	1,56
O Brasil para Cristo	175.609	0,99
Casa da Bênção	128.680	0,73
Nova Vida	92.312	0,52
Comunidade Evangélica	77.797	0,44
Comunidade Cristã	76.730	0,43
Casa de Oração	68.587	0,39
Avivamento Bíblico	59.034	0,33
Igreja do Nazareno	47.384	0,27
Cadeia da Prece	3.076	0,02
Não determinada	1.266.211	7,14
Sem vínculo institucional	357.949	2,02
Total	17.733.477	100,00

Em segundo lugar no ranking de adeptos entre os evangélicos pentecostais está a Congregação Cristã do Brasil, que de acordo com os dados do IBGE, reúne entre seus membros o considerável quantitativo de 2,5 milhões de fiéis, mesmo que se observe que esta igreja não tem se expandindo de maneira significativa, pois apresenta um crescimento anual inferior ao das outras igrejas pentecostais, na faixa de apenas 4,8%. (JACOB, 2003).

A Congregação Cristã do Brasil está presente em praticamente todo o território nacional, contudo a maior concentração de confessos da denominação ocorre no estado de São Paulo, e numa magnitude menor, no estado do Paraná.

⁴² Fonte: Censo Demográfico de 2000, IBGE, apud Jacob (2003).

A Igreja Universal do Reino de Deus tem apresentado um crescimento surpreendente no Brasil, principalmente se considerarmos o pouco tempo de existência (o seu surgimento data o ano de 1977). A taxa de crescimento anual dos iurdianos é de 25,7%, quase três vezes superior à do grupo de pentecostais brasileiros. Seus maiores contingentes de fiéis encontram-se nas capitais dos estados, tendo o Rio de Janeiro como o primeiro lugar, com aproximadamente 350 mil fiéis, seguido por São Paulo com 240 mil pessoas, Belo Horizonte, 83 mil confessos e Salvador com 75 mil pessoas pertencentes à denominação.

Ainda entre os evangélicos pentecostais encontramos outra igreja de considerável representatividade: A Igreja do Evangelho Quadrangular, que ocupa hoje o quarto lugar entre as igrejas pentecostais. Com cerca de 1,3 milhão de fiéis e 7% do total de confessos pentecostais brasileiros, tem além da expressividade numérica nas capitais de Belo Horizonte (150 mil fiéis) e Curitiba (80 mil pessoas) uma presença marcante no estado de São Paulo nas cidades de Sorocaba, Limeira, São José dos Campos e Bauru. (JACOB, 2003, p.43). Os dados do Censo apontam para a estruturação de uma igreja que tem basicamente sua maior presença nas Regiões Sudeste e Sul, sem ampla dimensão nacional.

Por fim, as peculiaridades religiosas dos grupos dos evangélicos, dos católicos, dos sem religião ou das outras religiões se moldaram confortavelmente à vida social do Brasil, mudando a forma de convivência e de percepção da realidade religiosa. Mesmo concentrando dezenas de crenças, das origens mais diversas, o Brasil religioso atual tem alterado e influenciado fortemente a forma como enxergamos, vivemos e construímos a sociedade contemporânea.

Por conta dessa nova realidade, julgamos pertinente e necessário levar em consideração as características próprias da religião na modernidade a partir dos

postulados teóricos que definem a secularização, a racionalidade e o desencantamento do mundo como especificidades da própria modernidade. Tal reflexão será feita com base em diversos autores que se debruçaram sobre o tema, em especial, Max Weber. Trilhar este caminho, o que faremos no próximo capítulo, ao nosso ver, nos oferecerá importantes subsídios que oportunizarão análises mais adequadas à realidade religiosa que estamos estudando, afinal, observando atentamente a conjuntura religiosa da contemporaneidade, compreendemos que ela não é nada simples e nem de fácil apreensão. A própria heterogeneidade dos conceitos e abordagens concernentes à religião nos revela, já de início, uma noção da complexidade e das dificuldades deste estudo.

CAPÍTULO 2 - A RELIGIÃO NA MODERNIDADE: SECULARIZAÇÃO, RACIONALIDADE E DESENCANTAMENTO DO MUNDO

Para o segundo capítulo não objetivamos discutir aqui o problema teórico da conceituação da religião, ou mesmo sua essência, sua natureza, seus objetivos e significações. Todavia, para uma contextualização básica da religião na modernidade, entendemos ser importante uma abordagem teórica introdutória do fenômeno religioso produzida na perspectiva sociológica, já que é no campo desta que se fixa o nosso trabalho de tese. Neste intento, vamos apresentar como introdução ao presente capítulo - que ambiciona promover uma reflexão sobre a religião na modernidade - três abordagens teóricas acerca do que se entende por religião. Tais abordagens são: a) funcionalista; b) conflitual e c) simbólico-cultural, feitas com base nos estudos desenvolvidos por Martelli, (1995a, 1995b), Coser (1996), Ianni (1996), e Oliveira (2004).

De acordo com a abordagem funcionalista⁴³, a acuidade da religião estaria em sua capacidade de alçar o ser humano acima de si próprio, munindo-o de uma força que o domina e da qual, ao mesmo tempo, participa. A religião, por conseguinte, não seria apenas um conjunto de idéias, de representações e de crenças, mas um sistema de forças, que possibilitariam o agir humano no mundo e na sociedade. Vale ressaltar que a idéia de “função” tem um papel muito importante na abordagem funcionalista, acomodando a ampliação de toda a análise funcional, afinal, grosso modo, o

⁴³ Este ramo de análise em ciências sociais refere-se a uma orientação metodológica e teórica em que as consequências de um dado conjunto de fenômenos empíricos, em vez de suas causas, constituem o centro da atenção analítica. A palavra tem sido aplicada a toda uma variedade de abordagens divergentes, mas o elemento que estas têm em comum é a concentração nas relações de uma parte da sociedade com outra e talvez, com maior frequência, de uma parte da sociedade com a sociedade inteira. Análise causal e análise funcional são duas abordagens distintas que não precisam competir uma com a outra. (COSER, 1996, p.326).

funcionalismo é basicamente o estudo das funções e suas conseqüências. Dessa forma, a abordagem funcionalista para a definição da religião, postula que o agir humano no mundo e a sociedade não é individual, mas coletivo, de modo a requerer uma integração social que está sujeita ao sistema de significados comuns aos participantes dessa determinada sociedade. Resultado: sociedade e experiência religiosa se confundem, uma vez que a sociedade é entendida como intrinsecamente religiosa. A religião desempenharia, pois, uma função fundamental para a coesão social.

Esse modo de raciocínio metodológico⁴⁴ teve como pioneiros Emile Durkheim (1858-1917), na França, e Herbert Spencer (1820-1903), na Grã-Bretanha. A corrente durkheimiana foi desenvolvida pelos antropólogos Alfred R. Radcliffe-Brown (1881-1955) e Bronislaw Malinowski (1884-1942), na Grã-Bretanha, e por Talcott Parsons (1902-1979), Robert K. Merton (1910-2003) e seus discípulos. (COSER, 1996).

De maneira oposta à noção funcionalista da religião, a abordagem conflitual entende a religião como uma representação da condição humana alienada, alvitre do ser humano infeliz, o qual lança suas aptidões e capacidades em um Outro, que, visto pelo ser humano como responsável pelas determinações e pela justiça, no presente e/ou no além, transforma-se em um impedimento para o desenvolvimento do ser humano. (OLIVEIRA, 2004).

Nesta abordagem, compartilhada por vários autores clássicos como: Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872), Karl Marx (1818-1883), Friedrich Engels (1820-1895), David Hume (1711-1776) e Voltaire (1694-1778), dentre outros, estão ultrapassados não somente os conteúdos da religião, como também a sua suposta

⁴⁴ Alguns precursores desta concepção foram C. H. de Saint Simon, Auguste Comte (1973), J. Stuart Mill e Alexis de Tocqueville (2000). (MARTELLI, 1995a).

função integradora. (MARTELLI, 1995b). Para tais cientistas ⁴⁵, a religião é mistificadora e alienante, já que esconde as verdadeiras forças que podem produzir mudanças, ocultando com sutileza as desigualdades e a miséria em que vive na sociedade humana.

Quanto à abordagem simbólico-cultural, nela encontramos a interpretação da religião como depositária de significados culturais que oferece sentido e identidade à existência humana, ambos essenciais para o indivíduo e a coletividade decifrarem sua condição de vida e dominarem o seu ambiente. Dessa forma, a religião seria uma espécie de recurso simbólico para a sociedade, pois proporciona uma visão de teor legitimador.

O principal expoente na defesa desta abordagem foi Max Weber (1864-1920), muito embora tal corrente também tenha encontrado acolhimento em Georg Simmel (1858-1918) e Ernst Troeltsch (1865-1923). Para Weber (1991), as idéias exercem um papel autônomo na causalidade histórica, assim sendo, a religião não poderia consistir apenas num necessário sistema de idéias ou significados, intrinsecamente ligado à vida social, mas como detentora de um estatuto próprio, relativamente independente das condições materiais.

Portanto, compreender a abordagem simbólico-cultural na definição da religião, é discernir que os conteúdos religiosos, juntamente com os aspectos materiais e recursos à disposição de uma dada sociedade, teriam sua importância própria e, em certa medida, independência na atuação humana, positiva ou negativamente. Ou seja, as idéias religiosas poderiam direcionar os interesses materiais e ideais, dentro da sua própria concepção de mundo. Todavia, como pontua Martelli (1995a, p.31), a ligação

⁴⁵ Esta é a abordagem dos autores citados anteriormente, mas sua elaboração é devida, principalmente, a Friedrich Engels e Karl Marx .

entre as idéias (religiosas) e as condições materiais e sociais não seria serena e transparente, mas imprevisível e conflitiva: sujeito e objeto tidos como dois pólos distintos, simultaneamente causa e efeito, experimentando uma constante tensão e fazendo do processo histórico um processo peculiarmente aberto.

Obviamente, esta introdução de capítulo, com a sucinta explanação acerca das três abordagens citadas, está longe de traduzir toda a diligência e empenho teórico de tantos sociólogos e antropólogos para a compreensão da religião. Contudo acreditamos que, por hora, tal apresentação nos permite ter uma noção da complexidade e da diversidade de explicações para o fenômeno religioso da modernidade, abrindo-nos o entendimento para o estudo e a apreensão do nosso objeto de tese.

2.1 A Modernidade Religiosa: racionalidade presente

O conceito de modernidade⁴⁶ constitui-se como um conceito de “contraste”: extrai seu significado tanto do que nega como do que afirma. (KUMAR, 1996, p. 473). Tal característica possibilita que o conceito de modernidade possa ressurgir em épocas distintas com significados variados, condicionado, portanto, ao que está sendo negado e, em contraste, igualmente ao que está sendo afirmado. Grosso modo, todavia, a modernidade costuma ser compreendida como um ideário ou visão de mundo que está arrolada no projeto de mundo moderno, empreendido em diversos períodos ao longo

⁴⁶ A modernidade – a moderna sociedade industrial – recebeu uma ampla análise dos principais teóricos sociais do século XIX: Hegel, Marx, Tocqueville, Weber, Simmel e Durkheim. Tais análises permaneceram relevantes em diversos aspectos para as sociedades dos dias atuais – Marx incluído, apesar do fracasso do socialismo de estado em várias partes do mundo. Entretanto, o crescimento de certos aspectos do nosso tempo – a globalização da economia, o declínio do estado-nação, as grandes migrações populacionais – levaram alguns pensadores a postular o fim da modernidade tal como esta sempre foi compreendida. (KUMAR, 1996, p. 473-474).

da Idade Moderna e materializado com a Revolução Industrial. Está normalmente relacionada com o incremento do Capitalismo.

Segundo Santo Agostinho (no séc. V d.C), a palavra latina tardia *modernus* promulgava a rejeição ao paganismo e a instituição da nova era cristã. Os pensadores do Renascimento, lançando mão do humanismo clássico, fundiram-na com cristandade para fazer a separação entre estados e sociedades “antigos” e “modernos”. Com efeito, a primeira tentativa de conceituação da modernidade pode descrevê-la como um estilo, um costume de vida ou organização social, surgido na Europa a partir do século XVII e que, devido à sua influência, veio a se tornar mundial.

O próprio iluminismo do século XVIII não apenas interpôs “medieval” entre “antigo” e “moderno” como fez a identificação crucial do moderno com o “aqui e agora”. Isso acrescentou nova fluidez ao conceito. (KUMAR, 1996, p.473). Dessa forma, a modernidade circunscrita no tempo, é imediatamente relacionada a um período histórico e como tal, constitui-se complexo para ser estudado, pois é, ao mesmo tempo, passado e presente⁴⁷.

Com efeito, profundas transformações sociais, econômicas e políticas aconteceram, sobretudo, entre o início do século XIX até os dias atuais. Todavia, é errado afirmar que a modernidade nega a história, na proporção em que o contraste com o passado continuar a ser um ponto de referência indispensável para a sua compreensão.

Desde o iluminismo do século XVIII a sociedade moderna passou a ser a nossa sociedade, o tipo de sociedades em que vivíamos, fosse no próprio século XVIII, ou no século XX. Como postula Kumar:

⁴⁷ Mesmo levando-se em conta a dificuldade de distanciamento do que se pertence para analisar, de forma reflexiva, os rumos do hoje e do porvir, tal empreitada é imprescindível para que possamos compreender os fenômenos sociais do nosso tempo.

A sociedade ocidental, como fortemente contrastante com sociedades anteriores ou outras sociedades – as duas coisas passaram a ser sinônimas – tornou-se o emblema da modernidade. Essa evolução determinou os contornos da modernidade. Modernizar era ocidentalizar. A sociedade moderna, portanto, carrega os marcos da sociedade ocidental desde o século XVIII. Foi industrial e foi científica. Sua forma política foi o estado-nação, legitimado por algumas espécies de soberania popular. Atribuiu um papel sem precedentes à economia e ao crescimento econômico. Suas filosofias de trabalho eram o racionalismo e o utilitarismo. (KUMAR, 1996, p. 473).

Neste contexto, a sociologia da religião, através de diversos e renomados teóricos, tem empreendido em inúmeros e consideráveis esforços analíticos para explicar a questão do lugar da religião no mundo moderno. É bem verdade que é relativamente fácil perceber que a maior parte desses autores se preocupa menos em definir a modernidade do que assinalar e arrazoar acerca das suas características. Talvez isso ocorra, principalmente porque está cada vez mais difícil a tarefa de conceituar o termo, sobretudo na medida em que o mundo diante de nós experimenta constantes e profundas transformações. Ou, em outras palavras; o mutável é igualmente indefinível. Temos que considerar portanto, que o crescimento e a inovação ininterruptos exigem que as formas existentes sejam encaradas como provisórias, sempre possibilitando o surgimento de novos aspectos.

Dessa forma, para situar a importância que tem o entendimento a respeito da modernidade para o nosso objeto de tese, achamos pertinente pontuar algumas das transformações oriundas da sociedade ocidental, os processos que as originaram e suas consequências, de maneira especial aquelas que dizem respeito à discussão das relações existentes entre a modernidade e a religião.

A modernidade, tal como foi abordada por Weber, e que de acordo com Rouanet (1998) se configura como um guia seguro, se constitui como fruto do processo de racionalização indicado pelo iluminismo - união do conhecimento favorecido pelas

ciências com os valores universais de progresso social e individual – o que possibilitou enormes modificações não só na sociedade como também na cultura e na religião. Com efeito, através das considerações weberianas nos é possível compreender que a modernidade produziu a distinção da economia com o aparecimento da economia capitalista, que supõe a experiência da força de trabalho formalmente livre, o aparelhamento racional do trabalho e da produção, o cálculo contábil e o emprego técnico de conhecimentos científicos, características a que se deve a expansão das nações capitalistas dos séculos XIX e XX com suas metrópoles industriais, meios de comunicação e fontes de energia, bem como a afirmação do poder da burguesia capitalista detentora dos bens.

Ainda na perspectiva de posicionamento do nosso objeto, tomamos a caracterização de modernidade na visão de Hervieu-Léger (1986), a partir de três elementos decisivos, a saber: 1. O ideal de racionalidade⁴⁸, que expressa a ambição de domínio do pensamento científico em todas as esferas explicativas do mundo e dos seus acontecimentos naturais, sociais ou psíquicos, o que provoca a sujeição dos meios aos fins; 2. A autonomia do sujeito, que na modernidade passa a construir o seu próprio mundo individual, onde articula e seleciona os significados que dão sentido à sua existência. Tal autonomia provoca um enfraquecimento da tradição e de sua influência sobre a vida das pessoas; 3. Em decorrência da racionalização, a sociedade moderna é distinguida pela diferenciação das instituições, as quais se especializam

⁴⁸ Os pensadores do iluminismo afirmaram que a mente e a sociedade são tão racionais quanto às outras operações da natureza e tão sujeitas quanto estas à razão científica. A história das ciências sociais pode até mesmo ser descrita como um interminável debate em torno da verdade dessa conjuntura, “racionalista”. Em primeiro lugar, envolve uma ampla asserção, a de que a natureza é um sistema racional (no sentido de ordenado) de causas e efeitos regido por leis que um método científico (Razão) pode descobrir. Seja qual for o processo exato pelo qual essa causalidade é construída, ele exclui o significado e o propósito das operações da natureza, e absolve a ciência de pensar nestes termos mais antigos acerca dos desígnios de Deus. Também exclui o acaso; mas há campo para um relutante meio-termo através da teoria da probabilidade, a qual permite um elemento limitado de imprevisibilidade. (HOLLIS, 1996, p. 640).

cada vez mais em seus espaços de atividade na sociedade, o que resulta na separação entre o político e o religioso, o econômico e o doméstico, a arte e a ciência, a moral e a cultura etc.

O fato é que em cada uma destas áreas, verifica-se uma racionalidade ou lógica peculiar. Tal processo de emancipação das várias áreas da atividade humana é facilmente percebido pela pujante separação entre ordem temporal e ordem religiosa. Constata-se, então, a partir desses processos simultâneos e coesos da racionalização, subjetivação e autonomização/especialização dos múltiplos setores da vida social, que a sociedade moderna experimenta uma intensa transformação em todos os níveis.

Some-se a isso a conjuntura anterior à modernidade, onde a ordem divina e a ordem política tinham uma mesma expressão pública. A segunda era submissa à primeira - o que é verdadeiramente alterado nos tempos modernos - e o clero não pode mais valer-se do poder estatal para escorar o poder da Igreja. Dessa forma, uma mudança conceitual tornou-se necessária: Deus, em sua providência, emprega agora outros meios para atingir seus objetivos, e os acontecimentos históricos vividos, ao invés de serem compreendidos como milagres de Deus em favor de seu povo particular, passam a ser vistos e explicados de outra maneira. (OLIVEIRA, 2004)

Obviamente tal transformação está imbricada com a religião cristã, graças ao lugar central que a religião ocupava na sociedade européia, por conta da sua visão religiosa ou sagrada do mundo. Consequentemente, a sociedade moderna fragiliza-se em seu cerne religioso: torna-se secular⁴⁹.

⁴⁹ A título de esclarecimento: Judaísmo, cristianismo e islamismo tendem a dicotomizar o religioso e o secular, tratando-os como domínios categoricamente distintos. Mas o hinduísmo, o budismo, o xintoísmo e numerosas culturas tribais ou populares consideram a religião uma qualidade imanente de toda a existência. Não obstante, todas as religiões simbolizam e “administram” os pontos de disjunção e continuidade entre os registros secular e religioso do significado por meio de mito, símbolo, ritual, texto sagrado e conceitos de espaço sagrado, tempo, comunidade e ser. (BECKFORD, 1996, p. 659).

2.2 O paradigma da secularização

No mundo moderno é notória a instauração de uma crise de plausibilidade no que diz respeito à religião. Isso acabou também por favorecer o anúncio, por parte de alguns estudiosos do fenômeno religioso, de que ocorreria com os sujeitos surgidos a partir da modernidade, um peculiar afastamento do “sobrenatural” no mundo moderno.

Tratou-se, na realidade, de certa crença na morte do sobrenatural. Morte esta ligada à visão clássica sobre a secularização. Como pretendemos explicar neste capítulo o conceito, entendemos que para posicionar o termo “secularização” é importante esclarecer que o mesmo foi usado originalmente no campo jurídico, para aludir à “expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos príncipes ou das igrejas nacionais reformadas”, no séc. XVI (PIERUCCI, 1997, p. 100). Posteriormente, a expressão “secularização”⁵⁰ passou a ser utilizada para distintos contextos que significassem o afastamento entre o mundo religioso e outros aspectos da vida social, quer fossem eles políticos, éticos ou sociológicos. A esse respeito Rivera (2002, p.89) comenta:

A idéia, que o conceito acolhe, tem uma origem religiosa – jurídica, e corresponde ao período da Reforma, vista esta última como elemento de quebra do monopólio religioso absoluto da Igreja Católica na Idade Média. Já é muito sintomático, a respeito da influência da Igreja na sociedade, que tanto o conceito secularização quanto o de laicização tenham sido construídos em relação à Igreja. O domínio da Igreja incluía até o campo teórico conceptual.

Rivera (2002, p. 89) interessado em explicar o sentido do termo “secularização” em relação à religião, aborda a etimologia dos conceitos “secular” e

⁵⁰ Logo o conceito foi adotado pela sociologia anglo-saxã e reimportada pela França (ISAMBERT, 1976, p. 573), onde adquiriu ampla acolhida talvez por ser um país de particular desenvolvimento da laicidade do Estado. (RIVERA, 2002).

“leigo”. O autor comenta que a expressão latina *saeculum* denota, em sentido próprio: geração, duração de uma geração ou espaço de cem anos. Já em sentido figurado, o termo pode perfeitamente ser usado para designar um período de longa duração, indefinido, para o tempo em que se vive, época, e, também para aquilo que se reproduz regularmente. Nesse sentido, como o ordinário, ou não extraordinário, o mundano. Rivera (2002, p. 90) argumenta que a partir deste último sentido, “secular” serve para distinguir-se dos votos monásticos, em cujo caso vive-se afastado do mundo:

Agora podemos avançar a idéia de secularização como processo inverso ao de sacralização. Onde não há estado sagrado não há o que secularizar. Assim como consagração ou sacralização é tirar do mundo e afastar – a pessoa ou objeto – a um estado extraordinário, secularizar é tirá-lo do sagrado e recolocá-lo no mundo. Este sentido de “secularização” leva implícita a idéia de retrocesso ou de perda de espaço do religioso. Há aqui um sentido dinâmico do conceito: confronto com o sagrado, com progressivo recuo deste último. Desse sentido é expressão o confronto da ciência contra a religião, o conhecimento contra o mistério. Mas, vale a pena chamar a atenção sobre um outro sentido de “secularização”, aquele da simples separação entre as coisas, consideradas sagradas ou profanas (Isambert 1976: 576). Esse sentido recupera a distinção durkheimiana entre esses dois campos. Aqui não se trata de confronto nem de pugna por ocupar espaço inimigo. Este sentido ajuda a perceber a simultaneidade entre o sagrado e o profano. Em outros termos, para colocar em evidência que nem sempre é possível distinguir com clareza os domínios de um e outro. (RIVERA, 2002, p. 90-91).

Outro aspecto a ser considerado quando descortinamos a secularização é o fato de que a Modernidade proporcionou a robustez de uma dupla autonomia, fortalecendo a razão em detrimento da tradição religiosa e a política em detrimento das autoridades eclesiásticas. Resultado: a religião submerge em seu poder de regulação da sociedade e em todas as áreas da vida humana, como a cultura, o pensamento e as instituições políticas, que eram tidas como áreas unificadas num singular sistema, dirigido pela autoridade divina por meio das instituições religiosas. Ou, em outras palavras, com a Modernidade tais áreas se emancipam da jurisdição da religião. Segundo Troeltsch

(1961), portanto, está justamente na origem da secularização a oposição entre os princípios da autonomia e da autoridade.

A verdade estaria fundada, não na revelação divina, nem na autoridade religiosa fundada na tradição, mas na coerência interna do saber e das idéias, como produto da racionalidade, e não da fé. Sob a tutela da religião cristã, toda a sociedade era regulada por estatutos religiosos. O mundo era visto sob o prisma religioso. Os conteúdos e as formas do pensamento eram marcados intrinsecamente pelo sagrado. A filosofia, as artes, as guerras, as festas, as construções, a natureza, as atividades produtivas, enfim todas as expressões humanas eram marcadas e conduzidas por interesses religiosos e faziam parte de uma cosmovisão sagrada. O mundo era “encantado”. Com o desenvolvimento das ciências, acreditava-se que elas dariam respostas – fundadas na razão – a todas as questões levantadas pelo ser humano, de modo a tornar desnecessárias (e obsoletas) as explicações religiosas, fundadas na fé. A religião entraria em declínio, pensava-se, na medida mesma em que as ciências desencantavam o mundo. Acreditava-se que a secularização moderna traria o fim da religião. (OLIVEIRA, 2004, p.20).

O que não podemos ignorar é que o paradigma da secularização, que teve uma considerável aceitação por parte dos estudiosos da religião durante os anos 60 calculava que a urbanização era um processo secular sem volta. E que a metrópole seria a expressão histórica manifesta e irreversível da racionalização tecnológica que suplanta uma visão religiosa pré-moderna do mundo. Como postula Cox (1968, p.11):

O aparecimento da civilização urbana e o colapso da religião tradicional são dois sinais da nossa era, e dois movimentos intimamente relacionados. A urbanização constitui uma mudança maciça na maneira de os homens viverem juntos e torna-se possível, na sua forma contemporânea, apenas com os avanços científicos e tecnológicos surgidos das ruínas das visões tradicionais do mundo. A secularização, movimento igualmente significativo, marca a mudança na maneira como os homens encaram e entendem sua vida em comum e ocorreu somente quando os confrontos cosmopolitas da vida na grande cidade expuseram a relatividade dos mitos que, no passado, eram julgados inquestionáveis.

Tal compreensão, repleta de uma realidade histórica e, ao mesmo tempo, apoiada por uma visão teórica sobre o processo de modernização, não demorou para

também ser questionada dentro do próprio movimento revisor da modernidade e, ao que parece, pelo fato visível da persistência do religioso. (PASSOS, s/d).

Segundo Campos (1997, p. 30-31) o paradigma da secularização acabou por impedir que diversos pesquisadores⁵¹ conseguissem enxergar o que hoje nos parece claro: que a fuga do sagrado dos padrões que pretendiam contê-lo – as instituições religiosas – para as outras áreas da vida humana não é sinônimo de dissipação e, sim, de transformação da religião. Até mesmo porque foi possível o surgimento de uma outra posição teórica a partir da observação do aparecimento dos novos movimentos religiosos e do aumento dos grupos religiosos a partir do séc. XIX e especialmente no séc. XX. Algo como uma demonstração da sociedade de um novo processo de “reencantamento”, ou “ressacralização”, o que representaria o “eclipse da secularização”. Os surtos religiosos contemporâneos sugeririam uma “volta”, um “retorno” da religião, o que foi denominado por Kepel (1991) de “Revanche de Deus”.

Para que este entendimento nos fique claro, é importante que pontuemos acerca do sujeito moderno e a sua relação com a religião. Inicialmente convém ressaltar, (mesmo que já mencionado no início desse capítulo) que a modernidade se distingue pela instauração do indivíduo como medida e como fim. Nestes termos, tal indivíduo dotado de peculiar racionalidade, de certa forma vem a substituir um cosmo sagrado, estruturado e apresentado por meio das instituições religiosas que conferiam sentidos e forneciam os elementos potencializadores da coesão social e cultural da sociedade, na medida em que assentavam o centro de sentido para além do ser humano. A modernidade, todavia, possibilitou o despontar de indivíduos como medida de si, de

⁵¹ Além de Berger, diversos autores se debruçaram sobre o tema da secularização: Bryan Wilson, Thomas Luckmann, David Martins, Talcott Parsons, Robert Bellah e Richard Fenn. Segundo Olivier Tschannen, há grandes divergências entre tais autores, que dificulta considerar secularização como uma teoria. Ela poder (sic) ser tomada como um paradigma, um conjunto de elementos, idéias e conceitos que permitem pensar o problema da religião no mundo moderno. (ANDRADE JÚNIOR, 2006, p.02).

suas relações e do universo, a partir de uma lógica cartesiana e de uma moral kantiana⁵²(PORTELLA, 2006, p. 72) que mesmo não caracterizando a modernidade em geral, caracteriza sim, uma certa modernidade.

Dessa forma, é perceptível que as instituições religiosas não mais são o cimento que une os aspectos culturais e sociais determinados pela religião que mediava e promovia a realidade e o social da vida comunitária, porque agora a própria racionalidade e a independência proveniente das escolhas racionais aflora de indivíduos de essência autônoma. Consequentemente, essa nova percepção ordenadora da realidade e do indivíduo interfere, sobremaneira, na sociedade e na religiosidade por ela vivida.

Com efeito, a religião⁵³, particularmente compreendida em suas instituições oficiais de representação, torna-se incompetente na sua anterior capacidade de dar sentido e ditar as regras de conduta no mundo moderno. Enquanto em boa parte da história da humanidade os estabelecimentos religiosos trabalharam como monopólios na sociedade, com a autoridade garantida do pensamento e da ação, esta circunstância transforma-se nos tempos modernos com a afirmação da secularização e do pluralismo. O traço característico dessa nova conjuntura é o detrimento da antiga segurança das composições religiosas que garantiam a submissão de suas populações.

⁵² A moral kantiana distingue três tipos de ações, partindo esta distinção da idéia de que o valor moral de qualquer forma de agir só pode ser atribuído pela análise da máxima que a sustenta. As máximas são os princípios subjetivos da ação, a expressão prática da Razão - e sendo a Razão o Bem Supremo, a lei Moral objetiva - torna-se evidente que quando a vontade, ignorando todas as inclinações exteriores e formulando-se unicamente em torno da força racional que lhe é interior e própria, as máximas que dela resultam só poderão originar ações morais, por respeito à razão. Daqui retiramos a idéia de que só quando a máxima que motiva a nossa ação coincide perfeitamente com essa lei superior que é a Razão Universal, a nossa conduta pode ser considerada realmente livre, em situação nenhuma constrangida por inclinações não racionais.

⁵³ Neste ponto concordamos e seguimos a mesma linha de Portella (2006) quando esclarece que a referência à “religião”, se dá identificando-a com uma instituição que dá o sentido, a plausibilidade do todo social enquanto o legitima, sendo a definidora dos fundamentos da sociedade e das vidas, no coletivo.

Vale mesmo lembrar a ênfase especial da nossa reflexão no mundo ocidental, onde o Cristianismo (alvo da nossa pesquisa e abordagem na presente tese) encontrou o seu maior ancoradouro. Neste mundo ocidental, a religião/instituição também perdeu tal capacidade de prover sentido, não apenas entre os que professam o cristianismo, já que não mais existe a hegemonia definidora no campo da cultura, do Estado, do Direito, do lazer e entretenimento, enfim, das instâncias reguladoras do cotidiano.(PORTELLA, 2006). Ou ainda como explica Martin (1996, p. 33-34) para definir o enfraquecimento da religião na sua capacidade de fornecer as respostas a todas as perguntas: hoje, a religião (no singular ou no plural de instituições religiosas em geral) é coadjuvante (e não mais protagonista) no debate sobre temas candentes, como ecologia, bioética etc.

Berger (1985) apontou, com perspicácia, como as antigas estruturas de plausibilidade que avalizavam o fundeadoiro das visões de mundo em certezas subjetivas, acabam se fragilizando na proporção em que se vai instaurando a moderna sociedade industrial. (TEIXEIRA, 2003).

O indivíduo moderno existe numa pluralidade de mundos migrando de um lado a outro entre estruturas de plausibilidade rivais e muitas vezes contraditórias, cada uma sendo enfraquecida pelo simples fato de sua coexistência involuntária com outras estruturas de plausibilidade. Além dos ‘outros significantes’ que confirmam a realidade, há sempre e em toda parte ‘aqueles outros’, incômodos refutadores, descrentes – talvez o incômodo moderno por excelência. (BERGER, 1997, p.78-79).

Portanto, as adesões religiosas agora ocorrem num compasso voluntário e não mais proveniente de uma imposição de autoridade. Berger (1985) dedica três capítulos do seu livro *O dossel sagrado* ao tema da secularização⁵⁴. Na realidade, o que Berger

⁵⁴ Por secularização o autor entende “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”. (BERGER, 1985, p.119)

enfaticava na ocasião, era justamente a “crise de credibilidade” da religião e o seu afastamento da vida cotidiana e das esferas significativas das pessoas. Na visão de Berger, a secularização vem a atuar em dois níveis, a saber: no nível subjetivo da consciência e no nível da sociedade e da cultura. Por um lado ocorre o processo de privatização da religião, sua redução ao domínio do indivíduo ou de pequenos agrupamentos, por outro, o processo de pluralismo religioso, fruto da fissura do monopólio religioso e o estabelecimento de uma conjuntura de competição entre acepções distintas da realidade. (BERGER, 1985). Para o autor, a religião no mundo plural descarta sua ambição de reunir toda uma sociedade ou de definir a ética da vida pública. Segrega-se, então, na vida privada.

A laicização do Estado, o visível afastamento das esferas civil e religiosa, a laicização do Direito, do lazer, da música, das artes e, particularmente, da ciência, acarretaram o deslocamento da religião de seu centro irradiante de controle e poder de ser um nexos totalizante sobre a vida social e cultural, e, por conseguinte, sobre a vida e as escolhas do indivíduo (PIERUCCI, 1997).

De acordo com Damascena e Medeiros (2001, p.07), neste cenário, ao sujeito cabem as escolhas de pertença institucional e a construção de sua identidade ancorada em critérios basicamente subjetivos. Ou ainda, segundo Martelli (1995a), mais do que nunca o indivíduo torna-se livre, autônomo igualmente no campo simbólico, moldando a sua identidade social e religiosa particularmente privada, não obstante esta peculiar liberdade pouco tenha a dizer e influenciar, em suas opções éticas ou cognitivas, o todo social e as instituições sociais. Para o autor, este seria o preço a pagar pela própria fragmentação, atomização e autonomia no cenário social.

Afinal, como bem esclarece Portella (2006, p. 73), num mundo não secularizado, onde a aura religiosa tem tanto espaço, o lugar das "escolhas" se dissipa, já que escolher é uma prerrogativa e um privilégio do contexto moderno secularizante. Para o autor, a religião neste cenário moderno, só pode ser entendida principalmente como instituição religiosa reguladora tradicional, que não mais possui o poder de dirigir e mediar o universo cultural, social e pessoal, já que paulatinamente perde a sua baliza de definidora da totalidade social e individual do mundo - não obstante os indivíduos, continuem a vivenciar peculiares dimensões religiosas, presentemente bem particulares, a partir da própria lógica da modernidade. Ou, em outras palavras, a autonomia racional (e também emocional) em estruturar o seu mundo, a sua totalização e sentidos a partir - tantas vezes - dos fragmentos, uma vez que na sociedade secularizada a religião não mais consegue estabelecer esta totalização. (PORTELLA, 2003, p.73).

Ou ainda como defende Hervieu-Léger (1993, p. 36), que a religião não se finda com a secularização, mas adquire novas formas e contornos, novos sabores, num movimento em que, simultaneamente se esgota, se dilui, renasce, ressurge e se difunde. Com efeito, para Hervieu-Léger (1993), o debate sobre a secularização, nos moldes "clássicos" que foram expostos, está ultrapassado. Para isso, a autora empreende numa análise que observa as peculiaridades das "novas expressões religiosas" como fundadas na intensidade afetiva das relações de seus membros e por meio da manifestação física disto, na procura estética e ecológica de um espaço adequado à convergência emocional dos participantes e na atenção dispensada aos contornos não-verbais de expressão religiosa; no destaque do corpo e dos sentidos

sobre a formalização doutrinal-teológica, numa rejeição à “religião intelectual” e a seus especialistas. (HERVIEU-LÉGER, 1990; 1996).

Como postula Camurça (2003, p. 63): há uma recomposição da religião sob novas formas, mas com a perda de controle dos grandes sistemas religiosos que abarcavam o todo social. Não negamos portanto, que a secularização das instituições, a pluralidade e a tolerância são, de fato, dados e valores que emergiram a partir de uma determinada época da história denominada modernidade.

Destarte, apesar do prognóstico moderno em favor das teses da secularização, que de acordo com Tschannen (2001), mesmo difíceis de serem conceituadas, carregam em si características que são apontadas como:

...racionalidade, com a modernidade há uma crença na instituição do pensamento racional finalista; mundanização, ou seja, concentração das preocupações materiais em detrimento das espirituais; diferenciação, especialização das diferentes esferas da vida social; pluralização religiosa, as religiões entram em concorrência numa situação regida por uma situação análoga ao mercado; privatização da religião; generalização da extensão religiosa a margem da sua esfera; declínio da religião. (TSCHANNEN, 2001, p.309, apud ANDRADE JUNIOR, 2006, p.02-03).

Todavia, o que se verifica hoje em dia é uma presença viva do fenômeno religioso e uma nova vitalidade da religião. Berger (1997) afirma que a idéia de que o homem moderno perdeu a inclinação ao admirável e ao misterioso, por conta da racionalidade secularizada, é questionável. De fato, houve um declínio da força da religião, ou pelo menos da religião institucional, a saber, no Brasil, a Católica Romana. O comparecimento à Igreja, assim como os batismos, casamentos continuam a decrescer. Mas também é possível ver a crescente consulta a horóscopos, tarôs, cartomantes e o politeísmo das seitas, ou seja, genericamente, contemplamos a busca de múltiplas formas de religiosidade.

Campos (1997) pontua que o “aparente”⁵⁵ retorno da religião, após o paradigma da secularização que anunciava a sua morte, tem sido descrito pelos estudiosos como um processo de “reencantamento” do mundo, após um breve período de aposta no “desencantamento”⁵⁶. Assim, o autor defende que o pentecostalismo, particularmente em sua versão neopentecostalista participa desse processo de “reencantamento” do mundo e de “revisibilização”⁵⁷ da religião em nossa sociedade.

Segundo Campos (1997, p.34) o paradigma da secularização prossegue incitando discussões, principalmente nos debates sobre os processos culturais de pluralismo, as transformações nos papéis sociais das instituições religiosas, a exacerbação da competição entre agências produtoras de sentido, a possibilidade de se eleger estilos religiosos com base nos resultados observados, constituindo-se, a partir dessa seleção, uma assimilação subjetiva e individualizante do sagrado.

Com efeito, para compreender a religião na contemporaneidade é preciso contemplar a sua vivência pelo indivíduo racional da modernidade. Neste espaço há a constituição de experiências religiosas que independem da formulação e fidelidade institucional, onde o sagrado não é apreendido apenas na esfera do transcendente por meio de certos ritos e mitos propagados pelas religiões institucionais, mas por meio daquilo que fornece sentido e eficácia simbólica para as pessoas, para indivíduos em suas subjetividades.(PORTELLA, 2006). Ou ainda, de acordo com o autor:

Aquilo que opera significativamente na vida das pessoas, dando-lhes sentido, nomos, seja pelo viés da ética ou obediência a um ser divino, de uma incorporação a mitos e ritos que ordenem o seu cosmos particular, seja através de manipulações que constriam o sagrado à eficácia simbólica que a pessoa deseja. (PORTELLA, 2006, p. 74).

⁵⁵ Para o autor é “aparente” porque não se pode retornar o que nunca se foi. (Campos, 1997, p.33).

⁵⁶ Estaremos tratando desse conceito de forma mais detalhada no próximo tópico desse capítulo.

⁵⁷ Campos argumenta que houve apenas um “eclipse da religião”, talvez uma “dessacralização” ou, no dizer de Thomas Luckmann (1973), a religião se tornou invisível. (*Id.*, p.33)

Podemos mesmo postular a manifestação de uma ação nomizadora ou de eficácia para a vida. Uma espécie de estabelecimento de um “cosmos sagrado” (BERGER, 1985) peculiar, onde sua instauração é cada vez mais pessoal, mais individual e subjetiva e não necessariamente sacra. Quem sabe, uma certa adequação para o surgimento da uma “síntese” particular da religião:

Se tal estabelecimento de um "cosmos sagrado", de sentido ou eficácia para a vida estava, dantes, ancorado nas instituições religiosas, na Tradição, a Modernidade secularizadora, particularmente a contemporaneidade, reverte este quadro. Plausibilidades, legitimações do mundo e teodicéias me parecem cada vez menos elementos atrelados exclusivamente à regulação oficial de uma instituição na vida das pessoas. Os indivíduos até buscam nas tradições/instituições esses elementos, mas o fazem a partir da subjetividade de suas experiências, sem fidelidades a identidades fixas, ultrapassando fronteiras antes bem delimitadas e borrando-as. (PORTELLA, 2006, p. 74).

Tal desvio do centro de poder, das instituições religiosas para os sujeitos religiosos, foi abordado por Luckmann (1973) nas evidências dos processos de especialização e diferenciação institucionais característicos da modernidade. Estes processos, deflagrados pela ruptura entre Estado e Igreja e a concludente produção de concepções de mundo localizadas, heterogêneas e múltiplas, cunharam uma conjuntura de variedade ideológica. Ou seja, cada sujeito, no processo de composição de sua personalidade, tem a seu dispor, por conseguinte, um leque, verdadeiramente vasto, de possibilidades, de escolhas religiosas, de quadros de referência, os quais, na essência do seu alvedrio pessoal, podem ser selecionados, rejeitados ou aproveitados, de forma integral ou parcial.

Segundo Hervieu-Léger (1999) esta construção individual de uma religiosidade “customizada”⁵⁸ de contornos próprios e totalmente autônoma, tem sido chamada de “bricolagem”, ou simplesmente: uma religiosidade do “faça você mesmo”. Para a autora, essa é uma das características mais significativas da religião na modernidade:

A descrição dessa modernidade religiosa se organiza a partir de uma característica maior, que é a tendência geral ao individualismo e à subjetivização das crenças religiosas. Todas as pesquisas confirmam que esse duplo movimento trabalha por sua vez as formas de experiência, de expressão e da sociabilidade religiosas. (...) Mas o aspecto mais decisivo dessa 'desregulação' aparece sobretudo na liberdade com que consentem os indivíduos de 'bricolar' seu próprio sistema de crença, fora de toda referência a um corpo de crenças institucionalmente validadas. Esse duplo fenômeno aparece de modo particularmente legível nos países que se supõe serem os mais secularizados na Europa, a saber, os países escandinavos. (HERVIEU-LÉGER, 1999, p.43 e 44).

O fato é que presenciamos na modernidade a instauração de relações entre o indivíduo e o cosmos sagrado de essência autônoma e subjetiva, que recebe reforços a partir da atenuação da tradição religiosa que, paulatinamente, perde seu poder de influenciar a vida social como um todo. Agora, nos deparamos com um indivíduo transformado em “consumidor religioso” que pode optar livremente, como qualquer outro tipo de consumidor, por um ou mais produtos expostos à “compra” no mercado da fé, já que é mais do que patente que a religião está inserida na extensão privada. Dessa forma, como argumenta Oliveira (2004), qualquer que seja a escolha feita pelo sujeito religioso, ela não vai interferir na sua vida pública. O resultado é a formação de universos subjetivos de significados, normas e valores válidos para cada indivíduo/sujeito religioso. Perdeu-se a unidade temática do cosmos sagrado. (OLIVEIRA, 2004, p. 29).

⁵⁸ A expressão “customizada” empregada aqui não é de Hervieu-Léger e sim da autora da tese para designar uma religião feita sob medida ou “customizada” (única e pessoal, ou “a cara do dono”).

Ou ainda, de acordo com Martelli (1995a, p.303), tal cosmo sagrado acabou sendo substituído por *um agregado de símbolos, valores e significados que podem ser considerados 'religiosos' na medida em que, uma vez interiorizados, passam a constituir a identidade pessoal e o sistema de referência do indivíduo*, mas que, no todo, não se constitui como uma conjuntura coesa e estruturada, como o era o 'cosmo sagrado' tradicional.

Muito embora, não possamos negar que, neste mundo moderno, de essência secular, convivem paralelamente, os sistemas coerentes e racionais dos conteúdos religiosos amparados pelas instituições religiosas tradicionais, as distintas acepções da realidade provenientes das diferentes áreas seculares, institucionais e públicas, onde impera o racionalismo em busca de eficiência, e os conjuntos individuais de representações religiosas. Segundo Martelli (1995a, p. 303), tais conjuntos individuais de representação religiosa apresentam um patamar de coerência e sistematicidade inferior aos tradicionais, mesmo que, comparados a estes, eles sejam mais flexíveis e também mais inconstantes do que os tradicionais, logo mais adaptáveis às exigências individuais de auto-realização.

Dessa forma, a discussão teórica que continuamos a desenvolver no decorrer da presente tese ambiciona balizar a hipótese de que o visível crescimento religioso contemporâneo não se estabelece na modernidade como uma negação da secularização, nem muito menos como um retorno à época da prevalência irrestrita da religião como reguladora da vida social. Na realidade, defendemos que o enfraquecimento das tradições das instituições religiosas e a autonomia do sujeito em articular a sua própria religiosidade livre de vínculos e fidelidades, provocam a proliferação de opções religiosas, e um resultado inevitável disso é o peculiar reavivamento da religiosidade espetacular em todas as esferas das atividades humanas.

2.3 O Desencantamento do mundo

Segundo Pierucci (2003, p.07) “desencantamento” em seu sentido estrito faz alusão ao mundo da magia e quer dizer literalmente: “tirar o feitiço, desfazer um sortilégio, escapar de praga rogada, derrubar um tabu, em suma, quebrar o encantamento”. Para o autor, o resto é figuração, sentidos figurados que nem sempre ajudam na hora das significações que uma elocução científica requer:

“Desencantamento”, em alemão *Entzauberung*, significa literalmente “desmagificação”. *Zauber* quer dizer magia, sortilégio, feitiço, encantamento e por extensão encanto, enlevo, fascínio, charme, atração, sedução... *Der Zauberer* nomeia o mágico, o mago, o feiticeiro, o bruxo, o encantador. Enfeitiçar, embruxar ou encantar pode ser *zaubern*, *verzaubern*, *bezaubern*, *anzaubern* e encantamento se traduz o mais das vezes por *Verzauberung*, *Berzauberung* e *Zauberei*, que como *Zauber* também quer dizer magia, feitiçaria, bruxaria, encantaria e assim por diante. (PIERUCCI, 2003, p.07-08).

A defesa do desencantamento do mundo é uma herança da racionalidade moderna ancorada na autonomia do sujeito que, na contemporaneidade abandona a concepção dos “finalismos religiosos”. Como argumentou Touraine (1998, p. 18) em sua crítica à modernidade: *A idéia de modernidade substitui Deus no centro da sociedade pela ciência, deixando as crenças religiosas para a vida privada. (...) ela fez da racionalização o único princípio de organização, isto é, de desvinculamento de toda a definição dos 'fins últimos*.

Para Weber (1972) a idéia de uma secularização da própria religião, ou das grandes tradições religiosas, integra o curso racionalizante da história, desfrutando de uma notável centralidade na sua obra. O autor apresenta uma Modernidade que incide numa crescente racionalização e desencantamento, como comenta:

A intelectualização e a racionalização crescentes não equivalem, portanto, a um conhecimento geral crescente das condições em que vivemos. Significam, antes, que sabemos ou acreditamos que, a qualquer instante, poderíamos, bastando que quiséssemos, provar que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida; em uma palavra que podemos dominar tudo, por meio da previsão. Equivale isso a despojar a magia do mundo. (WEBER, 1972, p. 30).

Em meio a essa concepção de despojamento da magia, uma nova tese (com a qual não concordamos) é constituída para dar conta da questão da religião revigorada na sociedade moderna secularizada. Segundo esta, o processo de desencantamento do mundo gerado pela secularização é definitivo e irreversível, equivocando-se os que professam que a ampla visibilidade midiática contemporânea da religião é mais uma amostra indiscutível do fim da secularização e do reencantamento do mundo, ao mesmo tempo em que defendem e explicam tal “retorno do sagrado”, ou “revanche de Deus” como evidência empírica do equívoco do paradigma sociológico weberiano (PIERUCCI, 1997, p. 101 e 103).

Entretanto, o que não podemos deixar de considerar é que Weber ao afirmar que o mundo moderno se desencantava, não o fez no sentido de que tal mundo perdia sua religiosidade; mas sim de que ele se desencantava uma vez que perdia sua magia. E religião e magia, definitivamente, não são a mesma coisa. Afinal, alguém que vive na modernidade pode ser consideravelmente religioso e, ainda assim, não acreditar que o botão que ele aperta para acender a luz faça qualquer mágica ao se produzir luz, mesmo que este homem não entenda de física ou eletricidade o suficiente explicar o surgimento da luz na lâmpada que foi acesa.

Intelectualização e racionalização crescentes, portanto, *não* significam um crescente conhecimento geral das condições de vida sob as quais alguém se encontra. Significam, ao contrário, uma outra coisa: o saber ou a crença de que *basta alguém querer para poder* provar, a qualquer

hora, que em princípio não há forças misteriosas e incalculáveis interferindo; que, em vez disso, uma pessoa pode – em princípio – *dominar pelo cálculo* todas as coisas. Isto significa: o desencantamento do mundo. Ninguém mais precisa lançar mão de meios mágicos para coagir os espíritos ou suplicar-lhes, feito o selvagem, para que tais forças existam. Ao contrário, meios técnicos e cálculo se encarregam disso. Isto, antes de mais nada, significa a intelectualização propriamente dita. (WEBER, 1972, p.30, grifos do original)

Ou seja, o homem moderno, racional e intelectualizado, convive naturalmente na contemporaneidade com a idéia de que há explicações racionais e científicas para tudo, ou quase tudo, dessa forma, pouca coisa lhe causa espanto ou lhe impõe medo. Logo, como enfatiza Weber, isso é o "desencantamento do mundo".

O fato é que em Weber a expressão "desencantamento do mundo" é apresentada como um competente conceito no seu esquema analítico. É válido esclarecer, por conseguinte, que contra as interpretações de que se trataria de um "simples termo" ou, pior ainda, de uma "visão de mundo", o desencantamento do mundo postulado por Weber apresenta basicamente dois significados associados a ele. Inclusive, tal conjuntura faz com que Pierucci (2003, p.139) fale de um "mundo duplamente desencantado": um religioso (ou ético-prático), que evidencia o processo de "desmagificação" das vias de salvação, e outro científico (ou empírico-intelectual), que assinala o processo de "deseticização" via transformação deste mundo num simples mecanismo causal.

Para que fique mais claro, é válido lembrar que é exatamente neste contexto que nenhum religioso dos dias atuais, seja no Ocidente ou no Oriente, por mais fanático que seja, é igual a qualquer pré-moderno (na acepção de Weber), que poderia dar um salto de susto se alguém, com um "clique", fizesse luz num quarto. Na contemporaneidade, nenhum oriental ou ocidental mais ou menos escolarizado, ou até mesmo analfabeto, tende a achar que os deuses comandam a luz que se faz em um

quarto. Exemplo bastante contundente fornece o doutor em Filosofia pela USP Paulo Ghiraldelli Jr (s/d): *Nenhum dos fanáticos que estiveram assassinando novaiorquinos no "11 de Setembro" acreditava que os aviões iriam, sozinhos, explodir as torres - eles sabiam muito bem que eles é que tinham de fazer isso. Não há mágica. O que há, na cabeça deles, é que o inimigo é inimigo por ser inimigo da vontade de seu deus. Mas todos eles sabem que o mundo natural é natural, e sob ele, todos nós seguimos as leis da causalidade.*⁵⁹ Portanto, estamos imersos nas relações de mundo onde um evento se liga a outro, onde um tipo de ocorrência vem a gerar outro. Trata-se, na realidade, de uma noção que desempenha um papel crucial para a explicação do mundo que nos cerca. Como postula Halfpenny (1996) ao explicar que o conceito de causalidade está, por exemplo, nas respostas que damos à perguntas com “por que?” através de frases que se iniciam com “por causa de...”, assim estaremos racionalmente identificando os antecedentes em virtude dos quais a coisa a ser explicada ocorreu. Portanto, sem qualquer espécie de influência mágica.

Assim sendo, defendemos que desencantamento e secularização são aspectos da modernidade que andam acoplados, o que não respalda que seja sempre correto assentar secularização e religião como contrapostos. Afinal, o aumento do interesse religioso e da própria da vivência religiosa, verificada incontestavelmente no surgimento de novos movimentos religiosos na atualidade, não significa em absoluto, o reencantamento do mundo, como um retorno à magia, ou o fim da secularização, mas a aceleração dela – já que a sua essência está no desenraizamento dos indivíduos, isto é, o deslocamento dos sujeitos no que diz respeito aos vínculos tradicionais, inclusive os religiosos. As fidelidades religiosas são abrandadas como resultado da

⁵⁹ Em artigo veiculado na internet: “A Religião está de Volta?”, disponível em: <http://www.jornaldaciencia.org.br/Detalhe.jsp?id=29558>, consultado em 10.01.08.

atenuação das tradições que são paulatinamente questionadas e enfraquecidas, razão pela qual a sociedade moderna tem sido concebida, ao mesmo tempo, como sociedade pós-tradicional (HERVIEU-LÉGER, 1989).

Segundo Pierucci (1997, p. 115), tal conjuntura expressa que o indivíduo religioso é levado à apostasia, ou quebra da primeira e, com ela, das consecutivas lealdades religiosas. O autor defende que o alardeado fortalecimento da religião e a paralela diversificação ou fragmentação religiosa da modernidade não fazem senão dessacralizar a cultura, ao invés de reencantá-la.

2.4 Revitalização das experiências religiosas

Na análise da realidade religiosa contemporânea, a constatação que parece saltar aos olhos é de uma vitalidade pulsante, após um período em que se anunciava uma modernidade governada, em grande parte, pela razão científica e técnica, e que se estruturava nomeadamente pela secularização e, por conseguinte, pela a-religiosidade. Hoje, inseridos no século XXI, observamos que, de fato, a ciência e a tecnologia moderna evoluíram de tal forma, que se tornaram parte essencial do cotidiano da maioria dos habitantes do planeta, fazendo com que as pessoas, mesmo as de menor poder aquisitivo, tenham um grau de informação inimaginável 100 anos atrás.

Entretanto, apesar de todas essas mudanças e contradizendo as previsões anteriores do fim da religião, apesar do avanço da secularização, especialmente no campo da economia e da política, do visível processo de desencantamento do mundo, a religiosidade dos últimos tempos é manifesta intensamente na vida privada das pessoas, em formas afetivas e emocionais, sem referência à doutrina ou à instituição eclesial.

O fenômeno religioso em curso sobrepujou a categoria de “religião perdida” para o “religioso por todas as partes”.

Com efeito, parece-nos à primeira vista, que a religião teria voltado, com ânimo total, à conjuntura política no seio das sociedades ocidentais, evidenciando o investimento religioso na mobilização política e cultural por meio de novos movimentos sociais e dos diversos movimentos religiosos. Para alguns pesquisadores da religião, tal fato vem, notadamente, contrariar a idéia de uma modernidade “racionalmente desencantada”. (JURKEVICS, 2004).

Um dos aspectos mais evidentes dessa notada revitalização religiosa é a grande ênfase na mídia brasileira, impressa e televisiva, principalmente no final da década de 90, quando se procedeu uma ampla cobertura acerca dos números divulgados pelo Censo do IBGE que apontavam para o surpreendente avanço neopentecostal: 300% nos últimos trinta anos. Com este avanço numérico também se enfatizava o forte cunho mágico dos discursos apregoados no neopentecostalismo: as correntes, os objetos poderosos, a confissão positiva, a mística que era propagada nos rituais com capacidade de resolver todos os problemas humanos. Ou seja, a constante presença de elementos “mágicos” nesta nova religiosidade, que no Brasil representa uma espécie de negação da secularização. Afinal, dificilmente um país como o Brasil, de terceiro-mundo, desmentiria as teses sobre secularização nos grandes países ocidentais, pois ancora tal realidade em raízes sociais, ou sócio-econômicas para a volta ou permanência da religião, na vertente neopentecostal. (MOTTA, 1994)

Contudo, a compleição de elementos mágicos da contemporaneidade, ao nosso ver, nada diz a respeito de um reencantamento do mundo. Tão somente porque o processo de desencantamento, postulado por Weber, é em certo sentido irreversível. Como argumenta Rivera (2002, p.96):

O fato de que pessoas “negativamente privilegiadas” recorram à magia não significa que reencantem a sua imagem do mundo. Significa sim permanência da racionalidade religiosa utilitária e pessoal que a aproxima da magia; mas isso é diferente e está longe de significar um reencantamento do mundo.

Até mesmo porque, em certo sentido, nenhum ato humano deixa de ser racional, pois todo ele possui uma razão sem a qual não seria realizado. Ramalho (2001) pontua que a despeito de se reconhecer que as novas expressões do campo religioso, em especial o campo cristão, conservam a estrutura doutrinária da fé cristã, elas se exprimem com muita criatividade, rompendo esquemas e fórmulas determinadas previamente, e não se enquadram em modelos únicos. A esse respeito defende:

Podem mesmo ser chamadas de “transgressoras”, com as inovações que vão se multiplicando. (...) A busca de canais mais livres e diretos de acesso ao sagrado, com manifestações espontâneas repletas de emoções, é marca dessas novas expressões e representa uma busca de liberdade de formas de adoração e culto. (RAMALHO, 2001, p. 05).

O fato é que no momento em que parecia propensa a um esfacelamento ou no mínimo, a um grande enfraquecimento, a religiosidade ressurgiu com ares renovados. Numa multiplicidade de formas e de expressões novas, a religião se rearticula nos moldes da modernidade, estabelecendo uma cumplicidade com os tempos de crise e apresentando-se como disponível para auxílio na solução dos problemas humanos. Dessa forma, podemos entender que a racionalização secularizante causa a vitalidade do sagrado na esfera privada, viabilizando a diversidade e a pluralidade de crenças e a diluição das fronteiras do religioso moderno:

Justamente por não ser religiosa, (a sociedade moderna) torna-se capaz de abrigar todas as religiões, sejam elas institucionais, como o catolicismo, o protestantismo, o budismo, o islamismo, sejam sistemas de crenças sem uma referência institucional definida ou visível (...) A

pluralidade e fragmentação religiosa, portanto, são frutos da própria dinâmica moderna. A secularização multiplica os universos religiosos, de forma que a sua diversidade pode ser vista como interna e estrutural ao processo da modernidade. A secularização e a diversidade religiosa estão associadas diretamente a um mesmo processo histórico que possibilitou que as sociedades existissem e funcionassem sem precisar estar fundadas sobre um único princípio religioso organizador. (STEIL, 2001, p. 166).

O paradigma da efervescência da religião, pautada na liberação de mercado e na situação pluralista, parte como fonte de análise do princípio de *oferta*, proveniente da abertura do mercado religioso.

A situação pluralista é, acima de tudo, uma situação de mercado. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se bens de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado (BERGER, 1985, p.149).

Tal conjuntura tornou o mercado mais competitivo e as organizações religiosas mais ativas e criativas na mobilização de seus fiéis, com o intuito de mantê-los, e na conquista de novos adeptos que, do ponto de vista mercadológico, tende a incrementar as taxas de participação religiosa da população.

(...) o pluralismo religioso tende a acirrar a competição religiosa, uma vez que, para conquistar prosélitos, recursos, poder e reconhecimento social, isto é, para defender seus interesses institucionais em face da concorrência, cada grupo religioso se vê crescentemente compelido a mobilizar seus agentes leigos e eclesiásticos, a exigir deles maior fidelidade, empenho, dedicação, eficiência, dinamismo e militância, a empregar métodos e estratégias do evangelismo mais atraentes e eficazes (MARIANO, 2003)⁶⁰

Percebe-se assim, no Brasil, não só a perda da hegemonia católica e a consolidação de uma sociedade religiosa de essência pluralista, mas também uma

⁶⁰ Trecho extraído de Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología. Disponível em: www.naya.hpg.com, consultado em 30.06.06.

diversidade cultural ampla, fruto da própria cultura contemporânea, caracterizada, de um lado, pela diferença e pela liberdade de escolha, e, de outro, pela afirmação da identidade.

Entendemos portanto, que o processo contemporâneo de revitalização da religião, no caso do nosso estudo, particularmente na vertente neopentecostal, decorre do próprio processo de privatização e subjetivação dela, sendo manifesto não apenas no desenho do sujeito religioso autônomo, com a possibilidade de escolher livremente a filiação religiosa e o consumo religioso que lhe pareça melhor, mas também se revela nos contornos do agente religioso, que agora necessita empreender num maior esforço pela manutenção e conquista dos fiéis, uma vez que não dispõe mais de uma clientela automaticamente constituída. Com isso, a dinâmica da “preferência do consumidor”, inicialmente estabelecida no setor comercial, torna-se a mola propulsora da religião moderna.

Por fim, contemplamos na imensa quantidade de apelos “religiosos-espetaculares”, principalmente os midiáticos, a necessidade estratégica das igrejas contemporâneas em oferecerem produtos/serviços religiosos que atendam às necessidades dos sujeitos religiosos, sob pena de perderem o “cliente” para seus concorrentes “diretos” e “indiretos” – já que a religião espetacular também concorre com as empresas tidas por “profanas” – tais instituições concorrentes podem apresentar ofertas visivelmente mais atrativas para o *target* religioso, cuja essência secularizada os impele à busca a satisfação de necessidades pessoais, comumente imediatas e efêmeras.

Dessa forma, levando em conta o que expusemos neste segundo capítulo da nossa pesquisa, abordaremos a seguir o neopentecostalismo, já que o entendemos como a versão mais adequada e abrangente para espelhar a religião da modernidade.

Ao mesmo tempo, neste capítulo 3, promoveremos algumas reflexões acerca dessa religiosidade de cunho secular, midiática e espetacular surgida a partir da década de 70. Tal percurso será feito para que possamos estabelecer o nexos que alicerça a nossa abordagem da Igreja Internacional da Graça de Deus e o ajustamento de suas práticas, *ethos* e discursos à contemporânea sociedade do espetáculo.

CAPÍTULO 3 - O AVANÇO NEOPENTECOSTAL

Como apresentamos no primeiro capítulo desta pesquisa, a rápida expansão do neopentecostalismo é um acontecimento facilmente mensurável por meio dos levantamentos feitos pelo IBGE e das demais pesquisas que abordam o perfil religioso da população do Brasil. Tal crescimento é tão notável, que é bem provável que ele seja um dos fenômenos mais importantes no cenário religioso brasileiro, quiçá na América Latina. A própria mídia tem se encarregado de propagar tais evidências. Prova disso é a constante ênfase dos veículos midiáticos em noticiar o fato.

Neste contexto, e considerando que nos últimos 30 anos o neopentecostalismo crescente no Brasil é fruto de uma conjuntura sócio-cultural peculiar, cuja face mais expressiva é a significativa transformação confessional de boa parte da população, chegamos a conclusão de que essa recente manifestação religiosa tem afetado toda a sociedade brasileira. Afinal, tal corrente religiosa cresce a todo vapor, não apenas nas camadas mais baixas da população, como foi enfatizado por tantos estudos passados⁶¹, mas também verificamos hoje uma novidade dentro desse campo que é a sua expansão nos estratos médios e altos⁶² da população.

Outra coisa que devemos ressaltar é que, mesmo com raízes no movimento pentecostal nascido nos Estados Unidos no início do século XX, o neopentecostalismo, quando comparado às outras denominações tidas por cristãs, configura-se como um fenômeno recente. Isso faz com que, em geral, quando pensamos na sua emergência a associemos ao momento contemporâneo de aceleradas mudanças sociais. Contudo,

⁶¹ Que afirmava ser o pentecostalismo/neopentecostalismo majoritariamente a religião dos “pobres e oprimidos”, daqueles que são econômica ou socialmente desprivilegiados. (SARAGOÇA, 2003)

⁶² Entre os empresários, profissionais liberais e executivos.

também devemos ponderar que a transformação religiosa da atualidade não é “apenas” uma mera resposta às rápidas mudanças no seio da sociedade como um todo. Afinal, a abrangência de fatores que possibilitam a grande adesão a esta religiosidade, reflete a natureza multifacetada do fenômeno por meio das inúmeras formas de vivência “neopentecostal” disponíveis.

Analisando, portanto, tal cenário, neste quarto capítulo vamos refletir sobre a origem e o avanço do neopentecostalismo. A intenção é percorrer o contexto histórico de seu surgimento para prover pistas e subsídios, através de características, *ethos*, conteúdos e formas, e entender como e porque se dá tão surpreendente crescimento, diferentemente das outras formas de religiosidade atuais, que ao contrário, têm experimentado um declínio em adesões – citamos aqui o caso da Igreja Católica como o mais expressivo no Brasil.

Essa atitude de investigação também se torna necessária porque, sociologicamente, está ocorrendo uma mudança bastante significativa na própria religiosidade neopentecostal, que está rompendo as fronteiras não só da classe⁶³ social na qual teve origem, mas igualmente dos padrões de conduta tidos por “evangélicos”. Talvez isso ocorra e gere tão expressivo crescimento porque as muitas igrejas que compõe o neopentecostalismo, normalmente, sabem dialogar com os interesses dos potenciais fiéis da atualidade. Prova irrefutável é a constante e ininterrupta introdução de novidades na liturgia vivida e na teologia propagada.

Muito embora tudo aponte para “crescimento e adesões” ao *ethos* neopentecostal, verifica-se no seio dessas igrejas uma grande rotatividade. Ou seja, há

⁶³ Adotamos aqui a definição de classe dada por Max Weber, segundo a qual “fazem parte de uma classe todos aqueles que possuem a mesma situação em relação ao mercado, ou seja, têm as mesmas possibilidades objetivas de acesso aos bens que o mercado oferece”. (BOBBIO, 1983, p.174, apud SARAGOÇA, 2003).

um considerável contingente de adeptos no Brasil, sobretudo nos grandes centros urbanos, que estão, constantemente, trocando de igreja dentro do neopentecostalismo, motivados e estimulados, muitas vezes, pelas igrejas midiáticas que, sem dúvida, nutrem o trânsito religioso. Segundo Romeiro (2004), são elas quem viabilizam os mecanismos para convencer os fiéis, prontamente transformados em consumidores, a ocuparem um assento dentro de seus templos.

As constatações acima listadas serão trabalhadas no decorrer deste capítulo, que intencionou analisar todo o cenário neopentecostal para poder situar o contexto religioso em que está inserido a IIGD, alvo maior do presente estudo.

3.1 Do pentecostalismo ao neopentecostalismo

O protestantismo pentecostal, a segunda maior opção religiosa no Brasil⁶⁴, cresce rapidamente e ganha novas feições. Nesse novo cenário religioso há emergentes formas religiosas que respondem pela maior parte do crescimento dos que consomem a fé. Para muitos estudiosos da religião o pluralismo de religiões e crenças é classificado como um “fenômeno” analisado a partir da investigação da *oferta* religiosa, que sofreu mudanças no mercado devido a secularização do Estado:

O processo de secularização do Estado brasileiro, cujo ato decisivo foi a separação republicana da Igreja Católica, resultou na liberdade religiosa, no pluralismo religioso e, conseqüentemente, na formação de vasto mercado religioso. Atenta-se especialmente para o fato de que tais fenômenos favoreçam a expansão do movimento pentecostal no Brasil (MARIANO, 2003).⁶⁵

⁶⁴ Cadernos CERIS 2 (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais), Vozes, 2001, pp.11 – A pesquisa.

⁶⁵ Trecho extraído do site: Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología. Disponível em: www.naya.hpg, consultado em 30.06.06.

A Igreja sujeita às leis deste Estado supremo, que defende e assegura a liberdade religiosa, desencadeou a efetivação de grandes mudanças no campo religioso. Liberdade religiosa que confere uma liberdade individual de escolha, além da liberdade institucional de formação de novos grupos e movimentos, está na raiz da formação do pluralismo religioso e, conseqüentemente, no mercado religioso concorrente:

O país está se transformando, de verdade, numa sociedade livre, com uma cultura cada vez mais plural. A depender só do Estado Brasileiro, hoje se respira no país liberdade religiosa a plenos pulmões, como nunca – e não só de direito, de *jure*, como no início da vida republicana, mas também de *facto*. E as pessoas, nesse clima de descompressão, podem ir e lá vão elas, mudando de religião à vontade. (PIERUCCI, 2004, p. 15).

Com essa atitude de liberdade conferida pelo Estado, este, assume uma posição de neutralidade perante a religião, com uma decrescente intervenção no mercado religioso. Qualquer parcialidade nesse âmbito chocará com o princípio de liberdade religiosa. Com essa abertura quebra-se o monopólio da Igreja, antes conferida pelo estreito relacionamento com a Igreja Católica. Obviamente sem liberdade religiosa, o pluralismo seria difícil, todavia, há outras causas, sociais e culturais, que podem também nos servir para explicar o declínio do catolicismo e a ascensão do pentecostalismo. Para que possamos alicerçar esta análise, compreendemos ser necessário, antes, discorrer um pouco sobre a evolução histórica e a classificação do pentecostalismo no Brasil.

Na realidade, o pentecostalismo se configura como um movimento missionário de caráter mundial, dono de uma dinâmica própria e peculiar. Tal dinâmica foi herdada

a partir de muitos aspectos dos movimentos de santidade⁶⁶ da Inglaterra e dos Estados Unidos, particularmente do metodismo. A maior parcela das igrejas consideradas pentecostais surgiu das igrejas históricas provenientes da Reforma Protestante do século XVI. A data de surgimento do pentecostalismo é o ano de 1900, quando Charles Parham⁶⁷, alugou uma "Mansão de Pedra", como era conhecida, em Topeka, Kansas para estabelecer uma escola bíblica chamada Bethel. Na ocasião, aproximadamente 40 estudantes ingressaram na escola para o seu primeiro e único ano, atraídos pelo seguinte propósito - "descobrir o poder que os capacitaria a enfrentar o desafio do novo século". (WALKER, 2002).

Como método de ensino e aprendizado, o grupo pretendia pesquisar e estudar cada assunto, exaurindo todas as citações bíblicas sobre o tema em questão a fim de apresentá-lo para a classe em forma de sabatina oral, orando para que o Espírito Santo estivesse sobre a mensagem, trazendo convicção. O fato é que até dezembro daquele ano, já tinham pesquisado e estudado sobre arrependimento, conversão, consagração,

⁶⁶ Movimento de avivamento espiritual cristão que enfatizou a relação íntima do indivíduo com Deus, iniciando-se com uma conversão pessoal e seguindo uma vida de ética e moral cristã. Ou seja, visava a santidade de vida, a harmonização da vontade do homem com a vontade de Deus.

⁶⁷ Charles Fox Parham, desde a adolescência, era Pastor. Parham era racista declarado e militante. Odiava negros e tudo o que não fosse da suprema raça ariana. Pertencia à KKK(Ku Klux Klan), desde tenra idade. Em 1910, enquanto fundava o pentecostalismo, tinha lugar de destaque na Ku Klux Klan. Foi preso após ter violentado sexualmente um garoto. Como era poderoso, na KKK, soltaram-no logo. Numa hora, bradava no púlpito contra a imoralidade. Noutra, praticava sodomia. Enquanto isto, milhões acreditavam em suas pregações. O Pastor Parham acreditava e pregava que a cura milagrosa de doenças era um direito natural dos seguidores da palavra de Deus. Para ele e muitos que o cercavam, a História mostraria uma outra coisa. A edição 58, volume XVII, Nº 2, ano de 1998, da revista Christian History, mostra uma foto de 1906, nela, aparece uma foto do Pastor Parham, com sete seguidores, todos estavam nas escadarias do fórum de Carthage, Missouri. O próprio Pastor Parham, estava segurando uma placa, que dizia: "Apostolic Unity". Os seus seguidores, seguravam faixas que tem escrito: "Life", "HEALTH" etc. Ou seja: publicamente Parham, mostrava a sua crença de que seguir "a Jesus", lhes daria saúde e proteção contra doenças. O Pastor Parham pregava publicamente que se deveria evitar se consultar com médicos e evitar crer em qualquer benefício da Medicina. Que todos deviam, ao invés disto, crer que o poder de Deus/Jesus/ES os curaria. Um dos filhos de Parham, pegou uma doença e morreu. Tinha apenas 16 anos. Um outro filho de Parham, morreu também de doença com 37 anos. (Informações obtidas baseadas no artigo: "The Strange History of Pentecostalism", disponível em <http://wayoflife.org/fbns/strange1.htm>, consultado do site: <http://www.baptistlink.com/solascriptura/Seitas/Pentecostalismo/QEstranhosPastoresPentecostais-DCRocha.htm>, em 25.07.07).

santificação, cura e a eminente vinda do Senhor. No dia 25 de dezembro, Parham tendo que se ausentar por alguns dias instruiu o grupo:

Nós nos deparamos em nossos estudos com um problema. É sobre o segundo capítulo de Atos?... Tendo ouvido tantas entidades religiosas diferentes reivindicarem diferentes provas como evidências do recebimento do batismo pentecostal, eu quero que vocês estudantes estudem diligentemente qual é a evidência bíblica do batismo no Espírito, para que possamos apresentar ao mundo alguma coisa incontestável que corresponda absolutamente com a Palavra. (WALKER, 2002).

Após tais instruções, o grupo apresentou seus trabalhos três dias depois, com praticamente a mesma convicção – apenas com algumas divergências - que quando a benção pentecostal⁶⁸ caiu, tinham como prova irrefutável o falar em outras línguas.

Chegaram, então, à conclusão que a única certeza e sinal escriturístico para o batismo com o Espírito Santo era o falar em línguas. No dia 1º de janeiro de 1901 um moço estudante estava orando durante a noite, quando experimentou de repente a paz e a alegria de Cristo, começando a louvar a Deus em línguas. Dentro de alguns dias toda a comunidade recebera o batismo com o Espírito Santo dessa maneira surgiu o moderno movimento pentecostal. Essa experiência, acompanhada por poderosos ministérios de conversões, curas, profecias, etc, se espalhou pelo Texas e (em 1906) alcançou Los Angeles, onde cresceu substancialmente, passando para Chicago, Nova Iorque, Londres e Escandinávia pelos meados de 1915. (RANAGHAN, KEVIN e DOROTHY, 1972, p.319).

Esta descoberta deu início ao Movimento Pentecostal do século XX. "Tal foi a magnitude e impacto do movimento, que, já na primeira década depois de Azuza⁶⁹,

⁶⁸ As Igrejas Pentecostais têm como característica principal a crença no "batismo do Espírito Santo", que teria acontecido pela primeira vez durante a "Festa de Pentecostes", simbolizando a descida do Espírito Santo sobre as pessoas que rezavam e comungavam após a morte de Cristo. Neste momento, pessoas de origens étnicas e idiomas diferentes começaram a falar a mesma língua e a se entender. Esse ato recebeu o nome de "glossolalia", que seria este "falar línguas estranhas", e é um dos momentos mais importantes do culto atual nessas Igrejas Pentecostais. Seria um "retorno às origens e a verdadeira fé. Quando o Espírito Santo batiza, ele concede um ou mais dons, que são capacidades sobrenaturais (para os pentecostais o dom que tem que ser recebido imediatamente é o de línguas estranhas) que vêm sobrepujar a própria incapacidade do crente (1Co. 12.1-11; Jl. 2.28-29; Rm. 8.26). Essa bênção seria importante para que a Igreja seja eficaz mediante a operação do poder de Deus. Para receber o batismo com a descida do Espírito Santo, basta pedir ao Senhor e o receber pela fé.

sabia-se de experiências pentecostais na Ásia, África, Europa e América Latina. O movimento se multiplicava agora em muitos movimentos com variedade de matizes e expressões, como um grande caleidoscópio". (CAMPOS e GUTIÉRREZ, 1996, p.30)

Romeiro (2004) citando Hollenweger (1997) comenta o que aconteceu nos primórdios do pentecostalismo, especificamente em Los Angeles:

(...) bispos brancos e trabalhadores negros, homens e mulheres, asiáticos e mexicanos, professores brancos e lavadeiras negras, eram iguais (isso em 1906!). A imprensa religiosa e secular acompanhava todos os detalhes. Sem conseguir entender o que se passava, preferiam ridicularizar, atacando Seymour: "pode vir algo bom de um auto denominado profeta negro?" As principais denominações também criticaram o emergente movimento pentecostal, desprezando os pentecostais devido à sua origem negra humilde. Pressões sociais surgiram tentando discriminar as igrejas pentecostais entre organizações negras e brancas, como outras igrejas já vinham fazendo. Tudo isso não conseguiu impedir as denominações pentecostais de crescerem. (ROMEIRO, 2004, p.45).

A realidade é que desde a chegada do pentecostalismo ao Brasil em 1910, foram estabelecidas centenas de igrejas, fazendo com que tal movimento religioso hoje, seja tido como amplo, complexo e diversificado. Por conta de tal amplitude e diversidade, alguns pesquisadores da Sociologia da Religião passaram a classificar este campo religioso em três grupos, mapeando-os a partir de critérios históricos (ou periodização) de implantação de igrejas e também com ênfase nas concepções teológicas e o *ethos* comportamental das mesmas.

⁶⁹ Um aluno de Parham chamado William Seymor foi convidado a pregar em Los Angeles. As reuniões daquele pregador negro começaram a crescer, levando-o, então, a alugar um antigo templo metodista na Rua Azuza, nº 312. As pregações de Seymour atraíram muita gente e o fenômeno do batismo no Espírito Santo continuou a acontecer em grande escala. A experiência era sempre acompanhada de manifestações de línguas, profecias, orações em voz alta ao mesmo tempo e cânticos espirituais. (ROMEIRO, 2004, p.44).

De acordo com Freston (1993) o pentecostalismo brasileiro pode ser dividido em três ondas de implantação de igrejas⁷⁰. A primeira é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) fundada por um italiano na capital paulista, e da Assembléia de Deus, por dois suecos, em Belém do Pará, em 1911⁷¹. Segundo Mariano (2004, p. 123), embora os fundadores da Congregação Cristã e da Assembléia de Deus fossem europeus, os três missionários converteram-se ao pentecostalismo nos Estados Unidos, de onde migraram para evangelizar o Brasil⁷².

Nesse ponto, apesar da amplitude e diversidade do pentecostalismo, há consenso entre pesquisadores e sociólogos da religião acerca destas primeiras manifestações no campo pentecostal brasileiro, sendo geralmente denominadas de pentecostalismo clássico⁷³ - entre alguns autores, de pentecostalismo tradicional (BRANDÃO, 1980; ORO, 1996) ou histórico (HORTAL, 1994).

A segunda onda é a dos anos 50 e início de 60, quando o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade aumenta e três grandes grupos se destacam entre um número incontável de novas igrejas. (FRESTON, 1993, p.66).

Os quarenta anos que separam o início destas duas ondas, primeira e segunda justifica o corte histórico institucional proposto para distingui-las. Quanto à teologia, entretanto, as duas primeiras ondas pentecostais apresentam diferenças apenas nas ênfases que cada qual confere a um ou outro dom do Espírito Santo. A primeira enfatiza o dom de línguas, a segunda, o de cura. (MARIANO, 1999, p.31).

⁷⁰ No Brasil Paul Freston foi o pioneiro a dividir o movimento pentecostal em ondas a partir de um corte histórico-institucional e da análise da dinâmica interna do pentecostalismo nacional.

⁷¹ De início, na condição de grupos religiosos minoritários em terreno “hostil”, ambas as igrejas caracterizaram-se pelo anticatolicismo, por radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo. (MARIANO, 2004, p. 123).

⁷² No plano teológico, enfatizaram o dom de línguas (glossolalia), seguindo a ênfase doutrinária primitiva dessa religião. A Congregação Cristã, além de permanecer completamente isolada das demais igrejas e organizações pentecostais, manteve-se mais apegada a certos traços sectários, enquanto a Assembléia de Deus mostrou, sobretudo nas duas últimas décadas, maior disposição para adaptar-se a mudanças em processo no pentecostalismo e na sociedade brasileira. (MARIANO, 2004, p. 123).

⁷³ Reprodução da tipologia norte-americana na década de 70, que acrescentou a designação *classical* às denominações pentecostais do início do século para distingui-las das protestantes renovadas ou carismáticas surgidas nos anos 60. (BURGES e MCGEE, 1989, apud MARIANO, 1999, p.24)

Com efeito, este segundo grupo de igrejas fixado no Brasil, que não resultou em uma conceituação consensual entre os estudiosos do campo religioso acadêmico, começou na década de 1950, quando, segundo Mariano (2004), dois missionários norte-americanos da *International Church of The Foursquare Gospel* criaram, em São Paulo, a Cruzada Nacional de Evangelização⁷⁴.

Neste segundo grupo há o destaque para a Igreja do Evangelho Quadrangular⁷⁵ (1951), por intermédio da já citada grande campanha denominada de Cruzada Nacional de Evangelização; para a Igreja O Brasil Para Cristo⁷⁶ (1955), a primeira igreja pentecostal a ser iniciada por um brasileiro, Manoel de Mello⁷⁷, que era membro da Assembléia de Deus; e a Igreja Deus é Amor (1962), fundada por americanos inicialmente na cidade de Campinas (1958). Logo depois, no Rio de Janeiro, em 1960 foi fundada a Igreja do Nazareno⁷⁸. Surgindo todas no contexto paulista, onde fincaram suas bases antes de se lançarem por todo o país. (FRESTON, 1993).

⁷⁴ Por meio dela, empreenderam em um evangelismo com ênfase na cura divina, o que acabou por atrair multidões às concentrações evangelísticas na capital paulista, acelerando sobremaneira a expansão do pentecostalismo brasileiro.

⁷⁵ Os missionários da Quadrangular conferiram ênfase teológica à cura divina, seguindo o bem-sucedido movimento de cura propagado nos Estados Unidos durante a Segunda Guerra Mundial. Como estratégia proselitista, além da ênfase na cura, essa vertente pentecostal notabilizou-se pelo intenso uso do rádio e pela pregação itinerante com o emprego de tendas de lona. (MARIANO, 2004, p.123)

⁷⁶ Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo é uma denominação (como o nome indica) pentecostal fundada nos anos 1950. A IPBC cresceu na maior parte entre os pobres, operários e na zona leste de São Paulo, povoada principalmente por migrantes do Nordeste. A IPBC alcançou uma presença nacional, embora esteja timidamente representada no exterior. Alguns movimentos pentecostais regionais uniram-se a IPBC, mas também muitos a deixaram para começar sua própria denominação, como a Igreja Pentecostal Deus é Amor e a Casa da Benção. Por um período de tempo, a IPBC foi membro do Conselho Mundial das Igrejas.

⁷⁷ Manoel de Mello (1929-1990), um trabalhador da construção civil que se auto-declarou "missionário". Mello veio a São Paulo do sertão de Pernambuco, converteu-se na Assembléia de Deus, mas logo aderiu à Cruzada Nacional Evangelização, um movimento de Cura Divina, hoje a Igreja do Evangelho Quadrangular. Em 1956 Manoel de Mello começou sua própria igreja, A Igreja Pentecostal "O Brasil para Cristo" (IPBC). Mesmo sem uma instrução formal, Mello era um pregador eloquente, usando o rádio para espalhar sua mensagem, e o seu programa, "A Voz do Brasil para Cristo" permaneceu no ar por duas décadas. Conduziu reuniões de cura em praças públicas e estádios de futebol. Manoel de Mello também foi notado pela condição modesta em que vivia. Em 1986 deixou a direção de sua igreja e morreu em 1990.

⁷⁸ A Igreja do Nazareno é marcada, em sua identidade, pela herança Wesleyana. O avivamento do século XVIII, impulsionado por John e Charles Wesley, foi parte de um movimento maior, de abrangência mundial, que fomentou uma renovação espiritual, a partir da Igreja da Inglaterra.

Indo de encontro ao emprego do modelo proposto por Freston em Mariano (1995, p.22), Aubrée (1996, p.80 apud FONSECA, 1997) é contundente: para ela “não existe entre as duas primeiras [ondas] quase nenhuma diferença na doutrina, na ética e nos rituais, e porque todas elas (...) praticam a cura divina, utilizam intensamente o rádio e fazem um evangelismo itinerante”. Além dos elementos coincidentes apontados por Aubrée, as distinções no que se refere ao momento histórico e geográfico⁷⁹ de fundação parecem mais do que satisfatórias para, didaticamente, constituir essa separação. Outro aspecto é a centralidade entre as igrejas da primeira onda no “falar em línguas” e nas de segunda onda na “cura divina”. (FONSECA, 1997, p.26)

As igrejas agrupadas como de primeira e segunda onda tornaram-se conhecidas ao longo do tempo como extremamente rígidas e radicais em seus usos e costumes. Algumas como a Assembléia de Deus, por exemplo, no começo de sua instalação em território nacional, proibia seus fiéis de ouvirem programas de rádio. Outro exemplo fica por conta da igreja Pentecostal Deus é Amor, que ainda nos dias atuais não permite que seus membros possuam aparelho de televisão em casa, ou que as mulheres participantes da membresia utilizem adornos, cortem os cabelos ou usem roupas que não sejam saias ou vestidos.

Assim a igreja pentecostal separa os seus membros do mundo com a condição de criar para eles um mundo separado, não só do ponto de vista ético (o crente não fuma, não bebe, não adultera, não fica em bar, não vive pelas ruas, não vê televisão, não vai ao cinema, não escuta rádio), como do ponto de vista de uma rotina de vida. (BRANDÃO, 1980, p. 142 -143).

⁷⁹ Essa preocupação geográfica é significativa no trabalho de Freston, no qual a segunda onda é *paulista* e a terceira *carioca*. Dentro dessa preocupação em marcar a questão geográfica Freston acaba não citando, por exemplo, a Casa da Bênção (1964), igreja *mineira* da segunda onda e a Renascer, *paulista* da terceira onda.

Na esfera dos padrões de postura e comportamento, quase tudo é ditado. O uso e costumes das roupas, dos cabelos, da profissão, entre outros, está restrito às normas e a uma série de proibições legalistas.

Para os pentecostais da primeira e segunda ondas, o comportamento de uma “nova criatura” (“Aquele que está em Cristo, nova criatura é”..) (Bíblia – 2 Co 5:17) exige do fiel uma postura de vida totalmente moldada aos padrões espirituais de santidade e ascetismo. Tarefa tida como extremamente difícil em um mundo globalizado, saturado de convites à experiências e prazeres “pecaminosos”.

Segundo Weber (1987), o “novo nascimento” exigia que o fiel se comportasse como um monge, só que muito mais virtuoso, pois os monges dentro dos monastérios estavam totalmente protegidos da exposição às tentações tão comuns aos que se inserem e vivem numa sociedade permissiva e atrativa. Nesse raciocínio, o habitat do fiel era cercado de perigos e dificuldades para um comportamento que não poderia se adaptar nem se conformar com os novos valores e conceitos do mundo secular. Assim, os deveres e disposições do crente acabaram por ser acentuadamente contraculturais com peculiaridades específicas e sectárias na forma de agir e se comportar frente aos convites feitos pela sociedade “incrédula e infiel”.

Dessa forma, o adepto pentecostal, num primeiro momento, se fechou no seu próprio mundo religioso e acabou criando para si verdadeiros monastérios: a igreja e a casa (BRANDÃO, 1980). Apenas poucas exceções eram vistas, e estas só eram reais por conta da própria necessidade de manutenção do crente, que precisava comer, dormir, morar etc. Então, eram necessários o trabalho remunerado (“o trabalhador é digno de seu salário”) (Bíblia – 1Tm 5:18) e a proclamação evangelística (“Ide por todo mundo e pregai o evangelho a toda criatura”) (Bíblia – Mc 16:15), fazendo com que ele, mesmo a contragosto, obrigatoriamente tivesse que se “misturar” com os

outros. Por várias décadas, foi essa a postura dos crentes pentecostais - o que resultou na fuga ascética do mundo, tão somente porque a promessa de salvação estava imbricada com a necessária rejeição das coisas deste mundo.

A terceira e última onda começa no final da década de 70 e ganha força nos anos 80. Se entre a primeira e a segunda onda existem poucas diferenças, entre a segunda e a terceira a distinção não é clara, conseqüentemente, as diferenças entre as igrejas da primeira e terceira ondas ficariam, no mínimo, bem reduzidas. O contexto agora, diferentemente da segunda onda, é essencialmente carioca. (FRESTON, 1993).

Para Freston (1993), a situação econômica decadente experimentada no Rio de Janeiro, o desenvolvimento da umbanda, a violência urbana, máfias do jogo e a política populista representaram um *locus* que permitiu o desenvolvimento dessa religiosidade. Assim, podemos perceber que a união com as peculiaridades locais e históricas vivenciadas no Rio de Janeiro no final dos anos de 1970, possibilitou o desenvolvimento dessa religiosidade. Seus principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus⁸⁰ (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus⁸¹ (1980), a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra⁸² (1976) e a Igreja Renascer em

⁸⁰ Principal expoente da terceira onda. Mesmo sendo a Igreja Universal similar a outros evangélicos neopentecostais que crêem na deidade de Jesus Cristo, na Trindade, na ressurreição corporal de Jesus Cristo e a salvação pela graça através da fé, Edir Macedo, seu fundador, incorporou novos elementos a sua doutrina que pouco têm a ver com o contexto bíblico. Para curar-se vendem "pedras da tumba de Jesus", "a água benta do rio Jordão", "a rosa milagrosa", "sal abençoado pelo Espírito Santo". Além disso, convidam fiéis a participar das reuniões e "comer o pão abençoado para curar doenças".

⁸¹ Fruto de uma primeira divisão da Igreja Universal, a IIGD, cujo líder é o missionário R. R. Soares será amplamente estudada no próximo capítulo.

⁸² Fundada em fevereiro de 1992, em Brasília, pelos bispos Robson e Maria Lúcia Rodovalho. O Ministério possui hoje, cerca de 550 igrejas espalhadas pelo Brasil e exterior e estão sob a coordenação da Federação Nacional Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra. Esta Comunidade é dirigida por um Conselho de Bispos e um Conselho Diretor, responsáveis pela Igreja em todo o Brasil e Exterior. O que é única é a forma colegiada de pastorado exercida em várias congregações. Por meio da Fundação Sara Nossa Terra e Associação Ministério Comunidade Evangélica (AME), a Igreja desenvolve trabalhos de cunho sócio-cultural e promove assistência a famílias carentes.

Cristo⁸³ (1986), todas estas fundadas por pastores brasileiros e tidas como as principais igrejas da terceira onda. O fato de a Igreja Universal e a Igreja Internacional da Graça de Deus serem cariocas não nos parece acaso. Contudo, ambas as igrejas, já possuem sede e muitos outros templos praticamente em todos os lugares do território nacional e em boa parte do mundo. Aqui nos cabe enfatizar que as igrejas da terceira onda ficaram conhecidas como neopentecostais⁸⁴.

Como já pontuado anteriormente, as igrejas da terceira onda ou neopentecostais, que tiveram início na segunda metade dos anos de 1970, cresceram, ganharam visibilidade e se fortaleceram de maneira surpreendente no transcorrer das décadas seguintes. É justamente este crescimento, demonstrado pelos dados do Censo do IBGE, que confere uma nova configuração demográfica e religiosa ao cenário brasileiro.

Agora, na terceira onda, estes novos crentes não mais se preocupam com as limitações que possam ser impostas ao tipo de vestuário ou de costumes, e muito embora ainda creiam no dualismo do mundo espiritual, falam de Deus de forma extremamente diferente de seus antecessores.

Antes de detalhar as características e peculiaridades do neopentecostalismo, para que possamos compreender de forma mais explícita a classificação do pentecostalismo, a seguir expomos um esquema gráfico detalhado das três ondas

⁸³ A Igreja Apostólica Renascer em Cristo foi fundada em São Paulo, em 1986, por Estevam Hernandes e Sônia Hernandes. Inicialmente, as reuniões eram feitas no apartamento do casal, sendo posteriormente alugado um salão, num piso superior do edifício onde se encontrava a Pizzaria Livorno, na rua Vergueiro, no bairro de Vila Mariana, em São Paulo. Com o aumento do número de membros, foi disponibilizado um espaço, na Igreja Evangélica Árabe de São Paulo, ainda na Vila Mariana. O foco principal era em cultos para jovens. Após um rápido crescimento, é adquirido um prédio na Avenida Lins de Vasconcelos, onde seria erguida a sede internacional, com capacidade para cinco mil pessoas.

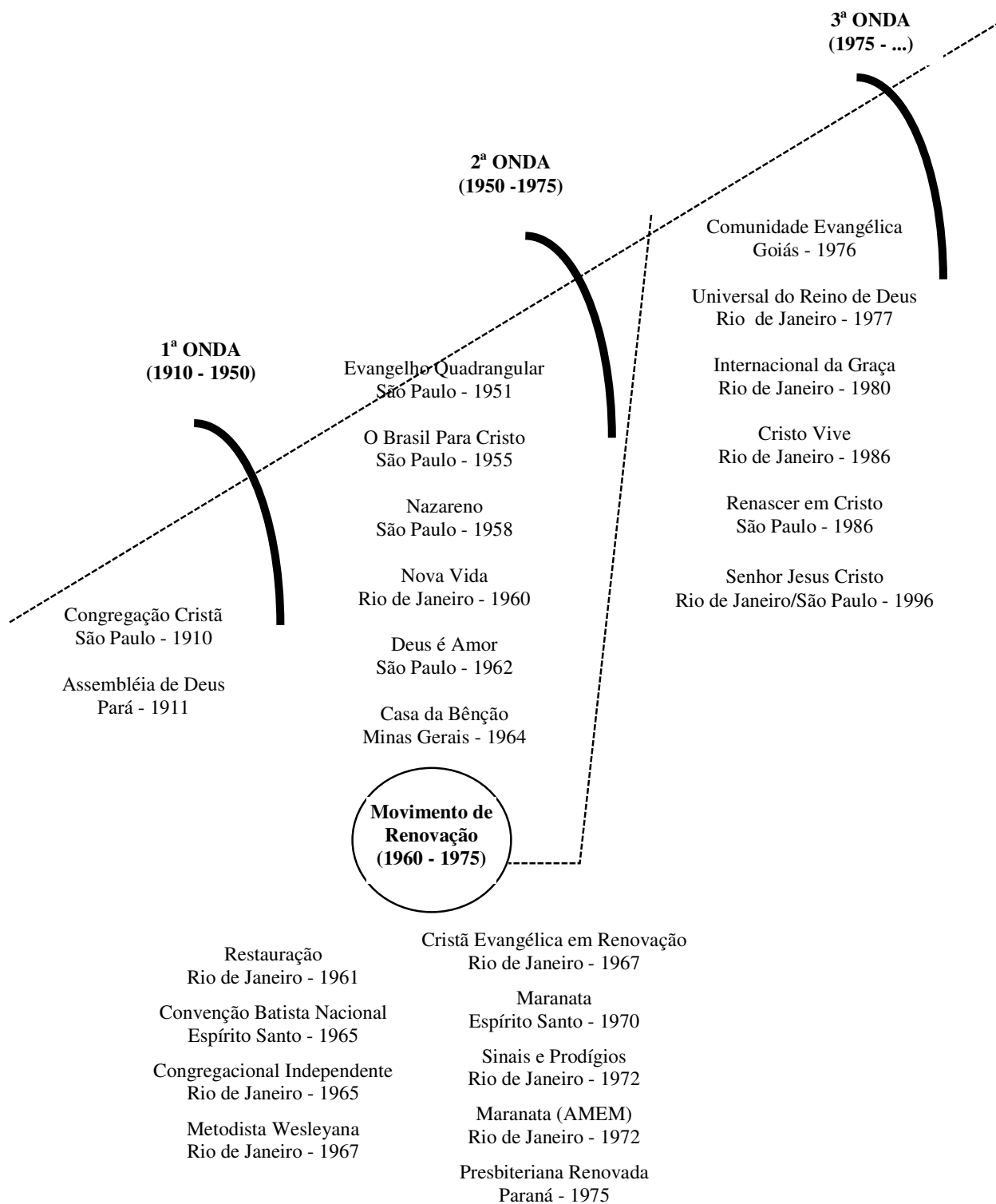
⁸⁴ A dissertação de Ricardo Mariano (1995) e o artigo de Mariz (1995) oferecem uma detalhada descrição e definição do neopentecostalismo (também conhecido como “pentecostalismo autônomo”), além de um apanhado de trabalhos acadêmicos em que foi abordado. Mariano (Ibid, p.28) aponta três características dessas igrejas: “1) ênfase na guerra contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos, identificados principalmente aos cultos afro-brasileiros e espíritas; 2) pregação e difusão da Teologia da Prosperidade; 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes externos de santidade”. Bittencourt Filho (1991) fala na tríade “cura, exorcismo e prosperidade”.

anteriormente citadas, com base no gráfico ilustrativo proposto por Fonseca (1997, p.33). Em seguida, levantamos algumas das caracterizações de cada uma delas em sequência, de acordo com a classificação de Freston (1993) e Mariano (1999).

DESENVOLVIMENTO DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

Fonte: FONSECA, Alexandre Brasil. Evangélicos e mídia no Brasil. (1997, p.33).

PENTECOSTALISMO CLÁSSICO • PENTECOSTALISMO NEOCLÁSSICO • NEOPENTECOSTALISMO



a) **Pentecostalismo Clássico**, representado no Brasil pelas Igrejas Assembléia de Deus e Congregação Cristã⁸⁵. O termo clássico pode ser substituído por histórico ou tradicional, representando um movimento missionário de caráter mundial, que possui uma dinâmica própria, herdando muitos traços dos movimentos de santidade da Inglaterra e dos Estados Unidos, principalmente do metodismo. Aqui, o pentecostalismo teve início com os missionários Daniel Berg e Gunner Virgren, que acreditando terem recebido revelações de Deus, se instalaram no Norte do País - Estado do Pará; onde começaram a pregar o batismo com o Espírito Santo e o falar em línguas - glossolalia. Fundaram a Assembléia de Deus. Já a Congregação Cristã surgiu em São Paulo e no Paraná, através do trabalho do missionário Luigi Francescon⁸⁶.

b) **Deutero-Pentecostalismo**⁸⁷, nos anos 50, esse movimento fazendo dos milagres e da cura divina sua principal arma, diferenciou-se da primeira, que se atinha à glossolalia. Seus pioneiros foram os atores americanos Harold Williams e Raymond Batright, que utilizavam o rádio - considerado mundano e diabólico pelos clássicos - para divulgar suas pregações. Dessa investida surgiram denominações como a Igreja do Evangelho Quadrangular e Cruzada Nacional de Evangelização em 1953; Igreja de Nova Vida⁸⁸ (1960); Igreja Pentecostal Deus é Amor⁸⁹ (1961); Casa da Benção⁹⁰

⁸⁵ No início, compostas majoritariamente por pessoas pobres e de pouca escolaridade, discriminadas por protestantes históricos e perseguidas pela Igreja Católica, ambas caracterizavam-se por um ferrenho anticatolicismo, por enfatizar o dom de línguas, a crença na volta iminente de Cristo e na salvação paradisíaca e pelo comportamento de radical sectarismo e ascetismo de rejeição ao mundo exterior. (MARIANO, 1999, p.29).

⁸⁶ Luigi Francescon, antigo membro da Igreja Presbiteriana Italiana de Chicago, também, por "revelação" de Deus, segue para a Argentina e Brasil.

⁸⁷ Tendo em conta que a segunda onda mantém o núcleo teológico do pentecostalismo clássico, mas se estabelece quarenta anos depois com distinções evangelísticas e ênfases doutrinárias próprias, Mariano (1999) opta por nomeá-la de **deuteropentecostalismo**. O radical *deutero* (presente no título do quinto livro do Pentateuco) significa segundo ou segunda vez, sentido que o torna mais apropriado para nomear a segunda vertente pentecostal. (MARIANO, 1999, p.32).

⁸⁸ Embora insignificante no cenário neopentecostal, a Igreja de Nova vida desempenhou papel destacado como formadora e provedora dos líderes das duas maiores igrejas neopentecostais do Brasil: Igreja

(1964); Igreja Metodista Wesleyana⁹¹ (1967) e outras tantas pequenas denominações que formaram comunidades locais.

c) **Neopentecostalismo**, embalada pela crise internacional do petróleo e vivendo momentos de tensão com um regime militar, que não encontrava solução para os problemas básicos da população, a economia do Brasil não oferecia ânimo. Foi justamente nesse contexto que, nos anos 70, o país começou a receber o impacto da terceira e mais forte onda do pentecostalismo. Surgiram o Salão da Fé (1975), as Igreja Universal do Reino de Deus (1977)⁹², a Igreja Internacional da Graça de Deus

Universal do Reino de Deus e Internacional da Graça de Deus. De seus bancos saíram Edir Macedo, R. R. Soares e Miguel Ângelo. Já na Nova Vida encontramos uma forma embrionária das principais características do neopentecostalismo, ou seja: intenso combate ao Diabo, valorização da prosperidade material mediante a contribuição financeira e ausência do legalismo nos usos e costumes. Foi fundada em 1960 no bairro de Botafogo, RJ, pelo missionário canadense Walter Robert McAlister. A igreja surgiu como consequência de seu programa radiofônico “A voz de Nova Vida”. McAlister é oriundo de família pentecostal e sempre se dedicou a atividade missionária, trabalhando como evangelista em vários países.

⁸⁹ A Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA) é uma denominação brasileira originária da segunda onda do Pentecostalismo. Foi fundada em 1962 pelo missionário David Martins de Miranda. Em 2001 sua membresia foi estimada em 800.000 aderentes, segundo o IBGE servidos por cerca de 8.000 igrejas, a maioria reunidas em prédios comerciais. A IPDA tem postura bastante radical em comparação com outras igrejas evangélicas. Enfatiza-se a cura divina, o exorcismo e as manifestações pentecostais. O Regulamento Interno (RI) possui regras bastante rígidas, proibindo a televisão, o futebol, o uso de maquiagem e adornos, idas a praias e festas. Seus membros, tanto homens como mulheres, são doutrinados a renunciar os desejos (chamados de vaidades carnis e pecaminosas) e se consagrarem a Deus em santificação, não só da alma e do espírito, mas também do corpo. A IPDA tem uma grande penetração entre as comunidades mais carentes do Brasil, ainda que seus programas de rádio, pertencentes à cadeia intitulada “Voz da Libertação” atinjam diversos países do mundo (principalmente pelo uso de programas de rádio via satélite e até Internet).

⁹⁰ O primeiro culto da Casa da Bênção foi realizado em 9 de junho de 1964, na praça Vaz de Melo, Belo Horizonte, às 15 horas, por Doriel de Oliveira. Este foi o primeiro culto oficial, pois Doriel já tinha realizado vários cultos como ministro da Igreja O Brasil para Cristo. Eles se reuniram por 5 meses na praça até arranjam um templo. O crescimento foi investigado pelo DOPS, sendo que alguns pastores foram até presos.

⁹¹ Igreja Metodista Wesleyana (Wesleyana é referente a John Wesley, o fundador do Metodismo) é uma igreja carismática de raiz no metodismo brasileiro. No começo da década de 1960, vários ministros e membros da Igreja Metodista do Brasil iniciaram um movimento de orações, onde fenômenos carismáticos ocorriam. Mais tarde, o contato com outras igrejas renovadas fizeram que esse grupo adotasse práticas como vigílias de oração, cânticos com estilos contemporâneos, cultos espontâneos. A direção da Igreja Metodista do Brasil decidiu impedir estas manifestações e, consequentemente, os aderentes da renovação organizaram sua própria denominação em 1967. Foi grande o crescimento da igreja em 1967: em apenas um mês já tinha organizado no Estado de São Paulo 20 Igrejas.

⁹² Encabeçado pela Igreja Universal, o neopentecostalismo é a vertente pentecostal que mais cresce atualmente e a que ocupa maior espaço na televisão brasileira, seja como proprietária de emissoras de TV, seja como produtora e difusora de programas de televangelismo. Do ponto de vista

(1980), a Comunidade Evangélica Sara a Nossa Terra⁹³ (1976) e a Renascer em Cristo (1986), dentre muitas outras. O discurso base dessa corrente é a Teologia da Prosperidade⁹⁴, pela qual o cristão está destinado à prosperidade terrena e a cura divina.

3.2 O *ethos*, as crenças e a estrutura do movimento neopentecostal

Como já esclarecemos anteriormente, neopentecostalismo é o nome que se dá aos pentecostais da terceira geração. Diversos autores os têm designado de maneiras diversas⁹⁵, entretanto, neste trabalho, assim os chamamos, porque é possível perceber que eles diferem muito dos pentecostais históricos e dos da segunda geração, além do que o termo neopentecostal vem ganhando terreno nos últimos anos entre os pesquisadores brasileiros para classificar as novas igrejas pentecostais. Dessa forma, semelhantemente a Mariano (1995), acreditamos tratar-se realmente de um novo pentecostalismo, transformando as igrejas da terceira onda em igrejas neopentecostais.

O prefixo neo mostra-se apropriado para designá-la tanto por remeter à sua formação recente como ao caráter inovador do neopentecostalismo.

comportamental, é a mais liberal. Haja vista que suprimiu características sectárias tradicionais do pentecostalismo e rompeu com boa parte do ascetismo contracultural tipificado no estereótipo pelo qual os crentes eram reconhecidos e, volta e meia, estigmatizados. (MARIANO, 2004, p. 124).

⁹³ A Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra é uma Igreja Evangélica neopentecostal do Brasil. Atualmente, o Ministério Sara Nossa Terra conta com um canal de televisão, TV Gênesis e uma rádio, Sara Brasil FM, com programação diária, voltada para a família. A Rádio Sara Brasil FM e a TV Gênesis estão presentes em diversas cidades brasileiras, tanto em TVs por assinatura, como UHF. O jornal Sara Nossa Terra e a revista Sara Brasil, também são instrumentos de comunicação da denominação. A Sara Nossa Terra conquistou espaço na mídia por ser freqüentada por vários jogadores de futebol e algumas sub-celebridades, que se converteram e "mudaram sua vida".

⁹⁴ Estaremos discorrendo sobre o conceito mais adiante.

⁹⁵ Algumas das diferentes denominações segundo os autores: "agência de cura divina" (MONTEIRO, 1979), "sindicato dos mágicos" (JARDILINO, 1994), "pentecostalismo autônomo" (BITTENCOURT, 1994), "pentecostalismo de segunda e terceira ondas" (FREESTON, 1993), "neopentecostalismo" (MARIANO, 1995), "pós-pentecostalismo" (SIEPIERSKI, 1997).

Embora recente entre nós, o termo neopentecostal foi cunhado há vários anos nos Estados Unidos. Lá na década de 70, ele designou as dissidências pentecostais das igrejas protestantes, movimento que posteriormente foi designado de carismático. Como deixou há muito de ser empregado nas tipologias norte-americanas, não confunde nem atrapalha nossa tarefa de classificação. (MARIANO, 1995, p 33).

Os neopentecostais pregam principalmente a prosperidade como meio verdadeiro de vida para os crentes. Acreditam também que o mundo está completamente tomado por demônios que lutam para destruir a abundância de Deus, e tentam de forma sistemática e resignada a expulsão destes demônios de suas vidas.

Entre os neopentecostais encontramos não apenas o dualismo “Deus x Diabo”. Acreditam também que o universo está dividido em dois reinos, o reino espiritual e o reino material. O reino espiritual é habitado por seres espirituais: Deus, o Diabo, anjos e demônios, em luta constante. O reino material é este nosso mundo, habitado pelos homens e pelo restante da criação divina. É o campo de batalha da guerra espiritual. E pelo seu domínio que se trava a guerra. E mais: o reino espiritual é mais real que o material, dizem eles. O que ocorre neste mundo em que vivemos é reflexo dos acontecimentos da ordem espiritual. (AZEVEDO JÚNIOR, 1994).

Para eles, doenças, pobreza e sofrimento são coisas que têm sua origem em Satanás. Por isso, os cultos neopentecostais são, em sua maioria, carregados de forte emoção e costumeiramente objetivam uma libertação deste mundo satânico. Portanto, para os neopentecostais a saída é o exorcismo⁹⁶, a frequência constante aos cultos e a aplicação das várias terapias⁹⁷ criadas e recomendadas pelas igrejas pertencentes ao movimento.

⁹⁶ O exorcismo vem a libertar as pessoas do diabo e ainda funciona como uma maneira de se delimitar campos e forças aparentemente misturadas, que impedem a saúde, sucesso e prosperidade.

⁹⁷ Tais terapias consistem em espécies de rituais que se confundem por uma tênue linha que separa a magia e a religião, incluem atividades como passar a Bíblia no local de enfermidade, colocar um copo d'água em cima do rádio ou televisão quando estiver se fazendo oração e depois beber desta água, apresentar documentos ou roupas para serem ungidas com óleo, ou passar em portais montados nos templos para transformar a realidade vivida, entre outras.

O fato é que o neopentecostalismo coloca em primeiro lugar a saúde do corpo, a prosperidade e a solução dos problemas psíquicos, obviamente como resultado imediato da busca do sagrado. Com efeito, um dos temas mais importantes e significativos no discurso neopentecostal é o da saúde. Afinal, como argumenta Peña-Alfaro (2006, p. 97) o trabalho religioso de cura, de modo geral, é oferecido especificamente como ingrediente nas mensagens de alguns grupos de pentecostais e na maioria dos grupos neopentecostais – que, por definição, buscam a cura divina.

Para ilustrar tal conjuntura, na sua pesquisa sobre a Igreja Universal, o autor catalogou uma lista de 24 doenças (físicas e psíquicas) “curadas” em reuniões da referida igreja, a saber: *câncer: três tumores; perda do olfato; perda da visão de um olho; loucura; estrabismo: duas crianças; depressão; hemangioma subglótico (tipo de tumor linfático nas vias respiratórias); aids; hepatite B: (a filha), caroços no seio (a mãe); homossexualismo; dependência de drogas; coração; ataque epilético; paralisia facial; desmaios; dores na coluna; alcoolismo; resgate da auto-estima; lúpus; impulsos suicidas; síndrome do pânico; cianose periférica (doença do sangue azul); dor de cabeça crônica.* (PEÑA-ALFARO, 2006, p. 97-98).⁹⁸

Neste caso, ficam em segundo plano as preocupações teológicas e escatológicas e até mesmo a glossolalia. A idéia de uma vida reta e santa para agradar a Deus ficou restrita apenas as religiões já existentes. O que agora se vê é uma procura para agradar o homem, independentemente do agrado a Deus; Ele que se adapte à nova filosofia.

Devido à disposição das igrejas pentecostais de acolherem os dons de profecias e profetas, sem uma ortodoxia bíblica, criou-se um ambiente mais do que propício para a instauração da teologia da prosperidade, onde os pregadores se colocam como sujeitos

⁹⁸ Registra-se nesta amostra um total de 24 tipos diferentes de doenças curadas na Universal, retiradas pelo autor, apenas da seção de reportagens das atividades da igreja numa coleta das edições 590 até 653.

referenciais: “depois que eu entreguei minha vida pra Jesus,(...) nunca me faltou nada!”. A sua experiência passa a respaldar a estrutura discursiva das suas próprias falas. Dessa forma, o plano temporal é marcado pelo espontaneísmo dos pregadores que falam sobre si mesmos, substituindo, na maioria das vezes, o lugar da reflexão teológica. Ao apresentarem-se como modelos, também aboliram os tradicionais e estereotipados usos e costumes de santidade; e se definem pela tríade: cura, exorcismo e prosperidade. (PATRIOTA, 2003).

De acordo com Romeiro (2005, p. 49), as novas igrejas e seus líderes multiplicam-se rapidamente, sempre com a introdução de novidades na liturgia e na teologia que professam. Obviamente tal dinamismo do campo neopentecostal tem tornado o tema cada vez mais amplo e complexo.

3.3 A Teologia da Prosperidade

O crescimento dos neopentecostais no Brasil está diretamente relacionado à Teologia da Prosperidade - TP. Com efeito, o discurso da prosperidade torna-se cada vez mais fácil de ser consumido, pois oferece uma lógica essencialmente de conforto e solução para os problemas da existência humana. Muito embora, concordemos com a visão de Rodrigues (2003), quando ele argumenta que o tema da prosperidade transcende as questões meramente espirituais, psicológicas e simbólicas da existência humana.

O autor enfatiza que a idéia de posse, presente no âmago dessa corrente teológica, enuncia não apenas uma projeção psicológica, imaginária, enredada pela magia do sonho de consumo em uma sociedade marcada pelo desejo de fruição de bens de diferentes esferas. (RODRIGUES, 2003, p.24). Dessa forma, o enunciado

“prosperidade” ligado ao significante “posse” estão intensamente imbricados com questões concretas no domínio material, inserido nos contextos sócio-históricos característicos e atrelados ao usufruto real de bens, não só simbólicos mas também palpáveis, corporificados e produzidos na sociedade capitalista contemporânea.

Rodrigues (2003) ainda pontua que a idéia de posse se aproxima da materialidade daquilo que se almeja e que, de antemão, é considerado pelo converso como “direito seu”. Para o autor, o tema “posse” tão significativo e tão presente no discurso neopentecostal, apresenta-se inserido numa perspectiva etérea, metafísica, em que prepondera uma relação com o transcendente, na visão de Rodrigues; uma relação espiritual:

Essa relação, no entanto, revela e coloca à mostra toda a capacidade de desejar a apropriação da “herança de Deus” por meio da obtenção, usufruto e controle de bens materiais, de coisas palpáveis que expressem socialmente ascensão, enriquecimento, prosperidade. E acima de tudo, deseja-se a fruição desses bens exemplificados como uma resposta evidente ao apelo, à fidelidade, ao sacrifício e à hereditariedade do converso para com o Divino através de Jesus. (RODRIGUES, 2003, p. 24-25).

Com efeito, também consideramos que, entre as possibilidades existentes de sua atuação, a TP venha a desempenhar distintas funções na sociedade capitalista brasileira, inclusive, como postula Rodrigues (2003) a de projetar, via o discurso propagado pelos religiosos neopentecostais entre seus adeptos, “a idéia de inserção ou relação de identificação com uma determinada classe que lhes possa suprir de referenciais de ‘status’ e prestígio entre aqueles que a utilizam como concepção religiosa transformada em ‘visão de mundo’”.

Obviamente, com uma proposta tão atraente assim, não fica difícil gerar muitas adesões a ela. Para que tenhamos uma idéia, o percentual de pessoas de baixa renda que lotam essas igrejas é majoritário, mas não se caracteriza mais como único. A idéia

de que apenas os mais pobres e habitantes das periferias das grandes cidades se "convertiam" ao protestantismo, e em especial as vertentes pentecostal e neopentecostal, mudou⁹⁹. Hoje, com a projeção conferida a vida cristã, artistas, empresários e grandes nomes da sociedade freqüentam igrejas evangélicas e professam fé em Jesus, ancorados nas promessas de vitórias contra as mazelas que afligem a humanidade.

Tal mudança de público pode ser justificada por várias características da teologia da prosperidade, que além de se propor a resolver problemas existenciais de toda ordem, ainda produz, via discurso de seus agentes religiosos, uma projeção identitária com valores que remetem a determinados estratos sociais, constituindo possibilidades de o converso projetar desejos de identificação com segmentos sociais que servem de referencial para uma visível ascensão social. Como argumenta Rodrigues (2003, p. 25):

Dessa forma, concede a esse converso um sentido de existência e possibilidade de inclusão social, valorizando-o e elevando auto-estima (sic) como cidadão, numa sociedade eivada pelas relações de competitividade, concorrência e desejo de obter riquezas com vistas à ascensão na escala social. Estimula, pois, um diálogo com idéias que perpassam a sociedade capitalista.

Essa teologia que oferece a todos o direito de ser “próspero” não é, como diz Rodrigues (2003), autóctone, ou seja, criada em terras brasileiras, já que seus primeiros

⁹⁹ De acordo com o estudo realizado por FRESTON (1997, p.187), o evangelicalismo carismático de classe média se originou dentro das principais igrejas históricas, formando posteriormente comunidades carismáticas independentes e ministérios carismáticos transdenominacionais. A distinção entre carismáticos e pentecostais estaria no fato que os primeiros enfatizam menos a glossolalia como um sinal do batismo pelo Espírito. Além disso, Freston aponta outros elementos: “o movimento carismático marca a chegada do fenômeno pentecostal em amplos setores da classe média”. E, citando WALKER, na América Latina ser carismático era “fenomenologicamente idêntico a ser um pentecostal, porém redefinido pela classe, prova da preocupação moderna com a terapia e a auto-realização”. (In: SARAGOÇA, 2003, p.7).

elementos foram sistematizados e articulados nos Estados Unidos na década de 40 e importados, posteriormente, para o Brasil na década de 70.

3.3.1 O início de tudo

Como pontuamos na seção anterior, a teologia da prosperidade teve sua origem na década de 40 nos Estados Unidos e passou a ser reconhecida como doutrina apenas na década de 70, quando se difundiu pelo meio evangélico. Sempre detentora de um forte cunho de auto-ajuda e valorização do indivíduo, a TP reúne crenças sobre cura, prosperidade e poder da fé através da confissão da "Palavra" em voz alta e "No Nome de Jesus" para recebimento das bênçãos almejadas; por meio da Confissão Positiva, o cristão compreende que tem direito a tudo de bom e de melhor que a vida pode oferecer: saúde perfeita, riqueza material, poder para subjugar Satanás, uma vida plena de felicidade e sem problemas.

Em contrapartida, dele é esperado que não duvide minimamente do recebimento da bênção, pois isto acarretaria em sua perda, bem como o triunfo do Diabo. A relação entre o fiel e Deus ocorre pela reciprocidade, o cristão semeando através de dízimos e ofertas e Deus cumprindo suas promessas. (SOUZA e MAGALHAES, 2002).

A dúvida é ladra da bênção de Deus. A dúvida vem da ignorância da Palavra de Deus. A incredulidade é quando alguém sabe que há um Deus que responde às orações, e ainda assim não crê em Sua Palavra. E não crer nas promessas é duvidar do caráter de Deus. (MILHOMENS, 1993).

Para contextualizar tal corrente doutrinária, podemos recorrer à própria história do seu fundador: Kenneth Hagin (Texas, EUA, 1918). Hagin é considerado o ícone

dessa forma de viver o evangelho, pois, ele mesmo, sofreu várias enfermidades e pobreza na juventude. Aos 16 anos de idade, Hagin diz ter recebido uma revelação de Deus quando lia o evangelho segundo Marcos, especificamente o capítulo 11 e os versículos 23 e 24¹⁰⁰:

Porque em verdade vos digo que qualquer que disser a este monte: ergue-te e lança-te no mar, e não duvidar em seu coração, mas crer que se fará aquilo que diz, tudo o que disser lhe será feito. Por isso vos digo que todas as coisas que pedirdes, orando, crede receber tê-las-eis. (BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada. Edição revista e atualizada).

No desenvolvimento da teologia da prosperidade, Hagin absorveu muitas das idéias de Essek William Kenyon¹⁰¹, de quem foi discípulo. De acordo com Hanegraaff (1996), Kenyon sofreu influência das seitas metafísicas como Ciência da Mente, Ciência Cristã e Novo Pensamento. É o pai do chamado "Movimento da Fé". Na realidade, a sistematização da teologia da prosperidade a partir dessas seitas foi gradual, onde uns são tidos como unicistas¹⁰², outros deificam o homem, e outros ainda apresentam um Jesus exótico, estranho ao Novo Testamento, se caracterizando todos eles por pregarem saúde e prosperidade como instrumentos mensuradores da vida

¹⁰⁰ Na contracapa do livro de Hagin "Compreendendo a unção" podemos ler que o autor usou esse texto como a tônica da sua vida e ministério. Completa que ele creu, pela primeira vez, nestas declarações surpreendentes dos lábios de Jesus quando jazia totalmente paralisado e completamente confinado à cama por causa de um coração deformado e uma doença sanguínea incurável. Os médicos não esperavam que ele chegasse ao 17º aniversário. Mas que depois de 16 meses confinado à cama, Hagin creu que aquelas Escrituras significavam aquilo que diziam – e agiu à altura delas com uma fé simples – e levantou-se curado.

¹⁰¹ Essek William Kenyon nasceu em 24 de abril de 1867 em Saratoga, Nova York – EUA e faleceu em 19 de março de 1948. Os seus ensinamentos foram propagados nos anos 30 a 40. Segundo Pieratt (apud GONDIM, 1993, p.44) ele tinha pouco conhecimento teológico formal. "Kenyon nutria uma simpatia por Mary Baker Eddy" fundadora do movimento "Ciência Cristã", que afirma que a matéria e a doença não existem. Tudo depende da mente. Kenyon disse que muito se poderia aproveitar do ensino de Mary Baker Eddy e se empenhou nas campanhas pregando salvação e cura em Jesus Cristo dando ênfase aos textos bíblicos que falam de saúde e prosperidade. Aplicava a técnica do poder do pensamento positivo.

¹⁰² A doutrina Unicista está baseada nas seguintes verdades bíblicas: A primeira verdade bíblica é que há somente um Deus e a segunda é que Jesus é Deus. Destas duas verdades, os unicistas deduzem que Jesus Cristo é Deus em sua totalidade, sendo assim, Jesus tem que ser o Pai, o Filho e o Espírito Santo, desprezando a doutrina da Trindade.

espiritual do cristão. Normalmente baseiam as suas linhas de argumentação na Bíblia, nas revelações de seus líderes e na palavra da fé.

Kenyon influenciou amplamente a Hagin. Sua forma de propagação da mensagem religiosa era ancorada pela técnica do poder do pensamento positivo. Paralelamente, ele ministrava orações pelos enfermos e muitos foram salvos e curados, mas outros tantos, não. Não era pentecostal, mas pastoreou várias igrejas e fundou outras. Com efeito, hoje Kenyon é reconhecido por muitos como o pai do Movimento Confissão Positiva, que posteriormente passou a ser também conhecido como Teologia da Prosperidade, Palavra da Fé ou Movimento da fé. Seus ensinamentos afirmam que tudo o que você pensar e disser se transformará em realidade, por isso há tanta ênfase no "Poder da Mente".

Hagin estudou exaustivamente os escritos de Kenyon divulgando os ensinamentos kenyanos em livros, cassetes e seminários, destacando a confissão positiva, inclusive chegando a ser acusado de plágio, pois seus livros tinham uma visível semelhança aos de Kenyon, todavia, Hagin defendia-se dizendo que não era plágio, que os recebera diretamente de Deus. Em 1974 montou o Centro Rhema de Adestramento Bíblico, em Oklahoma. Muitos pastores e movimentos foram influenciados por Hagin. Em 1979, Hagin, Kenneth Copeland, Frederick Price, Charles Capps e alguns outros, fundaram a Convenção Internacional de Igrejas da Fé, em Tulsa, Oklahoma.

Para fundamentar a Teologia da Prosperidade, seus expoentes apresentam um Jesus rico e muito próspero financeiramente quando esteve entre nós. Chegam a defender que Jesus vivia numa casa grande, administrava muito dinheiro, por isso precisava de um tesoureiro, e usava roupa de grife. (SOUZA, 2004).

Portanto, a teologia da prosperidade postula que não importa o grau de dificuldade ou a real necessidade do fiel, até mesmo para a obtenção de prazeres e

vaidades pessoais, ou mesmo que seja para satisfação de interesses e ambições materiais, Deus interferirá e providenciará o que o fiel deseja, tão somente porque, segundo Hagin, esta é vontade de Deus.

Uma das tarefas mais difíceis no ministério é fazer com que as pessoas compreendam que Deus deseja que prosperem e sejam bem sucedidas. Na verdade, Deus deseja muito mais a prosperidade das pessoas do que elas mesmas. (...) Muitos cristãos não prosperam atualmente porque não obedecem ao chamado divino, ou porque não seguem uma instrução específica que Deus tenha lhe dado. Outros precisam simplesmente corrigir a maneira de pensar e, então, começara a pensar, falar e agir de acordo com a Bíblia no tocante à prosperidade. (HAGIN, 2000, p.07).

As idéias de Hagin que deram origem a teologia da prosperidade nos moldes em que a conhecemos hoje, podem ser divididas em três pontos principais: a autoridade espiritual, as bênçãos e as maldições da Lei e a confissão positiva.

3.3.2 A autoridade espiritual

Segundo Hagin, Deus tem dado autoridade (unção) a profetas nos dias atuais, como seus porta-vozes. Ele próprio diz receber revelações diretamente do Senhor. "Dou graças a Deus pela unção de profeta (...) reconheço que se trata de uma unção diferente... é a mesma unção, multiplicada cerca de cem vezes". (HAGIN, 1983).

Suas pregações e livros sempre enfatizam a necessidade da utilização da autoridade espiritual dada por Deus para a obtenção das bênçãos:

A razão pela qual temos direito de reivindicar que nossas necessidades sejam atendidas é Jesus ter vindo à terra e derrotado Satanás, garantindo nossa vitória total. Estamos no mundo, mas não somos do mundo (Jo 15.19), ainda que nele tenhamos de viver. Devemos usar a autoridade dada por Deus para impor a derrota a Satanás e desfrutar as bênçãos que Deus nos deu em Cristo, inclusive a prosperidade financeira. (HAGIN, 2000, p.55).

De acordo com Hagin, a autoridade espiritual é visível nas coisas que o crente em Deus fala. Dessa forma, Deus sempre confirmará a sua Palavra registrada nas Escrituras Sagradas: “se pregarmos a respeito de salvação, as pessoas ficarão salvas. Se pregarmos a respeito da cura, as pessoas ficarão curadas”. (HAGIN, 1983, p.32).

Todavia, o que observamos nas pregações neopentecostais é uma “autoridade espiritual” canalizada apenas para as coisas terrenas e não para a salvação, como as pregações evangélicas históricas. A cura, a prosperidade e a libertação dos males terrenos é a tônica desse discurso. Como comenta Coêlho Filho, no que diz respeito a visão e pregação de Hagin e de seus seguidores:

A maldição da lei, para ele, [Hagin] são enfermidades e miséria econômica. Não há uma só palavra sobre vida eterna. O grande problema cristológico do neopentecostalismo se desdobra na doutrina da salvação. O conceito de salvação é material, limitado às esferas físicas, do corpo e das finanças, além de boas relações pessoais, principalmente conjugais. O aspecto soteriológico tradicional se esvai. Assim como a teologia da libertação, que assumiu uma hermenêutica marxista e identificou a salvação como libertação da opressão econômica em nível estrutural, o neopentecostalismo identificou a salvação como libertação das dificuldades financeiras, em nível individual. Sua soteriologia também é terrestre, prometendo um paraíso aqui na terra. Dificilmente ouvirão uma mensagem sobre perdão dos pecados e sobre a volta de Jesus, nos programas da Universal, por exemplo. Seu olhar é voltado para esta vida. (COÊLHO FILHO, 2004, p.17).

3.3.3 As Bênçãos e Maldições da Lei

Hagin (2000, p.23) pontua que algumas pessoas afirmam que essa história de prosperidade é coisa do Antigo Testamento. Todavia, ele argumenta que em vários trechos das escrituras, é possível se comprovar que as bênçãos de Abraão, incluindo a

da prosperidade, são também para os cristãos no Novo Testamento (ou seja, os da atualidade), já que tais cristãos estão subordinados a nova aliança feita por Deus.

No Antigo Testamento, de acordo com o livro de Deuteronômio, a miséria viria sobre o povo de Deus caso Lhe desobedecesse. Tal maldição sobreveio, porque o povo deixou de agir de acordo com os mandamentos e estatutos do Senhor. A Palavra de Deus ensina que todos nós pecamos e carecemos da glória de Deus (Rm 3.23). Portanto, a maldição da Lei deveria atingir-nos também. Mas graças a Deus, em Gálatas 3.13, é garantido que Cristo nos resgatou da maldição da lei, fazendo-se maldição por nós, porque está escrito: Maldito todo aquele que for pendurado no madeiro. (HAGIN, 2000, p.23)

Assim, com base na epístola de Paulo aos cristãos da Galácia¹⁰³, Hagin explica que Jesus se fez maldição por nós tornando-se o nosso substituto. Ou, em outras palavras, a maldição caiu sobre Ele ao invés de cair sobre as pessoas. E se as pessoas são de Cristo (conforme Gálatas 3.29) são da descendência de Abraão e herdeiros conforme a promessa.

Então, acredite que a bênção de Abraão, a bênção por guardar os mandamentos de Deus, isto é, a Sua Palavra, é nossa por intermédio de Jesus Cristo. Ele é o único que vive e viverá pelos *séculos dos séculos*! A bênção de Abraão inclui prosperidade financeira e é para nós, hoje. (...) A bênção de Abraão é nossa! Mas precisamos entender exatamente o que era a bênção de Abraão. Sabemos que era uma bênção tríplice. Primeiro, Deus prometeu a Abraão que o faria enriquecer (Gn 12.2,3;13,2). (HAGIN, 2000, p.31).

Assim, Hagin (2000) diz que os crentes foram libertos da maldição da Lei, que são essencialmente a pobreza, as doenças e a morte espiritual¹⁰⁴. Para isto, Hagin toma

¹⁰³ Cristo nos resgata da maldição da Lei, fazendo-se maldição por nós; porque está escrito: maldito todo aquele que for pendurado no madeiro; para que a benção de Abrão chegasse aos gentios por Jesus Cristo, e para que pela fé, nós recebamos a promessa do Espírito (Bíblia de Genebra - Gálatas 3:13-14)

¹⁰⁴ Para Hagin, Jesus não apenas morreu fisicamente, mas também morreu espiritualmente. Ele diz sobre a morte espiritual de Jesus: “A morte física não removeria nossos pecados. Provou a morte [Jesus] por todo homem – a morte espiritual” (HAGIN, 1999, p.25). Na página seguinte a esta, no mesmo livro de onde se lê esta citação, afirma ele: “A morte espiritual significa ter a natureza de Satanás” (op cit, p.26).

por empréstimo as maldições contra os Israelitas que pecaram, presentes no livro vetero-testamentário Deuteronômio, capítulo 28¹⁰⁵. Assim, de acordo com a doutrina criada, defendida e instaurada por Hagin, o cristão tem direito a uma vida com saúde e riqueza¹⁰⁶; diante disso, doenças e pobreza são maldições da Lei. E, em alguns casos ainda, tidas como provenientes da herança de algum antepassado que teve problemas nestas áreas. Sendo assim, o antepassado passou aquela maldição, como que por “genes espirituais” para seus descendentes. Por isso, o descendente deve pedir ajuda ao Espírito Santo para lhe revelar em quem a maldição teve início e assim pedir perdão pelo antepassado, e a maldição poder ser quebrada no Nome de Jesus.

Portanto, quem aceita a teologia da prosperidade é ensinado a esperar viver plenamente, isento de doenças até os 70 ou 80 anos, sem dor nem sofrimento. Se alguém ficar doente é porque não reivindica, ou não tem fé. Afinal, como bem

Segundo Coêlho Filho, Hagin formula uma teologia em que o caráter de Jesus é nivelado ao de Satanás. (COÊLHO FILHO, 2004, p.18).

¹⁰⁵ 15 Será, porém, que, se não deres ouvidos à voz do SENHOR teu Deus, para não cuidares em cumprir todos os seus mandamentos e os seus estatutos, que hoje te ordeno, então virão sobre ti todas estas maldições, e te alcançarão: 16 Maldito serás tu na cidade, e maldito serás no campo. 17 Maldito o teu cesto e a tua amassadeira. 18 Maldito o fruto do teu ventre, e o fruto da tua terra, e as crias das tuas vacas, e das tuas ovelhas. 19 Maldito serás ao entrares, e maldito serás ao saíres. 20 O SENHOR mandará sobre ti a maldição; a confusão e a derrota em tudo em que puseres a mão para fazer; até que sejas destruído, e até que repentinamente pereças, por causa da maldade das tuas obras, pelas quais me deixaste. (ainda muitas outras maldições até o versículo 68 quando termina o capítulo 28 de Deuteronômio).

¹⁰⁶ Ainda conforme Deuteronômio, capítulo 28: 1 E SERÁ que, se ouvires a voz do SENHOR teu Deus, tendo cuidado de guardar todos os seus mandamentos que eu hoje te ordeno, o SENHOR teu Deus te exaltará sobre todas as nações da terra. 2 E todas estas bênçãos virão sobre ti e te alcançarão, quando ouvires a voz do SENHOR teu Deus; 3 Bendito serás na cidade, e bendito serás no campo. 4 Bendito o fruto do teu ventre, e o fruto da tua terra, e o fruto dos teus animais; e as crias das tuas vacas e das tuas ovelhas. 5 Bendito o teu cesto e a tua amassadeira. 6 Bendito serás ao entrares, e bendito serás ao saíres. 7 O SENHOR entregará, feridos diante de ti, os teus inimigos, que se levantarem contra ti; por um caminho sairão contra ti, mas por sete caminhos fugirão da tua presença. 8 O SENHOR mandará que a bênção esteja contigo nos teus celeiros, e em tudo o que puseres a tua mão; e te abençoará na terra que te der o SENHOR teu Deus. 9 O SENHOR te confirmará para si como povo santo, como te tem jurado, quando guardares os mandamentos do SENHOR teu Deus, e andares nos seus caminhos. 10 E todos os povos da terra verão que é invocado sobre ti o nome do SENHOR, e terão temor de ti. 11 E o SENHOR te dará abundância de bens no fruto do teu ventre, e no fruto dos teus animais, e no fruto do teu solo, sobre a terra que o SENHOR jurou a teus pais te dar. 12 O SENHOR te abrirá o seu bom tesouro, o céu, para dar chuva à tua terra no seu tempo, e para abençoar toda a obra das tuas mãos; e emprestarás a muitas nações, porém tu não tomarás emprestado. 13 E o SENHOR te porá por cabeça, e não por cauda; e só estarás em cima, e não debaixo, se obedeceres aos mandamentos do SENHOR teu Deus, que hoje te ordeno, para os guardar e cumprir.

postulam baseados no trecho do livro do Profeta Isaías, escrito cerca de 600 anos AC, Jesus já anteriormente possibilitou a cura, assumindo sobre Ele as enfermidades dos crentes:

Verdadeiramente Ele tomou sobre si as nossas enfermidades, e as nossas dores levou sobre si; e nós o reputamos por aflito, ferido de Deus, e oprimido. Mas Ele foi ferido por causa das nossas transgressões, e moído por causa das nossas iniquidades, o castigo que nos traz a paz estava sobre Ele, e pelas suas pisaduras fomos sarados (Bíblia de Genebra - Isaías 53:3-4).

3.3.4 A Confissão Positiva

A confissão positiva é o terceiro ponto da teologia da prosperidade e está incluída na fórmula da fé que Hagin diz ter recebido diretamente de Jesus. Como se trata de uma confissão, Hagin considera a diferença entre as palavras gregas *rhema* e *logos*. Ambas significam "palavra". Ele assegura que *logos* é a palavra de Deus escrita: a Bíblia, e que *rhema* é a palavra falada por Deus em revelação ou inspiração a uma pessoa em qualquer época, de modo que o crente pode repetir com fé qualquer promessa bíblica, aplicando a sua necessidade pessoal, e exigir seu cumprimento. (SOARES, 2004¹⁰⁷).

O autor pontua que, na realidade, a base da confissão positiva é a fé. Ou seja, o crente deve declarar que já tem o que Deus prometeu nos textos bíblicos e tal confissão pode trazer saúde e prosperidade financeira. Vemos então, a palavra humana, associada à fé, "criar realidades" divinas. Ou em outras palavras, fazer com que acabe por acontecer coisas (realizadas por Deus) neste mundo. (PATRIOTA, 2003). Por outro lado, confessar negativamente é admitir a existência das condições indesejáveis.

¹⁰⁷ Esequias Soares, O que é a confissão positiva?. Disponível em <http://www.jesus-br.org/article109.html>, consultado em 28.07.07.

Em outras palavras, ao negar a presença da enfermidade ela simplesmente deixará de existir. Isso é o que ensinava Quimby¹⁰⁸ e ensina ainda hoje a seita Ciência Cristã. (SOARES, 2004).

Ou seja, para os pregadores e fiéis neopentecostais, as forças e o poder do reino espiritual são ativadas pela linguagem. Ao emitirem enunciados vitoriosos, são as forças do bem que são ativadas, ao declararem coisas ruins, o poder diabólico do “inimigo” encontra possibilidade de se realizar. Esse posicionamento respalda a estrutura discursiva dos apelos neopentecostais, que se apresentam recheados de expressões positivas e indutoras de uma nova postura de crença, extraídas da Bíblia em forma de convenientes fragmentos de textos que sustentem a teologia que propagam:

A leitura bíblica neopentecostal é atomizada, expressão que devemos a Martin-Achard. Além de atomizada, isto é, fragmentária, de versículos isolados, é desaculturada, desairragada de seu contexto e usada alegoricamente. Usa-se a Bíblia, mas seu uso é problemático. No neopentecostalismo, ela não é normativa, mas indicativa. Em outras palavras, ela não é a norma de fé e prática, mas apenas subsidia as práticas do grupo. Seu uso é mais como pretexto que como texto que afirma a fé. (COÊLHO FILHO, 2004, p.13)

Para o autor, por mais paradoxal que pareça ser, para os neopentecostais, a Bíblia é a Palavra de Deus, mas não é fonte de autoridade. Esta reside no indivíduo, não no indivíduo em geral, mas nos líderes do movimento. Tais líderes repetem exaustivamente que os desejos de vitória, de cura, de prosperidade, de libertação etc,

¹⁰⁸ Phineas Parkhurst Quimby (1802 - 1866). Pioneiro das idéias teológicas que deram origem ao Movimento do Novo Pensamento. Quimby desenvolveu algumas idéias sobre a habilidade das pessoas de curar suas enfermidades por meio da força de suas mentes. Esta crença em cura derivava da teologia de um Deus amoroso e de uma realidade espiritual mais densa e profunda, mais real que o nosso mundo. Começou a ensinar sua visão para os outros; Mary Baker Eddy, que mais tarde fundou a Ciência Cristã, estudou com ele por um tempo, assim como outros que foram, mais tarde, inspirar o Movimento do Novo Pensamento.

associados à vontade sincera, ativa forças divinas, e os desejos ruins, lamentos e pensamentos negativos, ativam as forças demoníacas.

Em seu livro “O nome de Jesus”, Hagin (1999, p.11) afirma que todo o poder e toda a autoridade que Jesus tinha está investido no seu Nome. Isso é justificado tão somente porque o nome de Jesus, evocado em praticamente todas as falas neopentecostais, apresenta uma natureza particular, pois trata-se do próprio Deus, na figura do filho. Partindo daí a intensa recorrência do seu nome. “E em tudo o que fizerdes, seja em palavra, seja em ação, fazei-o em nome do Senhor Jesus, dando por Ele graças a Deus Pai” (BÍBLIA – Colossenses 3:17).

Para que este pensamento fosse articulado, Hagin afirma que o próprio Jesus apareceu a ele e o mandou escrever de 1 a 4, a "fórmula". Assim sendo, se alguém deseja receber algo de Jesus, basta segui-la:

1- **"Diga a coisa"** Positiva ou negativamente, tudo depende do indivíduo. *"De acordo com o que o indivíduo quiser, ele receberá"* (HAGIN, 1983). Essa é a essência da confissão positiva. É por isso que os que propagam a teologia da prosperidade são agressivos na argumentação da crença, se atrevem nas lutas e são intrépidos no anúncio das vitórias. Declaram-se em meio a uma guerra, e alegam saber que estão do lado vencedor. A questão da autoridade e o poder de vencer o diabo ajudam a legitimar o próprio discurso da prosperidade. Agindo assim, qualquer demonstração de fraqueza, além de contrariar às suas falas, pode colocar tudo a perder, inclusive a própria autoridade que postulam.

Portanto, para fazer a confissão positiva, o fiel normalmente utiliza expressões cristalizadas, onde a fala é comandada por palavras como eu “exijo”, “decreto”, “declaro”, “determino”, “reivindico”. A fórmula das petições de pessoas

essencialmente necessitadas da intervenção e do favor divinos presentes em eu “peço”, “rogo” ou “suplico”, são totalmente suprimidas na confissão positiva. Neste caso, a tradicional oração cristã "se for da tua vontade", destrói toda a possibilidade de obtenção do que se quer, afinal, configura-se como a inexistência de fé.

2- **"Faça a coisa"** Seus atos irão derrotá-lo ou lhe darão vitória. *"De acordo com sua ação, você será impedido ou receberá"* (HAGIN, 1983). Para a teologia da prosperidade, a coerência está na necessidade de se mobilizar, de se fazer algo concreto para transformar a realidade. Os fiéis devem crer, devem declarar, devem entregar, devem consagrar e, conseqüentemente alcançarão a vitória.

Fonseca (1998) esclarece que o "toma-lá-dá-cá" é constante nesse tipo de religiosidade que almeja para a terra todas as maravilhas que o pentecostalismo tradicional imaginava para o céu. O importante é o hoje, o agora, e esse deve ser o melhor possível, afinal os evangélicos são "filhos do Rei" e foram criados, como gostam de repetir os defensores dessa teologia, para serem "cabeça e não cauda"¹⁰⁹. Todas estas ações estão presentes na cadeia discursiva da prosperidade. A omissão é percebida como colaboração a Satanás. A luta tem que ser enfrentada. Neste caso, a dúvida é passível de repreensão e tida como a causa do “fracasso” e das ocasionais respostas negativas aos pedidos feitos a Deus pela intermediação dos profetas da prosperidade.

3- **"Receba a coisa"** Compete a nós a conexão com o dínamo do céu. *"A fé é o pino da tomada, basta conectá-lo"*. (HAGIN, 1983). Os pregadores da teologia da

¹⁰⁹ Conforme Deuteronômio, capítulo 28, versículo 13: “E o SENHOR te porá por cabeça, e não por cauda; e só estarás em cima, e não debaixo, se obedeceres aos mandamentos do SENHOR teu Deus, que hoje te ordeno, para os guardar e cumprir”.

prosperidade assumem sempre um papel profético e não só revelam as bênçãos, as provisões e a porção de Deus, mas também se colocam como mediadores dessas bênçãos. Agindo dessa maneira, os profetas fazem a ligação entre os dois reinos (espiritual e material). Portanto, o fato dos profetas pregadores estarem situados no reino material, não restringe sua ação a ele, pois o profeta, como mediador de Deus, encontra-se também na dimensão espiritual, tornando-se autorizado a dizer: “Eu profetizo na tua vida” “Eu sei qual é a promessa (ou a vontade) de Deus para você”, “Eu conheço a medida de Deus (que é abundante) para tua vida”, “Receba a bênção”, “Tome posse do milagre” etc. Em outras palavras, os pregadores ao vivenciarem o estatuto de profetas, agem no mundo dos homens direcionados por uma orientação espiritual do próprio Deus, para que os fiéis recebam as bênçãos. A teologia da prosperidade propagada, acaba por transformar-se em uma estratégia na qual são destacadas verdades bíblicas e revelações divinas sob a ótica do cotidiano. Desta forma, é possível enxergar o objetivo dos pastores neopentecostais de reiterar abordagens práticas para uma vida segundo a abundância de Deus e da Teologia da Prosperidade.

4- **"Comente a coisa"** A fim de que outros também possam crer. (HAGIN, 1983). Afinal, quando se apresentam como referenciais, através de suas narrativas pessoais, os testemunhantes, trazem à tona a viabilidade e a eficácia das propostas e promessas neopentecostais, gerando, em contrapartida, a credibilidade às suas falas. Como ressalta Ramos (2005):

Para isso evocam *textos bíblicos* que corroboram os seus postulados, naturalmente descontextualizados de suas circunstâncias e propósitos originais; combinados à carga emotiva de *canções repetitivas* e enfatizadoras dessa ideologia; e reforçados por testemunhos dramáticos de pessoas que obtiveram vantagens materiais, em geral

como resultado da aplicação dos princípios pregados pelo programa. Como exemplifica Vera Silva, “as pessoas dão testemunho público de suas misérias e de sua salvação. Dizem que agora têm dinheiro, a paz voltou ao lar, os filhos deixaram as drogas, tudo em razão de estarem indo à igreja e dando o dízimo”. (RAMOS, 2005, p. 198).

Com um peculiar discurso banhado de auto-ajuda, valorização do indivíduo, cura divina, prosperidade material e poder da fé através da confissão da palavra e no Nome de Jesus, essa teologia vem ganhando cada dia mais adeptos em todo o mundo e provocando mudanças nas ordens eclesiásticas de muitas denominações que precisam se “atualizar” para não perderem seus fiéis.

3.4 O ambíguo Culto neopentecostal

Os fiéis neopentecostais reúnem-se para cultivar, geralmente em locais bastante amplos pelo quantitativo que conseguem somar. Nestes templos, que anteriormente eram cinemas ou casas de espetáculos, praticam o exorcismo de demônios, quebram maldições e fazem pactos e barganhas para alcançar a prosperidade, principalmente a material. Para isto, grande parte da pregação neopentecostal que tanto propaga a teologia da prosperidade¹¹⁰, “reabilita eticamente o dinheiro e os ganhos materiais”. (PRANDI, 1997, p.17).

Nestas igrejas, normalmente o conceito de culto é ambíguo. Já que tradicionalmente a palavra culto transporta o fiel para a dimensão de “adoração” ao

¹¹⁰ As bênçãos divinas tornaram-se disponíveis através da prosperidade financeira, da saúde física e do sucesso nos empreendimentos terrenos. Os novos crentes já não se importam tanto com mudança de vida, moralmente falando. A preocupação básica agora é com prosperidade, saúde e felicidade neste mundo. Assim, experimentam uma espécie de evangelho hedonista que enfatiza apenas o prazer como o fim último da vida. Para os novos crentes, todo o segredo de uma vida próspera e abençoada não está presente na negação dos prazeres temporais, mas sim numa boa relação com Deus. E esta relação implicará em facilidades e retorno garantido nesta vida, não apenas em outra vindoura ou com o advento da volta de Cristo.

Divino, ou seja à atitude de estabelecer culto ao Ser que é digno de culto (no caso dos cristãos, o único ser digno de culto é Deus, mesmo os católicos que admitem o culto aos santos, o subordinam ao culto a Deus). Com os neopentecostais, habitualmente, ao invés do “cultuar a Deus”, faz-se “campanhas” de prosperidade, batalha espiritual, cura, libertação etc. Embora possa parecer repetitiva a metodologia empreendida nas campanhas, não há a perda da capacidade de fascínio perante os fiéis, já que o princípio da “rotatividade” é mantido, afinal os elementos das campanhas são primeiramente adaptados, depois adotados, em dado momento são substituídos por outros de natureza similar e, outra vez, retomados e reincorporados à liturgia dos cultos, é claro, com o mesmo cerne, porém não com a mesma exterioridade. (PROENÇA, 2003).

Portanto, a presença divina deve ajustar-se à programação das campanhas previamente estabelecidas. Dessa forma, Deus não está presente para ser cultuado, mas para moldar-se na liturgia reformulada, ao pleito semanal e atender aos pedidos e súplicas de seus fiéis neopentecostais.

O linguajar litúrgico neopentecostal para a arrecadação dos dízimos e ofertas também obedece a alguns formatos básicos. Nas igrejas neopentecostais costumeiramente pregam-se dois sermões por culto, um sempre abordará o ofertório, preparando os fiéis para o momento da coleta de dízimos e ofertas especiais, e um outro com uma abordagem mais doutrinária e/ou instrutiva. Entretanto, como em cada culto há a determinação do montante a ser arrecadado, e caso este patamar não seja alcançado, fato que é verificado no decorrer do segundo sermão pelo tesoureiro que conta as ofertas¹¹¹, o pregador pede uma nova rodada de ofertas antes da bênção final. Algumas vezes tais ofertas são motivadas pela expressão: “Tem gente retendo o que é

¹¹¹ Situação verificada por ocasião da pesquisa que desenvolvi no mestrado. Patriota (2003).

de Deus”. (PATRIOTA, 2003). Isso ocorre porque há abundância de versículos bíblicos¹¹² (pelo menos 58 versículos) que falam de dízimos e ofertas, o que possibilita a construção de uma cadeia argumentativa praticamente irrefutável. Nela, o fiel é alertado das coisas que podem acontecer caso ele não entregue o dízimo: não entregar o dízimo é roubar de Deus. Constantemente, na liturgia das ofertas e dízimos, o texto contido na Bíblia, no livro de Malaquias (capítulo 3, versículo 8) é usado.

No texto em questão, o profeta pergunta: “Roubará o homem a Deus?” e o Senhor responde ao povo: “Todavia vós me roubais.” O povo pergunta: “Em que te havemos roubado?” Ainda o Senhor responde: “Nos dízimos e ofertas”. Conseqüentemente, quem retém, rouba. Quem rouba é amaldiçoado.

É justamente por isso que há um outro aspecto que merece destaque na liturgia dos dízimos e ofertas das igrejas neopentecostais: a idéia que é passada nos cultos é a de que as bênçãos de Deus, quer materiais (prosperidade, saúde, emprego, bens materiais) ou espirituais (libertação e cura, por exemplo) serão derramadas sobre o fiel em proporção ao tamanho da oferta dada.

A prosperidade está aberta a todos, mas é preciso que se dê o que se tem para a igreja, quanto mais melhor, de preferência tudo. Quanto mais se dá para Deus, mais se recebe, e isso não é mera retórica. São inúmeras as estratégias e os jogos operados pelos pastores nos cultos para a extração do dinheiro. O ato de dar dinheiro, com a certeza de que ele vai voltar, acrescido, é um gesto do investidor. (PIERUCCI e PRANDI, 1996, p.270).

Não obstante, algumas vezes, o discurso ser de que a oferta dada nas igrejas deve ressaltar como uma demonstração de amor a Deus, a liturgia é ancorada por uma forte ênfase no aspecto *retributivo*, assim o dinheiro, na teologia neopentecostal, recebe quase que um *status* sacramental:

¹¹² Toda argumentação é direta ou indiretamente fundamentada no texto bíblico.

Um problema não menos grave é que muito da liturgia neopentecostal é direcionada para a cobrança de oferta dos fiéis (quase sempre prometendo a estes soluções da parte de Deus). Isto tem dado a estes cultos um aspecto mercantilista e explorador. Transforma Deus de um Ser Totalmente Santo num funcionário corrupto, que funciona na base de propinas. Em latim, isto se chama *do ut des*. Uma troca de favores. Em um desses cultos, um ex-aluno meu que ali participava para fazer um trabalho de Seitas, contou sete momentos de levantamentos de ofertas. Num mesmo culto! As igrejas vivem de dízimos e ofertas, mas o levantamento destes deve obedecer a critérios bíblicos e deve haver uma administração transparente e uma prestação pública de contas. Devem ser um gesto de amor para com Deus e devem ser entregues como ato de culto. Não podem ser uma taxa para obter favores divinos nem podem ser extorquidos (COELHO FILHO, 2004, p. 35).

Muito embora a validade do dízimo como forma neotestamentária de contribuição não seja tão diferente entre as igrejas protestantes históricas, pentecostais e neopentecostais, a liturgia neopentecostal leva os fiéis à dimensão que ofertas e dízimos são as chaves que abrem as portas da graça e do poder divinos.

Os pregadores neopentecostais manifestam com muita tranquilidade seu interesse por dinheiro. “No Novo Testamento um dos temas mais mencionados é o dinheiro”, assevera R.R. Soares (1985:15). Extensa parte dos cultos da Universal e Internacional é reservada para convencer os fiéis da obrigação de pagar dízimos e dar ofertas “com amor e alegria”. Prometendo saúde, prosperidade, felicidade, libertação do Diabo e dos problemas àquele que corajosamente doar a maior quantia possível e, de preferência, uma quantia que, do ponto de vista do cálculo racional, fará falta, as igrejas neopentecostais conseguem recolher mais recursos do que as concorrentes. (MARIANO, 1999, p.166).

Tudo isso é viável porque é através dos sermões que se desencadeia o processo de concepção e legitimação desse discurso e a construção de um falar litúrgico que visa instituir com o sagrado uma troca - na forma da mercadoria/dízimo, e cuja relação com o mesmo se constitui através da possibilidade de um retorno imediato. Se os fiéis experimentaram perdas, sejam elas de qualquer espécie, o discurso neopentecostal

oferece uma lógica capaz de motivá-los a estabelecerem uma nova aliança com Deus e receberem de volta tudo que perderam, ou tudo o que desejam ganhar.

3.5 Os neopentecostais, a igreja eletrônica e a utilização da mídia

Os anos 70 no Brasil foram marcados não apenas pelo surgimento do neopentecostalismo, mas também atrelado a ele, o despontar de uma nova expressão religiosa: o televangelismo, fazendo brotar o que hoje conhecemos como “Igreja Eletrônica” brasileira. Tratou-se, na realidade, de uma espécie de reprodução da produção televisiva religiosa norte-americana, onde os televangelistas autônomos, sem ligação direta com nenhuma denominação religiosa, alugavam horários e proferiam suas mensagens evangélicas.

Assmann (1986) destaca que o termo Igreja Eletrônica nasceu nos Estados Unidos e veio a designar um fenômeno originado a partir das décadas de 50 e 60, no contexto do macartismo¹¹³. Com efeito, de acordo com Alves (2000, p. 11) o plano político norte americano, com seu enfoque ideológico anticomunista virulento, coincide com a arrancada inicial dos primeiros televangelistas que, diversamente da teologia da cultura de Paul Tillich (1992)¹¹⁴ e Richard Niebuhr (1967)¹¹⁵, prestaram o

¹¹³ Expressão consolidada na América do Norte para expressar, entre outros conceitos de caráter negativista, a perseguição ideológica ao regime comunista.

¹¹⁴ Tillich trabalhou de maneira consistente a relação entre a teologia e cultura naquilo que ele mesmo chamou de *método da correlação*. Em seu livro *Teologia da Cultura*, ele detalha como deveria ser a relação entre a teologia e a cultura, entre Deus e o mundo; ou seja, entre Deus, a essência, o fundamento da vida e a existência humana. Esse método consiste basicamente nos seguintes termos: o mundo faz as perguntas e a teologia as responde. Ele cria uma mediação entre o que se pensa e o que se experimenta, a qual se dá através da cultura humana. Pelas manifestações da cultura, podemos ver a forma dos conteúdos religiosos da vida humana e aquilo que lhe é não só pertinente, mas de maior importância, de valor e sentido último. (CARVALHAES, 2005)

¹¹⁵ Richard Niebuhr apresenta que todos têm visto em Jesus Cristo, ao longo da história, "um inimigo dos interesses culturais". Na realidade os cristãos eram "animados pelo descaso para com a presente existência", e isso, muito provavelmente, em função da confiança na imortalidade.

suporte teológico necessário ao poder vigente. É justamente nesse período que aparecem os evangelistas eletrônicos mais famosos, como apresentaremos mais adiante.

Para que possamos compreender a Igreja Eletrônica, é importante esclarecer que tal expressão já está bastante propagada na atualidade. Segundo define Capparelli e Santos (2005) o conceito de “Igreja Eletrônica” foi denominado para as Igrejas que seguem a uma fórmula de atuação que se fundamenta em três pilares: reza, cura e salvação, ao mesmo tempo em que utilizam a mídia para a divulgação desses pilares. Tal terminologia, ainda que englobe outros meios de comunicação, está voltada fundamentalmente para o espetáculo religioso televisivo. Como argumenta Cardoso:

A TV comercial torna-se, sem dúvida, um campo fértil para a difusão e expansão da Igreja Eletrônica, principalmente, se considerarmos que por trás da iniciativa religiosa, há todo um aspecto empresarial, ou mesmo da indústria, que transforma a fé numa mercadoria. (CARDOSO, 1984, p.06).

Segundo Alves (2000, p. 11) o que se acordou em chamar de Igreja Eletrônica, na verdade, é uma religião de cunho essencialmente comercial. Para o autor, os programas religiosos da televisão, não só no Brasil, mas em todo o território mundial em que estão presentes, pautam-se pela lógica do mercado.

Para que possamos compreender as especificidades de tais programas televisivos religiosos, tomamos Cardoso (1984, p. 07) que pontua que as Igrejas Eletrônicas, no contexto brasileiro, possuem diversas características e aspectos peculiares. O autor elenca que: 1. Tratam-se de programas veiculados nacional ou internacionalmente¹¹⁶; 2. As apresentações são feitas por meio de, pelo menos, uma liderança de significativo peso carismático; 3. Sempre há a solicitação de recursos aos

¹¹⁶ Os programas internacionais remontam principalmente o início da Igreja Eletrônica, já que hoje as denominações religiosas têm produzido para a TV brasileira um vasto material.

telespectadores para a sustentação dos programas ou das estruturas que os mantém; 4. Contam geralmente com elevados custos de produção e veiculação; 5. Vendem produtos, tais como livros e discos através dos programas; 6. Possuem sistema de controle por telefones, cartas e computação de simpatizantes, colaboradores e telespectadores em geral.

Para Alves (2000, p. 11), as Igrejas Eletrônicas têm ainda como característica o fato de que, para se manterem no ar e propagarem o que denominam "boas novas", elas se valem da comercialização de espaço sagrado. E para tal, realizam, constantemente, campanhas de arrecadação de fundos. O autor também aborda a ênfase na venda de outros objetos religiosos (diferentes de livros e cds). Na realidade, tais objetos são preparados para a percepção, por parte dos telespectadores, de serem portadores de uma "natureza" sagrada, pois passam a ter o mesmo princípio sacramentalista, tão criticado nos discursos da maioria dos televangelistas. Por fim, Alves (2000) afirma que o modelo publicitário das Igrejas Eletrônicas da atualidade consiste na sacralização do modelo capitalista, o que, segundo ele, poderia se chamar de marketização da fé. Em outras palavras, a argumentação publicitária é construída nos momentos de sugestionamento dos apresentadores neopentecostais que, ao identificarem "necessidades sociais"¹¹⁷ não supridas, apresentam suas igrejas como resposta às necessidades levantadas e, finalmente, induzem o telespectador ao "ato da compra"¹¹⁸. É desta base que sairão as técnicas de captação de fundos.

Logo no início, a estruturação de tais programas era alicerçada unicamente no carisma de pregadores, que difundiam seus mais diversos entendimentos teológicos e

¹¹⁷ Há uma forte ênfase no desemprego, na falta de recursos financeiros, nas enfermidades e em outros problemas sociais da atualidade. A partir daí o discurso é moldado para oferecer a solução de tais problemas.

¹¹⁸ Entendido como a adesão à igreja, ou a simples compra de produtos religiosos (tangíveis ou não, como é o caso das "correntes de fé") da igreja que veiculou a mensagem prometendo a solução dos problemas.

doutrinários. Como exemplo mais peculiar dessa época podemos citar o pastor Rex Humbard, considerado por Carlos Cabral¹¹⁹ como mais que um mero pastor, mas um verdadeiro gênio capaz de reunir multidões nos estádios e auditórios. Prova disso foi que ele conseguiu colocar 180 mil pessoas dentro do Maracanã, no Rio em 1982 para ouvi-lo falar.

Com tanto potencial e carisma, Humbard foi um dos pioneiros televangelistas na televisão brasileira e instituiu a bênção do copo d'água à distância¹²⁰. A pregação de Rex Humbard, de essência conservadora, era propagada em mensagens cujos pilares eram os valores familiares. Ou seja, tinha uma forte ênfase no seu testemunho familiar, já que sua esposa Maudee Aimee, seus dez filhos e dezenas de netos, todos em roupas comportadas, entoavam hinos enquanto participavam dos programas. Cardoso (1984) descreveu seu programa:

Depois da participação da família com seus cânticos, Rex Humbard apresenta sua mensagem. Em seguida a mensagem, são apresentados diversos flashes de ouvintes que escreveram para o programa relatando bênçãos recebidas. Nesses flashes Rex Humbard é elogiado pela sua pregação que permitiu a conversão de um parente, a reconciliação conjugal, a cura de enfermidades (um garoto, que tinha problemas na garganta e foi curado) e sucessos financeiros. O apelo final, ao término do programa, é dirigido as pessoas no sentido de se tornarem membros “Da família Chave de Oração”. Em se tornando membro dessa família internacional, as pessoas recebem uma chave e um adesivo para colocar no carro com a expressão: “Alguém ama você”. Finalmente, a voz em “off”, depois de exaltar a integração das pessoas através da “Família Chave de Oração”, diz: SEU APOIO FINANCEIRO TORNA ESSE PROGRAMA POSSÍVEL. No Brasil o programa Rex Humbard é co-patrocinado pelo grupo empresarial LASTRI S.A. (CARDOSO, 1984, p. 13 e 14)

¹¹⁹ (RAMOS, s/d). Em artigo para a revista eletrônica Telecentro. Informações obtidas no site: <http://www.canaldaimprensa.com.br/canalant/nostalgia/vint2/nostalgia1.htm>, consultado em 09.08.06.

¹²⁰ Tal prática ainda é reproduzida nos dias de hoje por diversos programas neopentecostais, onde um pastor abençoa o copo com água (posto em cima da televisão) de todos os telespectadores, principalmente na Igreja Universal do Reino de Deus.

Rex Humbard também ganhou fama como pastor de Elvis Presley em seus últimos anos de vida. No Brasil sua carreira teve início na TV Tupi, todavia, com o encerramento da TV, outros canais começaram a transmitir seus programas.

Outro televangelista pioneiro foi Pat Robertson. Robertson nasceu em Lexington, no Estado da Virgínia. Recebeu o nome de "Pat" devido ao modo de como ele dizia "pat, pat, pat..." quando era bebê. Adotou esse nome na vida pública porque seu primeiro nome, Marion, era feminino demais. Formou-se em Direito e por influência de sua mãe, Gladys Willis Robertson, aderiu ao Cristianismo. Em 1960 estabeleceu a primeira rede de televisão cristã, a CBN, em Virginia Beach, hoje presente em mais de 70 países. Seu televangelismo teve início com o programa 700 Club (O Clube 700, no Brasil transmitido pela Rede 21) que ganhou esse nome porque Robertson conseguiu reunir 700 empresários para financiar o programa. Desde então passou a ser um programa religioso. Entre as afirmações feitas por Robertson estão a de que Jesus voltaria em 1982¹²¹.

Com efeito, gradativamente iam surgindo diversos outros televangelistas. Entre estes o grande destaque foi Jimmy Swaggart, considerado o *showman* da fé. Viajava o mundo realizando milagres em nome da fé cristã. Swaggart, do ponto de vista televisivo era, de fato, uma figura que despertava a atenção na tela. Com um metro e oitenta de altura, cabelos louros e um tipo “galã” de cinema, Swaggart também conquistou multidões com seu talento. Além de pregar, ele cantava, chorava, gesticulava e fazia suas interpretações diante das câmeras.

Swaggart é um pregador com raro talento musical. Canta e toca piano nos seus programas (já gravou 20 discos nos EUA). Sua postura no palco sugere a de um artista profissional que domina seu auditório.

¹²¹ Informações obtidas no site: http://pt.wikipedia.org/wiki/Pat_Robertson#Biografia. Consultado em 09.08.06.

Com cabelos bem tratados e penteados, vestido segundo a moda do momento, Swaggart possui um visual bem produzido. Traz um anel de ouro no seu dedo mínimo e um prendedor de ouro em sua gravata. No palco se move constantemente com o microfone na mão junto com o pedestal. Seu semblante um tanto carregado, demonstrando um ar de revolta e insatisfação, contrasta com a simplicidade das flores que ornamentam todo o seu espaço. Quando canta, alivia o seu semblante e disfarça algum sorriso. Nas suas mensagens não se altera diante dos aplausos que são constantes e dos risos da platéia com passagens jocosas que insere nos seus sermões. (...) No final do programa entra em cena seu filho Donnie Swaggart que descreve as obras escritas por seu pai, das suas atividades pelo mundo, e termina solicitando recursos para sustentação da obra que a família Swaggart realiza pelo mundo. (CARDOSO, 1984, p.09)

Quando Swaggart esteve no Maracanã, em 1987, teve direito a limusine e batedores dando-lhes segurança. Era pastor da Assembléia de Deus em Baton Rouge, Chicago. Sua pregação, carregada de apelo emocional, transmitia a ideologia norte-americana. Além de pregar contra o comunismo, Swaggart financiou a campanha contra o governo sandinista da Nicarágua¹²². Os programas do Pastor Jimmy Swaggart eram transmitidos para todo território nacional e duraram até meados da década de 1980¹²³, quando a produção nacional de televisão cresceu e tornou-se independente da produção estrangeira.

Mais um televangelista norte-americano que deve ser destacado por sua projeção na década de 70 é o pastor evangélico Dr. William Franklin Graham, Jr.¹²⁴, conselheiro de vários presidentes norte-americanos, conhecido como Billy Graham. Graham, em suas cruzadas evangelísticas, propagava que Jesus Cristo é o único

¹²² RAMOS (s/d). Informações obtidas no site: <http://www.canaldaimprensa.com.br/canalant/nostalgia/vint2/nostalgia1.htm>, consultado em 09.08.06.

¹²³ Foi Jimmy Swaggart o televangelista que mais obteve sucesso no Brasil. Ligado à Assembléia de Deus americana, Swaggart encontrou apoio entre setores da denominação no Brasil, além de auxiliar financeiramente empreendimentos da Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD). Transmitido inicialmente pela TV Record, o programa passou para a TV Bandeirantes, segunda emissora brasileira com um alcance, na época, em 17 estados. Em 1988, Swaggart confessou publicamente um adultério e foi obrigado a abandonar suas atividades como pregador.

¹²⁴ Nascido em 7 de Novembro 1918 em Charlotte, Carolina do Norte.

Caminho de Salvação chegando a atingir uma audiência de quase 210 milhões de pessoas em 185 países.¹²⁵

Não obstante as formas de televangelismo das décadas de 60 e 70 terem sido gradativamente obscurecidas, elas se configuram como as bases para os programas neopentecostais da atualidade. Afinal, como argumenta Lacerda (2006), o que se viu na sequência foi uma explosão religiosa na televisão brasileira, com várias igrejas, sobretudo as neopentecostais, alugando espaços nas redes de TV, inclusive em horário nobre, e outras concessões de TV dadas a grupos religiosos.

Na verdade, a influência dos televangelistas pioneiros é mais sentida no neopentecostalismo da atualidade. Mesmo que a televisão, desde a sua entrada no Brasil na década de 50, reproduza o consagrado modelo comercial dos Estados Unidos. Com os programas religiosos não é diferente, o modelo é secularizado, conseqüentemente, as mensagens comerciais e religiosas se confundem e se apresentam no mesmo espaço midiático.

Segundo Assmann (1986) a penetração das Igrejas Eletrônicas na América Latina ocorreu em paralelo com a expansão do capitalismo, o que gerou um considerável e meteórico crescimento da televisão no peculiar estilo norte-americano. O autor condensou bastante material divulgado na América Latina e nos Estados Unidos sobre este crescimento e suas bases, contemplando a atuação de alguns dos televangelistas norte-americanos, citados anteriormente neste trabalho, inclusive

¹²⁵ Informações obtidas no site: http://pt.wikipedia.org/wiki/Billy_Graham, consultado em 09.08.06.

apresentando-os em desgraça na atualidade como: Oral Roberts¹²⁶, Rex Humbard, Jimmy Swaggart¹²⁷, Jerry Falwel e outros.

No Brasil, apesar da televisão ter iniciado suas atividades em 1950, até os anos 60, os pregadores evangélicos, todavia, ainda não utilizavam o seu surpreendente potencial de comunicação. Segundo Campos (1997), quando a transmissão de cultos e mensagens religiosas ocorreu, era praticamente uma transposição do que acontecia nos templos para um estúdio de televisão. De acordo com o autor, não havia nenhuma preocupação em adequar as mensagens à linguagem televisiva:

Por exemplo, a 1ª igreja Presbiteriana Independente de São Paulo chegou a produzir alguns programas na TV Gazeta, *Mensagem Real*, no início dos anos 60, projeto frustrado por causa da inexperiência e falta de uma visão mais ampla das exigências da linguagem televisiva. Relembramos que essa igreja levava para o estúdio o seu coral, vestido a rigor, o velho púlpito e o pastor que discursava, usando toga preta, para uma imaginária congregação. (CAMPOS, 1997, p.282).

Na realidade, a forma de utilização da televisão na década de 60 ainda era muito experimental. Isso fez com que os investimentos iniciais dos televangelistas pentecostais encontrassem diversos tipos de problemas, além da linguagem inadequada. Somava-se a esta inadequação a falta de recursos financeiros e a própria inexperiência com o meio. (CAMPOS, 1997).

Religiosos famosos em emissoras de rádio também tentaram, mas não foram exitosos em suas iniciativas na tela eletrônica. É o caso dos missionários Manoel de Melo e Josias Joaquim de Souza. O aclamado

¹²⁶ Ele mantinha uma revista de nome "Healing Waters". Na edição de março de 1952, esta revista publicou que "mais de 20.000 grandes médicos congratulam o Pastor Oral Roberts". Desconfiados, dois Pastores presbiterianos, decidiram procurar a American Medical Association (AMA), para ver se tal matéria era verdadeira. Tudo era uma mentira, inventada por Oral Roberts para se promover.

¹²⁷ Em seu programa com dezenas de milhões de telespectadores no mundo todo, bradava contra a imoralidade. Garantia que os adúlteros iam ao inferno. No mesmo dia que pregava sermões contra a imoralidade, pagava os serviços de prostitutas. Desmascarado, o Pastor Swaggart chorou publicamente em seu programa.

pastor batista Nilson do Amaral Fanini¹²⁸ também foi um dos personagens deste começo de Igreja eletrônica sem sucesso. (ALVES, 2000, p.39)

Muito embora o amadorismo imperasse no início da Igreja Eletrônica essencialmente brasileira, aos poucos os programas começaram a experimentar um crescimento significativo em qualidade. Exemplo disso foi que nos anos 90, o Pastor da Igreja Presbiteriana Caio Fábio, utilizando uma linguagem apropriadamente mais televisiva, conseguiu angariar um relativo sucesso com os seus programas¹²⁹. Todavia, após a divulgação de uma relação extraconjugal, no mesmo momento em que seu nome estampava as manchetes dos noticiários por conta de envolvimento político duvidoso¹³⁰, resultou no fim de seu ousado projeto do primeiro canal evangélico por assinatura.

Nesta mesma década, desponta em São Paulo, a neopentecostal Renascer em Cristo, adquirindo uma concessão de canal UHF, da TV Gospel, cujo o fundador, o auto-intitulado apóstolo Estevam Hernandes Filho, tem assegurado que "quem não souber fazer TV vai ter a Igreja vazia"¹³¹.

¹²⁸ O conteúdo da sua mensagem valorizava a experiência pessoal com Cristo como caminho único para a salvação, que é condicionada a uma decisão pessoal do indivíduo. Através de afirmações contundentes (Jesus te espera! Jesus te salva!) ou de avisos ameaçadores, que induziam ao medo (Tu estás perdido!) Proclamava que, diante de tal situação, restava apenas aceitar a Jesus, através do instrumento de Deus – o pastor Fanini, via o arrependimento. (CARDOSO, 1984, p.20).

¹²⁹ Na cidade de Manaus, capital do Amazonas, o jovem Caio Fábio (19 anos) deu início ao programa Jesus, a Esperança das Gerações. A partir de 1980 o programa, agora com o nome Pare e Pense, se torna nacional.

¹³⁰ O reverendo Caio Fábio, disse que caiu em uma arapuca e admitiu que pode ter sido manipulado no episódio do dossiê Cayman, o conjunto de fotocópias não-autenticadas que indicam uma suposta associação de Fernando Henrique Cardoso (na época, Presidente da República) Serra, Covas e do ministro Sérgio Motta (morto em abril de 1998) em negócios no Caribe. Foi o reverendo Caio Fábio quem procurou a frente de esquerda (Lula-Brizola) e o candidato do PPS à Presidência, Ciro Gomes, para falar dos papéis. Ele disse que foi informado sobre a papelada por um amigo, cujo nome não revelou. O reverendo afirmou que, em princípio, não sabia que seria necessário pagar pelos papéis, já que US\$ 1,5 milhão foi o preço pedido a Ciro Gomes. (Publicado no Jornal Folha de São Paulo em 24/11/98)

¹³¹ Conforme entrevista dada a Revista Vinde, Ano 2, nº 13:16, Rio de Janeiro.

Tal afirmação encontra respaldo na configuração mercadológica da atualidade. A esse respeito Soares (2002) defende que pela teoria do marketing da fé, os recursos de comunicação devem ser concebidos com vistas em determinados fins:

...segundo as regras do mercado de bens simbólicos, na esteira do bem-sucedido trabalho desenvolvido pelos grupos pentecostais, garantindo-se, naturalmente, a ortodoxia dos ensinamentos tradicionais da Igreja. Nesse sentido, a relação entre o povo e os evangelizadores passou a ser vista como uma relação calculada de “emissor” e “receptor”. Existe, para tanto, uma moeda em circulação: a obediência e adesão irrestritas, como de resto, se exige, no mundo da publicidade, fidelidade às marcas e aos produtos comumente anunciados”. (SOARES, 2002, p. 169)

Esta percepção também foi amplamente sentida na Igreja Católica Romana que teve, necessariamente, que atualizar o seu próprio discurso, não sem as constantes resistências internas no que diz respeito a possibilidade de perda da sacralidade da missa, quando exposta na TV:

O raciocínio era simples: com a exposição da imagem o milagre se perderia. Os tempos modernos porém, têm mostrado que programas como "Anunciamos Jesus" da RCC, "Missa de Aparecida" da Rede Cultura e "Santa Missa no seu Lar" da Rede Globo, assumiram nível profissional. (ALVES, 2000, p.40).

Conseqüentemente o modelo foi, de forma gradual, sendo aceito e estruturado em cima dos comunicadores da fé católica. Tais comunicadores eram respaldados como figuras de credibilidade que repetiam ritualisticamente os jargões que simplificavam os conceitos com os quais trabalhavam, tornando-os fáceis de serem assimilados:

No caso específico dos padres-cantores, as gravadoras de seus cd's passaram a agendar suas aparições nos meios massivos. Conquistados os meios, entraram no jogo dos próprios veículos em sua concorrência pela audiência, especialmente nos programas dominicais. Nesse sentido, é muito fácil encontrar um padre-cantor, de batina e carregando na mão esquerda um ícone da Virgem Maria, em

programas popularescos como o do apresentador Ratinho do SBT, a mesma emissora que deixou de exibir os programas mais contestatórios do Projeto Palavra Viva, sob alegação de que a emissora necessitava dos dois minutos diários do projeto para atender a crescente demanda por espaços publicitários. (SOARES, 2002, p. 169).

Hoje, os programas religiosos neopentecostais podem ser vistos em abundância, tanto na TV aberta, como em UHF, mesmo não atingindo patamares extraordinários de audiência, se comparado a outros formatos televisivos. Estudiosos do fenômeno Igreja Eletrônica como Campos (1997) e Assmann (1986) postulam que esses programas comprovam que a TV se tornou, definitivamente, uma arma poderosa para as religiões, principalmente para os neopentecostais.

Com efeito, quando lemos o artigo *A Igreja Eletrônica: os programas religiosos na televisão brasileira*, escrito e publicado no ano de 1984 por Onésimo Cardoso, nos surpreendemos com as semelhanças entre as Igrejas Eletrônicas da época e as dos dias atuais. O autor registra que a maioria dos televangelistas transformam a Bíblia num livrinho de receitas para curar diferentes doenças e resolver desde os problemas mais sérios (desemprego, desajustes conjugais, vícios etc) até mesmo às enxaquecas e dores de cabeça, muito semelhante ao formato dos dias atuais.

Na realidade temos que considerar que o próprio uso do meio não pode ser dissociado de outras esferas da vida do país, pois essa abundância religiosa na TV é uma das facetas da ampla disseminação religiosa na esfera política e econômica recente. (SANTOS e CAPPARELLI, 2004).

Assim, vemos por meio do crescimento e manutenção dos televangelistas da atualidade, emergir a suposta viabilidade e eficácia das suas propostas e promessas, gerando, em contrapartida, a credibilidade às suas falas. Isso também só é possível por conta do próprio carisma, já mencionado anteriormente. É este carisma que permite

que a maioria dos televangelistas neopentecostais possam adquirir espaços na televisão e no rádio conquistando uma audiência fiel, verdadeiramente interessada em ver ou ouvir alguém que é “encarnação” latente de fama, sucesso e felicidade. Tais atores sociais, como bem aponta Santos e Capparelli (2004), propagam a centralidade da cultura de consumo e das lógicas de mercado, já que estão profundamente articulados com as lógicas globais de acumulação.

Os televangelistas neopentecostais fazem das suas mensagens verdadeiros espetáculos televisivos para um público ávido por soluções de problemas de forma mágica e rápida. E apesar de não ser difícil identificar um certo mal uso nas estratégias midiáticas no discurso dos televangelistas, estes conseguem interagir e colher resultados significativos com suas pregações eletrônicas, cuja a temática principal é a da “mudança de vida”. Para isso, os telespectadores têm que agir. Esta ação, resultado da crença, é a mola propulsora para que os fiéis busquem intensamente a saúde e a prosperidade, saindo da frente da TV e buscando os templos das igrejas. (PATRIOTA, 2003).

Tal fenômeno é percebido porque as denominações neopentecostais dirigem seus cultos e suas pregações às massas. Assim, utilizam diversos meios de comunicação como o rádio, a TV ou a mídia impressa e recebem, em contrapartida, uma grande adesão do público atingido. Obviamente esta desenvoltura é vista devido aos muitos programas de rádio e televisão veiculados na atualidade. Neles, as ênfases mais convincentes ficam por conta dos anúncios de curas fantásticas e de diversos milagres. A sistemática utilizada dos testemunhos é bastante contundente, inclusive alguns programas reproduzem, através da dramatização, toda a história do testemunho considerado vitorioso, e isso certamente encoraja outros a tomarem o mesmo caminho em busca de resultados semelhantes.

Finalmente, após todas estas ponderações acerca do neopentecostalismo, antecedidas pela análise do panorama religioso brasileiro (capítulo 1) e pela reflexão acerca da religião na modernidade (capítulo 2), estaremos apresentando, detalhadamente, a principal igreja alvo do nosso estudo. Nas considerações a seguir estarão presentes, em todo o texto, os pontos diagnosticados e listados nos três capítulos anteriores. Ou seja, na análise da Igreja Internacional da Graça de Deus vamos encontrar o notável crescimento mensurado pelos dados do IBGE e as características secularizantes e racionais da religiosidade na modernidade.

Vale ressaltar que o capítulo quatro desta tese, não apenas ambiciona comprovar as considerações empíricas e teóricas previamente levantadas nos três capítulos que o antecede, mas também almeja prover os elementos que poderão ser utilizados para a comprovação da nossa tese de que as práticas religiosas da contemporaneidade se mostram cada vez mais espetaculares, na medida em que, influenciadas pela mídia, são reformuladas segundo as regras próprias do espetáculo (*show business*) e da indústria do entretenimento. Para que isso seja possível, usamos como exemplo principal a religiosidade propagada pela Igreja Internacional da Graça de Deus, a ser exposta no próximo capítulo.

CAPÍTULO 4 - A IGREJA INTERNACIONAL DA GRAÇA DE DEUS

Tendo como pano de fundo, os capítulos anteriores que abordaram o crescimento e a visibilidade obtida pelos evangélicos nos últimos trinta anos, este capítulo procura relatar, dentro do campo neopentecostal, a especificidade da Igreja Internacional da Graça de Deus. Obviamente consideramos que outras instituições religiosas também poderiam ser tomadas como “representantes” deste novo cenário, e a análise de algumas delas, de igual forma, poderia nos servir para entender a adequação espetacular das vivências religiosas da contemporaneidade. Portanto, na introdução deste penúltimo capítulo da presente pesquisa, cabe-nos explicar o porquê da nossa escolha.

A princípio o que mais nos chamou atenção para a opção pela IIGD foi o fato de que nela é facilmente perceptível a estruturação do seu *ethos* e discurso religioso ajustado de maneira inovadora e peculiar com elementos da indústria do entretenimento e da comunicação de massa. Prova disso é que o seu “carro chefe” é intitulado de “Show da Fé”¹³² e atualmente é transmitido em ampla escala na TV aberta, inclusive e principalmente, no horário tido por “nobre”. Acrescido a esta peculiaridade está o grande investimento que a Igreja da Graça faz nos meios de comunicação em geral: são rádios, revistas, jornal, portal na web, rede de TV, editoras, gravadoras e ainda a realização de megaeventos no Brasil e em outros países. Tudo isso “abraçado” de forma extremamente profissional.

Tal conjuntura revela a capacidade que a Igreja Internacional da Graça de Deus tem para mobilização de fiéis, capacidade esta manifesta não apenas pelo Show

¹³² Culto diário da IIGD. Estaremos detalhando sua estrutura e formato no decorrer deste capítulo.

da Fé, mas também através de megaeventos, como “Festa do Céu”¹³³ que alargam ainda mais sua visibilidade e ampliam a sua influência além dos seus limites institucionais.

É esse poder de mobilização, mediado pelos veículos de comunicação de massa, que, a priori, mais nos chama a atenção. Todavia, como parte adicional, mas não menos importante que a forma, está o conteúdo da sua mensagem. Muito embora seu discurso seja facilmente classificado como neopentecostal, exatamente como os discursos das outras igrejas de mesma linha doutrinária, a IIGD evidencia possuir uma capacidade de arregimentação de pessoas de outras vertentes teológicas (evangélicos tradicionais, por exemplo). Essa particularidade que a Igreja da Graça demonstra ter se funda, essencialmente a nosso ver, na capacidade que o seu pragmático discurso religioso tem de agrupar uma lógica permissiva (com relação à ampla tolerância nos usos e costumes), uma lógica diversional (com muita ênfase no entretenimento por meio dos grandes espetáculos) e em certo grau, uma lógica ecumênica (pelo fácil e constante diálogo com as outras tradições cristãs). Tal agrupamento se dá em segmentos cada vez mais amplos das experiências de vida encenadas e divulgadas na mídia pela IIGD, que agora vem conferir-lhe novos significados com seus refletores “espetaculares”.

Também nos chamou a atenção sua conformação como um poderoso e complexo empreendimento religioso que, mesmo centralizado na figura de um único e soberano líder, é administrado segundo a racionalidade empresarial moderna, à medida que a IIGD, volta-se frequentemente para nichos de mercado eficazmente delimitados. Prova disso são os produtos (simbólicos ou não, tangíveis ou intangíveis) disponibilizados pela igreja para consumo nos contemporâneos e amplos mercados de “bens de salvação” e de “entretenimento”.

¹³³ Estaremos, de igual forma, descrevendo as características desses eventos no texto a seguir.

4.1 IIGD e IURD: aproximações e distanciamentos

A Igreja Internacional da Graça de Deus - IIGD foi fundada por Romildo Ribeiro Soares, conhecido como Missionário R.R. Soares, em 1980. Seu início se deu na Rua Lauro Neiva, no Município de Duque de Caxias, no estado do Rio de Janeiro, logo após a separação ocorrida entre RR Soares e seu cunhado, o Bispo Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus - IURD¹³⁴.

Sobre a relação com o Bispo Edir Macedo, o missionário Soares revelou à Revista Veja¹³⁵ que além de ter sido o fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, foi ele quem ordenou Macedo como pastor, transformando-o em seu assistente. Acrescentou que Edir Macedo era muito inteligente e capaz, e como estava crescendo muito, optou por deixar a Igreja Universal com ele.

Por ser fruto de uma dissidência, a IIGD se parece muito com a IURD¹³⁶, já que reproduz em sua estrutura diversas ações que as colocam em posição de certa igualdade. Todavia é possível identificar, com certa facilidade, os pontos que distanciam as duas igrejas, conforme relata Pinezi:

A Igreja Internacional da Graça de Deus ou Igreja da Graça, como é comumente chamada, diferencia-se da igreja neopentecostal de maior expressão, a Igreja Universal do Reino de Deus, através de uma pregação que não coloca as *ofertas* (Gomes, 1994) de dinheiro dos fiéis como uma condição para que estes recebam bênçãos de acordo com o valor das mesmas. Enquanto o discurso religioso da Igreja Universal do Reino de Deus é explícito quanto à *barganha* (Gomes, 1994) que o converso faz com Deus ao ofertar dinheiro em troca da

¹³⁴ No início da formação da Igreja Universal, Soares, participou das reuniões convidado pelo Edir Macedo. O fato de R. R. Soares ser cunhado dele influenciou a escolha do missionário. Porém, RR. Soares não permaneceu na Universal, por discordâncias pessoais e doutrinárias entre ambos, retirou-se da IURD argumentando que Macedo era muito agressivo nos rituais de exorcismo durante os cultos, principalmente, na forma de tratamento dos membros que passavam pelo ritual de libertação. 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 e Cf. MACHADO, 1996).

¹³⁵ Revista Veja - Edição 1822 de 01 de outubro de 2003, p.15.

¹³⁶ Principal expoente do movimento neopentecostal no Brasil.

solução de determinado problema, a Igreja da Graça tem um discurso que enfatiza o valor do dinheiro como uma necessidade para a manutenção da “obra de Deus” aqui na terra. Mariano (1995, p.80) argumenta que *comparada à IURD (Igreja Universal do Reino de Deus), não à toa a IIGD (Igreja Internacional da Graça de Deus) é considerada por outros evangélicos como uma igreja mais equilibrada, que faz uso um pouco mais apropriado da Bíblia e nutre maior preocupação com a formação cristã da membresia.* (PINEZI, 2000, p. 18).

Mesmo com peculiares diferenças, uma de suas principais características, no entanto, é a utilização massiva que faz da mídia, tal qual a Universal.

A Internacional se parece muito com a Universal. Adota agenda semanal de cultos semelhantes a ela, abre as portas diariamente, prega mensagens baseada na tríade cura, exorcismo e prosperidade, atrai e converte indivíduos dos mesmos estratos sociais, utiliza intensamente a TV, tem líder carismático e pastores relativamente jovens e sem formação teológica, não concede autonomia às congregações nem às lideranças locais, dispõe de sistema de governo eclesiástico de poder vertical e administração centralizada e é liberal em matéria de usos e costumes de santidade. (MARIANO, 1999, p.100).

Com efeito, Soares, de forma similar à Igreja Universal, mantém a Igreja Internacional com muitas atividades durante a semana; todos os dias realiza cultos e atendimentos aos fiéis; pratica exorcismos¹³⁷; prega prosperidade; vê no diabo o grande causador dos males vividos pelo homem e se arregimenta em guerra constante contra ele. Para o grupo da Igreja Internacional da Graça de Deus, o estado de sofrimento e dor é um indício da investida dos espíritos malignos. O fim da dor e do sofrimento constitui-se como o triunfo do Bem sobre o Mal. (PINEZI, 2005). Assim os fiéis da IIGD, semelhantemente aos da IURD, lutam contra o demônio e toda sorte de espíritos malignos.

¹³⁷ Soares, como Edir Macedo, também promove sessões de exorcismo em seus templos, mas se abstém de exibi-las no vídeo: 'Se eu pudesse, mostraria. Mas isso assusta o espectador', justificou o missionário em uma entrevista divulgada pela Revista Época na Edição nº 258 de 24 de abril de 2003.

Além de acreditarem na existência de "espíritos de enfermidade", que tomam posse do corpo do doente, os fiéis da Igreja Internacional da Graça de Deus também crêem na existência de "espíritos da miséria", causadores da pobreza ou miséria material. Os conflitos domésticos também são explicados pela intervenção de "demônios", que têm funções específicas, como promover a infidelidade, a "sedução" ("Espírito de Jezabel") e a inquietação, além da "traquinagem" das crianças ("Espírito de Cosme e Damião"). Assim, é possível compreender o elevado número de pessoas que freqüentam três cultos específicos, denominados "Correntes", da Igreja Internacional da Graça de Deus: "Corrente da Prosperidade", "Corrente da Família" e "Corrente da Libertação". Nesses cultos acontece o exorcismo dos espíritos malignos. Esse ritual envolve "entrevistas" com esses espíritos, feitas pelo pastor, até que o posseso se ajoelhe e demonstre que os espíritos estão rendidos ao poder de Jesus Cristo. Em relatos feitos em entrevistas, alguns casais contam como foram libertos da possessão e como puderam vivenciar uma clara melhora nas relações familiares e na situação financeira. (PINEZI, 2005, p.05)

Na Igreja Internacional da Graça de Deus, o sofrimento é visto como maldição e sintoma de que Deus não está abençoando aquele que sofre. (PINEZI, 2005, p.03). O próprio RR Soares aborda esta questão expressando a sua inquietação diante do sofrimento:

Durante todos esses anos, mesmo quando estava na igreja, orando e buscando a Deus, eu nunca aceitei que o sofrimento fizesse parte da vida do crente. No meu espírito, tinha a certeza de que algo estava faltando, mas não sabia exatamente o que era. Quando via alguém sofrendo, sentia como se uma voz me dissesse diante daquele desafortunado, que alguma coisa estava faltando. (R.R. SOARES, 2000, p.112).

Com efeito, o núcleo central da pregação da IIGD é a cura que se alcança pela fé. Nas oportunidades que tivemos de participar dos cultos nas sedes da igreja em São Paulo e em Recife, percebemos a grande quantidade de vezes que as doenças são abordadas e o espaço dado aos testemunhos de cura. Normalmente se elege por culto uma determinada parte do corpo para ministração da oração de cura, (pode ser braço,

perna, rins, olhos até dentes) nesses casos as pessoas colocam a mão no local enfermo enquanto RR Soares, ou qualquer outro pastor, ora pela cura da doença em questão.

Segundo Yamabuchi (2002) para Soares, sem as manifestações de curas, a igreja falha em sua missão e a mensagem do evangelho fica incompleta, sem sentido. Daí a ênfase peculiar nos testemunhos de curas de seus fiéis. Para que tenhamos uma idéia dessa ênfase, tomamos por base dois cultos transmitidos pela TV e transcrevemos alguns exemplos desses testemunhos:

Missionário: Mas o que aconteceu com você?

Valmir: Aconteceu que faz uns 20 dias atrás nasceu algo assim no céu da minha boca e eu não podia comer, quando eu ia comer eu não conseguia, né (sic)!

Missionário: Era um caroço?

Rapaz: É, aí (sic) na hora da oração aqui da nove horas da noite pela televisão. Aí (sic) o senhor mandou pra colocar assim, a mão no lugar onde a gente tava (sic) sentindo. Aí (sic) eu coloquei a mão na televisão e a outra no céu da boca. Aí (sic) quando o senhor terminou de orar, eu já fui curado! Para glória e honra do senhor Jesus! Secou na hora! (Show da Fé. São Paulo: Rede Bandeirantes de Televisão, 11 de setembro de 2006).

Missionário: Como é seu nome?

Mulher no auditório: Cláudia Oliveira.

Missionário: E você mora em que lugar?

Mulher no auditório: Eu moro aqui na Bela Vista.

Que benção é essa que você quer contar Cláudia? – Eu trouxe a foto da minha filha caçula. Ela está com treze anos agora, há dois anos atrás ela tava (sic) com problema de obesidade, é um problema geral no mundo.

Missionário: Até bebê tá (sic) tudo obeso desde que nasce!

Mulher no auditório: Ela tava (sic) com um problema muito sério de obesidade porque o próprio peso que ela tava (sic), ela tava (sic) com onze anos e tava (sic) com quase 65Kg e só engordando.

Missionário: Ela gostava muito de fast food, né (sic)?

Mulher no auditório: Ela gostava de tudo. Era uma compulsão muito grande pelo alimento.

Missionário: Batatinha frita?

Mulher no auditório: Tudo, tudo.

Missionário: Um refrigerante com bastante açúcar. Muito carboidrato? (risos)

Mulher no auditório: Tudo, tudo! Ela gostava de tudo, era uma compulsão muito grande. Eu e meu marido estávamos ficando muito

preocupados, porque se eu viesse pra almoçar, ela comia, se outros viessem, ela comia. Era uma compulsão muito grande.

Missionário: Como é que vocês conseguiram driblá-la disso?

Mulher no auditório: Eu levei ela (sic) ao médico. Ele fez todos os exames pra (sic) ver se era algum problema orgânico ou alguma coisa. E nada! Ele disse que era a boca. Deu uma dieta, deu medicamento. Eu não dei medicamento. Acho que ela é muito novinha para tomar esses medicamentos controladores de apetite. Eu disse pra ela: creia que Jesus te cura, mas ela ficava meio assim. Eu falava com ela sobre o peso e ela ficava muito nervosa. E essa fase de entrando na adolescência, no colégio as pessoas zombam muito, os alunos zombam muito, e os amigos. Eu falei pra ela: se você confiar, Jesus faz você ter um domínio próprio, o controle para o alimento. E um dia ela se olhava no espelho. Eu estava preocupada, porque não conseguia abraçá-la, de tão gordinha que ela estava. Eu trouxe até aqui uma foto dela gordinha para mostrar como ela estava.

Missionário: Segura a foto assim parada, porque enquanto você vai falando, o rapaz do câmara vai mostrando.

Mulher no auditório: A gente saía pra (sic) comprar roupa pra (sic) ela, missionário, e meu marido saía de perto, porque não tinha. Os números 44 e 46 não davam nela. E não tinha, porque ela tinha onze anos. E um dia quando ela chegou pra (sic) mim chorando. A gente assistia seu programa direto aqui, a gente tem frequência direta. E eu disse pra (sic) ela: no dia que você quiser pede pra Jesus, que Ele vai te dar domínio próprio! E eu deixei a fé dela ser avivada. Um dia ela chegou pra mim chorando e disse: mãe, ora comigo, eu quero ter domínio. E aí o senhor tava (sic) pregando e eu disse: vamos orar junto com o missionário. E pedimos a Deus pra dar domínio próprio pra ela, pra ela, o controle, ter controle sobre o alimento e oramos, e passou, caiu no esquecimento, e passaram-se o tempo, e ela falou: mãe, eu não consigo comer tudo! Ela começou a diminuir. – Missionário, aqui tá (sic) a foto dela agora, ela tá (sic) com 48kg.

Missionário: Que beleza!

Mulher no auditório: Missionário, pra (sic) completar o testemunho. Eu disse pra ela: filha, nós temos que dar o testemunho, porque é uma ajuda pra (sic) muitas pessoas, porque sem nenhum medicamento, ela come de tudo. Chocolate moderado. Ela tem o domínio, Deus deu pra (sic) ela o domínio próprio e para honra e glória de Jesus e pra (sic) quem estiver ouvindo, eu já dei testemunho pra muitas pessoas, que já fizeram o tratamento e voltam a ficar mais gordas. Amém!

Missionário: Glória a Deus! (Show da Fé. São Paulo: Rede Bandeirantes de Televisão, 29 de agosto de 2006).

Dessa forma, todo o discurso da igreja é alicerçado sobre o fim do sofrimento e a experiência de uma vida de abundância e prosperidade. Assim, os milagres ocupam, junto com as mensagens de Soares, o cenário central dos cultos transmitidos pelas

redes de TV. (YAMABUCHI, 2002). Nesse caso, o missionário faz questão de ouvir cada descrição de milagre, permitindo que o auditório utilize o microfone, ao mesmo tempo em que faz breves comentários e glorifica a Deus. Filas enormes se formam nos corredores do templo onde está sendo gravado o programa para o testemunho dessas curas e bênçãos divinas, ou ainda os obreiros utilizam bandeirinhas coloridas e sinalizam para Soares indicando as pessoas que querem testemunhar os milagres alcançados.

Obviamente trata-se de um discurso fácil de ser circunscrito e que acaba por gerar um crescimento numérico considerável, já que muitos aderem à IIGD pautados na perspectiva de deixarem de sofrer. Prova disso é a quantidade de templos que aumenta a uma velocidade meteórica. Segundo informações divulgadas no site oficial da IIGD¹³⁸, a denominação possui cerca de 1800 templos¹³⁹, entre estes estão os templos abertos em outros países como: França, Portugal, Japão, EUA, Peru, México e Uruguai¹⁴⁰. Desse número, 295 igrejas se encontram no Rio de Janeiro, onde a Igreja Internacional da Graça de Deus foi iniciada. De acordo com Mariano (1999), entretanto, seu crescimento ainda é inferior à sua genitora IURD.

De acordo com Romeiro (2005, p. 74) um fator que contribui para o crescimento explosivo da Igreja da Graça é o carisma de R.R. Soares. O autor explica que o assessor de Soares, Éber Cocareli garante que até quem não concorda com o missionário acaba gostando dele, já que com dez minutos de conversa R.R. Soares cativa todas as pessoas, pois tem o dom de agradar. Essa afirmação, ao nosso ver, se ancora no fator “carisma” tão bem apresentado por Weber (1982):

¹³⁸ <http://www.ongrace.com/trsoares/ministerio.php>, consultado em 11.08.06.

¹³⁹ De acordo com as informações e listagem de endereços divulgados no site da IIGD (<http://www.ongrace.com/igrejas/>). Estes dados foram atualizados na nossa pesquisa em 22.01.08, todavia, na consulta anterior ao site, feita no dia 12.08.06, constava mais de 2.000 templos.

¹⁴⁰ Idem.

A fonte dessas crenças é a “prova das qualidades carismáticas através de milagres, de vitórias e outros êxitos, ou seja, através do bem-estar dos governados. Tais crenças e a autoridade pretendida que nela se apóia, desaparecem, portanto, ou ameaçam desaparecer, tão logo falte a prova e tão logo a pessoa carismática qualificada pareça estar destituída de seu poder mágico ou esquecida pelo seu deus. O domínio carismático não é controlado segundo as normas gerais, tradicionais ou racionais, mas em princípio, de acordo com as revelações e inspirações concretas, e, nesse sentido, a autoridade carismática é “irracional”. É “revolucionária” no sentido de não estar presa à ordem existente: “Está escrito... mas eu vos digo...!” (WEBER, 1982, p.340)

Com efeito, o sucesso de R.R. Soares é perfeitamente respaldado pelo conteúdo do seu discurso, entrelaçado com o envolvimento que ele propõe aos seus interlocutores:

Na verdade, as pessoas não estão precisando ouvir sermões filosóficos, mas aprender a tomar posse da bênção. (...) Eu sei o que significa necessitar de uma bênção, ter fé que Deus pode concedê-la e não ter o conhecimento de como recebê-la. Sei também o quanto dói servirmos ao Senhor, andarmos fielmente nos seus caminhos, termos uma vida santa e, ao enfrentarmos uma situação adversa, após clamarmos a Deus por ajuda, confiando que ela virá, amargamos, com lágrimas a rolar pelo rosto, a falta de resposta. Insisto que há algo errado, e o erro não está no Senhor, mas na nossa falta de conhecimento. É muito simples começar a tomar posse de todas as bênçãos que o Senhor comprou para nós. (R.R. SOARES, 2004, p.11).

Obviamente com um discurso pragmático que oferece soluções e fórmulas para a obtenção de todos os sonhos do fiel, somado com o carisma que lhe é peculiar, não há como o missionário não experimentar uma grande adesão à sua Igreja. Além do que, segundo Romeiro (2005) a figura de uma liderança carismática e centralizadora é vital para o surgimento e a expansão de qualquer segmento neopentecostal.

4.2 A forma de governo e o ministério pastoral na IIGD

A Igreja Internacional da Graça de Deus possui uma diretoria denominada de Presbitério. Este Presbitério é composto por 12 homens chamados de presbíteros, que têm a incumbência de administrar a estrutura operacional e financeira da igreja. (ROMEIRO, 2005). Todavia, o poder decisório cabe unicamente ao líder máximo e fundador da igreja: RR Soares, que segundo seu assessor Eber Cocareli¹⁴¹, tem acesso a todas as informações e assim toma as decisões necessárias.

De vez em quando, as coisas podem fugir um pouco do controle de RR Soares. Existem, por exemplo, líderes estaduais e regionais que, por inspiração própria, iniciam campanhas ou correntes de cura divina, prosperidade ou libertação. Isso pode ser feito sem que o missionário precise aprovar todos os detalhes. Porém, se as coisas começam a tomar um rumo questionável do ponto de vista doutrinário de Soares, ele intervém e corrige. (ROMEIRO, 2005, p.65).

Na realidade, praticamente nada é feito na IIGD sem a aprovação e aval do missionário RR Soares. Abrir uma nova igreja é algo impossível sem a chancela dele. O líder estadual pode até mesmo verificar a viabilidade para a abertura, mas apenas com o consentimento do missionário o projeto pode ganhar corpo e se concretizar.

A IIGD, em meio ao seu acelerado crescimento, tem gerado diversas oportunidades para o ministério pastoral de jovens leigos investindo em uma rápida formação teológica. Tal capacitação, normalmente, ocorre por meio de um curso bíblico, de apenas oito matérias e um ano de duração¹⁴², ofertado, desde 1984, pela própria igreja com preços populares (Inscrição e mensalidades de R\$ 40,00 cada, o que

¹⁴¹ De acordo com entrevista dada a Romeiro (2005, p.65).

¹⁴² Bem diferente da formação clássica em um Seminário de Teologia, que dura em média cerca de quatro anos.

inclui: Kit Boas Vindas, Apostilas e Certificado de conclusão) e algumas promoções para pagamento total do curso à vista (10% de desconto) e adesão de familiares que iniciarem na mesma data (2 Pessoas: 10% de desconto, 3 ou mais: 25% de desconto). Não obstante para o exercício do pastorado da IIGD, não ser obrigatória a formação teológica, nem em nível superior (3º grau), a Igreja também criou a Academia Teológica da Graça de Deus - AGRADE que funciona como uma espécie de Seminário Teológico, que RR Soares pensa em transformar, posteriormente, em faculdade para buscar seu reconhecimento pelo Ministério da Educação.

Soares tem dado bastante ênfase ao desenvolvimento cultural de seus pregadores, pois entende que o mundo de hoje exige muito mais das pessoas. Desde a criação da AGRADE, passou a encorajar os obreiros e evangelistas a estudarem teologia ou outro curso de nível superior. Eventualmente Soares investe na formação de seus pastores, pagando-lhes do próprio bolso cursos intensivos de português, Bíblia e matérias teológicas. (ROMEIRO, 2005, p.68).

A AGRADE oferece um curso livre de capacitação teológica com opção de conclusão em 02 anos (se for cursado de segunda a sexta) e 04 anos (com aulas só aos sábados e tempo integral), além de pós-graduação em Teologia (com duas modalidades de escolha: Aconselhamento bíblico e História do Cristianismo) para graduados em qualquer área. Todavia, a ordenação na IIGD independe da formação teológica no seminário. Neste sentido é possível perceber a fragilidade de formação e conhecimentos gerais por parte dos pastores da IIGD, certa ocasião quando assistíamos a um programa na Rede Internacional de Televisão da Igreja, nos deparamos com uma pastora que fez várias referências ao livro bíblico Gênesis pronunciando-o como “Gênis”.

Para ser ordenado(a), o pastor ou pastora da IIGD deve necessariamente ser casado(a) e ter demonstrado vocação pastoral. De acordo com Romeiro (2005) a Igreja

da Graça estabelece diversos e peculiares critérios para os homens e as mulheres que desejam chegar ao ministério pastoral. Um deles é o desenvolvimento espiritual que é mensurado pela observação dos fiéis pelo pastor local. Esta observação é acompanhada por uma revelação divina, já que a igreja argumenta que Deus vai orientando para que se observem determinados irmãos e irmãs.

Uma vez escolhida, a pessoa é chamada para torna-se obreira¹⁴³ voluntária, passando a ajudar nos cultos e em outras tarefas da igreja, seja limpando o salão de reuniões, preparando o cafezinho, recepcionando os fiéis, distribuindo literatura ou recolhendo ofertas. Esse obreiro voluntário, como os evangelistas, estará na igreja sempre que possível, participando de reuniões sistemáticas e semanais. (ROMEIRO, 2005, p.67)

A partir daí o candidato ou candidata ao pastorado da IIGD vivencia intensamente a sua fase de obreiro(a), e se, de fato, tiver a vocação pastoral confirmada¹⁴⁴, deve se afastar das suas atividades profissionais seculares passando a viver do salário mínimo oferecido pela igreja. Nesta fase, o salário é, literalmente, mínimo para que a pessoa seja provada por Deus no teste do “viver pela fé”¹⁴⁵.

Vários passam a morar na igreja, cuidando dela em todos os aspectos, e começam a dirigir reuniões menores. Essa é também uma época de aprendizado, e a exemplo dos jovens auxiliares dos profetas no Antigo Testamento continuam recebendo instruções de seus pastores. É um

¹⁴³ Obreiro é um ajudante do pastor, que dá ajuda em igrejas evangélicas. Uma espécie de braço-direito do pastor. Ele cuida da limpeza e serviços da igreja, podendo substituir o pastor, visita as pessoas para orar por elas, entre outras coisas. É uma função mais comum em igrejas pentecostais. Retirado de <http://pt.wikipedia.org/wiki/Obreiro>", consultado em 13.01.2008.

¹⁴⁴ Tanto pela sua própria certeza de chamado ministerial, como pela conclusão do seu pastor ao observar a sua caminhada voluntária rumo à consagração.

¹⁴⁵ Esta expressão faz referência ao texto da Bíblia em Hebreus 10:38 – “*Mas o justo viverá da fé; e, se ele recuar, a minha alma não terá prazer nele.*” Neste caso *justo*, quer dizer: inocente. Os cristãos acreditam que quando Jesus morreu na cruz, Ele levou consigo os pecados dos homens, assim, Deus o Pai os declarou inocentes. Portanto, é suposto que, os homens e mulheres justos, ou seja, justificados e perdoados por Deus, vivam pela fé. Viver pela fé consiste em ter um estilo de vida que está baseado, não naquilo que se vê: circunstâncias por vezes boas, mas outras vezes, péssimas, o estilo de vida dos pastores e pastoras não se deve basear nas dificuldades do começo do ministério, mas nas promessas de Deus de que Ele como o Pastor dos pastores não deixará nada faltar. O texto bíblico mostra que foi sempre em épocas de crise, que, aqueles que confiaram em Deus mais prosperaram.

processo que se estende por determinado período de tempo. (ROMEIRO, 2005, p.67)

Existem duas classes de pastores na Igreja da Graça: os consagrados e os comissionados, que são pastores auxiliares (MARIANO, 1999). Ordenado, o novo pastor é encarregado pelo líder estadual para dirigir uma igreja. Na realidade, poucos são os pastores ordenados na IIGD, sob a alegação que o Missionário Soares leva extremamente a sério o que é dito no texto da Epístola do apóstolo Paulo ao seu discípulo Timóteo (1 Tm 5:22), que diz: “*A ninguém imponhas precipitadamente as mãos*”. Os passos são, portanto: obreiro, obreiro voluntário, evangelista e pastor. (ROMEIRO, 1999).

Depois de ordenados, os pastores vivenciam uma espécie de rodízio entre as igrejas da denominação. Tal rodízio é controlado pelas autoridades estaduais, já que o líder da Igreja argumenta que nenhum pastor deve ficar por um longo período num só lugar para não ficar acomodado. Segundo a liderança da IIGD, o remanejamento dos pastores tem gerado bons resultados, inclusive no crescimento, pois o novo líder sempre chega à nova igreja com idéias renovadas. (ROMEIRO, 2005).

Não há bispos nem apóstolos na Igreja Internacional da Graça de Deus, como acontece em tantas outras igrejas de linha neopentecostal.

4.3 Igreja Internacional da Graça de Deus e os meios de comunicação

As igrejas neopentecostais, e entre elas a Igreja da Graça, têm impactado, com seu crescimento numérico, a América Latina e o Brasil, sobretudo na esteira do desenvolvimento acelerado do capitalismo no final dos anos cinquenta e início dos

anos sessenta. O fato é que, coincidentemente ou não, tal crescimento ocorreu com a mesma emergência da intensa utilização dos meios de comunicação de massa, sobretudo da televisão.

Vale ressaltar, portanto, que uma das características mais marcantes da IIGD é a sua ênfase na utilização de diversos canais comunicacionais para a propagação da sua mensagem. O fato é que a Igreja Internacional percebeu que, nos últimos tempos, a mídia forjou uma humanidade conectada pela palavra, pela imagem e pelos negócios. Tal situação abriu uma larga avenida que possibilita o acesso irrestrito a muitas informações: na realidade, trata-se do advento da chamada globalização. Nessa vertente, a Igreja da Graça soube potencializar a utilização dos mais variados meios disponíveis, e, neles tem transmitido uma considerável gama do material por ela produzido.

4.3.1 A Graça Editorial

Um dos investimentos que experimenta um notável crescimento é a Graça Editorial (juntamente com a Grace Editorial e a Grace Editorial Espanhol). Trata-se de uma editora, desdobrada em três empresas, que publica e distribui livros, revistas, CDs e DVDs, enfim, uma grande variedade de produtos evangélicos por meio de centrais de vendas que funcionam todos os dias das 7h às 22h, inclusive feriados. Desde que foi fundada em 1983, a Graça Editorial (a primeira delas) já publicou centenas de títulos, entre eles, *Como Tomar Posse da Benção*, do próprio Missionário R. R. Soares, que ultrapassou a marca em vendas de dois milhões de exemplares.

Através da Graça Editorial a IIGD publica não só livros do próprio R.R. Soares, como uma extensa lista de escritores ligados a linha da Teologia da Prosperidade como

T. L. Osborn, Kenneth E. Hagin, Daisy W. Osborn, Gordon Lindsay, Kenneth Hagin Jr., Oretha Hagin, Carroll Thompson, Joyce Thompson, Jerry O'Dell, Frederick K. Price, Ladonna Osborn, Ron Eaker, Steve Gallagher, Jerry e Marilyn O'Dell, Smith Wigglesworth, Wayne E. Warner e Joyce Lee, Sheila Cooley, David Horton, David Harris, F. F. Bosworth, W. V. Grant, Bayless Conley. Paralelamente movimentam as vendas com a publicação de diversos gêneros ligados à religiosidade: Adoração; Aconselhamento; Estudo Bíblico; Espírito Santo; Cura; Jovens; Mulheres; Religiões; Prosperidade; Oração; Crescimento; Homilética; Ficção; Devocionais; Fé; Vida Cristã; Família; Batalha Espiritual; Evangelismo; Teologia; Liderança e Infantil, e ainda publica títulos nas línguas árabe; espanhol; francês e inglês.

Além disso, através da Graça Artes Editora Ltda, a Igreja Internacional veicula um jornal de periodicidade mensal com uma tiragem de 1,5 milhões de exemplares com o título de *Jornal Show da Fé*. Tendo como Diretor executivo o próprio RR Soares, o *Jornal Show da Fé* é editado por Elaine Monteiro e impresso no Rio de Janeiro. No citado periódico, totalmente impresso em policromia e recentemente também disponível na versão online, são divulgadas colunas fixas que abordam uma ampla variedade de temas. Entre elas, o jornal apresenta *Gente que faz, Igrejas em ação, Oportunidade e Trabalho, Missões pelo Brasil, Comportamento, Patrocinadores, Espaço dela, Família, Comunidade, Novela, Educação, Editorial, Saúde, Mensagem de fé, Personalidade, Movimento Jovem, Esportes, Alimentação e Últimas Notícias*. Muito embora, na maior parte das manchetes de capa, o apelo e argumento de chamada para leitura sejam as curas realizadas nos eventos da igreja.



Figura 1 - Jornal Show da Fé – Edições de set., nov. e dez. de 2007

Paralelamente, a Graça Editorial também edita e distribui a *Revista Graça Show da Fé*, que tem a tiragem mensal de 150 mil exemplares e custa R\$ 12,90 (doze reais e noventa centavos) trazendo sempre um CD de brinde com uma mensagem de RR Soares. Na Revista Graça Show da Fé é feita uma abordagem mais aberta ao contexto interdenominacional, bem diferente da Revista Plenitude¹⁴⁶ veiculada sob a chancela da IURD e que expõe apenas aspectos e notícias relacionados à prática cultural e social da própria Universal.

Em outras palavras, de acordo Wrege (2001), as matérias que são publicadas na Revista Plenitude denotam a Igreja Universal como se ela fosse a única denominação evangélica a realizar a vontade de Deus.

(...) 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

¹⁴⁶ Lançada em agosto de 1980, a revista Plenitude, atualmente com uma tiragem de 223 mil exemplares, aborda em suas 64 páginas os principais assuntos do momento, mas sempre pela ótica da Igreja Universal. A revista passou por uma completa reformulação e agora apresenta uma nova programação visual. Sempre traz em suas matérias reportagens polêmicas, depoimentos e testemunhos ligados ao poder da IURD. Tem circulação nacional e alta qualidade de impressão em policromia.

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. (WREGGE, 2001, p.80)



Figura 2 - Revista Graça - Show da Fé – Edições 100 e 101

Nas edições da Revista Show da Fé, há uma verdadeira diversidade de assuntos, que, em sua maioria, são contextualizados no cenário brasileiro a partir de temas que interessam a qualquer leitor evangélico. Como exemplo temos as edições:

- Edição 79 - que trata da “*decadência do Carnaval*” – Nela a matéria de capa enfatiza que o carnaval do Rio de Janeiro está em franca decadência, em seguida aponta que o motivo para isso não é a falta de dinheiro, mas sim que passistas, ritimistas, baianas, diretores de escolas e outros carnavalescos estão deixando a avenida, tirando a fantasia e abraçando o Evangelho. Apresenta histórias, entrevistas e testemunhos contextualizando tal realidade.
- Edição 81 – Matéria de capa: *Fraude: O Código Da Vinci desmascarado*. A principal matéria dessa edição garante que o livro *O Código Da Vinci*, do escritor norte americano Dan Brown, foi decifrado

e desmascarado. A reportagem esclarece que, no seu livro, Brown nega a divindade de Jesus, todavia na edição em questão, as contradições do livro são expostas diante dos leitores revelando que o roteiro é fundamentado em uma fraude.

- Edição 82 - *Mulheres espancadas* – A revista denuncia que tal submissão não é nada bíblica. Na reportagem principal uma pesquisadora de organização não-governamental, apresenta a revelação que mulheres de evangélicos também são agredidas por seus maridos.
- Edição 83 - *Internet: Pornografia destrói famílias* – Nesta edição a ênfase é dada na possibilidade de descoberta, de que com as facilidades tecnológicas, um dos cônjuges possa gostar de pornografia virtual. O texto da reportagem de capa apresenta essa realidade como uma situação difícil para qualquer casal, nesta edição são apresentados relatos de quem enfrentou tal problema no casamento.
- Edição 84 - *E a cega voltou a enxergar*¹⁴⁷ - Durante a Festa do Céu em Manaus (AM), a operação do milagre: Maria Cháves, que, por conta de uma diabete, estava cega há um ano, voltou a enxergar.

Com colunas e seções fixas, a revista conta com um editorial, sempre escrito pelo próprio Missionário RR Soares, uma matéria grande, geralmente a da capa, além de outras matérias polêmicas sobre o mundo evangélico; uma entrevista com algum nome de peso, e várias colunas fixas: *Frases*¹⁴⁸; *Notícias Internacionais*; *Falando da*

¹⁴⁷ Nesta revista a ênfase é no milagre possibilitado pela IIGD.

¹⁴⁸ Com frases polêmicas de personalidades públicas, citando o contexto em que tais frases foram pronunciadas.

*História; RIT em Revista*¹⁴⁹; *Telescópio; Palavra dos Patrocinadores: Carta Viva; Na Prateleira; Jornal das Boas Novas; Gente Crente: Medicina e Saúde; Pela Internet; Novela da Vida Real; Giro pelo Mundo e Cartas.*

4.3.1.1 As Revistas impressas e digitais

A Igreja da Graça, além da impressão de outras revistas, também investe no formato digital. Hoje, ligada à Graça Editorial existem quatro títulos que mesmo impressos, também são disponibilizados *online* e utilizam os recursos multimídia, até em anúncios – já que é possível folhear suas páginas através do computador – exatamente como se faz com as revistas impressas. As revistas da IIGD são apresentadas no formato *flash*¹⁵⁰ e o resultado final para a leitura, além de interativo, é muito bom.

Uma delas é a revista Conexão, cujo presidente é o próprio missionário RR Soares. A Conexão é destinada aos brasileiros que residem nos Estados Unidos e que anseiam por notícias da comunidade brasileira. A revista também disponibiliza diversas dicas para a melhoria da vida no país em que seus leitores residem. A Conexão, cujo núcleo de redação está localizado na Flórida, conta com uma equipe de reportes, colunistas, revisores, fotógrafos, consultores de marketing, colaboradores e com o editor Camilo Gómez, formado em Mídia e Relações Públicas pelo Miami Dade College e pós-graduado em Jornalismo e Comunicação Social pela Universidade Pontifícia Bolivariana de Medellín, na Colômbia, evidenciando claramente a

¹⁴⁹ Com informações sobre a emissora da IIGD, a RIT.

¹⁵⁰ Programa e tecnologia desenvolvidos pela Macromédia para criar páginas multimídia, normalmente aplicado ao desenvolvimento de páginas *web* para desenho, ilustração e animação

preocupação da IIGD em utilizar profissionais capacitados nos seus veículos de comunicação.



Figura 3 - Página da Revista Digital CONEXÃO¹⁵¹

A revista Conexão, de maneira semelhante aos outros três títulos disponibilizados na *web*, tem um design gráfico moderno e bem trabalhado, além de um amplo conteúdo editorial, abordando desde assuntos do cotidiano nos EUA e no Brasil (como a vida de celebridades artísticas) até temas sobre religiosidade, onde Soares tem espaço garantido. É uma publicação mensal gratuita da Grace Editorial Corp. que é distribuída (impressa) pela Unidas Distribution, Inc.

Já a Revista Conexión, conta com o mesmo editor, mesma equipe e distribuição, contudo a abordagem é de “conexão” da comunidade latina residente nos Estados Unidos. Dessa forma, a revista é publicada em espanhol e, além das questões cotidianas de interesse dos latinos, discute política, aspectos sociais e financeiros, moda, entretenimento (a edição de janeiro de 2008 – por exemplo, trazia a cantora Ivete Sangalo na capa) e religiosidade.

¹⁵¹ Endereço Eletrônico: <http://www.revistaconexaousa.com/>



Figura 4 - Página da Revista Digital Conexión¹⁵²

Entre as revistas digitais da IIGD também são publicados mais dois títulos: um deles destinado a brasileiros residentes em outro país, a Revista Infinita (para os residentes em Portugal) e a Revista Impacto Japan (para os japoneses ou descendentes que se encontram no Brasil).



Figura 5 - Página da Revista Digital Impacto Japan¹⁵³

A Revista Impacto Japan tem uma tiragem mensal de 15 mil exemplares impressos além da sua disponibilização *online*. É impressa pela Graça Artes Gráficas e

¹⁵² Endereço eletrônico: <http://espanol.ongrace.com/conexion/>

¹⁵³ Endereço eletrônico: http://japan.ongrace.com/revista_impacto/

Editora Ltda no Rio de Janeiro, e tem RR Soares como Diretor Executivo. No expediente da Revista está indicado que Cleber Nadalutti é o editor e jornalista responsável pela publicação, que aborda temas pertinentes ao dia-a-dia dos japoneses, como “*considerações a serem feitas antes de se montar um negócio no Brasil*”, ou mesmo sobre a História Japonesa, além de matérias acerca do cotidiano e de religiosidade.

Já a Revista Infinita cuja proposta é apresentar temas de atualidades, esportes, saúde, viagens, finanças e política aos brasileiros e portugueses residentes em Portugal, conta também com uma seção de perguntas feitas a RR Soares, com suas devidas respostas, além de uma meditação/reflexão por edição, igualmente escrita pelo missionário. Uma característica interessante e bastante contextualizada é que os anúncios inseridos na publicação são todos de empresas brasileiras, estabelecidas em Portugal.



Figura 6 - Página da Revista Digital Impacto¹⁵⁴

No expediente não há referência quanto a tiragem, nem alusão direta a um editor, apenas consta uma jornalista responsável, Paula Pereira, que não assina o

¹⁵⁴ Endereço eletrônico: <http://portugal.ongrace.com/infinita/>

editorial, este sendo escrito pelo Reverendo José Machado¹⁵⁵. Todo o texto da revista é escrito em português de Portugal, onde a revista é impressa mensalmente, na cidade de Lisboa. Com distribuição também gratuita, sua publicação é feita pela Graça Infinita Ltda.

Vale ressaltar que todas as publicações impressas da IIGD mesclam assuntos, temas e abordagens presentes em qualquer revista comercial e secular. A ênfase doutrinária e religiosa, definitivamente não ocupa o núcleo central da linha editorial de cada uma delas. Ou seja, a “religião” é inserida de forma muito “suave”, ou mesmo subliminar. Tal característica, somada a alta qualidade editorial, tanto de diagramação como de impressão, torna as publicações da IIGD bastante atrativas para o público em geral.

4.3.2 Graça Music

Na área musical seus investimentos de igual forma são consideráveis, já que a IIGD possui uma gravadora: a Graça Music. A gravadora promove de forma constante diversos cantores¹⁵⁶ gospel, além do próprio Missionário R.R. Soares, que já lançou 04 CDs, com os títulos: *Hinos Clássicos*, *Cânticos de Fé*, *Acende uma Luz* e *Grandes Louvores*. Assim, a Graça Music coloca anualmente no mercado fonográfico religioso inúmeros títulos gravados em CDs¹⁵⁷ e DVDs, que ficam disponíveis para venda nas lojas de CDs em geral, e nas lojas evangélicas de todo o Brasil.

¹⁵⁵ Reverendo Leandro José Machado é líder da Igreja da Graça em Portugal, casado com Luciana Dutra e pai de João Vitor Machado, reside em Lisboa desde setembro de 2004, onde desenvolve seu ministério em Portugal e outros países da Europa.

¹⁵⁶ Kelly Lopes, Sandrinha, Jeanne Mascarenhas, Robby, Carlinhos Félix, Marcos. Góes, Carmem Silva, entre outros

¹⁵⁷ Hoje, na loja virtual estão disponíveis 105 títulos de diferentes de gravações para venda. (22.01.08).

Segundo a própria Igreja Internacional da Graça de Deus, para que pudessem modernizar a gravadora e acompanhar a evolução do mercado fonográfico, a Graça Music – contratou recentemente novos profissionais da área, com ampla visão do segmento gospel e também criou um conselho interno, formado por pessoas ligadas ao rádio e a televisão, visando atender com qualidade ao exigente mercado gospel. A opção pela criação deste conselho foi porque a direção da gravadora composta por R.R. Soares (Direção Geral) e pelo Pr. Geromilton F. Silva (Diretor Artístico), defende que a diversidade de idéias é a maneira mais correta para lidar com as tendências musicais evangélicas. Ainda em paralelo ao projeto de modernização da Graça Music, a IIGD contratou um elenco de cantores, cantoras, grupos musicais e quartetos, para desenvolvimento de novos projetos musicais.

Analisando a cultura empresarial deste país, podemos depreender que o objetivo é o de investir hoje para obter retorno imediato; esta prática só traz resultados positivos quando as partes envolvidas nos projetos têm um mesmo ideal, ou seja: "O Sucesso Profissional e Comercial".¹⁵⁸

Como instrumentos de divulgação da produção musical da Graça Music, a IIGD conta hoje com o Programa Show da Fé, em rede nacional de televisão, nos quais são veiculadas gravações com os artistas, a própria Rede Internacional de Televisão – RIT¹⁵⁹, a rede *Nossa Rádio* FM nas cidades de São Paulo (91,3), Belo Horizonte (97,3), Vitória (ES) (96,5), Teresina (101,3), Recife (106,9), Vale do Paraíba (SP) (91,5), Maceió (89,3), Franca (SP) (107,7) e Porto Alegre (106,7) e também com a frequência

¹⁵⁸ Texto extraído do site da Graça Music disponível em: <http://www.gracamusic.com.br/historia/>, consultado em 12.08.06.

¹⁵⁹ Que também dispõe de um programa chamado "Clip RIT" que busca falar a linguagem da juventude e ainda, segundo a RIT TV, atinge pessoas das mais variadas idades, classes-sociais e religiões. No citado programa, os clipes dos artistas da Graça Music têm amplo espaço para divulgação. O site do programa garante que evangélicos, católicos e até pessoas que não seguem nenhuma religião, acompanham diariamente o programa, apresentado por Andréia Rocha, de segunda à sexta-feira às 11h10 e 19h10 e aos sábados às 11h10 e 16h10.

AM no Rio de Janeiro (890), além das Revistas Graça Show da Fé, Conexão, Conexion, Impacto e Infinita que, invariavelmente, fazem referência aos artistas da gravadora.

4.3.3 A Rede Internacional de Televisão - RIT

A RIT é um empreendimento que merece uma atenção especial da Igreja Internacional da Graça. Fundada em 1999, a rede experimenta um rápido crescimento, tanto em programação, quanto em audiência. São vários canais que se ampliam para diversos lugares do Brasil e do mundo, mostrando uma programação diversificada, e que tem a pretensão de alcançar todas as classes sociais. Em Portugal, por exemplo, desde que entrou no sistema IPTV da operadora Clix e já na TVTel do Porto, a RIT está acessível a milhares de portugueses e brasileiros no país. Somado a isto, para quem não dispõe do sistema, por toda a Europa a RIT também franqueou o acesso através da compra de um decodificador e antena de 60cm, o que possibilita sintonizar livremente, e sem custos adicionais, o canal da Igreja da Graça pelo satélite HotBird 8.

Igualmente presente nos Estados Unidos, a RIT tem uma estrutura de apoio na Flórida. O canal brasileiro da IIGD está disponível no canal 77, no pacote básico da Comcast¹⁶⁰. Isso fez com que a rede, desde o dia 29 de maio de 2007, tenha mais de 500 mil assinantes da sua programação, em 19 cidades do Sul da Flórida.

Em paralelo, a RIT investe também na convergência das mídias. Durante três meses o conteúdo do portal Ongrace.com foi reformulado para facilitar a utilização dos

¹⁶⁰ A Comcast Corporation, sediada em Filadélfia, Pensilvânia, Estados Unidos da América, é a maior companhia de televisão por cabo e o segundo maior provedor de acesso à Internet (maior provedor de acesso à Internet de banda larga) dos Estados Unidos. A Comcast desenvolve redes de banda larga, está envolvida no retalho eletrônico e na transmissão de conteúdo televisivo.

*links*¹⁶¹ (atalhos) para a programação da emissora e para hospedar uma *homepage*¹⁶² da Rede. De acordo com informações divulgadas pela emissora, a intenção foi a de transformar a página em bem mais que um belo cartão de visitas da RIT. “Nossa idéia inicial foi deixar o portal atraente, principalmente para a área comercial”.¹⁶³

Como o site nasceu junto com a TV, já que está disponível desde 1999 quando a televisão foi ao ar pela primeira vez, a RIT entende que a internet sempre foi uma ferramenta eficaz para que o telespectador tivesse uma opção a mais para acompanhar a programação. Por isso, o investimento maior foi em navegabilidade e usabilidade: logo na abertura, o internauta tem à sua disposição, no canto superior esquerdo, a informação do programa que está sendo transmitido naquele exato momento.

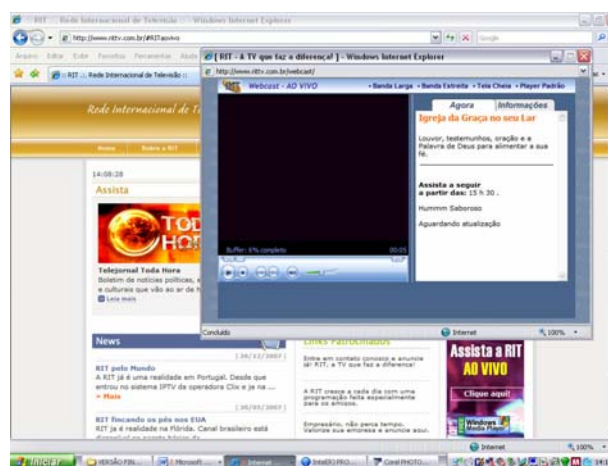


Figura 7 - Homepage da RIT com a abertura *webcast*¹⁶⁴ para a programação ao vivo

É só clicar e acessar a transmissão ao vivo, o que pode ser feito por meio de computadores com conexão de alta velocidade (banda larga) ou de linha discada. A

¹⁶¹ Link quer dizer ligação, ou seja, é a forma com que páginas e arquivos estão relacionados na internet.

¹⁶² Página de entrada ou página principal de um *website*. É nesta página que estão os *links* para as demais páginas do *website*.

¹⁶³ Informações obtidas no site: <http://www.rittv.com.br/news/noticia.php?id=20>, consultado em 22.01.08.

¹⁶⁴ Os *webcasts* são transmissões ao vivo, com duração de 60 a 90 minutos, que exibem os programas disponíveis.

média diária de pessoas que visitam a página na Internet é de três mil, e esses acessos, de acordo com o acompanhamento feito pela emissora, além de virem de dezenas de habitantes dos mais diversos locais do Brasil, são provenientes também de vários outros países, como Japão, Portugal, Inglaterra, Estados Unidos, Uruguai, Paraguai e México.

Como todo empreendimento comercial, as áreas destinadas à veiculação de publicidade receberam atenção especial por parte da IIGD. Diariamente, segundo a emissora, o site recebe uma média de 90 mil *pageviews*¹⁶⁵. Por causa desse potencial, são oferecidos espaços específicos, como um *banner*¹⁶⁶ superior e os *links* patrocinados¹⁶⁷, nos quais pode ser inserido um texto, e, com um clique, o internauta é redirecionado para a página de quem está anunciando. No espaço destinado a área comercial do site podemos ler:

A RIT vem oferecer ao mercado de anunciantes um excelente canal de comunicação com um público diferenciado e qualificado, facilitando uma maior análise na aplicação de verbas publicitárias e sua otimização, aproveitando nossos programas de variedades, religiosos, infantis e jornalísticos. O anunciante recebe toda a assessoria necessária para investir na hora e programa certos, bem como, a informação eficaz para a divulgação de suas promoções com retorno garantido. As oportunidades são inúmeras, tais como, Cota de Patrocínio, Merchandising¹⁶⁸, Veiculação Rotativas¹⁶⁹, Insert¹⁷⁰,

¹⁶⁵ Número de páginas visitadas num determinado período de tempo, ou seja, o número de acessos feitos diretamente pelo utilizador, deixando os acessos associados como os gráficos do site. Normalmente, se alguém só visitar a página principal de um site ficará registrado apenas um *pageview*, se eventualmente depois visitar uma página de arquivo será registrado um segundo *pageview*, e assim consecutivamente.

¹⁶⁶ O *banner* é a forma publicitária mais comum na internet, muito usado em propagandas para divulgação de sites na Internet que pagam por sua inclusão. É criado para atrair um usuário a um site através de um *link*. Embora todos os tipos de sites sejam suscetíveis a ter *banners*, são os *sites* com maior tráfego e conteúdo de interesse que atraem os maiores investimentos de anunciantes.

¹⁶⁷ Além dos espaços patrocinados, o site também possui uma área onde há um *release* (informativo) sobre a força do mercado evangélico. Nele, são divulgados dados sobre o número de crentes no país e sobre a área de abrangência da TV, que, além de poder ser acessada pela Internet, ainda recebe ondas das antenas parabólicas (cerca de 11 milhões espalhadas pelo país), das cinco emissoras e mais de 80 retransmissoras, o que garante um alcance e uma qualidade maior da RIT.

¹⁶⁸ Ferramenta de comunicação de marketing utilizada no ponto de venda e em espaços editoriais (TV, mídia impressa etc) para reforçar mensagens publicitárias feitas anteriormente (ou mesmo em substituição à propaganda, em alguns casos).

Próxima Atração ou Projetos comerciais desenvolvidos exclusivamente para o seu produto.

Em paralelo, o departamento comercial da emissora vende não só os espaços comerciais da TV, mas também os do site, garantindo o acompanhamento dos acessos, já que possibilita que o anunciante saiba quantas pessoas acessaram o seu *link* vindo do *site* da RIT. A intenção da contabilidade, segundo os responsáveis pelo site da rede, é familiarizar os anunciantes com o potencial publicitário para gerar negócios que o grupo da IIGD tem¹⁷¹.

Na parte superior do site, há ainda uma barra de navegação fixa, onde o acesso a canais – como Sobre a RIT, Programas, Área Comercial, Contato, News e Programação Completa – pode ser realizado de qualquer página do portal. Além de saber informações básicas sobre cada programa, o internauta pode ver fotos e estabelecer contato com a produção e os apresentadores de cada atração da TV.

Somado a isto tudo, a RIT tem divulgado a sua pretensão de, cada vez mais, criar e estabelecer novos canais de interatividade com os internautas e telespectadores da Rede. Para que isso ocorra, anunciam que estão planejando a implantação de *chat*¹⁷², fóruns e atendimento *online*, além da facilidade de acesso aos vídeos de programas passados por meio de uma espécie de banco de dados.

Por conta de tão expressivo crescimento, são muitos os gêneros de programas que a Rede oferece. De Telejornais a clipes musicais e consultas a médicos e a pastores, a RIT fica no ar 24 horas ao dia, inclusive com a transmissão simultânea pela internet.

¹⁶⁹ Tipo de programação de comerciais que percorrem várias faixas horárias preestabelecidas pelas emissoras.

¹⁷⁰ Tipo de inserção em que o logotipo do patrocinador, a marca, ou ambos são colocados no vídeo por alguns segundos.

¹⁷¹ De acordo com o site: <http://www.rittv.com.br/news/noticia.php?id=23>, consultado em 22.01.08.

¹⁷² Chat; discussão em grupo na rede. Ambiente criado na rede de computadores para conversas e discussões por grupos "virtuais" em tempo real (real time).

Para ilustrar a diversidade da sua programação, é válido listar alguns dos principais programas que compõem a grade de programação da RIT:

- **Movimento Jovem – (De segunda à sexta às 18h10 e aos sábados às 20h00)**

Apresentado pelo pastor Glauber Morare, o programa conta também com os VJs Jaque e Ricardo Beep. Todos os dias, convidados diferentes disputam entre si numa gincana. Já participaram do programa personalidades como Jackeline Petkovic, Sonia Lima, Patrícia de Sabrit, Sidney Sampaio, Cida Marques, Adriana Ferrari, Rogério Dragone; e também cantores e bandas do meio evangélico, como Aline Barros e Oficina G3.

- **Consulta ao Doutor (Domingos às 21h00 e de segunda à sexta às 16h10)**

Apresentado por Savia Cardoso, o programa aborda temas diretamente ligados ao bem-estar e aos direitos das pessoas. Higiene, saúde, economia, veterinária e gastronomia são apenas alguns dos assuntos discutidos no programa que sempre conta com as informações de um especialista de determinada área. Dúvidas dos telespectadores são esclarecidas no ar através de consultas feitas a especialistas da área em questão.

- **Telejornal Toda Hora (Todos os dias, diversos horários)**

O Telejornal Toda Hora informa os últimos acontecimentos sobre os mais variados assuntos, como: segurança pública, economia, política, saúde e esporte. A cada hora cheia, durante todo o dia, o programa vai ao ar informando sobre acontecimentos do Brasil e do mundo. As fontes usadas no Telejornal Toda Hora são: Agência Brasil: informações sobre tudo que acontece em Brasília e Agência Reuters: informações e imagens sobre todos os fatos do Brasil e do mundo.

- **Zig Zag Show (De segunda à sábado às 10h10)**

Programa dedicado inteiramente ao público infantil, que intenciona educar, divertir e transmitir princípios de vida à nova geração. Apresentado em um cenário bastante colorido, pelo palhaço Zig-Zag, junto com Zazá, dupla, que já fez shows no SBT - nos

programas do Gugu e do Silvio Santos e também já apresentou o programa “Brincando com Zig Zag Show”. No programa Zig Zag também há um espaço para histórias da Bíblia, utilizando uma linguagem voltada diretamente para crianças.

- **Fatos em Foco (Domingo às 13h00)**

Revista eletrônica que divulga os fatos ocorridos durante a semana, além de história, política, entretenimento, esportes, economia e diversos outros assuntos. O programa é produzido e apresentado pelo departamento de jornalismo da RIT, direto da redação, em São Paulo/SP. A linguagem utilizada e a forma com que é apresentado, permitem que toda a família possa acompanhar o programa.

- **Vejam Só (De segunda à sexta às 22h00)**

Debates, entrevistas, reflexão e entretenimento. Um programa ao vivo, onde Éber Cocareli entrevista, diariamente, personalidades dos mais variados ramos de atividade. Os debates, em sua maioria bastante polêmicos, são sempre conduzidos a fim de esclarecer as dúvidas que surgem durante cada conversa. Os assuntos discutidos são diversos, com um tema diferente por dia. Já participaram do Vejam Só, ao vivo ou em matérias gravadas, personalidades como: os apresentadores Roberto Cabrini, Hebe Camargo e Liliane Ventura; os cantores Sergio Reis, Perla, Ronnie Von, e Salgadinho; os humoristas Fafy Siqueira, Turma do Pânico na TV e Batoré; as modelos Luiza Mel e Gisele Fraga, o deputado José Eduardo Cardoso e o Senador Eduardo Suplicy.

4.3.3.1 O programa Show da Fé

Sem dúvidas, o programa de maior destaque na Rede Internacional de Televisão é o Show da Fé. Desde janeiro de 2003 todo o Brasil pode acompanhar o Show da Fé. Trata-se do único programa evangélico veiculado em horário nobre na

televisão brasileira. Ao todo, o Show da Fé é transmitido diariamente na TV com uma duração de 52 minutos por programa. Sua estrutura básica consiste em apresentações musicais (louvor), evangelização e reflexão acerca de passagens bíblicas em forma de pregação. Além da pregação, o missionário R. R. Soares ainda tira dúvidas, orienta pessoas que pedem aconselhamento por carta, e abre espaço para quem quer falar sobre o “mover de Deus”. São testemunhos de libertação, prosperidade, restauração e cura de pessoas que assistem ao programa dentro do templo.

O tempo do programa é dividido entre a pregação do missionário, momentos de louvor, divulgação de alguns produtos como livros, cursos e CDs, alguns quadros fixos, além da propaganda das suas campanhas e shows pelo Brasil:

(...) deixa eu avisar ao pessoal do estado de Rio de Janeiro que quarta-feira eu vou estar em Três Rios, no Clube Independência, nove da manhã; em Petrópolis, uma da tarde, na Casa de Portugal; Teresópolis, às dezesseis horas, na Praça Olímpica Luis de Camões; e, dezessete horas, em Friburgo, no Estádio do Campo de Friburguense; quinta-feira eu vou estar em Cabo Frio, as sete e meia da manhã, no Ginásio da Associação Atlética; dez da manhã, no Rubro Social Clube; duas da tarde, na nossa nova igreja, Itaboraí, na Av. 22 de maio; e sete da noite a grande festa no Tamoio Futebol Clube, em São Gonçalo. Daqui a pouquinho eu falo mais. E na outra semana, vai ser interior de São Paulo. (RR SOARES, 11.09.06).

Como o Show da Fé é o “carro chefe” da IIGD na mídia, tanto é que também empresta o nome à revista e ao jornal da Igreja, há ainda durante o programa a promoção de cantores do meio evangélico ligados a gravadora da Internacional. A IIGD os denomina claramente de “artistas” e disponibiliza, por ordem alfabética no site, a lista de nomes, endereços de contato e e-mails¹⁷³ dos que participam do Show da

¹⁷³ Em alguns nomes ainda há uma breve descrição de qualificações adicionais, como é o caso do “artista” *Adhemar de Campos*, que além de Cantor, é “Pastor, compositor e escritor de literatura”,

Fé. Ao todo são 74 nomes listados, entre cantores, cantoras e bandas gospel, ligados à Graça Music ou outras gravadoras.

O Show da Fé é estruturado a partir do acompanhamento da gravação por parte de uma equipe com repórteres. Após a exibição das gravações externas, as pessoas que são mostradas no programa são entrevistadas ao vivo pelo próprio missionário no decorrer do culto. Normalmente os assuntos mais recorrentes são as curas de diversas enfermidades (como câncer, paralisia, cegueira e problemas no coração), além das narrativas de libertação de vícios de drogas, cigarro e álcool. “Coisas que aos olhos humanos não tinham solução, mas que para Deus não houve limites para operar.”¹⁷⁴

Além de ser veiculado pela RIT, o Show da Fé ainda é traduzido para o inglês e espanhol e veiculado na América do Norte, pela PC TV do México, West Palm Beach e Super Channel dos Estados Unidos. Paralelamente é transmitido pela Rede Bandeirantes em horário nobre, sendo posteriormente reprisado no mesmo canal, pela manhã, com um período maior de duração: Duas horas.

4.3.3.1.1 Novela da Vida Real

Um dos quadros fixos mais relevantes no Show da Fé é a “Novela da Vida Real”, onde um fiel da IIGD conta a história de transformação da sua vida a partir do seu ingresso na Igreja Internacional. De forma repetitiva, todos os episódios seguem cronologicamente a mesma estrutura (ou roteiro): 1. O estado deplorável da vida do personagem principal; 2. O encontro com a Igreja Internacional da Graça de Deus; 3.

enquanto participa da Igreja Comunidade da Graça Carrão e faz parte do grupo Karys Produções, ou ainda da cantora *Aline Barros*, membro da Comunidade Internacional da Zona Sul no Rio de Janeiro, e artista da AB Records, que também é compositora e *bióloga marinha (não atuante)*.

¹⁷⁴ Segundo o site da RIT, disponível em: <http://www.rittv.com.br/programas/programa.php?15>, consultado em 25.08.06.

A transformação de vida e 4. O final feliz. Para que possa ficar clara tal roteirização, listamos abaixo os resumos de alguns episódios apresentados durante os programas:

Tabela 5 - Exemplos da Roteirização do quadro "Novela da Vida Real"

1. O estado deplorável da vida do personagem principal	Odete era uma pessoa triste, depressiva. Ela tentava achar ajuda no alcoolismo, não entendia o porquê as pessoas eram felizes e ela não conseguia ser.	Dilça entrou em depressão devido a uma decepção amorosa, a doença atingiu o seu metabolismo, em pouco tempo de 54 kg ela passou para 74 kg. Ela não entendia porque engordava cada dia mais, não se alimentava mais da mesma maneira e mesmo assim continuava engordando.	Dinheiro e aparência faziam parte da vida do casal Sonia e Jailton. Eles tinham uma boa vida, e gostavam de mostrar isso as outras pessoas, com o tempo o casal deixou de ser prospero. Eles ofertavam, faziam a obra, mas não obedeciam a ordenança para repreender o devorador, o dizimo. A partir daquele momento começou a maldição sobre a vida deles. Sônia começou a trabalhar, seu esposo perdeu seu emprego e começou a trabalhar em um lugar onde recebia bem menos. Chegaram até mesmo a passar necessidade.	Benedita descobriu em 95 que tinha um mioma, mas não sentia diferença. Quando ela entrou na menopausa começou a ter hemorragia, sentir muitas dores.
2. O encontro com a Igreja Internacional da Graça de Deus	Um dia uma amiga a chamou para ir a igreja e ela resolveu ir, chegando lá ela sentiu algo diferente ela se alegrou, e decidiu que iria aceitar a Jesus.	Um dia ela leu uma matéria e descobriu que tinha depressão, logo que descobriu em uma oração que o Pastor Jayme ¹⁷⁵ direcionou nesse sentido, ela	Foi então que eles começaram a freqüentar a Igreja da Graça de Alphaville,	Nesse tempo ela começou a freqüentar a igreja, aceitou a Jesus e se batizou, foi uma campanha na igreja com o tema: O queres que eu te faça?

¹⁷⁵ Pastor Jayme de Amorim Campos, pastor da Igreja Internacional da Graça de Deus em São Paulo.

		tomou posse da bênção.		
3. A transformação de vida	No momento em que ela aceitou a Jesus sentiu que tudo aquilo que a fazia ser triste partiu naquele momento.	Depois daquele dia ela voltou a se alimentar normalmente e mesmo assim emagreceu e chegou ao peso determinado.	ali eles explicaram o que estava acontecendo e o Pastor aconselhou que eles dessem o dizimo e também fizeram o projeto de vida, pedindo para Deus a restituição daquilo que perderam.	E Benedita pediu por sua cura, no dia seguinte a hemorragia cessou, mas isso era o primeiro dos milagres que Deus tinha para a vida dela. Um dia ela estava no culto e sentiu um calor, e quando chegou em casa sentiu uma dor, foi ao médico e o seu útero tinha expelido, a médica sugeriu uma operação. Benedita entrou em oração e em novo exame foi diagnosticado que ela havia expelido o mioma e não havia necessidade de operação.
4. O final feliz	Depois de algum tempo sua filha também se converteu. E a obra de Deus foi tremenda nesse lar. Hoje Odete é muito feliz para honra e glória do Senhor Jesus.	Hoje para Honra e Glória do Senhor ela pesa 56 kg e aquela enfermidade caiu por terra.	Hoje para Honra e Glória do Senhor eles conseguiram pagar suas dívidas e viver bem.	Foi uma bênção completa, a cura foi concedida para honra e glória do Senhor Jesus.

Na narrativa apresentada e encenada na TV está o detalhamento de como Deus agiu em determinada situação, e o que mudou depois que o “protagonista” aprendeu sobre o poder de Deus na IIGD. Nesta hora, é importante considerar que os percursos discursivos (os trechos acima foram copiados **literalmente** dos roteiros escritos pela Igreja da Graça) da “Novela da Vida Real” são constituídos a partir das posições de crença adotadas pela própria IIGD em sua estrutura doutrinária e argumentativa (Teologia da Prosperidade, Confissão Positiva, Batalha Espiritual etc).

Do ponto de vista semântico, a enunciação e o conteúdo deste quadro no programa Show da Fé remete os fiéis e os telespectadores a discursos que estão em circulação no meio neopentecostal que luta contra a crise – para eles, resultado da ação do diabo que tenta atrapalhar os planos de Deus, causando sofrimento ao gênero humano – e traduz, por conseguinte, um quadro sócio-ideológico de confrontação ou de aceitação das idéias. Assim vemos, na auto-evocação da autoridade profética e espiritual da Igreja, a indução da aceitação aos postulados religiosos da IIGD, na propagação da luta travada como uma batalha espiritual, acarretando em seguida à não-aceitação de uma vida de dor, sofrimento e derrota. Em seguida, a ênfase é dada na veracidade dos fatos (por isso o nome “Novela da Vida Real”) e as narrativas e gravações contam com o depoimento e encenação de quem viveu a história:

Locutor: Laurinete serviu aos espíritos por mais de vinte anos. O desejo dela era encontrar a Deus.

Representante do missionário/ entrevistadora: Eu não sabia que ela servia aos espíritos, mas eu via muita sinceridade nela pra conhecer a Jesus. Ela recebia aquilo que eu falava com ela.

Laurinete: Esses anos todos que eu passei, eu não fui mais. Aí (sic) o que é que eu fiz, fiquei em casa lendo a Bíblia, só que eu não entendia. Lía o salmo 23, o 21. Decorava, né (sic)! E depois eu ainda tento.

Representante do missionário/ entrevistadora: Depois eu soube que ela vinha estudando a Bíblia. A gente sempre convidava ela (sic) pra vir em casa com o esposo, e passava um filme de evangelização, nós fomos tendo mais amizade. E eu comecei a falar para ela assistir o Show da Fé.

Locutor: Com a vida realizada e os filhos criados, Laurinete decidiu a voltar a estudar.

Laurinete: Depois eu fui pra faculdade, me aposentei como professora. Aí (sic) fiquei em casa meio deprimida. Ai (sic) voltei a estudar. Meu sobrinho falou assim: Olha, você podia até fazer Direito, porque você tem muita facilidade de gravar números. Como eu sempre admirei o Direito e eu me acho uma pessoa justa, eu fui fazer o vestibular e passei. O primeiro ano foi uma maravilha, o segundo ano também, a metade do terceiro também, mas depois veio a reprovação. Durante três anos fiquei sendo reprovada. Eu estudava e na hora da prova eu não via nada. Um professor falou pra mim: desista, porque você só entrega a prova em branco! Mas dentro de mim eu não queria desistir. Só que quando ele dava as perguntas e eu não conseguia nem lembrar aquelas perguntas, então eu entregava a prova em branco.

Ela começou a sentir necessidade e passou um tempo fazendo universidade. E ela não conseguia passar em Direito. E isso ocorre com

todo mundo, né (sic). E disse vou buscar a Deus. Resolvi procurar uma casa e deixar meu marido em uma casa, porque nessa época eu e ele não tínhamos muita admiração por essa gente. Então eu fui dizer isso a ele: sexta-feira era o missionário e eu cheguei na igreja na metade do culto. Se você perguntar qual foi a palavra, eu não sei. Eu só lembro da última oração, que foi a final. Eu tava (sic) chorando muito e eu desci. Quando eu desci, eu encontrei um obreiro. Aí (sic) eu disse a ele: eu queria uma oração. E ele falou pra mim: a senhora vai continuar a vir? Eu disse: venho! Eu perguntei: Por que? E respondeu: Ele diz que a senhora precisa muito vir. E até hoje essa palavra ficou gravada no meu coração. Aí (sic) eu disse: eu fico! Eu entrei lá em 2003, a memória começou a melhorar e eu fui aprovada em 2004 e 2005, foi quando eu terminei o curso. Três anos eu passei repetindo o terceiro ano de Direito, quando eu entrei na igreja em 2003, as coisas mudaram, eu passei no quarto ano e o quinto, que foi no final de 2005 e conclui. Agora estou só esperando a carteira da OAB, mas tava procurando Deus e não sabia onde encontrar e Ele tão pertinho de mim. (**Show da Fé**. São Paulo: Rede Bandeirantes de Televisão, 29 de agosto de 2006).

Nesta condição, o conteúdo espetacular e novelesco do quadro declara a vitória dos servos de Deus (final feliz) e nega festivamente a aceitação da desgraça, da pobreza, da miséria, da doença, entre outros males. Ou seja, em meio ao espetáculo “televisivo”, o discurso é concebido de maneira que os postulados da Igreja da Graça são respaldados e incutidos no dia-a-dia dos fiéis, que encontram no universo em que estão inseridos, a presença de situações semelhantes as que são apresentadas na Novela da Vida Real.

4.3.3.1.2 Os patrocinadores do Show

Outro momento de grande importância no Show da Fé é o apelo para que os fiéis, no templo e os telespectadores, se tornem patrocinadores do programa. O argumento mais contundente que a IIGD apresenta, seja nos templos, na TV ou no

portal *Ongrace*¹⁷⁶, é o de que “a evangelização do mundo é ordem do Senhor Jesus”¹⁷⁷, em seguida, o missionário completa:

No entanto, os custos são enormes e a empreitada parece quase impossível de ser levada a efeito. Mas é preciso não esquecer que o nosso Deus não errou nesse projeto, bem como em qualquer outro que já tenha idealizado. Somos privilegiados por fazer parte dessa obra, mas o louvor é do Senhor. A igreja do Senhor Jesus não está em competição com as religiões existentes no mundo. Não fomos orientados a propagar a nossa religião, se é que temos tal coisa, mas fomos incumbidos, de ir por todo o mundo e pregar as Boas Notícias daquilo que o Senhor Jesus fez por toda a humanidade. Todos precisam ouvir que o pecado do homem e todos os sofrimentos pelos quais teria de passar já foram sofridos pelo Senhor. Temos de anunciar que Ele nos deu o Seu Nome para que, por meio dEle, triunfemos em todos os sentidos. (RR SOARES, s/d)¹⁷⁸

O fato é que o missionário Soares sempre enfatiza que os custos são enormes, sem fazer referência quantitativa aos mesmos, argumentando em seguida, que tais “custos” não são só financeiros, mas também são os custos dos sofrimentos pelos quais as pessoas que pregam o Evangelho têm que passar para levar a mensagem a todos os habitantes do planeta:

Muitos irmãos nossos, tanto no passado como no presente, já se tornaram mártires; outros ainda terão igual privilégio, qual seja, o de pagar com apropriada vida a obediência ao Mestre. Com a perseguição desenfreada e por demais violenta em algumas partes do mundo, poderíamos até imaginar que o nosso Deus talvez não tivesse previsto o grau de agressividade que alguns povos demonstram pelos que só desejam fazer o bem. Mas não, Ele não errou. A verdade é que se faz necessário que muitos de nossos irmãos cheguem às portas da morte eterna, e alguns passem por ela, para que tantos consigam livrar-se da morte eterna, que os domina e que não quer entregá-los à liberdade. O Pai também não errou quando nos colocou nesta obra. Ele jamais falhou em qualquer de Seus projetos. Somos altamente privilegiados por fazer parte dessa missão. Nestes últimos dias em que o inferno tem-se levantado de todos os lados, levando pelo engano milhões de pessoas para o sofrimento eterno, o nosso Deus colocou em nossas

¹⁷⁶ No *link* destinado aos patrocinadores.

¹⁷⁷ Baseado no texto bíblico Marcos 16:15 que diz “Ide por todo mundo e pregai o Evangelho (Boas Novas) a todas as criaturas”, conhecido como a “grande comissão”.

¹⁷⁸ Trecho extraído do *link*: “Por que ser um patrocinador”, disponível em: <http://www.ongrace.com/patrocinador/porque.php>, consultado em 23.01.08.

mãos o poder para realizar a tarefa para qual Ele nos comissionou. (RR SOARES, s/d)¹⁷⁹

Obviamente quando Soares apresenta que os pregadores do Evangelho sofrem na sua propagação, acaba por induzir as pessoas que não se empenham exatamente nesta tarefa a colaborarem, pelo menos, financeiramente - e assim viabilizarem a ordenança e o comissionamento de Jesus Cristo. O próprio *slogan* de chamamento aos patrocinadores revela esta intenção: “*Patrocinadores: Um chamado de Deus para salvar o mundo*”. Com efeito, o missionário dedica um bom tempo do Show da Fé tentando convencer, de maneira “não agressiva” e extremamente “espiritual”, para que as pessoas tornem-se patrocinadoras do programa:

Você é chamado pelo Senhor pra (sic) ser patrocinador. Mas missionário, eu não estou vendo portas abertas. Eu não estou tendo aquela fé pra tomar posição. A gente quando vê as portas abertas é porque já cremos, enquanto você não crê as portas não serão abertas pra (sic) você, porque Jesus disse “eu sou a porta em qualquer situação”. Na hora em que você pára e acredita naquilo que Ele falou na palavra. Você tá (sic) prestando atenção que você que me acompanha há muitos anos. Eu sou o homem da palavra, eu não quero saber de nada. Então na hora que você fica na palavra de Deus, a porta se abre pra você. Porque Ele é a porta. A palavra é Jesus. Ou na porta que é Jesus que é a palavra, as portas então se abrem e aí (sic) você tem condições de assumir o ministério que Deus lhe deu. O inimigo sabendo que a obediência leva a agradar a Deus. O que é que ele faz? Ele faz mil e uma coisas pra você não acreditar, que você conseguirá. Tem gente aqui tentada, pessoas me ouvindo, que já sentiu a chamada de Deus. Missionário não tem jeito, eu concordo com você, humanamente falando, não há jeito. Mas, se Deus falou, meu irmão não dê um crédito de confiança a Deus, não. Dê um crédito de confiança a você. E diga: Eu vou obedecer a palavra de Deus, eu vou simplesmente fazer aquilo que o Senhor tem falado ao meu coração. Quando você faz, Deus consegue fazer a parte d’Ele. **Os irmãos vão passar com a inscrição, você que é chamado. Se não foi chamado, não pegue, e vai colocar os seus dados, isso pela fé. Eu estou fazendo em nome de Jesus. Destaca e me devolva esta parte.** Vou levar pra (sic) colocar você no livro das orações. No último dia do mês agora, estaremos clamando a Deus por você em jejum. E o que ficar na sua mão é a guia do seu banco e depositar, em nome do Senhor. Eles vão lhe dar o recibo, vocês mandam pro (sic) missionário e o missionário então lhe mandará a Revista Graça “Show da Fé” na sua

¹⁷⁹ Idem.

casa. **Quando Deus fala é simplesmente o momento da gente assumir, não de discutir e nem de deixar para depois. Você que está nos ouvindo agora é (0XX21), faça a inscrição neste momento, 21413510, (0XX21), faça a inscrição neste momento, 21413510. A mão de Deus tocou em você. Você é um privilegiado.** [grifos da pesquisadora] (RR SOARES, Show da Fé. São Paulo: Rede Bandeirantes de Televisão, 11 de setembro de 2006).

Eu vou aproveitar, já que a irmã falou em patrocinador. Tem muita gente aí (sic) que tá (sic) bem, passou um tempinho sem assistir ao programa e agora voltou a assistir ou é a primeira vez que você tá (sic) assistindo? **Deus me quer patrocinando esta obra! Você pega a guia e preenche, que eu coloco seu nome. E ter você como um patrocinador.** Lhe devolvo esta parte. Se Deus não o chama, não se inscreva. Aqui nós não queremos ninguém fazendo nada, se Deus primeiro não fizer a obra no seu coração! Eu ainda não fui tocado, missionário! **Então hoje é seu dia! E você que nos assiste em qualquer lugar, telefone para (0XX21) 2141.3510 e aqui pega o papel e preenche.** Devolva-nos essa parte, que o que está na sua mão. Que é a guia. Tem que ir ao banco e depositar o dia em que você quiser. Se não tem caneta, os irmãos emprestam. Se não tem prática em preencher, os irmãos preenchem pra você. **Quando Deus chama nós devemos dizer: sim, Senhor, eu vou obedecer!** [grifos da pesquisadora] (RR SOARES, Show da Fé. São Paulo: Rede Bandeirantes de Televisão, 29 de agosto de 2006).

No cadastro de patrocinador a ser preenchido (que circula no meio dos templos e também está disponível no site), devem constar todos os dados do fiel contribuinte como: nome completo, sexo, endereço, data de nascimento, telefones, e-mail, religião que professa e igreja que frequenta. Tais informações, segundo a IIGD, são para que a igreja possa ter um controle interno de quem os patrocina, além de poder enviar ao patrocinador o brinde do mês, correspondências e cartas do missionário Soares, fazer a inclusão do nome do colaborador no Livro de Orações da Igreja da Graça, e por fim, para que a instituição consiga manter-se atualizada a respeito “dos que patrocinam a Obra de Deus”¹⁸⁰.

¹⁸⁰ De acordo com o site: <http://www.ongrace.com/patrocinador/cadastrar.php>, consultado em 23.01.08.

4.3.3.1.3 Abrindo o coração

Outro quadro fixo do Show é o “*Abrindo o Coração*”. Neste quadro, as cartas que são enviadas pelos telespectadores das mais diversas cidades do Brasil, com histórias dramáticas de situações vividas pelos fiéis, são lidas no ar.

RR Soares: Vamos agora abrir o coração.

[Leitura da carta de uma mulher aflita]: “Irmão Soares, peço que o senhor me ajude, pois estou vivendo uma vida de sofrimentos e desesperanças. Há dois anos deixei minha filha na casa dos meus pais para ir morar com um homem e nunca fui feliz. Vivemos discutindo, ele me bate. Estou cheia de cicatrizes. Peço todos os dias sorte no trabalho, o que ganho não dá pra (sic) nada, minha filha precisa de mim. E eu não estou conseguindo fazer nada por ela. Missionário, me aconselhe, pois estou desesperada, sozinha. Minha mãe mora em outro estado e eu estou aqui passando humilhações. Só tenho um pouco de alegria quando assisto ao programa. Sou católica, mas oro sempre e me sinto bem. Peço que o senhor ore por mim para que Deus me liberte e me conceda a vitória, em nome de Jesus. (Show da Fé. São Paulo: Rede Bandeirantes de Televisão, 11 de setembro de 2006).

Normalmente as cartas lidas com os recursos televisivos da “entonação dramática” e “sonoplastia” adequada, têm pedidos de aconselhamento pastoral para a solução do problema em questão. Ao final da leitura, o missionário R. R. Soares faz a orientação citando trechos da Bíblia e provendo uma interpretação, a fim de ajudar a pessoa naquela determinada situação. A intenção é também de ajudar outras pessoas que vivem drama igual ou semelhante:

Você já está falando com fé, mas tá (sic) faltando tomar porte da benção e se assumir dentro da palavra de Deus. Desrespeitar a palavra dá no que dá! No que tem dado sua vida! Só perturbação! Tome a decisão hoje e entregue o teu caminho ao Senhor e confia n’Ele! E mais, Ele fará por ti e por toda a tua família. Você é meio desajuizada. É preciso entrar na palavra, assumir. E Deus vai lhe dar a vitória completa. Hoje, convide Jesus e depois com Jesus lute, que você vai vencer, e vai ser uma benção. Em nome de Cristo! (Resposta de RR

Soares - Show da Fé. São Paulo: Rede Bandeirantes de Televisão, 11 de setembro de 2006).

4.3.3.1.4 Pergunte ao Missionário

Por fim, o programa contempla o quadro “*Pergunte ao Missionário*”, onde duas perguntas são feitas pelo público para resposta imediata por parte de RR Soares. Os questionamentos podem variar entre versículos bíblicos, temas atuais ou diferenças de denominações:

Vamos agora a primeira pergunta:

Eu gostaria de fazer uma pergunta: Se é permitido ao cristão fazer vasectomia?

Missionário: Eita (sic), rapaz, eu não sou a pessoa que você deve perguntar isso! Porque eu sou aquele que acredita na família grande! Eu fiquei bravo com a minha mulher quando ela parou no quinto. Puxa (sic), mulher! Cinco só dentro de casa. Eu podia está aí (sic), sei lá, vinte, trinta. A mãe dela teve trinta e quatro. Ela é a caçula, já pensou se a mãe dela pára no trigésimo terceiro? O missionário tivesse talvez saído aí (sic) desesperado procurando a metade dele que tinha que encontrar. Então, poxa (sic), mas eu não sou a pessoa certa pra (sic) falar isso! Por causa de cada um, toma conta de si. Tem gente que não quer ter nenhum, tem gente que quer ter um monte, só quer ter dois. Eu acho que os filhos são a herança do Senhor! Deixa Deus mandar a benção aí (sic)! Essa pergunta, eu passo! (Show da Fé. São Paulo: Rede Bandeirantes de Televisão, 29 de agosto de 2006).

Não é raro ver o missionário RR Soares admitir não saber da resposta, ou simplesmente dizer tratar-se de uma escolha individual. Essa atitude, normalmente, é aplaudida pelas pessoas dentro do templo, pois não transparece como algo negativo, fruto da ignorância ou da falta de conhecimento, e sim, de uma pessoa de espírito humilde e que não tem vergonha de admitir que não sabe todas as coisas, com isso, Soares conquista, ainda mais, os seus fiéis.

Mesmo estando no ar há pouco tempo, a familiaridade da IIGD com a utilização da mídia eletrônica TV já ocorre há cerca de 25 anos. RR Soares conta que, ainda criança, quando assistiu pela primeira vez a televisão, percebeu o poder de comunicação que tinha aquele objeto sobre as pessoas, então “falou com Deus que aquilo também deveria ser usado para pregação do evangelho”.

Como líder carismático, RR Soares vem a cada dia penetrando mais nos lares brasileiros, onde também ficou conhecido por ser, em alguns períodos, a pessoa com maior número de aparições na TV brasileira, alcançando níveis de audiência consideráveis. Através de uma linguagem simples e direta, os programas de R.R. Soares conquistam, não só a população das classes de baixo poder aquisitivo, mas também pessoas da classe média e alta.

4.4 Shows, pregações e curas na Festa do céu

A Igreja Internacional da Graça de Deus também tem desenvolvido uma área específica para o anúncio da sua mensagem: a realização de eventos evangelísticos semelhantes às cruzadas. Trata-se, na realidade, de um método de evangelização que é usado em muitas partes do mundo com resultados consideráveis. Via de regra, neste formato de anúncio do evangelho, os pregadores usam amplos ginásios de esportes, estádios de futebol ou locais de grandes concentrações como praças públicas e praias.

Na IIGD a agenda de eventos deste porte está sempre repleta de marcações. Seja o tradicional *Show da Fé* ou *O dia da Decisão*, seja em território brasileiro ou estrangeiro, o ritmo de atividades e de eventos “artísticos/evangelísticos” é realmente impressionante. Só a título de exemplo, numa das nossas consultas à agenda de eventos encontramos na seqüência:

1. Dia: **24/01/2008** - Show da Fé na Flórida, às 19:30 (Festival Plaza - Cine Valentino - 8524 S.W 8th Street - (Próximo a 87th ave) - Série de pregações com o Missionário Soares.
2. Dia: **25/01/2008** - Show da Fé na Flórida, às 19:30 (Festival Plaza - Cine Valentino - 8524 S.W 8th Street - (Próximo a 87th ave).
3. Dia: **26/01/2008** - Show da Fé em Pompano Beach, às 20:00 (4301 N. Federal Highway - lighthouse point plaza).
4. Dia: **27/01/2008** - Show da Fé na Flórida III, às 10:00 (Festival Plaza - Cine Valentino - 8524 S.W 8th Street - (Próximo a 87th ave) - Finalização do seminário da vitória com o Missionário Soares.
5. Dia: **16/02/2008** - Dia da Decisão - Rio de Janeiro – RJ, às 17h. (Enseada de Botafogo) - Com a participação de Banda e Voz, Fernandes Lima, Ministério de Adoração da Graça, Os Gauchinhos, Rosivaldo, Carmen Silva, Cassiane, Rose Nascimento e Mattos Nascimento.
6. Dia: **13/03/2008** - Show de la Fe en Madrid, às 20h (Calle Antonio Moreno, 20 – Oporto - 200 metros da estação do metro Opanel - linha 6 circular).
7. Dia: **14/03/2008** - Show da Fé em Portugal I, às 15h e 19h30 (Av. Dom Nuno Alvares Pereira, 06-A).
8. Dia: **15/03/2008** - Show da Fé em Portugal II, às 20h (Rua das Clementinas, 7 Junto à estação de Comboios da Parede).
9. Dia: **15/03/2008** - Show da Fé em Portugal II, às 15h (Avenida da Boavista, 639, próximo a casa da Música).
10. Dia: **16/03/2008** - Show da Fé em Portugal III, às 10, 15 e 19h30. (Avenida Frei Miguel Contreiras, 16-D – Areeiro).
11. Dia: **21/04/2008** - Dia da Decisão em Porto Alegre, às 16h. (Anfiteatro Pôr do Sol).

Dessa forma, é possível contemplar, especificamente nesta estratégia da IIGD, uma imensa massa de pessoas que são atraídas pela ampla divulgação midiática dos artistas e celebridades do meio evangélico, e que também buscam estarem mais perto do poder demonstrado na televisão e no rádio. No caso da Igreja da Graça, as suas cruzadas evangelísticas são muito frequentes, e como se transformaram em megaeventos, necessitam de uma “super” estrutura de montagem e articulação, pois, normalmente, ocorrem em lugares abertos e públicos. Um destes megaeventos foi batizado de “Festa do Céu”.

O fato é que milhares de pessoas têm participado da Festa do Céu em todo o Brasil e até no exterior, boa parte delas garante, na divulgação de seus testemunhos, ter alcançado curas, bênçãos e milagres:

Aurora Eusébio de Sousa, 62 anos, que era deficiente física, abandonou o par de muletas e saiu andando sozinha. Maria José da Silva Oliveira, 59 anos desfez-se da bengala que a acompanhava há vários anos. As enfermidades de Elizabeth Maria Correa de Oliveira, 64, também se tornaram coisas do passado. As três entraram para o rol de pessoas que tomaram posse da bênção e foram curadas. (Jornal Show da Fé, 23.08.06)

A Festa do Céu é apresentada pelo Missionário R. R. Soares, que prega sua mensagem para uma imensa platéia, ao mesmo tempo em que adquire fama e notoriedade como “o pregador de multidões”. Essa projeção se dá, tão somente, porque ele tem conduzido milhares de indivíduos à conversão e adesão à IIGD. É Soares também quem realiza os milagres e curas testemunhados na Festa do Céu, milagres estes que depois ganham ampla repercussão nos veículos midiáticos¹⁸¹ controlados pelo missionário, conforme podemos ler no Jornal Show da Fé, na edição de 23.08.06:

A Festa do Céu em Vitória será inesquecível para a dona-de-casa Aurora Eusébio de Sousa. Vítima de artrose, ela era portadora de deficiência física causada por esse mal. Chegou até o local do evento com ajuda de um par de muletas e voltou para casa andando normalmente. “Estou curada, pois Jesus operou o milagre”, repetia emocionada, ao falar com o Missionário. No dia seguinte, em sua casa, no bairro Bela Vista, Aurora contou o que sofrera, nos últimos quatro anos, por estar entevada. “Dependia do meu marido, Reinaldo Eusébio, 62 anos, para fazer quase tudo e até entrar no ônibus”, recorda-se, exibindo a carteirinha de deficiente nº. 10.399, fornecida pela prefeitura local, a qual dava-lhe acesso gratuito aos transportes coletivos da cidade. “Eu pedia ao meu patrão que me dispensasse do trabalho, pois precisava dar assistência a ela, mas nem sempre era possível”, conta o marido. “Tinha muita fé no fato de que seria restaurada na Festa do Céu, e em 2005, pedi a Reinaldo que me levasse a esse evento”, lembra-se a dona-de-casa. “Naquela ocasião, ela estava recém – operada da artrose, mas garanti que iria levá-la na próxima festa. Então cumpri o que havia prometido e ela voltou curada”, relatou o marido, chorando. “Muito obrigada, Jesus”, agradeceu Aurora em lágrimas.

¹⁸¹ São divulgados na TV, na revista Graça Show da Fé, no portal Ongrace, na rede Nossa Rádio e no jornal Show da Fé.

Paralelamente o megaevento incorpora os “ares” da Sociedade do Espetáculo¹⁸². Muito embora, na maioria das vezes, em vez das celebridades televisivas das massas, a área VIP tenha pastores, com suas respectivas famílias, próximos ao palco e protegidos do espreme-espreme da multidão.

Para que possamos compreender a magnitude do evento Festa do Céu, é válido esclarecer que as informações divulgadas na Folha de São Paulo¹⁸³ apontaram para cerca de 100 mil pessoas em um dos eventos na praia de Botafogo (zona sul do Rio). Muito embora a IIGD sempre enfatize a grandeza dos seus eventos apresentando números que parecem bem mais expressivos:

Nem o sol forte, acompanhado de um calor de quase 40 graus, impediu que uma multidão, vinda de vários pontos do Brasil, participasse da Festa do Céu, promovida no dia 4 de fevereiro pela Igreja Internacional da Graça de Deus, na Enseada de Botafogo, zona sul do Rio de Janeiro. Comandado pelo Missionário R. R. Soares, o evento atraiu cerca de 300 mil pessoas de várias idades e classes sociais – dentre as quais, membros de diversas denominações –, que foram em busca de um presente capaz de mudar a vida delas: o poder de Deus¹⁸⁴.

Segundo detalha o jornal, o que se viu foi um show, que até no nome era diferente: "Festa do Céu" e que conseguiu reunir por cinco horas estrelas do mundo pop evangélico, com 22 atrações, todas da Graça Music. O público fez coro para os 22

¹⁸² O espetáculo, ou seja, a valorização das imagens (como representação visual e mental) vinculadas às mercadorias, por meio das quais as relações de consumo são mediadas, está presente na vida cotidiana e diz respeito ao que os meios de comunicação produzem: por meio do cinema, da propaganda, da notícia, dos eventos e de programas televisivos, tais como noticiários, telenovelas e programas de auditório, entre outros, cria-se uma experiência que antecede a vivência real. “Toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação” (Debord, 1997, p. 13).

¹⁸³ Na edição de 05.02.2006, no dia seguinte ao evento.

¹⁸⁴ Informações divulgadas no site: <http://www.ongrace.com/showdafa/eventos/index.php?page=2#link>, consultado em 20.09.06.

artistas gospel que se apresentaram no palco. Durante o evento, animado por uma das emissora de rádio FM da IIGD, foi gravado um DVD de músicas gospel.

Como todo evento, o Festa do Céu da Internacional ajudar a gerar recursos tanto para a Igreja¹⁸⁵ quanto para os vendedores ambulantes que, proibidos de vender bebidas alcoólicas na festa, oferecem suas mercadorias usando bênçãos como argumento de venda, enquanto gritam frases do tipo: "Seja abençoado com boné por apenas R\$ 5".

Ainda de acordo com a Folha, o show mobilizou caravanas de todo o país: só de São Paulo chegaram 700 ônibus, fazendo com que a pista do aterro do Flamengo em direção ao centro fosse interditada para abrigar um total de 2.000 ônibus.

O fato é que o evento tem mobilizado muito mais fiéis em outras edições. Em 2005, foi registrada a marca de 250 mil pessoas no aterro do Flamengo, no Rio, e, no mesmo dia, 350 mil no vale do Anhangabaú, em São Paulo.

4.5 Quem é o Missionário R.R. Soares

Romildo Ribeiro Soares, conhecido hoje como R.R. Soares, nasceu em 1948 na pequena cidade de Muniz Freire, no estado do Espírito Santo. Filho de uma dona de casa católica e de um pedreiro desviado da Igreja Presbiteriana, converteu-se aos seis anos de idade em um culto presbiteriano, para onde fora levado por alguns vizinhos.

Eu me converti com seis anos de idade. Minha mãe era católica e meu pai era desviado da Igreja Presbiteriana. Eu fui o primeiro, depois todos eles vieram. Eu sou presbiteriano de nascimento, batista de doutrina e pentecostal por convicção. (RR Soares, 2001, p.27-28¹⁸⁶)

¹⁸⁵ Segundo a assessoria da "Festa do Céu", o dinheiro ajuda a cobrir os custos do evento e a pagar os ônibus fretados.

¹⁸⁶ Revista Eclésia, junho de 2001, p.27-28.

Por perseverar na doutrina evangélica durante a sua infância, R.R. Soares alega ter sofrido discriminação por parte de seus colegas de escola, que o excluía dos convites para as festas de aniversário da turma.

Ainda segundo relatos do próprio R.R. Soares, um dia, em 1958, com apenas 11 anos de idade, ele teve a oportunidade de conhecer uma cidade vizinha, chamada de Cachoeiro do Itapemirim e, na praça Jerônimo Monteiro viu, pela primeira vez em sua vida, um aparelho de televisão, exposto numa loja. O missionário propaga que, naquele momento, Deus falou ao seu coração, pois ele notou que todos os que estavam ali ficaram fascinados com o que acontecia na tela. Imediatamente Soares pronunciou um voto ao Senhor: “Não tem ninguém falando do Senhor nesse aparelho. Ah, Senhor, se o Senhor me der condições, um dia eu estarei aí, falando só do Senhor”. A inspiração concreta veio após um sonho:

Certa noite sonhei que estava entregando folhetos. Entrei numa vila, na qual havia uma loja de artigos de feitiçaria. Dentro do estabelecimento, encontravam-se três mulheres que, ao me verem com os folhetos sobre o evangelho, correram em minha direção. Porém, não consegui entregá-los, pois havia uma cerca invisível que nos separava. Após várias tentativas, perguntei a Jesus: O que eu vou fazer? Não consigo entrar... Então ouvi uma voz dizer: ‘Jogue-os por baixo da cerca’. Fiz conforme aquela orientação e as mulheres pegaram os folhetos. Acordei e, imediatamente, entendi que Deus queria que eu evangelizasse, especificamente, nessa área. Ainda que eu não entrasse lá, eu os alcançaria de algum modo.¹⁸⁷

Pouco tempo depois da sua adesão à Igreja Presbiteriana, Soares migrou para a Igreja Batista onde permaneceu até seus 16 anos de idade, quando em abril de 1964, chegou ao Rio de Janeiro, ficando afastado do evangelho por quatro anos.

¹⁸⁷ Trecho extraído do site oficial da Igreja, disponível em: <http://www.ongrace.com/rrsoares/ministerio/>, consultado em 02.09.06.

Assim, só em 1968, já com 20 anos, volta a freqüentar uma igreja evangélica. Na ocasião, Soares aderiu a Igreja Pentecostal de Nova Vida¹⁸⁸, onde se casou com dona Maria Magdalena Bezerra Soares¹⁸⁹, e permaneceu como membro. É provável que tenha sido exatamente neste período a adoção do nome de “R.R. Soares”. Indagado a respeito da escolha do seu nome “artístico”, o missionário o justificou em uma entrevista concedida à Revista Veja¹⁹⁰:

Uma vez eu fui a uma igreja na favela da Rocinha. Sentei-me no meio do povo e o pastor gritou: "Romildo, vem cá!". Quando me levantei, um moreninho também se levantou. Eu falei: "Ai, Jesus!". Amanhã eu me torno pastor e esse cidadão também se torna. Os dois vão ser pastor Romildo. Vamos dizer que ele fizesse alguma coisa errada. Meu medo é que poderiam dizer: "Foi o pastor Romildo quem fez". Vamos dizer que ele tivesse se tornado um adúltero. Iam dizer que o pastor Romildo é adúltero. Daí eu é que poderia pagar o pato. Falei: "Jesus, tenho de mudar isso". Então lembrei que os americanos usam muito as siglas. Pensei em RR Soares. Se alguém colocar, tá me imitando. Eu saí na frente.

De acordo com o site da IIGD, nessa época “começou verdadeiramente o início da vida espiritual de R. R. Soares”. De fato, em 1975, R.R. Soares foi ordenado pastor na Igreja Casa da Bênção¹⁹¹, ocasião em que veio a participar da Cruzada do Caminho Eterno¹⁹². A esse respeito, RR Soares relatou a Revista Eclésia:

¹⁸⁸ A Igreja Pentecostal de Nova Vida foi organizada pelo Bispo Robert McAlister, canadense, no ano de 1960, no Rio de Janeiro. Oriundo do pentecostalismo clássico e filho de pastores, sua origem religiosa está na Assembléia Pentecostal do Canadá. O Bispo Robert foi missionário em vários lugares do mundo e esteve pregando no Brasil em 1958/1959 a convite das Igrejas Assembléia de Deus e Evangelho Quadrangular. Sentindo a direção de Deus estabeleceu-se no Brasil, estudando a língua portuguesa e inaugurando um programa radiofônico, logo em seguida alugou o nono andar da ABI (Associação Brasileira de Imprensa) iniciando a Cruzada de Nova Vida, onde era pregado o pentecostalismo, acompanhado de manifestações de curas, libertação, batismo no Espírito Santo. Nessa primeira fase, o Bispo Robert foi financiado por uma grande igreja pentecostal americana, que investia em missões.

¹⁸⁹ Com quem teve 5 filhos homens.

¹⁹⁰ Revista Veja - Edição 1822 de 1º de outubro de 2003, p.11.

¹⁹¹ O primeiro culto da Casa da Bênção foi realizado em 9 de junho de 1964, na praça Vaz de Melo, Belo Horizonte, às 15 horas, por Doriel de Oliveira. Este foi o primeiro culto oficial, pois Doriel já tinha realizado vários cultos como ministro da Igreja O Brasil para Cristo. Eles se reuniram por 5 meses na praça até arranjarem um templo. Sendo uma denominação cristã, a Casa da Bênção prega as doutrina da Trindade, inspiração e autoridade das Escrituras e necessidade do novo nascimento. Favorece o arminianismo e aceita a doutrina pentecostal acerca do batismo no Espírito Santo, acompanhado da

Bem, o Cecílio¹⁹³ sentiu no coração que Deus havia lhe falado que nós¹⁹⁴ estávamos sendo chamados para uma grande obra. Nesse tempo, eu estava na Casa da Bênção. Ali eu aprendi muito. Então, Cecílio me chamou ao seu escritório e disse: “olha, você sabe que todo líder quer que seu ministério cresça, e eu não sou diferente. Mas vocês são jovens de valor. O espírito Santo me falou que vocês estão sendo chamados para outra obra e eu devo consagrá-los”. Aí, ele nos deu o estatuto da igreja e orientou-nos para que fizéssemos outro parecido e levássemos para ele. Se ele aprovasse, marcaria nossa consagração. Pois bem, ele aprovou e nos consagrou. (RR SOARES, apud FERNANDES e STEFANO, 2001, P.27-28).¹⁹⁵

Dois anos depois, ao fundar a Igreja Universal do Reino de Deus com o seu cunhado Edir Bezerra Macedo, conhecido na atualidade como Bispo Macedo, iniciou-se, pela rede Tupi de Televisão, o que é alardeado hoje pela Igreja da Graça, como o maior ministério de evangelismo da televisão brasileira. O site da instituição religiosa garante que, naquela ocasião, cumpriu-se o desejo que nascera no coração daquele garoto de 11 anos, na praça Jerônimo Monteiro, em Cachoeiro do Itapemirim. É bem provável que seja por isso a perceptível preferência do missionário pela televisão para o anúncio de suas mensagens.

R.R. Soares prefere a TV, enquanto outros ramos do pentecostalismo preferem o rádio e as nucleações diretas. Há coisas peculiares neste “caso”, que, somadas, denotam uma singular originalidade, certamente imitada por outros. Temos aqui um caso típico de originalidade de programas gerados no contexto brasileiro. (ASSMAN, 1986, p. 95).

glossolalia e o batismo por imersão. É classificada como uma denominação pentecostal de 2ª onda, embora existam alguns que a classifiquem como de 3ª onda. Parece ter adotado idéias da Nova Reforma Apostólica, quando o fundador recebeu o título de apóstolo. Admite mulheres como pastoras.

¹⁹² A história dessa denominação, que também foi conhecida como Salão da Fé, se baseia no fato de que em 1975, Edir Macedo em acordo com Romildo Ribeiro Soares, Roberto Augusto Lopes e os irmãos Samuel e Fidélis Coutinho, resolveram abrir uma nova igreja denominada de Cruzada do Caminho Eterno. Antes mesmo de abri-la, Macedo e Romildo, foram consagrados pastores na Casa da Bênção pelo missionário Cecílio Carvalho Fernandes. Com sua experiência com números e dinheiro, Macedo se tornou tesoureiro da Cruzada. Dois anos depois, nova cisão. Desentendendo-se com os irmãos Coutinho, R.R. Soares e Edir Macedo, além do bispo Carlos Rodrigues, fundaram a Universal.

¹⁹³ Missionário Cecílio Carvalho Fernandes.

¹⁹⁴ Ele (RR Soares) e o seu cunhado Edir Macedo.

¹⁹⁵ Revista Eclésia, Edição de junho de 2001.

O fato de iniciar o seu ministério como televangelista, implicou em mudanças de planos bastante significativas na vida do missionário Soares. Ele próprio enfatiza que no primeiro dia de novembro de 1977, após ler o livro de T. L. Osborn¹⁹⁶, intitulado “Curai os enfermos, expulsai os demônios”, sentiu o impulso para o ministério, e desistiu do que antes fora o seu sonho, que era estudar Medicina, pois lhe tinha sido prometida uma bolsa de estudos no curso de Medicina na Universidade Patrice Lumumba, em Moscou, na Rússia:

(...) no começo eu queria ser médico. Como meu pai era pedreiro, sabia que eu não teria condições de estudar. Descobri que a União Soviética dava bolsas, então comecei a estudar russo. Meu plano era me mudar para lá e estudar medicina de graça. Acabei percebendo algo diferente e abandonei essa idéia¹⁹⁷.

Nessa mesma época, R.R. Soares conta que um dia, uma tia que morava no Espírito Santo, telefonou-o dizendo que um primo seu estava internado em uma clínica, muito doente. Soares foi visitá-lo acompanhado de um amigo da igreja. Na visita, o missionário confirmou que seu primo estava realmente muito mal. Nessa hora, segundo conta, ele começou a ter a revelação do que Deus queria que ele fizesse:

Nós fechamos os olhos e fizemos uma oração. Outros internos que viram aquilo também pediram orações. Nós pedimos que eles fizessem duas filas. Vi que os demônios começavam a se manifestar nas pessoas e nós os expulsávamos na hora. Dias depois minha tia telefonou avisando que o médico havia dado alta para muita gente. A clínica quase fechou. Acabei montando uma igreja em parceria com esse amigo. Não deu certo. Deixei a igreja com ele e fui fundar a Igreja Universal do Reino de Deus¹⁹⁸.

¹⁹⁶ T. L. Osborn - Pregador fundamentalista carismático norte-americano, que por lá não é conhecido como televangelista, mas se destacou por duas coisas: manuais de curandeirismo e exorcismo, e freqüentes incursões na África para ajudar os negros de lá a se livrarem de seus múltiplos demônios. (Asmann, 1986, p.95).

¹⁹⁷ Entrevista a Revista Veja. Edição 1.822 de 1º de outubro de 2003.

¹⁹⁸ Entrevista a Revista Veja. Edição 1.822 de 1º de outubro de 2003.

Na IURD, Soares permaneceu por apenas dois anos. Até que decidiu, segundo ele, deixar a Igreja Universal e entregar o controle ao seu cunhado Edir Macedo:

Ele era meu assistente. Fui eu que o consagrei pastor. Na década de 80 ele cresceu muito e eu resolvi deixar a igreja com ele. Parti mais uma vez. Ele era muito inteligente, muito capaz. Desse trabalho que fizemos no começo, eu, o Macedo e outros, é que surgiram dezenas de igrejas. Grandes movimentos de fé que se conhecem hoje começaram com a gente¹⁹⁹.

Todavia, de acordo com Klumb et al (s/d), a verdadeira história apresenta peculiares diferenças. Segundo os autores, no começo, o missionário R. R. Soares era o líder da Universal e seu principal pregador. Entretanto, sua liderança começou a declinar e Edir Macedo surgiu como o novo líder. O estilo autoritário e centralizador de Macedo contribuíram, e muito, para a derrocada de Soares. No final dos anos 70 os dois chegaram a um impasse. Macedo propôs que a disputa fosse resolvida por meio de uma votação do presbitério. Macedo venceu o pleito. Soares foi recompensado financeiramente e desligou-se da Universal, para fundar, em 1980, nos mesmos moldes, a Igreja Internacional da Graça de Deus.

Assim, em 1980, tem início o ministério da Igreja Internacional da Graça de Deus. De acordo com o que a IIGD propaga no seu site, o início foi marcado por inúmeras dificuldades, já que, após muitas privações e humilhações, Soares chegou até a ser preso, por “simplesmente anunciar o Evangelho”.

No passado éramos poucos e havia poucas igrejas. Era muito difícil. Os evangélicos passavam por dificuldades, existia muito preconceito. Alguns eram recebidos com pedradas. Eu mesmo enfrentei muitos xingamentos. Hoje tudo mudou, há juízes se convertendo, artistas... O Brasil está se convertendo. E sou um dos responsáveis por isso. Eu não

¹⁹⁹ Idem.

tinha condição de comprar um aparelho de TV em preto-e-branco e hoje posso estar falando na televisão, entrando nas mansões e nos barracos²⁰⁰.

Nos relatos da IIGD²⁰¹ consta que, lutando contra as mais variadas perseguições, R.R. Soares experimentou um considerável crescimento a partir do dia 02 de dezembro de 1984, quando, após ler o livro de Kenneth Hagin, *O Nome de Jesus*, o líder da Igreja da Graça começou a pôr em prática a Determinação, “e a partir daí, foram bênçãos atrás de bênçãos”. O próprio missionário conta a sua experiência em um livro seu, recorde de vendas, afirmando que nesta ocasião seus olhos foram abertos:

Certa ocasião, li o livro *O Nome de Jesus* de Kenneth E. Hagin. Acabei de lê-lo no dia 2 de dezembro de 1984 e, desde então, jamais tomei um comprimido sequer, com exceção de um antiácido que tomei 15 dias depois, em uma madrugada, por causa de uma indisposição estomacal, pois ainda não entendia plenamente a mensagem da fé real. O que aconteceu com a minha é fé? Mudou? Não é que a minha fé tenha mudado. O que mudou realmente foi o modo de usá-la; foi o meu entendimento. Durante a leitura daquele livro, dois versículos me foram iluminados. Pela primeira vez, entendi o significado deles. Foram os versículos de João 14.13²⁰² e Marcos 11.23²⁰³. A partir de então, o meu ministério sofreu uma guinada de 180°. Tenho ensinado essas verdades ao povo e, quase diariamente, recebo cartas de pessoas contando os mais lindos testemunhos. (R.R. SOARES, 2004, pp.15-16).

Com efeito, após o episódio de leitura de mensagem de Hagin, as bases doutrinárias do discurso de R.R. Soares são totalmente estruturadas nos ensinamentos da Teologia da Prosperidade a partir do autor em questão, principalmente no tocante a

²⁰⁰ Entrevista a Revista Veja. Edição 1822 . 1º de outubro de 2003.

²⁰¹ Informações obtidas no site oficial da Igreja, disponível em: <http://www.ongrace.com/rrsoares/ministerio/>, consultado em 02.09.06.

²⁰² E tudo quanto pedirdes em meu nome, isso farei, a fim de que o Pai seja glorificado no Filho. (Versão: João Ferreira de Almeida - Edição Revista e Atualizada)

²⁰³ Porque em verdade vos afirmo que, se alguém disser a este monte: Ergue-te e lança-te no mar, e não duvidar no seu coração, mas crer que se fará o que diz, assim será com ele. (Versão: João Ferreira de Almeida - Edição Revista e Atualizada)

cura de doenças e influências do diabo. A ênfase de Soares é dada no fato de que os problemas são causados, essencialmente, por espíritos malignos (demônios), que atuam em todas as áreas das atividades humanas, por isso, o missionário defende que é preciso, antes de qualquer coisa, identificar a existência do problema. Em outras palavras, para R.R. Soares, um problema, por mais simples que seja, pode ter origem satânica. Em seu livro *Espiritismo, a magia do engano*, o missionário descreve um episódio em que ele diagnosticou um problema originado no mundo espiritual, e que, após devidamente identificado, foi completamente resolvido:

Certa ocasião, uma senhora me procurou, dizendo estar passando por um “pequeno problema”. Contou-me que seu “pequeno problema” era frigidez sexual. Há algum tempo não conseguia relacionar-se sexualmente com o marido, e isto começava a afastá-los um do outro. Ao orar por ela, percebi que o seu problema era de ordem espiritual e ordenei que os demônios que a estavam afligindo saíssem dela. Imediatamente após a minha oração, manifestou-se um espírito, que se afirmava causador daquele “pequeno problema”. Confessou que fora mandado por uma mulher que estava tentando conquistar seu marido, para fazer com que o casal se separasse. Após orarmos por aquela senhora, o demônio se afastou e ela voltou a ter uma vida normal em seu lar. (R.R. SOARES, 2001, p. 102).

A fala de Soares, configura-se portanto, como um discurso pautado numa teologia pragmática que ajuda os seus adeptos a resolverem os problemas cotidianos da vida normal. De acordo com Yamabuchi (2002), RR Soares se considera o precursor do Evangelho completo no Brasil, embora ele diga que não criou essa mensagem de salvação e cura sozinho. Não é difícil, portanto, identificar as fontes estrangeiras (norte-americanas) de sua mensagem, pois ele mesmo enfatiza de onde foi inspirado: T. L. Osborn²⁰⁴ e Kenneth Hagin.

²⁰⁴ Escritor, evangelista e missionário internacional – autor de *Curai enfermos e expulsai demônios*, publicado pela editora da IIGD. A Revista Graça considera Osborn o pioneiro do evangelismo de massa e o mentor do ministério do missionário Soares. (Vol. 1, n. 05 - 1999, p.7).

Não é de se estranhar que haja uma identificação muito grande dos fiéis com o seu carismático líder. Afinal, além de oferecer soluções e cura para os problemas que afligem a humanidade, o missionário apresenta-se como alguém que descobriu a “fórmula” do sucesso, e está ali, disponível para entregá-la a todos quanto a desejarem. Segundo Asmannn (1986), esta fórmula tem dado tão certo que o próprio R.R. Soares é a prova viva disso. O autor aponta para a constante insistência de missionário em repetir, nas suas apresentações televisivas, que foi um marginal, um Zé Ninguém e que exerceu também atividades humildes como sapateiro, engraxate e operador de cinema, todavia, agora o ex-humilde-trabalhador assume os ares de um profícuo “libertador”:

Sem exagerar demais no culto da personalidade, mas aceitando-o em doses moderadas, ele volta a repetir, sempre de novo, as origens de sua vocação especial. ”Já fui sapateiro, engraxate, operador de cinema....e eu me dizia: - Meu Deus, não tem um pastor falando de Deus na TV. Havia pregadores sem fé pregando aí pelo rádio, mas que não pensavam na TV. Eu tinha esse sonho. Eu fui o primeiro pastor brasileiro a falar na TV. Eu sentia que o Brasil tinha que ser libertado, que o exu e o caboclo tinham de ser desmascarados”. (ASMANNN, 1986, p.106)

Obviamente o televangelista ainda enfatiza, em seus programas, que veio de uma cidadezinha sem importância do interior, que foi filho de uma família pobre e lutou com muitas dificuldades, mas que, como consequência da sua conversão a Cristo, conseguiu ser aprovado nos 1º e 2º graus, além do vestibular em Direito, o que resultou na sua formação acadêmica, profissão que nunca exerceu. Soares também não se graduou em Teologia. Em paralelo, Asmannn (1986) diz que Soares faz muita questão de dizer que o inglês não lhe é totalmente estranho. Tudo isso para reforçar que a conversão na IIGD é um bom negócio.

Outra faceta de R.R. Soares, além da sua persistente garantia de felicidade terrena na adesão à IIGD, é o seu esforço para gerar identificação com o público-alvo da mensagem. Entretanto, é bom que se diga que não é apenas o discurso por ele proferido que respalda o sucesso alcançado pela Igreja da Graça. A verdade é que Soares tem uma evidente liderança e um notável carisma. Asmannn (1986) pontua que existe uma aura de indiscutível liderança na figura, sempre sorridente e brincalhona, de R. R. Soares. Quando a admiração e os elogios afloram por parte dos fiéis, ele assume uma postura de humildade:

Missionário: Agora vamos lá. Como é que é seu nome?
 Irmão da platéia?- pergunta o missionário.
 Valmir – responde o irmão na platéia.
 Você mora em que lugar? – missionário.
 Valmir responde: Vila Rica
 Valmir: Eu agradeço ao Senhor Jesus em primeiro lugar e, em segundo, ao Senhor, pelo senhor existir.
 Missionário: Não, mas eu não sou assim.
 Valmir: É! Porque você é o homem de Deus!
 Missionário: Mas eu só to (sic) aqui pregando a palavra!
 Valmir: É, você é um homem de Deus! (Show da Fé. São Paulo: Rede Bandeirantes de Televisão, 11 de setembro de 2006).

Tanto é que os pastores a ele subordinados, o tratam de *o grande homem de Deus*. E muito embora, à primeira vista, a espiritualidade pareça estar dissociada da questão visual, é possível perceber no líder da IIGD a sempre presente preocupação com a sua imagem, seja esta sentida no aspecto da aparência, ou na segurança e domínio dos conteúdos e temas por ele apresentados diariamente nos cultos:

O missionário se apresenta trajado com certo rigor, mas seus gestos são desenvoltos e fala sem nenhum “script”, num constante improviso típico da linguagem direta. A gramática que se dane. Sua figura fica marcada televisivamente, como central: ele é que comanda o “show”. Isto fica mais evidente, pelo fato de que, além de ocupar quase todo o tempo, seus auxiliares se vestem de um jeito calculadamente simplório. O conteúdo ideológico do programa se evidencia numa tese acentuada de mil formas: “Deus detesta a pobreza e Ele mesmo criou condições para a prosperidade do seu povo”. Com reforço de citações bíblicas

que, supostamente nunca requerem maior interpretação, o que se prega é a “igualdade de oportunidades”, tese tão cara aos poderosos. Quem não sobe na vida, é porque não se converteu e continua presa dos demônios. (ASMANN, 1986, p. 95-96).

Dessa forma, a temática básica é mudança de vida, fim de sofrimentos, estímulo à crença em um discurso que contraria a acomodação. Talvez alicerçado por este discurso, foi que Soares, em 1990, concorreu a uma vaga de deputado federal pelo estado do Rio de Janeiro, mas não conseguiu se eleger. Desde então, abriu mão de qualquer envolvimento com a política. Prova disso, foi a visão que ele apresentou na entrevista que concedeu a Revista Eclésia:

Eu tenho até medo disso.²⁰⁵ Infelizmente alguém tem que administrar, mas é terrível esse negócio. A maioria dos que foram para lá se corromperam. Até hoje não estimulei nenhum dos meus membros a ingressar na política. Aconselho a que permaneçam na obra de Deus. A vida é tão curta, meu irmão. O que um cidadão vai ganhar sendo aí presidente, senador? Vai ganhar uns aplausos, durante dez ou vinte anos. Eu prefiro ficar do lado de cá, no ministério. (RR SOARES, apud FERNANDES e STEFANO, 2001, p.31)²⁰⁶

Nessa vertente, podemos perceber que a imagem de R.R. Soares é igualmente geradora de eficiência no discurso da Igreja²⁰⁷, pois ele encarna o protótipo do sucesso terreno. Em outras palavras, a coerência da fala de Soares está na necessidade de mobilização do fiel para fazer algo concreto na transformação da dura realidade vivida²⁰⁸. Assim, o missionário argumenta que os fiéis devem crer, devem declarar, devem entregar, devem consagrar, e, conseqüentemente, alcançarão a vitória. Para

²⁰⁵ Referindo-se à política.

²⁰⁶ Revista Eclésia, Edição de junho de 2001.

²⁰⁷ Mesmo que transmitido “precariamente” nos meios de comunicação de massa, já que a maior parte é mera retransmissão do culto ministrado nos templos, o discurso tem boa receptividade e eficácia perante a audiência.

²⁰⁸ A Novela da Vida Real, veiculada no Show da Fé apresentado por Soares, retrata com muita propriedade esta articulação entre atitude de adesão e conseqüente mudança de vida.

Soares, por exemplo, o que pode determinar a vitória e a cura são a determinação e a fé do homem nas promessas de Deus, basta, portanto, exigir o que já está à disposição do crente, usando o nome de Jesus. O próprio Soares ensina:

Determinar é usar o Nome de Jesus, e o Nome de Jesus jamais falha. Quando usamos o Nome de Jesus com responsabilidade, estamos, em outras palavras, colocando em ação, em operação a nosso favor, todo o poder de Deus. O céu – toda a autoridade de Deus – fica inerte em relação a nós, até que decidimos agir segundo a palavra e em nome de Jesus. Quando então damos a ordem para que o mal seja desfeito, imediatamente o poder de Deus realiza a obra. A nossa ordem não falhará. (SOARES, 1988, p.45-46).

Todas estas ações estão presentes na cadeia discursiva da prosperidade. A omissão é percebida como colaboração a Satanás. A luta tem que ser enfrentada, e R.R. Soares se coloca na linha de frente para ajudar os seus potenciais fiéis-consumidores:

R. R. Soares aparece na mídia circundado por símbolos e por sinais, como uma “mercadoria visual e em movimento”²⁰⁹, estimulando o consumo da graça divina após comunicar o evangelho. É um homem que possui atributos que aguçam a crença ou o medo dos fiéis na mensagem proferida, tanto no auditório do programa, como por detrás da tela. Massimo Canevacci explica que o missionário pode conseguir tal efeito: “a dimensão visual cria um valor acrescido entre o corpo da mercadoria e o corpo do consumidor... e as novas mercadorias visuais multiplicam o valor das coisas com seu ‘espectro’”. No cenário em que o ator é R. R. Soares, com seu “bom comportamento autoritário do poder comunicacional”, as mercadorias apresentadas pela mídia são: Deus, Diabo e o Evangelho. (MESNEROVICZ, 2005, p.06)

É por isto, como bem lembra Yamabuchi (2002, p. 54), que Soares divulga a unção e o poder que recebeu de Deus através da TV. Segundo o autor, é notável a forma como o missionário se utiliza da TV e de alguns símbolos para afirmar a sua unção divina, pois ele estimula que os telespectadores toquem na tela da televisão para

²⁰⁹ CANEVACCI, Massimo. Antropologia da comunicação visual. Rio de Janeiro: DP & A, 2001.

o recebimento da cura²¹⁰. Ou seja, unção e cura via satélite, como comenta Assmann (1986), ao citar uma das falas de Soares no seu programa: “Eu vou fazer agora a oração junto com o pastor Gilberto, ou seja: vou colocar a minha mão aqui, você coloca sua mão com a minha na tela do televisor”.

4.6 “Graça” e “espetáculo” ao alcance de todos

Não negamos que em toda e qualquer religião é possível identificar alguns elementos de espetáculo, de teatralidade. Todavia, foi com a proliferação e a facilidade de acesso aos meios de comunicação, principalmente os eletrônicos, que os recursos espetaculares à disposição da religião se adaptaram e se renovaram magistralmente. Isso se dá tanto em termos do conteúdo, quanto da forma, peculiares, portanto, aos respectivos meios comunicacionais utilizados na esfera religiosa.

Na Igreja Internacional da Graça de Deus a “Graça” e o “espetáculo” pautam a prática religiosa da instituição. Esse reflexo, como percebemos e pontuamos em nosso relato, é sentido na concepção comunicativa e midiática dos meios seculares, amplamente utilizados pela igreja, e que inspiram mutuamente o conteúdo da mensagem propagada: a experiência midiática produz eco na difusão religiosa. Tudo parece ser feito para produzir espetáculo, até o anúncio da “graça”.

É bem verdade que ao utilizar com maior força a televisão, os especialistas em comunicação contratados pela IIGD sabem que, no que se refere ao conteúdo, o material produzido para a TV, deve ter, fundamentalmente, um caráter simplista e

²¹⁰ Nesse aspecto, Soares parece ter se inspirado no trabalho do televangelista Oral Roberts. Roberts foi, possivelmente, um dos primeiros televangelistas a inventar o toque da mão do telespectador na tela da TV, para receber a cura divina. Quando o enfermo toca na tela de seu televisor sobre a imagem do pregador, ele recebe a bênção. (YAMABUCHI, 2002, p.54).

simplificador²¹¹. Por isso, não é nada raro conteúdos televisivos superficiais, emotivos e sustentados no princípio da mudança de valores, do deslumbramento das estrelas, e do narcisismo. Ou, seja, quanto mais visual, maior será a chance de certo conteúdo ser veiculado com sucesso e audiência no meio televisivo.

Neste cenário, encontramos a intercessão entre mensagem religiosa e espetáculo na Igreja da Graça. O contexto espetacular que a igreja abraçou com seu Show da Fé e demais produtos, reflete a impossibilidade de, neste caso, separar-se ou desvincular-se a forma do seu conteúdo. O sucesso e a adesão à sua mensagem residem, principalmente, no intenso uso de imagens e na exaustiva utilização das formas mais privilegiadas pelos meios de comunicação de massa: as audiovisuais.

A televisão neste caso, com seu potencial de sedução, agrada as massas porque as diverte, com muitas imagens e muitas histórias. Semelhantemente, a IIGD ao usar a comunicação de massa, em especial a TV, adequou o conteúdo à forma e agrada às massas, alicerçada no mesmo princípio: o do entretenimento. Por isso, tantos shows. Tantos eventos. Tantos artistas.

A Igreja da Graça tem cultos com ar de espetáculo. Tudo é feito de forma teatral. O culto começa com apresentações musicais acompanhadas pelos fiéis. Os maiores templos da Igreja assemelham-se a casas de shows. O púlpito é colocado em um palco e os espectadores não são convidados para ouvir uma pregação, mas para participar de um show: *O Show da Fé*. Onde representações como a “Novela da Vida Real” são imprescindíveis e a desenvoltura dos personagens não é menos importante. Pelo contrário: a dramaticidade das atuações garante audiência e adesões.

²¹¹ E para ser de fácil assimilação, recorre aos estereótipos.

Com vistas a entender esta articulação, a seguir, no último capítulo da presente tese, trataremos de considerar mais especificamente o conceito de espetáculo e a sua ligação com a religiosidade dos dias atuais. Para isso, promoveremos uma reflexão acerca da Sociedade do Espetáculo apresentada por Guy Debord, onde percebemos inserido o fenômeno religioso contemporâneo. Trataremos então de analisar os elementos envolvidos nesse contexto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Historicamente, a religião institucionalizada opôs-se veementemente ao entretenimento, como se viu no exemplo de pregação de João Crisóstomo (354-407), e como se constata pela freqüente repressão e censura religiosa que marcou a separação entre o mundo secular e a religião tradicional, ao longo de toda a Idade Média, e se disseminou principalmente entre os protestantes puritanos. Estes se notabilizaram pelas objeções às expressões populares “licenciosas”, tais como dramatizações, canções, danças, jogos e festas sazonais. Entretanto, em meados do séc. XIX, teve início uma ruptura com essa postura histórica em relação ao entretenimento. Isso coincidiu com o surgimento de um grande número de novas denominações religiosas, que passaram a disputar os fiéis como estabelecimentos comerciais concorrentes disputam clientes. (RAMOS, 2005, p.218).

Se partirmos do pressuposto que o homem tem uma essência naturalmente religiosa, e que a religião, conforme nos é apresentada hoje, transporta os seus adeptos para a dimensão relacional do natural com o sobrenatural, concluiremos que a religiosidade encontra-se onde os seres humanos vivem e se relacionam. Conseqüentemente, na atualidade, a religião também está presente no “ar”, nas ondas tecnológicas da comunicação virtualizada e nas imagens apresentadas exaustivamente, sendo a mídia um dos veículos de sua divulgação.

Somado a isto, temos o fato de que nas últimas décadas, a comunicação de massa viabilizou a proliferação de espetáculos, por meio dos novos espaços midiáticos como a televisão e a internet. Nestes espaços, o próprio espetáculo está se transformando em um dos princípios organizacionais da vida cotidiana e da peculiar religiosidade contemporânea.

Dessa forma, ao chegarmos ao final deste trabalho de tese, constatamos que a sociedade do espetáculo, apresentada e defendida por Debord na década de 60, e onde estamos inseridos hoje, permite que a religiosidade propagada nos *mass media* constitua-se como uma série de espetáculos, tecnologicamente sofisticados, para

atender às expectativas do público-fiel-religioso, que logo à primeira vista, nos parece cada vez mais sedento por entretenimento.

Paralelamente, as inúmeras formas de entretenimento invadem o cotidiano moderno e multimidiático, na mesma medida em que intensificam a forma-espetáculo da cultura da mídia. Assim, vemos o despontar da vida religiosa também ser cada vez mais moldada pelo espetáculo. São incontáveis horas de conteúdo religioso presente nas telas da cultura da mídia, que apresentam não apenas os grandes momentos da vida comum recheados de representação, mas proporcionam também material ainda mais farto para as fantasias e sonhos, modelando o pensamento, o comportamento, as identidades e a própria religiosidade.

Muito embora saibamos que o cenário descrito aqui seja um dos frutos da indústria midiática, a nossa percepção da religiosidade atual na sociedade é pertinente com as colocações de Gabler (2000) quando ele lembra que, mesmo a religião sendo anterior à mídia tecnológica contemporânea, é evidente que esta encontrou inspiração na prática religiosa – que sempre teve a sua face espetacular, embora não exatamente como agora.

Com efeito, os paralelos entre a religião e o espetáculo são numerosos. O próprio Gabler (2000), propõe algumas aproximações a título de exemplo: templo e casa de espetáculo; pregador e apresentador; congregação e auditório; ritos e coreografias; arquitetura sacra e cenografia; atuação cerimonial e encenação teatral; o expoente clerical e o estrelato; a propagação da fé e a propaganda de produtos; o êxtase religioso e o fascínio das imagens; as vestes litúrgicas e os figurinos; a música sacra e a trilha sonora; a psicologia da alma e a engenharia das emoções; liturgias e roteiros; dias santos e programações especiais etc.

Ou seja, a indústria da comunicação tem herdado e utilizado muito do que

provém da prática religiosa. Exatamente como esclareceu Gabler (2000, p.28), quando argumentou que, desde muito cedo, a religião curvou-se diante do “triunfo dos sentidos sobre a mente, da emoção sobre a razão, do caos sobre a ordem, do id sobre o superego, do abandono dionisíaco sobre a harmonia apolínea²⁹⁸”. O autor, ainda referindo-se ao protestantismo evangélico, afirmou tratar-se de “uma religião democrática — altamente pessoal e não hierárquica, vernácula, expressiva e entusiástica” que “evitando a doutrina e o comedimento” preferiu a emoção à teologia. Tão somente porque, a utilização da emoção funcionava mais eficientemente para atrair o público do que as tradicionais posturas puritanas.

Neste caso, a profundidade da fé na religião espetacular não mais é mensurada pela qualidade teológica dos seus postulados, mas pela intensidade do sentimento do indivíduo que se entrega no fervor religioso, experimentado no contexto dos cultos. É exatamente por isso que nestes cultos, os fiéis são tomados por “ataques de catalepsia, convulsões, visões, acessos incontrolláveis de riso, súbitas explosões de cantoria e até mesmo de latidos”. (GABLER, 2000, p.31).

Neste sentido, quando abordamos na nossa tese, a relação existente entre religião, mídia, espetáculo e entretenimento, refletimos também sobre o cerne do

²⁹⁸ Apolo foi o grande harmonizador dos contrários, por ele assumidos e integrados num aspecto novo. A serenidade apolínea tornou-se, para o homem grego, o emblema da perfeição espiritual e, portanto, do espírito. Dionísio era o filho da união de Zeus com Sêmele, personificação da Terra em todo o esplendor primaveril da sua magnificência. “De um ponto de vista simbólico, o deus da mania e da orgia configura a ruptura das inibições, das repressões e dos recalques. Dionísio simboliza as forças obscuras que emergem do inconsciente, pois que se trata de uma divindade que preside à liberação provocada pela embriaguez, por todas as formas de embriaguez, a que se apossa dos que bebem, a que se apodera das multidões arrastadas pelo fascínio da dança e da música e até mesmo a embriaguez da loucura com que o deus pune aqueles que lhe desprezam o culto. Desse modo, Dionísio retrataria as forças de dissolução da personalidade: às forças caóticas e primordiais da vida, provocadas pela orgia e a submersão da consciência no magma do inconsciente.” (BRANDÃO, 1989, p. 140). Nietzsche estabeleceu uma distinção entre o Apolíneo e o Dionisíaco, pois “A tragédia grega” depois de ter atingido sua perfeição pela reconciliação da “embriaguez e da forma”, de Dionísio e Apolo, começou a declinar quando, aos poucos, foi invadida pelo racionalismo. Desse modo, publicou a obra “O nascimento da tragédia” onde estabelece a dualidade dos dois princípios, visando uma síntese. (NIETZSCHE, 1996).

discurso midiático, potencialmente dramático. As narrativas e personagens presentes na mídia, de alguma forma, são dramatizados, a fim de provocar emoções, seja o riso ou a lágrima. E isso é facilmente verificável nas religiões midiáticas e, entre elas, enfatizamos a que é propagada pela IIGD. Nos testemunhos e depoimentos dos atores religiosos, os personagens que podem ser rapidamente identificados, são apenas imagens que solicitam uma interpretação mínima por parte de seus consumidores – afinal, são pessoas iguais a eles, com problemas semelhantes.

Ou ainda, como bem notou Gabler (2000), afirmando que, depondo o racional e entronizando o sensacional, ao ignorar a minoria intelectual e entronizar a maioria sem requinte, a religião (ou, pelo menos, certo segmento religioso) desde os tempos de Platão, alicerçava as bases para a contemporânea indústria do entretenimento.

Com efeito, o que vemos na sociedade espetacular é o revestimento das telas de TV de uma aura religiosa peculiar, que é manifesta na intensidade e quantidade de programas religiosos diários. Tais programas vão desde a transmissão integral de cultos e missas, dramatizações da vida real, testemunhos e consultas espirituais ao vivo, até a realização de milagres e exorcismos virtuais.

Parece mesmo que a TV ascendeu à categoria divina ao assumir para si atributos que antes eram reservados exclusivamente a Deus: onipresença, onisciência e onipotência. Afinal, onipresente a TV está em todos os lugares, nas mansões e nos barracos das favelas; onisciente é capaz de apresentar todo e qualquer tipo de assunto, e é onipotente porque age, enfaticamente, sobre os telespectadores a ponto de transformá-los em consumidores ávidos e contumazes. (RAMOS, 2005).

Isto foi percebido claramente na nossa pesquisa. A própria Igreja Internacional da Graça de Deus e tantas outras instituições religiosas semelhantes, que para serem bem-sucedidas no ultracompetitivo mercado global da religiosidade, precisam fazer

circular suas imagens, mensagens e marcas para que os negócios religiosos, e a propagação deles, se ajustem no mecanismo de divulgação que se faz sob a forma de espetáculo ininterrupto.

Dessa forma, o entretenimento presente no espetáculo religioso da atualidade, caracterizado essencialmente pela lógica da produção em série de imagens, nos revela a atividade religiosa como *shows* (para serem assistidos e consumidos como um produto similar aos da indústria da cultura). Isso traz a reboque o consumo dos cultos e programas religiosos na mesma qualidade de distanciamento e engajamento conceitual com que se consome a programação televisiva ficcional, e que, deste modo, só afeta os indivíduos emocionalmente durante a apreciação voluntária. Isso ocorre porque, na sociedade do espetáculo, “os sentidos triunfaram sobre a mente, a emoção sobre a razão, o caos sobre a ordem, o id sobre o superego”. Ou, como argumentou Gabler (2000, p. 26), lembrando que a estética do entretenimento tornou-se cada vez “maior, mais célebre, mais barulhenta, como se o desejo de uma sobrecarga sensorial fosse, assim como o sexo, um impulso biológico em estado bruto, difícil de resistir”.

Há nesse contexto, por conseguinte, um pacto velado que permite a dissociação da mensagem, assim que a emissão terminar. A religião midiática neopentecostal, portanto, consumida por espectadores, se transforma em espetáculo e entretenimento. O fato é que as igrejas dessa categoria, e notadamente a IIGD, colocam seus logotipos nos produtos religiosos anunciados na mídia, nos cultos, nos espaços da vida cotidiana, em expressivos e importantes megaeventos, nos programas de TV, no merchandising editorial e virtual de suas publicações ou onde quer que consigam atingir os olhares do “comprador” religioso em potencial.

É esse processo de reorganização espetacular da mensagem religiosa que torna o discurso das igrejas midiáticas uma mercadoria. Com efeito, ancorados pelo conceito

marxista de fetichismo da mercadoria, que nos conduz para o entendimento que a mercadoria esconde, em sua aparência sedutora, as relações sociais de produção e a sofrida labuta de seus próprios produtores, essência da sociedade capitalista, podemos perceber que, na prática da produção dos conteúdos religiosos, também estão presentes alguns fatores que configuram a religiosidade neopentecostal e seus veículos como uma mercadoria embalada e pronta para o consumo.

Conseqüentemente, o espetacular religioso acontece com base em uma modalidade específica de fruição social do espetáculo e do entretenimento, possível nas imagens veiculadas pelas igrejas, configurando-se como uma construção social e discursiva numa sociedade, que segundo Lipovetsky (1988) e Baudrillard (1995), tem como o principal sustento dela e de seus personagens, o consumismo.

Ao propagar seus próprios conteúdos, as organizações religiosas, entre elas, de maneira bastante visível, a Igreja Internacional da Graça de Deus, elaboram seus discursos no estilo que melhor convém para a demonstração de produtos relevantes, cuidadosamente embalados e, por meio do espetáculo midiático, transmitem uma ideologia vinculada, em sua essência, ao entretenimento e aos interesses econômicos das próprias instituições. Resultado: expansão e proliferação de inúmeras denominações religiosas-midiáticas, totalmente livres para escolha, gerando uma prática religiosa que se tornou “tão altamente divertida que acabava por minar bastante as expressões obrigatórias de desdém dirigidas ao entretenimento”. (GABLER, 2000, p.30).

Neste contexto, compreendemos que o cerne do entretenimento popular espontaneamente teve sua origem no espetáculo, enquanto a guerra, a religião, os esportes e outros aspectos da vida pública se tornaram terrenos férteis para a proliferação do espetáculo por muitos séculos. Agora, como bem ressalta Kellner

(2001), com o desenvolvimento de novas multimídias e da tecnologia da informação, os *tecnoespetáculos* têm, decisivamente, assentado os perfis e o fluxo das sociedades e culturas contemporâneas, pelo menos nos países capitalistas avançados, ao mesmo tempo em que o espetáculo também se torna um acontecimento marcante da globalização. Prova mais contundente está no modo como a Igreja da Graça “exporta” os seus espetáculos religiosos (Show da Fé, Festa do Céu etc), sem alterar em nada o formato, para outros países, sejam eles europeus, americanos ou asiáticos.

Ao final da nossa tese, constatamos que tudo isso ocorre numa conjuntura de banalização da vida em sociedade. (tese 59). E aí nos deparamos com o homem vivo banalizado que se transforma em vedete do espetáculo. (tese 60). Para entender isso no cenário religioso, foi imprescindível compreender o uso do termo “vedette” por Debord. Para ele, vedete é aquela pessoa colocada em evidência, ou seja, aquele ser que é exposto mesmo para ser visto por todos. Campos (1997) ao abordar o “vedetismo” pastoral das igrejas eletrônicas afirmou que no palco do teatro convencional, esperava-se que atores brilhassem e, através do carisma arrebatador, novas platéias fossem atraídas para as representações. Já no culto-espetáculo da “igreja eletrônica”, o alicerce está na personalização do pastor-ator, astro principal, cuja ascensão, sucesso e queda levam consigo toda a equipe de produção. É claro que o astro-rei impede o inflar de algum auxiliar e a concorrência de satélites, cuja missão é girar ao redor do televangelista. (CAMPOS, 1997, p.98).

Ao estabelecer a comparação do “vedetismo pastoral” no contexto neopentecostal, promovendo uma distinção entre os pastores-estrelas da igreja eletrônica norte-americana e os pastores da Igreja Universal do Reino de Deus que, pela construção de suas estruturas eclesiais, impedem a “personificação do carisma”. Campos ressaltou que o estrelato é reservado apenas para o seu líder maior, a

fim de se “impedir estragos divisionistas”. (CAMPOS, 1997, p.98). Tal fato se repete na Igreja Internacional da Graça de Deus, que restringe o estrelato ao principal expoente da denominação: o missionário RR Soares, reflexo do vedetismo exclusivo do astro maior, da celebridade principal. Afinal, a celebridade também é criada e manipulada no mundo do espetáculo.

Com efeito, as celebridades são os ícones da cultura da mídia, os deuses e deusas da vida cotidiana, no caso do nosso estudo, a figura religiosa mais expressiva. E como argumenta Kellner (2001), para alguém se tornar uma celebridade é preciso ser reconhecido como uma estrela no campo do espetáculo. Tal estrelato, na conjuntura religiosa, só é possível porque o neopentecostalismo sacerdotaliza a Igreja, com a idéia de que algumas pessoas são mais iluminadas do que outras. O que ocorre é que um pastor tradicional, por exemplo, principalmente se for de um sistema congregacional²⁹⁹, tende a deixar a igreja ou a mudar os seus estatutos para se firmar. O que não ocorre com a eclesiologia autoritária neopentecostal. Afinal, como é centralizada nas mãos de um grupo ou de uma pessoa, seu poder decisório quase sempre está alicerçado no líder maior, figura inquestionável. (COELHO FILHO, 2004, p.24). Diríamos mesmo que “espetacularmente” inquestionável.

Pieratt (1993, p.47) consegue perfeitamente clarear esta situação quando relata sobre uma declaração de Kenneth Hagin, que ao receber a sexta visão de Jesus, afirmou que “se uma igreja se recusasse a aceitar seu ministério, Deus iria retirar dela seu candeeiro”. Ou seja, o espetáculo religioso, com suas vedetes pastorais, ainda

²⁹⁹ O sistema congregacional tem uma grande vantagem (outros sistemas como o presbiterial também o têm), que é o colocar a autoridade final na Igreja. Em Atos 15.22 vemos que a liderança e a Igreja chegaram a uma conclusão, após debates: “Então os apóstolos e os presbíteros, com toda a igreja, decidiram escolher alguns dentre eles e enviá-los a Antioquia com Paulo e Barnabé. Escolheram Judas, chamado Barsabás, e Silas, dois líderes entre os irmãos”. A autoridade decisória pertence à Igreja. E ela é todos. O pastor é um servo de Deus e da Igreja, não seu dono. No neopentecostalismo, o pastor é um proprietário, não um servo. (COELHO FILHO, 2004, p.24)

legítima a eclesiologia sacerdotal do neopentecostalismo - na forma de ver o pastor. Ou como esclarece Coêlho Filho (1997): Tende a superdimensionar a figura do líder. Ele é o dono da Igreja. Quem estende a mão contra ele, morre.

Poderíamos também classificá-lo como um *show-man*. Obviamente um *show-man* com autoridade e extremo poder, fazedor de “milagres”, que ao mesmo tempo é capaz de contar histórias, narrar episódios engraçados e ainda, com grande desenvoltura, desfilir um amplo conhecimento da cultura popular – exemplo contundente: RR Soares. Isso confirma o que defendeu Debord (1997, p.17) quando afirmou que na sociedade do espetáculo, “o fim não é nada, o desenrolar é tudo”. Ou seja, na realidade, não se pretende chegar a nada que não seja o próprio espetáculo (tese 14). E, neste caso, temos até a forma de liderança, com essência de espetáculo.

Por fim, não podemos deixar de considerar que se Debord estiver realmente certo, e a finalidade do espetáculo for mesmo o próprio espetáculo, teremos diante de nós a situação de que as várias instâncias da sociedade que se conformaram a essa mesma lógica, inclusive e principalmente a instância religiosa, não têm outro fim que não seja a representação mesma, a reprodução, a atuação, a encenação.

Por conseguinte, a religião-midiática-espetacular neopentecostal não teria como finalidade, por exemplo, religar o divino com o humano, como se diz nos livros de sociologia das religiões que buscam explicar, também empiricamente, as relações mútuas entre a religião e a sociedade, por meio de seus estudos da dimensão social da religião e da dimensão religiosa da sociedade, mas tal religião, alicerçada no espetáculo midiático apenas pretende encenar, representar, simular essa religião. Assim sendo, não é sequer preciso a experiência com Deus, basta apenas a divertida encenação dessa experiência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Rubem. Fé cristã e ideologia. Piracicaba:Unimep/Metodista Piracicaba, 1981.
- ALVES, Rubem. O que é Religião. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- ALVES, Carlos Alberto. O fenômeno da Igreja Eletrônica: Deus está no ar. Dissertação de Mestrado em Engenharia da Produção da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000.
- ANDRADE JUNIOR, Péricles Moraes de. Uma estrela da fé: o padre Marcelo Rossi e o catolicismo brasileiro. Tese de doutorado. Universidade Federal de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Sociologia. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Recife, 2006.
- ANTONIAZZI, Alberto. As Religiões no Brasil Segundo o Censo de 2000. In: Revista de Estudos da Religião, Nº 2, 2003.
- ARBEX Jr., José. Showrnlismo. A notícia como espetáculo. São Paulo, Casa Amarela, 2001.
- ARNOTT, John G. The Father's Blessing. Florida: Creation House, 1995.
- ASSMANN, Hugo. A igreja eletrônica e seu impacto na América Latina: convite a um estudo. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BASTIAN, Jean-Pierre. La Mutación Religiosa de América Latina – Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica, México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BAUDRILLARD, Jean. A sociedade de consumo. Lisboa: Edições 70, 1995.
- BECKFORD, James A. Religião. In: OUTHWAITE, William e BOTTOMORE, Tom (ed.). Dicionário do Pensamento Social do século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- BERG, David N.; SMITH, Knwyn K. The clinical demands of research methods. The Self in Social Enquiry. Califórnia: Sage Publications, 1988.
- BERGER, Peter. O Dossel Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGER, Peter. Rumor de anjos – A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. 2ª ed. Ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Edição revista e atualizada. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil

BITTENCOURT FILHO, José. Remédio amargo. In: ANTONIAZZI, A. et alii. Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo., Vozes, 1994: 224-33, Petrópolis, 1994.

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

BRANDÃO, Junito de Souza. Mitologia Grega. Vol. III Ed. Vozes, Petrópolis, 1989.

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

CAMPOS, Leonildo Silveira; GUTIÉRREZ, Benjamin F. Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas. São Paulo: AIPRAL/Pendão Real, 1996.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo, Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1997.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Protestantismo brasileiro e mudança social. In: Sociologia da Religião e mudança Social: Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. SOUZA, Beatriz Muniz de e MARTINO, Luiz Mauro Sá, (orgs.) São Paulo: Paulus, 2004.

CAMURÇA, Marcelo. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas. TEIXEIRA, Fautino e MENEZES, Renata (orgs). Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

CANEVACCI, Massimo. Antropologia da comunicação visual. Rio de Janeiro: DP & A, 2001.

CAPPARELLI, Sérgio; e SANTOS, Suzy dos; Crescei e multiplicai-vos: a explosão religiosa na televisão brasileira; Intexto Programa de Pós Graduação em Comunicação e Informação da UFRGS, Porto Alegre, n. 11, 2004.

CARDOSO, Onésimo. A Igreja Eletrônica. Os Programas Religiosos na Televisão Brasileira. In: Comunicação e Sociedade. Comunicação Religiosa. Revista Semestral de Estudos de Comunicação. Ano VI, Número 12, Edições Liberdade, São Bernardo do Campo, outubro de 1984.

CARPENTIER, Alejo. A literatura do maravilhoso. São Paulo, Vértice, 1987.

CARVALHAES, Cláudio. Transgressões: Religião, Performance e Arte. São Paulo: Emblema, 2005.

CAVALCANTE, Ronaldo de Paula. Da Razoabilidade do uso da Sociologia da Religião para Compreender a Sociedade Atual. Ciências da Religião - História e Sociedade, São Paulo, v. 2, n. 2, 2004.

COELHO FILHO, Isaltino. Neopentecostalismo. Conferência teológica. Faculdade Teológica Batista de Campinas, em 12 de abril de 2004. Disponível em meio eletrônico no site: www.ibcambui.org.br/artigos/art57.pdf, consultado em 29.08.06.

COELHO, Cláudio. Introdução: Em torno do conceito de Sociedade do Espetáculo. In: COELHO, Cláudio e CASTRO, Valdir (orgs). Comunicação e Sociedade do espetáculo. São Paulo: Paulus, 2006.

COLLINS, Elaine C. Qualitative. Research as art: toward a holistic process. Theory into Practice, vol. XXXI, n. 2, spring 1992.

COSER, Lewis A. Funcionalismo. In: OUTHWAITE, William e BOTTOMORE, Tom (ed.). Dicionário do Pensamento Social do século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

COX, Harvey. A cidade do homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

DAMASCENA, Andréa e MEDEIROS, Kátia. Fronteiras e intercâmbios: Práticas e valores no Pentecostalismo, na Renovação Carismática Católica e nas Comunidades Eclesiais de Base. In: Pentecostalismo, Renovação Carismática Católica e Comunidades Eclesiais de Base. Uma análise comparada. Cadernos CERIS 1. Rio de Janeiro: CERIS -Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais, 2001.

DEBORD, Guy. (1967). A Sociedade do espetáculo (seguido do prefácio à 4ª edição italiana) e comentários sobre a sociedade do espetáculo. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DREHER, Martin, N. A Igreja latino-americana no contexto mundial. São Leopoldo: Sinodal [Coleção História da Igreja, vol. 4].

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa - o sistema totêmico na Austrália [1912]. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo : Ed. Paulinas, 1989.

DURKHEIM, Émile. As Regras do Método Sociológico; (trad. Pietro Nasseti), São Paulo: Martins Claret, 2001.

DURKHEIM, Émile., De la division de travail social, Paris, PUF, 1960 (b). Disponível em versão online, no site : http://gallica.bnf.fr/Fonds_Frangent/T0088267.htm, consultado em 05.11.2004.

EZEQUIEL, Vanderlei. O marketing da responsabilidade social e a transformação das “questões sociais” em espetáculo. In: COELHO, Cláudio e CASTRO, Valdir (orgs). Comunicação e Sociedade do espetáculo. São Paulo: Paulus, 2006.

FERNANDES, António Teixeira. O retorno do sagrado. In: Revista da Faculdade de Letras: Sociologia, série I, vol. 05, coord. António Teixeira Fernandes. - Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.1995.

FINE, Ben. Fetichismo da mercadoria. In: BOTTOMORE, Tom, editor. Dicionário do pensamento marxista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

FONSECA, Alexandre Brasil. Evangélicos e mídia no Brasil. Dissertação de Mestrado. RJ: PPGSA.IFCS/UFRJ, 1997.

FONSECA, Alexandre Brasil. Nova Era Evangélica, Confissão Positiva e o Crescimento dos Sem Religião. Trabalho apresentado no seminário temático ST02 "Nova Era e o complexo alternativo". VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.

FRESTON, Paul. Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment. Tese de Doutorado, Campinas, IFCH-Unicamp, 1993.

FRIDMAN, Luis Carlos. Images and subversions. Hist. cienc. saude-Manguinhos., Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, 1998. disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59701998000200012&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 Jan 2007.

GABLER, Neal. Vida, o filme: como o entretenimento conquistou a realidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GERAS, Norman. Fetichismo. In: BOTTOMORE, Tom, editor. Dicionário do pensamento marxista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

GIDDENS, A. The Consequences of Modernity, Standford (Ca.): Stanford University Press, 1990.

GOMES, Wilson. Duas premissas para a compreensão da política espetáculo. In: Seminário Política, Mídia e Cultura, 1994. Fortaleza, UFCE.

GOMES, Wilson. Theatrum Politicum: a encenação da política. In: BRAGA, José Luiz (org). A Encenação dos Sentidos: Mídia, Cultura e Política. Rio de Janeiro: Diadorim, 1996.

GONDIM, Ricardo. O Evangelho da Nova Era. São Paulo: Abba, 1993.

GUERRA, Lemuel. As influências da lógica mercadológica sobre as recentes transformações na Igreja Católica. In: Revista de Estudos da Religião – REVER, Ano 2, Número 03. PUC - São Paulo, 2003.

GUERRIERO, Silas. A visibilidade das novas religiões no Brasil. In: Sociologia da Religião e mudança Social: Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. SOUZA, Beatriz Muniz de e MARTINO, Luiz Mauro Sá, (orgs.) São Paulo: Paulus, 2004.

HAGIN, Kenneth. Compreendendo a unção. Trad. Gordon Chown. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1983.

HAGIN, Kenneth. O nome de Jesus. Trad. Gordon Chown. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1999.

HAGIN, Kenneth. Chaves bíblicas para a prosperidade financeira. Trad. Rogério Lima Clavello. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 2000.

HALFPENNY, Peter. Causalidade. In: OUTHWAITE, William e BOTTOMORE, Tom (ed.). Dicionário do Pensamento Social do século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

HANEGRAAFF, Hank. Cristianismo em Crise. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus - CPAD, 1996.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. “La religion des Européens: modernité, religion, sécularisation”. In: H. Danièle e F. Champion. Religion, modernité, secularization, vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental, Paris: Cerf, 1986.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. “Tradition, Innovation and Modernity: Research Notes”. Social Compass, 1989.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion? In: CHAMPION, F. & HERVIEU-LÉGER, D. (éds.). De l’émotion em religion – Renouveaux et traditions. Paris, Centurion, 1990.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. La religion pour mémoire. Paris, Cerf, 1993.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. La religion dès européens: modernité, religion secularization. In: DAVIE, G. & HERVIEU-LÉGER, D. (éds.). Les identités religieuses em Europe. Paris, La Découverte, 1996.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. La religion en mouvement, le pèlerin et le converti, ? : Flamarion, 1999.

HILL, Michael. Sociología de la religión. Madri: Ediciones Cristiandad, 1976.

HOLLIS, Martin. Racionalidade e razão. In: OUTHWAITE, William e BOTTOMORE, Tom (ed.). Dicionário do Pensamento Social do século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

HORTAL, Jesus. Um caso singular de pentecostalismo autônomo: a Igreja Universal do Reino de Deus. Recife. Congresso Internacional “As novas religiões – missões e missionários”, 1994.

HUME, David. Diálogos sobre a religião natural. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

IANNI, Octavio. A Sociologia no horizonte do século XXI. Cultura Vozes, 1996.

ISAMBERT, François André. "La sécularisation interne du christianisme", in: Revue française de sociologie, Vol. XVII, 1976

ISAMBERT, François André. Le "désenchantement" du monde: non sens ou renouveau du sens. Archives de Sciences Sociales des Religions, vol.61, nº 1, jan.-mar, 1986.

JACOB, César Romero; HEES, Dora Rodrigues; WANIEZ, Philippe; BRUSTLEIN. Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil. Rio de Janeiro: Editora da PUC; Rio de Janeiro: Loyola, 2003.

JAPIASSU, Hilton. Interdisciplinaridade e Patologia do Saber. Ed. Imago, Rio de Janeiro, 1976.

JARDILINO, José Rubens. Sindicato dos Mágicos: as religiões do espírito de orientação protestante no Brasil. Trabalho apresentado no Congresso sobre as Novas Religiões, UFPE, Recife, 1994.

JURKEVICS, Vera Irene. Renovação Carismática Católica: Reencantamento do Mundo. In: História: Questões & Debates, n. 40. Curitiba, Editora UFPR, 2004.

KELLNER, Douglas. A cultura da mídia e o triunfo do espetáculo. Tradução Rosemary Duarte, LÍBERO - Ano VI - Vol 6 - no. 11, 2001.

KEPEL, Gilles. A revanche de Deus. São Paulo, Siciliano, 1991.

KLUMB et al. Explosão das Seitas Marginais à Reforma. (s/d). Disponível em: <http://solascriptura-tt.org/Seitas/Pentecostalismo/ExplosaoSeitasMarginais-IURD-Etc.-KlumbEtc.htm>, consultado em 28.09.06.

KUMAR, Krishan. Modernidade. In: OUTHWAITE, William e BOTTOMORE, Tom (ed.). Dicionário do Pensamento Social do século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

LACERDA, Lucelmo. Fogo na Televisão: Ofensiva eletrônica da Renovação Carismática Católica. Revista Espaço Acadêmico, número 58. Março de 2006. Disponível em: http://www.espacoacademico.com.br/058/58esp_lacerda.htm, consultado em 11.08.06.

LIPOVETSKY, Gilles. A Era do Vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Relógio d'Água, 1988.

LOPES, Augustus Nicodemus, Entendendo a "Bênção de Toronto". Artigo publicado originalmente na revista Ultimato, 1996. Disponível no site: http://www.thirdmill.org/files/portuguese/20288~9_19_01_10-03-56_AM-Entendendo_a.html, consultado em 23.01.2008.

LUCKMANN, Thomas. La religión invisible, el problema de la religión en la sociedad moderna, Salamanca: Sígueme, 1973.

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

MAFFESOLI, Michel. O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. RJ: Forense Universitária, 2002.

MAFRA, Rennan. Entre o espetáculo, a festa e a argumentação: mídia, comunicação estratégica e mobilização social. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MALINOWSKI, Bronislaw. Magia, ciência e religião. Lisboa: Edições 70, 1988.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando. São Paulo: dissertação de mestrado em sociologia, FFLCH-USP, 1995.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. Revista de Estudos Avançados 18 (52), 2004.

MARIZ, Cecília Loreto. Perspectivas Sociológicas sobre o Pentecostalismo e o Neopentecostalismo, Revista de Cultura Teológica, nº13, out/dez-1995.

MARTELLI, Stefano. A Religião na Sociedade Pós-Moderna, entre secularização e dessecularização, São Paulo: Paulinas, 1995a.

MARTELLI, Stefano. A religião sob o ponto de vista do sistema social. In: A religião na sociedade pós-moderna. São Paulo: Paulinas, 1995b.

MARTIN, David. Remise en question de la théorie de la sécularisation. In: GRACIE, Davis; HERVIEU-LÉGER, Danièle (eds.) Identités religieuses en Europe. Paris : La Découverte, 1996.

MARX, Karl. O capital. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, livro I, v. I, 1975.

MARX, K. (1844). Contribuição à crítica da filosofia do Direito de Hegel. Introdução. Tradutor Alex Marins, São Paulo: Ed. Martin Claret, (2001).

MENDONÇA, Antonio Gouveia. Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica. In: Sociologia da Religião e mudança Social: Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. SOUZA, Beatriz Muniz de e MARTINO, Luiz Mauro Sá, (orgs.) São Paulo: Paulus, 2004.

MENDONÇA, Antonio Gouveia. O Protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. 2005. Disponível em: <<http://www.antoniomendonca.pro.br/>> acesso em: 04/11/2006.

MENDONÇA, Antonio Gouveia. Evangélicos e pentecostais: um campo religioso em ebulição. In: *As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas*. TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (orgs). Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

MESNEROVICZ, Edilce. R.R. Soares: O Diabo no Discurso da doação financeira por meio da TV. Monografia de Conclusão de Curso de Jornalismo. Faculdade Estácio de Sá de Campo Grande – MS. 2005.

MILHOMES, Valnice. Tipos de Oração. Série Escola Oração, vol. 02. Editora Palavra de Fé Produções, 1993.

MONDIN, B. Os teólogos da libertação. São Paulo: Paulinas, 1980.

MONTEIRO, Duglas T. Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular. In: VALLE, E. e QUEIROZ, J. J. (Org). *A cultura do povo*. Cortez Ed. EDUC, São Paulo, 1979.

MORAES, Lauro. Reinventando Deus: uma análise do discurso jornalístico-científico da revista Superinteressante sobre assuntos religiosos. *Revista Digital Ciência e Comunicação* - Volume 2, Número 3, Dezembro de 2005, disponível em: <http://jornalismocientifico.com.br/rev3artigoLauroMoraes.htm>, consultado em 10.05.07.

MOTTA, Roberto. *Ethnicité, nationalité et syncretisme dans les religions populaires brésiliennes*. Social Compass, 1994.

NIEBUHR, H. Richard. *Cristo e cultura*. RJ, Paz e Terra, 1967.

NOBRE, Renarde Freire. Weber e o desencantamento do mundo: uma interlocução com o pensamento de Nietzsche. *Dados - Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 49, nº3, Rio de Janeiro, 2006.

Ó DEA, Thomas F. *Sociologia da religião*. São Paulo: Pioneira, 1969.

OLIVEIRA, Sérgio. *A migração inter-religiosa pentecostal e suas relações com a modernidade*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo - Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. São Bernardo do Campo - São Paulo, 2004.

ORLANDI, Eni. (1988). *Discurso e Leitura*. São Paulo: Cortez.

ORLANDI, Eni. (1998). *Análise do Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes.

ORO, Ari Pedro. *Avanço Pentecostal e Reação Católica*. Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 1996.

OUTHWAITE, William. Tipo ideal. In: OUTHWAITE, William e BOTTOMORE, Tom (ed.). Dicionário do Pensamento Social do século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

PARSONS, Talcott. O sistema das sociedades modernas. São Paulo: Pioneira, 1974.

PARETO, Vilfredo. Tratado de sociologia geral (seleção de capítulos). In: Rodrigues, José Albertino (Org.). Pareto: Sociologia. São Paulo: Ática, 1984

PASSOS, João Décio. Pentecostalismo e Modernidade. Conceitos Sociológicos e Religião Popular Metropolitana. (s/d)

PATRIOTA, Karla Macena. O fenômeno do marketing religioso: Análise do discurso da Igreja Renascer em Cristo na mídia. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Comunicação – Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, Recife – PE, 2003.

PATRIOTA, Karla Macena. O Televangelismo na Sociedade do Espetáculo. Trabalho apresentado no I Eclesiocom. Universidade Metodista de São Paulo – UMESP. São Bernardo do Campo – SP, 2006.

PENA, Felipe. Teoria do Jornalismo. São Paulo: Editora Contexto, 2005.

PENA, Felipe. Jornalismo literário. São Paulo: Editora Contexto, 2006.

PEÑA-ALFARO, Alex. Ou dá o dízimo ou desce ao inferno. Uma análise das estratégias de persuasão na teologia da prosperidade da Igreja Universal. Recife: Edição do Autor, 2006.

PIERATT, Alan. O Evangelho da Prosperidade. S. Paulo: Edições Vida Nova, 1993.

PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo, Hucitec, 1996.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização. A propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: Novos Estudos Cebrap, n. 49, nov., 1997.

PIERUCCI, Antonio Flávio. A magia. Coleção Folha Explica. São Paulo, Publifolha, 2001.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber. Editora 34, São Paulo, 2003.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Secularização e declínio do catolicismo. In: Sociologia da Religião e mudança Social: Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. SOUZA, Beatriz Muniz de e MARTINO, Luiz Mauro Sá, (orgs.) São Paulo: Paulus, 2004.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Cadê a nossa diversidade religiosa? In: As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas. TEIXEIRA, Fautino e MENEZES, Renata (orgs). Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

PINEZI, Ana Keila. A dimensão de presente e futuro em contextos religiosos diferenciados: uma análise comparativa entre dois grupos evangélicos. Trabalho apresentado no GT 16: Religião e Sociedade do XXIV Encontro Anual da ANPOCS, 2000.

PINEZI, Ana Keila. A noção de esperança e suas implicações para a vida: análise comparativa entre dois grupos evangélicos no Brasil. Revista Jurídica Eletrônica UNICOC, Ano II - Nº. 2. 2005. Disponível em: http://www.revistajuridicaunicoc.com.br/midia/arquivos/ArquivoID_33.pdf, consultado em 12.08.06.

PINTO, Milton. Comunicação e Discurso. São Paulo: Hacker Editores, 1999.

PORTELLA, Rodrigo. Religião, Sensibilidades Religiosas e Pós-Modernidade. Da ciranda entre religião e secularização. Revista de Estudos da Religião Nº 2 / 2006. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv2_2006/p_portella.pdf, consultado em 08.01.08.

PROENÇA, Wander de Lara. Magia, Prosperidade e Messianismo: O “Sagrado Selvagem” nas Representações e Práticas de Leitura do Neopentecostalismo Brasileiro. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2003.

PRANDI, Reginaldo. Um Sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, FAPESP, 1997.

RAMALHO, Jether. Desafios no campo religioso Brasileiro. In: Pentecostalismo, Renovação Carismática Católica e Comunidades Eclesiais de Base. Uma análise comparada. Cadernos CERIS 1. Rio de Janeiro: CERIS -Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais, 2001.

RAMOS, Luiz Carlos. A pregação na idade média. Os desafios da Sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea. Tese de doutorado em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo – UMESP, São Bernardo do Campo, 2005.

RANAGHAN, Kevin e Dorothy. Católicos pentecostais. Pindamonhangaba, SP: O. S. Boyer, 1972.

RICHARDSON, Roberto. Pesquisa Social. Métodos e técnicas. 3ª Edição – Revista e Ampliada. São Paulo: Atlas, 1999.

RIVERA, Paulo. Desencantamento do mundo e declínio dos compromissos religiosos. A transformação religiosa antes da pós-modernidade. Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 4, n. 4, out 2002.

REQUENA, Jesús González. El discurso televisivo: espectáculo de la posmodernidad, Madri, Catedra, 1988.

RODRIGUES, Kleber. Teologia da Prosperidade, sagrado e mercado: Um estudo sobre a Igreja Universal do Reino de Deus em Caruaru – PE. São Paulo: edições ABHR: Edições FAFICA – Coleção Religião e Academia, 2003.

ROMEIRO, Paulo Rodrigues. Super Crentes. São Paulo: Mundo Cristão, 1993.

ROMEIRO, Paulo Rodrigues. Esperanças e Decepções. Uma análise crítica da prática pastoral do neopentecostalismo na Igreja Internacional da Graça de Deus sob a perspectiva da práxis religiosa. Tese de doutorado em Ciências da Religião – Universidade Metodista de São Paulo – UMESP, São Bernardo do Campo, 2004.

ROMEIRO, Paulo Rodrigues. Decepcionados com a Graça. Esperanças e Frustrações no Brasil Neopentecostal. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

ROUANET, Sérgio. As Razões do Iluminismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

RUBIM, Antonio. Espetáculo, Política e Mídia. Trabalho apresentado ao XI Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação (COMPÓS), Rio de Janeiro/RJ, 4 a 7 de junho de 2002. Disponível em: <http://www.unb.br/fac/comunicacaoepolitica/Albino2002.pdf>, consultado em 15.04.07.

SANTOS, Suzy e CAPPARELLI, Sérgio. “Crescei e multiplicai-vos: a explosão religiosa na televisão brasileira”, Intexto, núm.11, 2004.

SARAGOÇA, Yara Cristina. Evangelizando “Homens de Negócios”: O Pentecostalismo e o Empresariado. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos - UFSCar, 2003.

SATHLER, Luciano. Religião e entretenimento, aproximações contemporâneas. In: Mídia e Religião na Sociedade do Espetáculo / orgs. José Marques de Melo, Maria Cristina Gobbi e Ana Cláudia Braun Edo. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. De bem com a vida: O sagrado num mundo em transformação. Um estudo sobre a Igreja Renascer em Cristo e a presença evangélica na sociedade brasileira contemporânea. Tese apresentada ao Departamento de Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP, 2001.

SIEPIERSKI, Paulo. Pós-Pentecostalismo e política no Brasil. In: Estudos Teológicos. V. 37, N. 1, 1997:28-46.

SIEPIERSKI, Paulo. A emergência da pluralidade religiosa. I Simpósio sobre História das religiões, realizado na UNESP-Assis, em 25 e 26.06.1999.

SOARES, Ismar. Do marketing da fé à gestão comunicativa comunitária: uma reflexão sobre os recentes caminhos da Igreja. In: *Marxismo e Cristianismo. Anais da Escola Latino Americana de Comunicação*. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2002.

SOARES, R.R. Como tomar posse da benção. Rio de Janeiro: Graça, 2004.

SOUZA, Etiane Caloy Bovkalovski de; MAGALHAES, Marionilde Dias Brepohl de. Os pentecostais: entre a fé e a política. *Rev. bras. Hist.*, São Paulo, v. 22, n. 43, 2002.

STEIL, Carlos Alberto. “Pluralismo, modernidade e tradição – transformações do campo religioso”. *Ciências Sociais e Religião*, ano 3, nº 3, 2001.

TEIXEIRA, Faustino. Peter Berger e a religião. In: *Sociologia da Religião: Enfoques teóricos*. Faustino Teixeira (org.). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

TOURAINE, Alain. Crítica da modernidade. Petrópolis, Vozes, 1998.

TRIGO, Luiz Gonzaga Godoi. Entretenimento, uma crítica aberta. Coordenação Benjamim Abdala Junior, Isabel Maria M. Alexandre. – São Paulo: Editora Senac São Paulo, (Série Ponto futuro; 15), 2003.

TROELTSCH, Ernst. “Christianisme et Société”. *Archives de Sociologie des Religions*, nº11, 1961.

TSCHANNEN, Olivier. La réévaluation de la théorie de la secularization per la perspective compariste Europe-Latine – Amérique Latine. BASTIAN, Jean-Pierre. La modernité religieuse en perspective comparée. Europe Latine – Amérique Latine. Paris: Éditions Karthala, 2001.

WALKER, John. Igreja do Século XX: a História que não foi contada. São Paulo: Editora Atos, 2002.

WEBER, Max. A ciência como vocação [1919]. In: WEBER, Max. *Ciência e política, duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1972.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Guanabara, 3a. ed., 1974.

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: TRAGTENBERG, Maurício (org.). *Textos Seleccionados / Max Weber*. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: GERTH, H. e WRIGHT MILLS, C. (org.) *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

WEBER, Max. Carisma. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo, Pioneira, 5a. ed., 1987.

WEBER, Max. Sociologia da Religião. In: Economia e Sociedade: fundamentos da Sociologia Compreensiva. Brasília, UNB, 1991.

WEBER, Max. Economía y sociedad, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

WHITING, John W. M. "Socialización : Aspectos antropológicos," en Enciclopedia internacional de ciencias sociales. Editado por D. Sills. Madrid: Aguilar, 1977.

WOLF, Michael J. The Entertainment Economy. Nova York: Randon House, 1999.

WREGE, Rachel Silveira. As Igrejas Neopentecostais: Educação e Doutrinação. Campinas: Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas - Faculdade de Educação, 2001.

YAMABUCHI, Alberto Kenji. Cura e poder na teologia de RR Soares. Uma análise crítica á luz da Teologia Prática. Dissertação de mestrado – Curso de Pós-graduação em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo – UMESP, 2002.

OUTRAS FONTES DE CONSULTA

PESQUISAS

Retratos das Religiões no Brasil. Centro de Políticas Sociais do IBRE/Fundação Getúlio Vargas. Disponível em: www.fgv.br/cps, consultado em 15.01.08.

Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

Cadernos CERIS 2 (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais), Vozes, 2001, pp.11 – A pesquisa.

ARTIGOS ONLINE

AZEVEDO JÚNIOR. 1994. GUERREIROS DO SENHOR. Um esboço da cosmologia neopentecostal. Disponível em: <http://www.ipbguacui.org.br/?pg=show®istro=47&util=1>, consultado em 02.01.08.

CUNHA, 1999. O axé-gospel e a des-moralização da religião. Artigo veiculado no Observatório da Imprensa, disponível em: <http://observatorio.ultimosegundo.ig.com.br/canal.asp?cod=263CDL003>, consultado em 27.01.08.

GHIRALDELLI JR (s/d). “A Religião está de Volta?”, disponível em: <http://www.jornaldaciencia.org.br/Detalhe.jsp?id=29558>, consultado em 10.01.08.

MARIANO, Ricardo. 2003. Trecho extraído do artigo de Ciudad Virtual de Antropologia y Arqueologia. Disponível em: www.naya.hpg, consultado em 30.06.06.

MENDONÇA, Antonio Gouveia. (s/d) O Protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. Disponível em: <http://www.antoniomendonca.pro.br>, acesso em: 04/11/2006.

RAMOS, Ana Paula. (s/d). Pastores da telinha. Em artigo para a revista eletrônica Telecentro. Disponível em: <http://www.canaldaimprensa.com.br/canalant/nostalgia/vint2/nostalgia1.htm>, consultado em 09.08.06.

SOARES, Esequias. 2004. O que é a confissão positiva?. Disponível em <http://www.jesus-br.org/article109.html>, consultado em 28.07.07.

"The Strange History of Pentecostalism", disponível em <http://wayoflife.org/fbns/strange1.htm>, consultado no site: <http://www.baptistlink.com/solascriptura/Seitas/Pentecostalismo/QEstranhosPastoresPentecostais-DCRocha.htm>, em 25.07.07).

SITES CITADOS NO CORPO TRABALHO

- http://pt.wikipedia.org/wiki/Pat_Robertson#Biografia. consultado em 09.08.06.
- http://pt.wikipedia.org/wiki/Billy_Graham, consultado em 09.08.06.
- <http://www.ongrace.com/rrsoares/ministerio.php>, consultado em 11.08.06.
- <http://www.ongrace.com/igrejas/> , consultado em 22.01.08
- <http://pt.wikipedia.org/wiki/Obreiro>", consultado em 13.01.2008
- <http://www.gracamusic.com.br/historia/>, consultado em 12.08.06.
- <http://www.rittv.com.br/news/noticia.php?id=20>, consultado em 22.01.08.
- <http://www.rittv.com.br/programas/programa.php?15>, consultado em 25.08.06.
- <http://www.ongrace.com/patrocinador/porque.php>, consultado em 23.01.08.
- <http://www.ongrace.com/patrocinador/cadastrar.php>, consultado em 23.01.08.
- <http://www.ongrace.com/showdafa/eventos/index.php?page=2#link>, consultado em 20.09.06.
- <http://www.ongrace.com/rrsoares/ministerio/>, consultado em 02.09.06.
- <http://www.diantedotrono.com.br>, consultado em 27.01.2008.
- <http://www.tabernaculo.com.br/arquivo/2001/julho/paginas/cancer.htm>, consultado em 27.01.2008.
- <http://ocuriosodativ.blogspot.com/2008/01/fala-que-eu-te-escuto-bispo-pede.html>, consultado em 28.01.08
- http://pt.wikipedia.org/wiki/Marcelo_Rossi, consultado em 27.01.08).
- <http://www.jornalopcao.com.br/index.asp?secao=Reportagens&idjornal=23&idrep=159>, consultado em 27.01.08
- <http://www.marchaparajesus.com.br/>, consultado em 27.01.08).
- <http://www.renascerprouse.com.br/2007/noticias.htm>, consultado em 26.01.08.
- <http://www.ongrace.com>, consultado em 15.05.07.
- <http://www1.folha.uol.com.br/foha/ilustrada/ult90u60166.shtml>, consultado em 04.05.2006.

<http://www.rittv.com.br/news/noticia.php?id=20>, consultado em 22.01.08.

<http://www.ongrace.com/patrocinador/porque.php>, consultado em 23.01.08.

<http://www.renascerpraise.com.br/2007/noticias.htm>, em 26.01.08

<http://www.anacarolinadias.com.br/> em 26.01.08.

http://pt.wikipedia.org/wiki/Billy_Graham, consultado em 09.08.06.

<http://www.ongrace.com/rrsoares/ministerio.php>, consultado em 11.08.06.

JORNAIS

Folha de São Paulo, edição de 24.11.1998

Folha de São Paulo, edição de 05.02.2006

Jornal Show da Fé, edição de agosto de 2006

Jornal Show da Fé, edição de setembro de 2007

Jornal Show da Fé, edição de novembro de 2007

Jornal Show da Fé, edição de dezembro de 2007

O Estado de São Paulo, edição de 13.10.2002

Folha Online (Folha Ilustrada), veiculada no dia 19 de setembro de 2006

Folha Ilustrada (*online*). Disponível em:

<http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u60166.shtml>, 04/05/2006, consultado em:28.08.08.

REVISTAS

Revista Veja, edição 1.822 de 1º de outubro de 2003.

Revista Veja, edição 1.709 de 18 de julho de 2001

Revista Veja, edição 1.892 de 16 de fevereiro de 2005

Revista Veja, edição 1.928 de 26 de outubro de 2005

Revista Veja, edição 1.964 de 12 de julho de 2006

Revista Veja, edição 1.985 de 6 de dezembro de 2006.

Revista Veja, edição 1.727 de 21 de novembro de 2001

Revista Veja, edição 1.623 de 10 de novembro de 1999

Revista Época, edição 258 de 24 de abril de 2003.

Revista Época, edição 223 de 26 de agosto de 2002.

Revista Istoé, edição 1.579 de 05 de janeiro de 2000

Revista Istoé gente. Edição 193 de 14 de abril de 2003

Revista Eclésia, ed. 95, novembro de 2003

Revista Eclésia, edição de junho de 2001

Revista Vinde, Ano 2, nº 13.

Revista Graça, Vol. 1, n. 05 – 1999

Revista Graça Show da Fé. Edição nº 079

Revista Graça Show da Fé. Edição nº 081

Revista Graça Show da Fé. Edição nº 082

Revista Graça Show da Fé. Edição nº 083

Revista Graça Show da Fé. Edição nº 084

Revista Graça Show da Fé. Edição nº 100

Revista Graça Show da Fé. Edição nº 101

Revista Digital Conexão – endereço eletrônico: <http://www.revistaconexaousa.com/>

Revista Digital Impacto - endereço eletrônico: <http://portugal.ongrace.com/infinita/>

Revista Digital Impacto Japan – endereço eletrônico:
<http://espanol.ongrace.com/conexion/>

Revista Digital Conexión – endereço eletrônico: <http://espanol.ongrace.com/conexion/>

PROGRAMAS

Show da Fé. São Paulo: Rede Bandeirantes de Televisão, 11 de setembro de 2006

Show da Fé. São Paulo: Rede Bandeirantes de Televisão, 29 de agosto de 2006

Show da Fé. São Paulo: Rede Internacional de Televisão, 08 de junho de 2006

Show da Fé. São Paulo: Rede Internacional de Televisão, 19 de maio de 2006

Show da Fé. São Paulo: Rede Internacional de Televisão, 16 de março de 2006

Show da Fé. São Paulo: Rede Internacional de Televisão, 08 de fevereiro de 2006

MATÉRIAS EM JORNAIS E REVISTAS (Por autores)

COHEN, Vivianne e CARDOSO, Rodrigo. Pastor eletrônico. Revista Istoé gente. Edição 193. 14/04/2003

CORRÊA, Rafael, “Os templos-espetáculos”. Revista Veja, na edição 2037, de 5 de dezembro de 2007.

FERNANDES, Carlos e STEFANO, Marcos. Evangelho de Resultados. Revista Eclésia, São Paulo, v.6, edição 67, junho de 2001.

LUNA, Rosângela e NADALUTTI, Cleber. Nada pode parar o Brasil. Revista da Graça, v.1 no. 5, 1999.

KLINTOWITZ, Jaime. A missa do padre-show. Revista Veja, edição 1.623 de 10 de novembro de 1999.

MANSUR, Alexandre e VICÁRIA, Luciana. Revista Época. O exorcismo é a atração da noite. Edição 258 de 28 de abril de 2003

MARTINO, Victor. Entre a cruz e a cadeia. Revista Veja. Edição 1985, de 6 de dezembro de 2006.

MARTINS, Sérgio. Jesus é um casca-grossa" Baby do Brasil agora é pastora evangélica e tem uma igreja. Mas continua em outro planeta. Revista Veja. Edição 1928 de 26 de outubro de 2005

MARTHE, Marcelo. Tadinha dela. Monique Evans está à procura de um homem com boas intenções. Mandem e-mails, gatos . Revista Veja, edição 1 709 de 18 de julho de 2001.

REGA, Lourenço Stelio. Fast Food Gospel. Revista Eclésia, ed. 95, novembro de 2003.

RIPARDO, Sérgio. Gretchen mistura pornô e religião no fim da carreira.
Ilustrada da Folha Online, Disponível em:
<http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u64398.shtml>, 27.01.08.

VALLADARES, Ricardo. Padre Marcelo Rossi transforma em sucesso a missa das manhãs de domingo na Globo. Revista Veja, edição 1 727 - 21 de novembro de 2001.

WEINBERG, Mônica. 7 lições da Coréia para o Brasil. Revista Veja. Edição 1892 . 16 de fevereiro de 2005.