

APRESENTAÇÃO

O presente estudo é resultado de questionamentos que se fizeram presentes, durante nosso Curso de Mestrado, quando se estudou a figura do Diabo, construída em livros da autoria de Edir Macedo, fundador e Bispo da Igreja Universal do Reino de Deus. Este era o enfoque daquele trabalho, que juntamente com a análise do conteúdo doutrinário, também contemplou um estudo semiótico das capas e desenhos internos aos livros, de caráter admoestador e educativo, mas quando associado à figura do Diabo.

Ao entrar em contato com esta literatura, a partir de 1998, e com a temática específica do Diabo, muitas outras questões foram acrescentadas à problemática daquela Dissertação: questões de cunho ético e moral; a função do Diabo como delimitador de espaços proibidos e destrutivos; a semelhança da literatura da Universal com os conselhos puritanos dos séculos XVI e XVII; a família como célula estruturante da Igreja e da sociedade; a solidificação institucional através de uma literatura nacional e, enfim, os modelos de conduta ética elaborados pela Igreja para seu leitor, numa dimensão que se amplia do espaço privado para o espaço público; transformaram-se num Projeto de Doutorado.

A relevância histórica do tema desta tese consiste na emergência cada vez maior de movimentos religiosos, não apenas como ou com um padrão ético para o vivenciar da cidadania, mas como modelo de governo, seja no espaço privado, seja no espaço público.

INTRODUÇÃO

Mesmo com o avanço das ciências naturais, sociais e humanas, processo gestado durante a Idade Moderna ocidental e, a despeito do aperfeiçoamento das técnicas para produção e tecnologia de produtos, da elaboração de uma intelectualidade racional e iluminista que buscará, muitas vezes, respostas exatas para uma sociedade inexata e subjetiva; a religião, na Europa e países formados a partir de sua colonização, continuou tendo um papel preponderante:

(...), a afirmação, amplamente divulgada, de que a era vitoriana tivesse sido um período de secularização exige que o historiador faça algumas distinções cuidadosas. A estrada de Damasco, que podia constituir uma experiência tão devastadora quanto a epifania cega da descoberta de Deus, não era reta e nela não se podia viajar a uma velocidade uniforme. A clássica autobiografia do prolífico crítico literário e historiador inglês Edmundo Gosse, *Father and Son*, publicada em 1907, costuma ser citada, e com justiça, como demonstração lúcida e emocionante do sofrimento que representa separar-se da devoção dos pais, neste caso um culto protestante rígido, os Irmãos de Plymouth. Houve muitas mudanças de sentido durante o século, com muitas almas recapturadas para Cristo, o que demonstra que os obituários de Deus eram em grande parte fantasiosos. (GAY, 2002, p. 187).

Também nas relações seculares e com o Estado, o cristianismo foi um componente de influência, uma vez que, em alguns casos, o liberalismo pensado a partir do século XVIII laicizou preceitos cristãos em sua jurisprudência, para a formação de instituições ainda incipientes quanto à democracia, como a busca pela igualdade, o direito à vida, melhores condições sociais e de trabalho e uma discussão sobre os direitos humanos que vem até os nossos dias. De acordo com

Gay, muitas vezes a burguesia do século XIX envolveu-se em projetos sociais, inspirada numa piedade cristã pelo outro, visto como menos favorecido.

Também o imperialismo europeu do final do século XIX apropriou-se do discurso cristão: civilizar o “outro”, o exótico, era cristianizá-lo como parte do processo neocolonial; isto possibilitou, por exemplo, aos protestantes, que muitas missões se instalassem junto aos povos católicos e denominados pagãos, estimulando sua conversão ao protestantismo e uma mudança de conduta nesses indivíduos e grupos em relação não somente à religião, como também no que dizia respeito a sexo, matrimônio, aos hábitos culturais como vestuário e alimentação, desencadeando um processo de re-educação religiosa e de caráter privado que visava a mudanças de atitudes internas e de comportamento externo, posto que a experiência cultural destes grupos, muitas vezes politeísta, matriarcal, pouco preocupada com a nudez, certamente conduziria esse homem ao inferno, sob a ótica cristã, como foi o caso da colonização do Havaí por missionários protestantes no século XIX.

Para o que nos interessa, ainda que ao longo do século XX a presença marcante do elemento religioso cristão não tenha diminuído, a despeito de um enfático discurso de caráter iluminista, acadêmico e pretensamente racional, que insistia em deturpar os movimentos religiosos de origem protestante ocidental e de reavivamento ¹, como solução para ignorantes, iletrados e indivíduos irracionais;

¹ DREHER, M. **Para entender fundamentalismo**. RS: UNISINOS, 2002. p. 68. De acordo com o autor “(...) temos naquilo que se chama de Reavivamento um movimento de grande significado. Na realidade, é um movimento religioso transconfessional, que teve início na Inglaterra e nos Estados Unidos. Nos primórdios do século XIX, o Reavivamento atingiu também a Alemanha, irradiando-se para muitos outros países. (...). No entanto, foi um movimento pluriforme e multifacetado. (...), teve, porém, aspectos comuns: oposição à Ilustração e à religião da razão; a pecaminosidade do ser humano diante de Deus; o despertar para uma nova vida pela graça de Cristo somente; experiência pessoal de novo nascimento, com o objetivo de uma reestruturação da sociedade (da soma dos convertidos surge uma nova sociedade); crescente atividade social e esforços missionários para a expansão da fé cristã. Produto concomitante do movimento foi a apropriação da Bíblia pelo povo cristão e, daí decorrente, a formação de associações livres para atividades comuns. Assim, o Reavivamento também rompeu os muros das denominações. Na Inglaterra, o Reavivamento alcançou seu auge no *metodismo*”.

dentre os movimentos *revivals*, o pentecostal espalhou-se por todos os continentes e se tornou um dos fenômenos religiosos mais importantes da atualidade, inclusive no Brasil ², donde a participação de Igrejas ³ pentecostais e neopentecostais cresceu, não só na política partidária ⁴; como no engajamento social pela busca de maior inclusão destes grupos na esfera da cidadania ⁵; também na formação de redes de apoio entre os conversos ⁶; e interesse crescente na educação superior ⁷, entre outras; além de uma forma de religiosidade, principalmente entre as

² O Censo Demográfico do IBGE 2000 registrou um contingente de 26,2 milhões de brasileiros protestantes, sendo 18 milhões da vertente pentecostal. Sem diferenciar pentecostais e neopentecostais (mas utilizando a nomenclatura “evangélicos”), destacam-se 8,4 milhões de adeptos da Igreja Assembléia de Deus; 2,5 milhões da Igreja Congregação Cristã no Brasil e 2,1 milhões da Igreja Universal do Reino de Deus.

³ GALINDO, F. **O fenômeno das seitas fundamentalistas**. RJ: Vozes, 1994. pp. 72-73. O autor utiliza a tipologia de Max Weber para distinguir Igreja e Seita: “(...) do ponto de vista de sua relação com o mundo exterior, a Igreja busca a universalidade, não tanto geográfica quanto no sentido de ser a sociedade religiosa dominante, que conserva o monopólio da produção e distribuição dos bens simbólicos da salvação. Em troca, renuncia à exigência de que seus membros observem estritamente suas normas e tende a aceitar os valores da ordem dominante, para assim poder chegar mais facilmente a todos os setores sociais; surgem, então, teologias que elaboram conceitualmente e tornam aceitável a discordância. A *seita*, em contrapartida, não aspira a essa universalidade, e só admite pessoas que são consideradas aptas, baseando-se em suas qualidades religiosas e morais. O batismo é precedido de uma declaração sobre a respectiva conversão e um relato dela. A seita é, por natureza, conversionista, rechaça qualquer acordo com o mundo exterior e só procura impor seus próprios valores. Daí sua atitude de repulsa ao mundo, de indiferença ou hostilidade”.

⁴ LOBO, F. e ATHAYDE DE, P. REVISTA CARTACAPITAL. **Quo vadis irmão?** 17 de novembro de 2004, p. 19: “Esparramados por 12 partidos, mas unidos pela fé e pelo conservadorismo, os parlamentares evangélicos (58 deputados e três senadores) ganham forma e peso quando entram em cena questões morais.”

⁵ Idem. p. 16: o “moral elevado de muitos evangélicos – que, apesar de pobres e com pouca escolaridade, passam a exigir direitos, negociar pagamentos melhores ou simplesmente a falar em pé de igualdade ou mesmo superioridade moral com seus concidadãos bem pagos e letrados – frequentemente irrita tanto os economicamente privilegiados quanto as chamadas elites intelectuais.”

⁶ Ibidem. p. 12: “A pregação pentecostal, aqui como nos EUA, (...), tece redes de apoio que amparam indivíduos e famílias em áreas e situações de risco, eleva a auto-estima de populações pobres e desenraizadas, incentiva o empreendedorismo e chacoalha o conformismo que ajuda a sustentar a hierarquia de classes do País.”

⁷ Em reportagem da Revista Veja de 29 de setembro de 2004, p. 73, a autora Mônica Weinberg cita Regina Fernandes Sanches, coordenadora da Faculdade de Teologia Evangélica de Belo Horizonte: “Pastores bem formados estão se tornando um potente instrumento para difusão da fé evangélica.” E um dos temas discutidos em aula – Aconselhamento religioso tendo em vista o stress urbano – evidencia a penetração deste setor na sociedade. Ainda, segundo a autora, “O aprimoramento na formação de pregadores, no entanto, não é a única vantagem obtida pelas religiões que investem no ramo universitário. Como esse tipo de faculdade se encaixa na categoria das instituições filantrópicas, elas são beneficiadas pela isenção fiscal. Na prática, isso significa que conseguem atingir uma margem média de lucro de 12%, mais de três vezes superior ao de uma faculdade privada, que declara ter fins lucrativos.”

neopentecostais, que estimula os fiéis a transformarem a sua condição social e seu *status quo*. De acordo com Lobo e Athayde (2004, p. 16): “Numa sociedade tão hierarquizada, onde impera a norma do ‘Você sabe com quem está falando?’ e do ‘ponha-se no seu lugar’, o desejo de ascensão e de inclusão na sociedade de consumo é mais que legítimo.”

Isto nos leva ao nosso objeto de pesquisa: a Igreja Universal do Reino de Deus (também denominada de IURD ao longo do trabalho); Igreja neopentecostal, fundada em 1977 na cidade do Rio de Janeiro, pelo evangélico Edir Macedo e que, inserida numa sociedade que valoriza a satisfação individual em detrimento do coletivo, desenvolve um intenso trabalho de *marketing* junto aos seus membros, inclusive, através de ampla literatura religiosa para alimentá-los espiritualmente. A Igreja procura estar com o fiel através do rádio, da televisão, de jornais e revistas, de seu *site* na internet.

Em que pese toda esta maquinaria de “propaganda”, bem como seu estilo histriônico e sensacionalista, já estudado por diversos pesquisadores, nossa atenção volta-se para o livro. É a partir dele que se pode evidenciar as marcas da institucionalização daquele movimento religioso⁸, que surgiu como um movimento de despertar, acolhendo pessoas de classes menos favorecidas e prometendo cura, prosperidade e libertação; no entanto, como projeto de ampliação e consolidação do poder religioso de sua liderança, a Universal começou a se institucionalizar: antes de completar 10 anos de fundação, a IURD já publicava seu

⁸ GALINDO, Florêncio. pp. 63-65. De acordo com o autor, “É um fato que em toda religião, sem exceção, se distinguem dois momentos: um, em que ela representa algo novo em relação à religião existente, cuja oposição é provocada, e outro em que, se consegue vencer a oposição, adquire o status de organização estável. (...) os movimentos religiosos (MR), (...) representam o momento criador (e ao mesmo tempo destruidor), a religião estabelecida é o momento organizador. (...) o MR é um fenômeno observável, coletivo, que introduz uma variante numa situação religiosa e social já estabelecida, variante que implica risco e desafio tanto para os de dentro como para os de fora, e exige um enorme dispêndio de energia, também de ambas as partes. O ponto central dessa definição é o risco e o desafio postos pelo MR, ou que se percebe nele; se a inovação não é ou não se percebe como risco e desafio, ao menos para alguns, não se pode falar de MR”.

primeiro livro, de nome *Orixás, Caboclos e Guias: Anjos ou Demônios?*. A partir de 1986, as publicações não cessaram, pelo contrário, têm diversificado sua temática, tornando-se cada vez mais compassadas com a sociedade contemporânea e reforçando uma tradição entre os evangélicos, qual seja, o valor dado à palavra escrita.

Os quadros abaixo permitem avaliar a importância dada pela Universal aos livros, nosso objeto de estudo; contudo, antes se faz necessário analisar alguns aspectos que foram relevantes ao longo da pesquisa e que podem explicar melhor as informações neles contidas.

Quanto ao recolhimento das fontes para estudo fez-se visita à Editora Gráfica Universal, localizada no Rio de Janeiro (único local que mantém o catálogo completo dos livros publicados), uma vez que telefonemas para a Igreja matriz de Curitiba e mesmo para a Editora, não respondiam a uma demanda importante para a pesquisa: se havia um acervo com todo o material (periódicos, jornais, revistas e livros) publicado desde o seu início e que permitisse verificar a primeira impressão, o ano das tiragens posteriores, um relatório de vendas etc. Mediante isto, o contato com as fontes ocorreu pela aquisição dos livros na própria Gráfica e na livraria mantida na Igreja Sede, em Curitiba.

Verificou-se também, que há inúmeras diferenças de livro para livro quanto às informações sobre a publicação: presença irregular de ficha catalográfica completa (mesmo nos livros mais recentes não se mantém um padrão); nem todos possuem classificação temática; a informação sobre o número de tiragens também não é constante, contudo, o número informado é elevadíssimo para um país como o Brasil, que trabalha com uma média entre 1.000 e 3.000 exemplares por livro. Todos os livros são impressos e publicados pela Editora Gráfica Universal, sem indicativo preciso do editor: num total de 31 livros analisados, 22 levam o termo genérico “Os

editores”, 6 destes não possuem prefácio e editor, e 3 citam como editores o Bispo Carlos Alberto Rodrigues, J. Cabral e Bispo Marcelo Crivella.

Devido à inconstância dos dados, optou-se por quadros de análise que privilegiassem o autor; o ano daquela publicação a qual se teve acesso, que se tornou fonte primária e; quando possível, o número de exemplares. Isto possibilitou verificar que os anos com maior quantidade de livros publicados foram 1986 – 4 livros – quando tiveram início as publicações; e 1997 – 11 livros – quando a análise das fontes registrou maior ênfase na temática família e, ao mesmo tempo, uma diversificação da autoria, que passa a não se restringir somente a Edir Macedo. Esta diversificação da autoria não sai da esfera da própria Igreja; são pastores da Universal que publicam numa linha temática semelhante a Macedo.

Ao mesmo tempo, os livros que dizem respeito mais diretamente aos modelos de conduta ética (O Perfil do Homem de Deus, de 1994; O Perfil da Mulher de Deus; O Perfil do Jovem de Deus; O Amor às Aversas... Homossexualismo, todos de 1997 e O Perfil da Família de Deus, de 1999, não possuem número de tiragem). Inclusive, há uma recorrência nesta ausência a partir do ano de 1997 até, pelo menos, 2001, quando termina nosso recorte de pesquisa, embora possa constar o ano da tiragem. Ainda assim, no quadro abaixo, gostaríamos de destacar os livros que obtiveram tiragens, enfatizando que estas ocorreram, acentuadamente, na segunda metade da década de 1990 e passagem do século:

Quadro I – Títulos e tiragem dos livros		
Copyright	Livro	Tiragem e número de exemplares
1986	O Avivamento do Espírito Santo	1996 (100.000) e 1998 (20.000)
1986	Pecado e Arrependimento	1997 (20.000)
1986	O caráter de Deus	1998 (20.000)
1986	As obras da carne e os frutos do Espírito	1998 (20.000)
1993	Aliança com Deus	1993 (15.000) e 1996 (20.000)
1994	O discípulo do Espírito Santo	1997 (15.000)
1994	O Perfil do Homem de Deus	2001 – 1ª. tiragem (sem número)
1997	O Senhor e o Servo	1997 – 1ª. (50.000) e 2ª. (150.000)
1997	O Perfil da Mulher de Deus	2001 – 1ª. tiragem (sem número)
1997	Perfil do Jovem de Deus	2001 – 1ª. tiragem (sem número)
1997	O Amor às Aversas... Homossexualismo	2001 – 3ª. tiragem (sem número)
1997	Lágrimas de Perdão	2000 – 2ª. tiragem (sem número)
1997	Orações e Mensagens	1999 – 1ª. tiragem; 2000 – 2ª. tiragem (sem número)
1998	Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus – vol. I	1999 – 2ª. tiragem (sem número)
1999	Perfil da Família de Deus	2001 – 1ª. tiragem (sem número)
Total de livros: 15		

Fonte: coleção da produção literária da IURD – acervo particular

Abaixo, expomos dois quadros organizados com a finalidade de auxiliar na leitura da listagem das fontes primárias arroladas para a pesquisa, que vem a seguir:

Quadro II – Livros difundidos pela IURD – 1986 a 2004 * (geral)						
Total geral de livros publicados pela Editora Gráfica Universal	Livros de autores nacionais	Autoria de Edir Macedo	Autores nacionais do sexo masculino	Autores nacionais do sexo feminino	Livros estrangeiros	Sem identificação do autor
75	69	28	28	10	6	3

* além do recorte de pesquisa (2001), para demonstrar as tendências temáticas da IURD, como se verá em listagem posterior.

Quadro III – Temas e tiragem dos livros da Editora Gráfica Universal					1986 a 2001
Livros da Editora Gráfica Universal	Autoria de Edir Macedo	Outros autores	Livros com Ficha Catalográfica e ISBN – por ano	Ênfase temática organizada a partir da Ficha Catalográfica	Tiragens (exemplares) e número de livros
31	25	6	1986 – 4 livros 1994 – 2 livros 1997 – 10 livros 1998 – 1 livro 1999 – 2 livros 2000 – 1 livro 2001 – 2 livros Total: 22 livros	Vida cristã – Família Vida cristã – Homens Vida cristã – Mulheres Vida cristã – Juventude Vida cristã (3) Fé (3) Igreja Universal (3) Pecado (2) Homossexualismo Vida espiritual Humildade Justiça Orações Bíblia Perdão	10.000: 3; 15.000: 3; 20.000: 3; 30.000: 3; 35.000: 1; 50.000: 3; 120.000: 1 – 2 tiragens, intervalo: 2 anos; 200.000: 1 – 2 tiragens no mesmo ano; Sem número de tiragem: 13.

QUADRO IV – Publicações da IURD – 1990 até 2004 – diversificação temática e descentralização da autoria (não arrolados como fontes)

Biografias

1. A história de um sertanejo – Bispo Francisco de Assis
2. A dose mais forte – Bispo Renato Maduro
3. O fim da picada – Bispo Renato Maduro

Bíblia

4. Conhecendo a Bíblia – Grow
5. A rocha – Josh McDowell

Doutrina Bíblica

6. O santo jejum: clamor silencioso – Bispo Célio Lopes

Diversos

7. Como nascer de Deus – Bispo Jerônimo Alves
8. O princípio das dores – Edir Macedo
9. Como ser bem-sucedido na vida empresarial – Pastor Natal Furucho
10. Motivação empresarial à luz da Bíblia – Pastor Natal Furucho
11. Curso empresarial à luz da Bíblia – Pastor Natal Furucho
12. Curso motivação profissional à luz da Bíblia – Sociedade Bíblica do Brasil
13. Culinária no tempo de Jesus – Universal Produções
14. Série Datas Comemorativas – Dia dos namorados – Valéria Araújo

Espírito Santo

15. Seminário do Espírito Santo – Edir Macedo

Evangelismo

16. Mensagens evangelísticas – volumes I e II – Bispo Clodomir Santos

Ficção Evangélica

17. Histórias de sabedoria e humildade – Pastor Marcelo Crivela

Fé

18. A fé de Abraão – Edir Macedo
19. A conquista do Oriente – Pastor Natal Furucho

Heresiologia

20. As duas cruzes – Alberto Rivera
21. O grande holocausto – Alberto Rivera
22. O Profeta – Alberto Rivera
23. Um chute na idolatria – Bispo von Helder
24. A deusa do 3º. milênio – Mary Schultze
25. Conspiração mundial em nome de Deus – Mary Schultze

História

26. Histórias secretas dos jesuítas – Edmundo Paris
27. Viajando com Martinho Lutero – Mary Schultze

Infantil

28. Meu nome é feio – Adriano Marinho
29. A criação do mundo – Ana Paula Gomes

- | |
|---|
| <p>30. A arca de Noé – Ana Paula Gomes</p> <p>31. A vida de Abraão – Ana Paula Gomes</p> <p>32. Colorindo: A criação do mundo – Ana Paula Gomes</p> <p>33. Esaú e Jacó – Ana Paula Gomes</p> <p>34. Jesus, nosso Salvador – Ana Paula Gomes</p> <p>35. O nascimento de Jesus – Ana Paula Gomes</p> <p>36. O amigão – Roberta Fonseca</p> <p>37. Histórias eternas – Universal Produções</p> <p>38. Éster, a história de uma rainha – Vera Léa Camelo</p> <p>Sociedade</p> <p>39. A Igreja que veio de Roma – Karl Weiss</p> <p>40. Servindo a Deus na vida pública – Pastor João Mendes</p> <p>41. Os cinco poderes que regem o universo – Pastor Caetano</p> <p>Sociologia cristã</p> <p>42. A igreja e a mídia – Pastor Rodrigues</p> <p>43. A igreja e a política – Pastor Rodrigues</p> <p>44. A igreja e o social – Pastor Rodrigues</p> |
|---|

Fonte: www.universalproducoes.com.br - consulta feita em 29.11.2004

As informações contidas nos quadros acima, sobre as produções literárias da Universal atendem, também, à finalidade de ilustrar a trajetória da mesma (que serão exploradas no Capítulo II). E de acordo com Bourdieu (1996, pp. 71-72):

(...) descrever a relação que se estabelece entre os agentes singulares, e, portanto, seus *habitus*, e as forças do campo, relação que se objetiva em uma trajetória e em uma obra. Diferentemente das biografias comuns, a *trajetória* descreve a série de posições sucessivamente ocupadas pelo mesmo escritor em estados sucessivos do campo literário, tendo ficado claro que é apenas na estrutura de um campo, isto é, repetindo, relacionalmente, que se define o sentido dessas posições sucessivas, publicação em tal ou qual revista, ou por tal ou qual editor, participação em tal ou qual grupo etc.

Por isso, tendo em vista a importância atribuída à produção editorial da IURD, qual seja, orientar seus fiéis em sua vida cotidiana e mantê-los leais à denominação – partimos de uma questão que nos parece crucial: o papel desempenhado pelo

Diabo no neopentecostalismo. Em nossas fontes, percebemos este personagem presente como pano de fundo da trama cotidiana e dos dramas vividos pelos fiéis e que se constituem em temas a serem abordados nos livros, como vícios e virtudes, discórdia e harmonia, perdão, autocontrole, prosperidade, comportamento no espaço público e privado, entre outros. Segundo Mariz (1997, pp. 55-56): “uma religião que salienta a idéia do diabo é também ética. O diabo torna uma religião, antes de tudo, moral. Há condenação; há o bem e o mal. Por mais força que possa ter o demônio, não se pode apelar para ele para resolver nenhum problema. (...). Deus é, antes de tudo, um ser moral”.

A partir desta afirmação, perguntamo-nos, como a Igreja Universal aborda a questão do Diabo e da conduta ética na sua literatura, uma vez que a crença positiva na atuação do Diabo (por possessão, livre arbítrio etc.) resultará num certo modelo moral⁹? E que modelo é este? Como a Igreja Universal se serve do Diabo para a elaboração desta conduta? O controle dado às pulsões ocorre pela presença sempre presente do maligno, ente externo ao homem (donde a necessidade premente do exorcismo) ou pelo auto-exame? Por fim, qual a ênfase, nas entrelinhas, dos textos iurdianos?

Indagamo-nos, ainda, sobre quais princípios doutrinários se baseiam estes livros. Há influência da ética puritana em seus escritos? Como a IURD aborda temas da vida privada? A partir dos modelos do espaço privado, há perspectiva de interferência no espaço público? Se há, como se dá a passagem da esfera privada para a pública (considerando-se os papéis sociais de homens, mulheres, esposas, maridos, jovens etc.)?

⁹ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. SP: Mestre Jou, 1970. Moral é o “conjunto de regras de conduta consideradas válidas para um grupo. Possui dimensão social e diz respeito à ação”; a Ética “é uma reflexão crítica acerca dos valores morais”; os Valores Morais “são regras que têm por objetivo preservar a vida em sociedade”; e finalmente, a Moral constituinte “é uma reflexão ética da moral constituída”. Portanto, optaremos por diferenciar moral de ética, entendendo que as recomendações contidas na literatura da Igreja Universal têm um caráter de crítica ética dos valores morais vigentes na sociedade.

Estas são algumas das questões que consideraremos ao longo do trabalho, objetivando conhecer melhor o neopentecostalismo da Igreja Universal que, apesar de historicamente recente, recupera várias idéias doutrinárias de reformadores europeus e norte-americanos. Entretanto, visto como um fenômeno, ainda guarda muitas questões a serem estudadas, devido à sua complexidade, inclusive metodológica, e como objeto que se insere na história do tempo presente.

Como exposto no quadro III, para o desenvolvimento da pesquisa utilizaremos como documentos, livros com ênfase temática em Vida Cristã, num recorte entre 1986 a 2001. Nosso pressuposto, ao analisar esta documentação, orienta-se pela hipótese de que o pentecostalismo possui suas raízes no protestantismo, corroborando nossa posição com a abordagem de Freston (1998) sobre o fenômeno pentecostal, a partir do qual surge o neopentecostalismo, nossa documentação será analisada como de origem histórica protestante. Segundo o autor:

O pentecostalismo é um protestantismo, mas em diferentes formas do protestantismo histórico. Na América Latina, é um protestantismo de classe baixa, das massas. Martin (1978:9) o chama de terceira onda da dissidência protestante (após o Calvinismo e o Metodismo), se expandindo onde os outros dificilmente penetraram: sociedades católicas e luteranas. Esta ênfase protestante numa doutrina coerente, num cosmos governado e na subordinação do fenômeno carismático à revelação bíblica, o classifica a parte de religiões como a umbanda, que compete às massas latino-americanas.

O pentecostalismo é também uma forma distinta do protestantismo, com ênfase nas experiências do Espírito (Martin, 1990:52). Sociologicamente, o pentecostalismo latino-americano se organiza em grande número de segmentos conversionistas. (WILSON, 1970:41f).

E Mendonça (1990, p. 19):

Não há nenhuma dúvida de que a moldura eclesiástica e teológica dos pentecostais é protestante. No entanto, nem os protestantes

históricos estão dispostos a admiti-los como membros da família nem os pentecostais se identificam com os protestantes. No entanto, para os fins deste trabalho, (...) levamos em conta dois fatores: primeiro, que os pentecostais possuem matrizes protestantes e, segundo, na configuração do campo religioso protestante estão muito mais para os protestantes do que para os católicos.

Quanto às matrizes protestantes, novamente recorremos a Freston (1994, p. 137):

De fato, a IURD é vista como evangélica pela grande maioria dos evangélicos. Seus estatutos afirmam o princípio protestante da autoridade da Sagrada Escritura somente. Por trás do sensacionalismo, vemos as ênfases típicas do pietismo. As histórias de conversão são contadas em linguagem tradicionalmente evangélica. A receita de Macedo (sem data: 51) para a vida convertida é a “oração, a comunhão constante com Deus e a leitura da Bíblia, aliada a uma vida de pureza e integridade cristã”.

Colocadas essas premissas, importantes para a compreensão de nosso objeto de pesquisa, resta-nos ainda discutir como entender o fenômeno neopentecostal, que tem na IURD uma de suas maiores representantes. A diversidade dos fenômenos religiosos ocorridos no Brasil nas últimas décadas tem despertado a atenção de sociólogos, antropólogos e, mais recentemente, de historiadores, a respeito das sensibilidades religiosas e de manifestações que extrapolam os limites institucionais. Isto tem exigido dos mesmos uma profunda reflexão sobre encaminhamentos metodológicos e tratamento das fontes, uma vez que já não é possível lidar academicamente com as manifestações religiosas como fuga, ópio do povo, alienação e busca empreendida somente por ignorantes e excluídos sociais. Em nossa visão, esta tese, inspirada no marxismo, não se sustenta, uma vez que:

(...) em que pese reconhecermos o autoritarismo exercido por muitos desses líderes religiosos, a exploração econômica a que submetem seus fiéis, o assédio por parte de diversos políticos a estes fiéis durante suas campanhas eleitorais, o fisiologismo político dos mesmos, entre outros aspectos (práticas que, de resto, encontram-se presentes em outras organizações religiosas e não-religiosas da América Latina), estas análises não resultam de um estudo que leve em conta a dimensão do sagrado enquanto experiência constitutiva de determinadas sociedades ou culturas. Entendem a religião como um discurso externo a seus próprios interlocutores, ou ainda, como zona periférica da existência humana.

No entanto, como bem nos esclarece Mensching, *a religião é a experiência humana do encontro com o sagrado e de ação do homem em consonância com o impacto produzido por esse encontro*. Assim sendo, a religião está profundamente associada a uma experiência que escapa ao cotidiano, ao palpável: a uma realidade essencialmente ambivalente: do *mysterium tremendum* (estranho, medo), e do *mysterium fascinans* (o aprisionamento que gratifica), experiência presente em quaisquer experiências com o sagrado, em todas as épocas e sociedades. Considerá-las como fruto de mera manipulação ideológica é subtrair às camadas populares sua capacidade de discernimento, tanto quanto retirar-lhes o caráter de atores intervenientes em sua própria cultura. (MAGALHÃES & SOUZA, 2002, p. 91).

O Fenômeno Neopentecostal

Sobre a oposição entre o estudo das religiões como fenômeno meramente ideológico ou as sensibilidades religiosas como um fenômeno com sua própria interioridade, ilustre-se um contraponto historiográfico interessante para nosso estudo e para a análise do fenômeno religioso é possível a partir de uma discussão sobre as posições de Hill (1987) e Thompson (1987, v. I e II), uma vez que ambas investigações se deparam com as seitas protestantes e seu discurso como fundamental para os homens e mulheres envolvidos na situação política, econômica

e social do período: a Revolução Inglesa do século XVII e a formação da classe operária inglesa na passagem do século XVIII para o XIX. A abordagem e leitura que Hill e Thompson fazem de suas fontes nos levam por caminhos metodológicos bastante distintos, mas que colocam em xeque o papel da religião: enquanto Hill entende que o discurso de cunho religioso dos radicais deve ser tratado como uma elaboração coerente, nascido de sua própria experiência cotidiana com o Cristianismo, Thompson entende que o movimento metodista ¹⁰ na Inglaterra pode ter diluído a força revolucionária dos operários que professavam este credo, tornando-os coniventes com a construção da sociedade capitalista, residindo neste ponto sua ácida crítica. Contudo, tentaremos evidenciar que existem outras leituras possíveis.

É o próprio Hill que nos motiva a fazer novas leituras e expõe seu objetivo:

Que (...) está em examinar essa revolta no interior da Revolução [Inglesa] e a fascinante torrente de idéias radicais que ela desencadeou. (...). Ainda que se estude de modo sistemático o pormenor da documentação existente, isso não modificará o que é essencial, factualmente, na história. Mas a interpretação variará segundo as nossas atitudes, (...). (Hill, pp. 32-33).

Esta colocação, feita na década de 1970, expressa uma preocupação bastante atual de alguns historiadores no que diz respeito ao estudo das religiões: rever velhas posições que colocavam a religião como algo secundário e sem peso

¹⁰ KUCHENBECKER, V. *O homem e o sagrado*. 5ª edição. Canoas: ULBRA, 1998. p. 148: “O metodismo surgiu na Universidade de Oxford, na Inglaterra, por volta do ano de 1739. Um grupo de estudantes cristãos, inconformados com a frieza espiritual e frouxidão dos costumes da época, especialmente na Igreja Anglicana, que privilegiava apenas os nobres e ricos, começou a reunir-se para orar e estudar a *Sagrada Escritura*. O grupo era liderado pelos irmãos John (1703-1791) e Charles (1708-1788) Wesley. O grupo foi denominado de ‘Clube Santo’ e, devido aos hábitos metódicos que assumiram em relação à prática da vida devocional, também de ‘metodistas.’” Os irmãos passaram a pregar em praças públicas sobre a salvação em Cristo, a perfeição e a santidade. Nunca romperam com a Igreja Anglicana, mas desejavam que esta passasse por um avivamento espiritual. O rompimento oficial aconteceu em 1818, quando os dois já estavam mortos.

de intervenção social; que lhe tiravam a capacidade de gerar mudanças sociais; que a sujeitavam ao papel de sedutora dos poucos esclarecidos intelectualmente e, finalmente, de mero objeto a serviço da ideologia dominante. O breve século XX mostrou que o estudo da religião é fundamental para compreendermos de forma mais acurada a nossa sociedade. Já não é possível negar a dimensão do sagrado como fator caro aos homens, porque aqueles que crêem pautam suas condutas e escolhas em algo que por vezes escapa aos que anseiam em resolver todos os mistérios. Por isso, cremos que o estudo de Hill é um exemplo metodológico pertinente, pois não rotulou os radicais do século XVII como “camada de lunáticos”, mas preferiu o caminho da compreensão daquela sociedade, olhando-a de dentro para fora e tendo o cuidado de observar o meio em que surgiram os discursos que abalaram as certezas aristocráticas e burguesas.

Também os operários metodistas do final do século XVIII e início do XIX pautaram na religião sua conduta e escolhas. A análise empreendida por Thompson quanto à formação da classe operária inglesa sugere que o movimento metodista favoreceu a estabilização da sociedade e sua inserção no sistema capitalista, tornando a classe operária reformista e, não revolucionária. Neste contexto, também a religião teve um papel fundamental, porém, criticado por Thompson (1987, v. I, p. 58), pois segundo ele “os metodistas com sua ênfase renovada sobre a ordem e a submissão” doutrinavam seus fiéis para que respeitassem as autoridades instituídas, condenando a atitude de homens que contestavam o poder secular. O metodismo tornou-se, então, a religião de exploradores e explorados, assim como representou o desolado panorama interior do utilitarismo numa época de transição para a disciplina de trabalho do capitalismo industrial (THOMPSON, 1987, v. II, pp. 255 e 244). E seu êxito é explicado por Thompson por pelo menos quatro razões: a doutrinação direta, seu sentido comunitário, as conseqüências psíquicas da contra-revolução e a universalidade da graça. Segundo o autor:

(...) a Igreja era algo mais do que um simples edifício ou os sermões e as ordens de seus ministros. Seu espírito também estava incorporado às reuniões de classe, aos grupos de costura, às atividades de coleta de dinheiro e às missões dos pregadores locais que caminhavam várias milhas após o trabalho para desempenhar pequenas funções ou serviços em aldeias distantes, raramente visitadas por ministros. (...) permanece relevante o fato do Metodismo, por manter abertas as portas de suas capelas, oferecer de fato aos desamparados e desarraigados pela Revolução Industrial uma espécie de comunidade que substituiu os antigos padrões comunitários suplantados. (THOMPSON, 1987, v. II, p. 261).

Para o autor, estes aspectos contribuíram para suavizar os contornos mais “repulsivos” do metodismo (1987, v. II, p. 262). E, certamente, levar o fiel ao conformismo, acompanhado de um grande fervor que beirava a histeria e deformidades psíquicas que se revelavam na sua conduta diária, bem como nas prédicas de extremo rigor e fanatismo e nos cânticos das reuniões.

De acordo com Thompson (1987, vol. II, p. 250) “Cristo, personificação do ‘amor’, a quem se dirige a grande massa de hinos wesleyanos, assume sucessivamente a imagem maternal, edipiana, sexual e sadomasoquista”. Sua posição, além de inflexível, carece de uma abordagem mais profunda sobre o fenômeno religioso e o próprio significado da experiência de transcendência para o homem.

Esta análise é aqui recuperada para evidenciar duas questões. A primeira remete à relevância da palavra escrita e da leitura entre os radicais ingleses e os metodistas. As reivindicações destes homens do século XVII e a grande circulação de idéias que ocorreu, sugerem o interesse destes indivíduos em utilizar a escrita como meio de comunicação para a rápida divulgação de suas idéias, além, é claro, das discussões nos grupos, bem como a disponibilidade de ávidos leitores. Segundo Hill (1987, p. 14):

Durante os poucos anos de ampla liberdade de imprensa na Inglaterra, os excêntricos devem ter encontrado maiores facilidades do que em qualquer época anterior ou posterior para conseguir imprimir seus textos. Antes de 1641, e de novo após 1660, prevaleceu uma censura estrita. Mas, nos anos de liberdade, uma prensa era equipamento relativamente barato e portátil.

Também sobre os metodistas tratados por Thompson, percebemos esta relevância, uma vez que este grupo protestante possuía rígidas normas quanto ao procedimento do fiel, destacando-se a atividade da leitura solitária da Bíblia para reflexão, o que conferia importância à palavra escrita juntamente com a oralidade das prédicas; a participação obrigatória nas escolas dominicais; as reuniões de grupos de oração e para estudo das Escrituras. No início do século XIX, a alfabetização em massa cooperou muito para uma inserção cada vez maior de indivíduos no outrora restrito universo da escrita, provavelmente criando, também, um aumento no número de leitores, inclusive, de categorias menos cultas, como o de mulheres, crianças e operários (LYONS, 1999, p. 165). Mas, não era qualquer gênero literário que era bem aceito pelos emissores do discurso; havia a preocupação de agregar à educação e à possibilidade da leitura, valores morais e religiosos ortodoxos. Como expressou um pároco de Oxfordshire em 1812, “A leitura é a chave para o tesouro dos escritos sagrados”. (Idem, p. 179). Nas escolas, as crianças eram colocadas em contato com histórias instrutivas, como contos morais curtos. Os jovens liam, ou deveriam ler, histórias com finais felizes e moralizantes. Às mulheres cabia a conscientização dos valores vigentes. Segundo Lyons (1999, p. 168):

O papel da leitora era tradicionalmente o de guardiã dos bons costumes, da tradição e do ritual familiar. Nas famílias protestantes da Austrália, por exemplo, a Bíblia da família era normalmente

passada de geração em geração pela linha feminina. Nesse livro, eram registrados os nascimentos, casamentos e mortes, de modo que ele permanecia como símbolo da tradição cristã e da continuidade familiar.

Mas, a educação também oferecia seus perigos; o acesso de operários alfabetizados aos escritos marxistas, por exemplo, podia levar à contestação da ordem capitalista; ao mesmo tempo, é possível analisar que os escritos moralizantes destinados aos operários metodistas possibilitaram que estes passassem pela transição do mundo da tradição para o mundo fabril, em melhores condições emocionais.

A segunda questão, de ordem metodológica, remete à dificuldade de “encaixar” o fenômeno religioso no espaço das ideologias (conformismo, pensamento radical, protesto etc.), portanto, algo derivado de uma determinada militância. Por isso, por mais que levemos em conta que o estudo de Thompson teve como objeto principal a formação da classe operária inglesa e não a religião, mas, uma vez que o metodismo participou desta construção de maneira tão contundente, cremos que é preciso investigar mais cuidadosamente alguns elementos de ordem especificamente religiosa, ao invés de tratá-los como algo secundário e pernicioso. Por isso, estudos recentes na área de História da Religião têm mostrado a importância de compreender o fenômeno religioso, o objeto de análise, de dentro para fora: procurando investigar o objeto sob a perspectiva do emissor do discurso e ao mesmo tempo, levando em conta o contexto histórico em que o mesmo é produzido:

É que o papel, ou a influência, de uma mensagem numa situação histórica não pode ser repensado isoladamente, abstração feita dos agentes que o expressam, dos meios simbólicos e técnicos que o utilizam, da frequência das emissões, da organização da

propaganda, do contexto cultural, social e econômico, das atitudes e da receptividade dos ouvintes. (ANSART, 1978, p. 15).

Alguns estudiosos do pentecostalismo em geral, e da IURD em particular, preocupam-se muito em enfatizar a gritaria, a histeria, a manipulação, o pedido de dinheiro, como é o caso de Guareschi (p. 191):

(...) ao assistirmos às sessões de culto, orações, pregações, exorcismos etc. de grupos neopentecostais, ficávamos estupefatos, quando não revoltados, ao vermos como aquelas multidões de pobres e doentes, necessitados de quase tudo, ao apelo do pregador tomavam seu dinheiro, buscavam no fundo de seus bolsos e bolsas os últimos centavos, e os levavam, respeitosamente, ao altar, ou os colocavam nas bolsas de coletas. Numa ocasião tive dificuldade de impedir que a pesquisadora-bolsista, que comigo fazia a observação, se contivesse e não começasse a gritar, denunciando as práticas de exploração que presenciávamos. E a pergunta que nos fazíamos era: - Como é possível tal exploração? Será que as pessoas não se dão conta de tamanha manipulação?

Em nosso entendimento, Guareschi não leva em conta o fato de que o fiel se vincula a uma igreja voluntariamente e porque esta lhe diz algo sobre sua vida e o ajuda a lidar com a realidade que o cerca, bem como encontrar um lugar na estrutura social que lhe confira dignidade.

Ainda a colocação deste autor nos faz refletir sobre o papel do pesquisador e avançar em nossa investigação com o objetivo de compreender o fenômeno neopentecostal, ao invés de nos servirmos da categoria “pesquisador” para fazer denúncias. Também é preciso considerar que a Igreja Universal do Reino de Deus não é uma seita, no sentido pejorativo do termo, que tende a convencer o fiel a romper com o mundo, mas uma Igreja adaptada à ordem vigente e com as portas abertas constantemente, como veremos ao longo do trabalho. Por isso, como em Thompson, do qual discordamos acerca da acomodação metodista, perguntamo-nos

até que ponto o papel social desempenhado pela IURD é prejudicial ao fiel e, ao invés de recearmos esta expansão, questionamo-nos se não é possível pensar a institucionalização da Igreja Universal como uma ponte que colabora para que homens e mulheres se adaptem melhor à sociedade, através da recuperação da auto-estima e organização do cotidiano. E, é o olhar de Hill sobre suas fontes que orienta nossa atenção: tratar seriamente as idéias que os homens do século XVII levaram a sério. Pretendemos o mesmo em relação à Igreja Universal.

Também, no que diz respeito à metodologia, utilizaremos os mesmos critérios ponderados pelo historiador Oliver Thomson (2002) que em seu livro faz “uma análise moderna e única da genealogia da moralidade”. De acordo com o autor, “a moralidade está sujeita aos costumes, (...) como em qualquer outro aspecto da vida humana. (...) o estudo traz uma profunda compreensão das complexas relações entre as crenças de uma sociedade e seu comportamento” (Idem, p. 12), considerando que há pelo menos seis técnicas utilizadas para treinamento moral de um indivíduo ou grupo:

1. a imitação de heróis e heroínas;
2. o uso do ritual;
3. a criação de metas e prêmios;
4. o condicionamento em forma mnemônica;
5. a parábola e, finalmente,
6. as artes.

Ao longo do trabalho será possível ratificar a constante utilização destas estratégias pela Igreja Universal em sua literatura.

Para desenvolver este trabalho, organizamos a pesquisa de forma a tratar no Capítulo I da Reforma protestante, com o objetivo de procurar semelhanças com o

puritanismo, e seus desdobramentos: as denominações formadas a partir do século XVI; características teológicas do luteranismo e do calvinismo; o reavivamento puritano e pietista, bem como a “experiência do coração aquecido” vivida por John Wesley, no século XVIII, evidenciando que mesmo neste período alguns aspectos do pentecostalismo estavam presentes. Concomitantemente, e avançando para o século XIX, buscamos compreender a relevância dos Grandes Despertares que originaram o pentecostalismo norte-americano, sua expansão pelo mundo e no Brasil. No seu rastro, temos a emergência do neopentecostalismo, a partir de 1970. Portanto, não é prudente nos lançarmos diretamente ao neopentecostalismo, pois embora este fenômeno recupere algumas questões elaboradas pelo protestantismo ao longo dos séculos, existem características específicas do protestantismo histórico, do pentecostalismo e do neopentecostalismo que precisam ser pontuadas, antes de nos atermos à IURD. B. Wilson, G. Soulier, R. Olson foram alguns dos autores que nortearam nossa análise.

No Capítulo II trataremos da Igreja Universal do Reino de Deus e de sua herança protestante de valorização do livro como veículo para a educação religiosa, bem como, contextualizaremos historicamente a Igreja e seu líder, Edir Macedo. Objetivamos, também, evidenciar as diversas estratégias de que a denominação dispõe para estar junto de seu fiel ou, de um fiel em potencial. Por isso, é necessário compreendermos alguns aspectos dos cultos, das doutrinas, da organização do *síte* da Igreja, da sua participação política, das catarses e dos exorcismos e, finalmente, de extrema relevância para esta pesquisa, os livros publicados pela Igreja: a experiência de institucionalização e solidificação da IURD. Isto nos remete à análise dos aspectos históricos sobre a maior utilização de uma literatura moral, além da Bíblia e após a Reforma protestante, destacando a importância da reflexão íntima num momento em que ler também pode ser um hábito solitário e auto-exame; abordaremos, ainda, a função dos escritos sagrados entre os protestantes e o

estímulo à educação formal e confessional como formadora da visão de mundo dos indivíduos. Cabe ressaltar que nossa escolha metodológica para a análise das fontes orientou-se pela discussão histórica em torno do livro como veículo e objeto material de propagação de um ideário, em nosso caso, religioso, e seu potencial de construção de modelos éticos, passíveis de serem introjetados pelo leitor. Nossa fundamentação teórica pauta-se em L. Campos, R. Mariano, P. Freston, C. Haroche, R. Chartier, P. Bourdieu entre outros, como se verá nos capítulos seguintes.

A partir do Capítulo III, analisaremos o conteúdo dos livros arrolados como fontes de pesquisa, considerando um levantamento temático e cronológico (que será feito no interior dos capítulos III a V, de acordo com o tema tratado), pois esta metodologia indica as ênfases dadas pela Igreja Universal e seus autores a assuntos específicos. A princípio, no Capítulo III, verificaremos a função desempenhada pelo Diabo como uma variável constante (ele está presente na literatura da Igreja, no espaço familiar e no espaço para além da casa: Igreja, trabalho, relacionamentos interpessoais etc.) e como elemento divisor de espaços permitidos e proibidos, assim como de negação da conduta ética, procurando extrair desta referência o que optamos por denominar de Santo Iurdiano ou, o que vem a ser o modelo de santidade proposto pela Igreja Universal. Alguns dos autores utilizados foram Muchembled, Russel, Girard, entre outros.

No Capítulo IV, trataremos das relações afetivas e familiares, uma vez que a família tem importância basilar na doutrina da Universal, com papéis bem definidos para maridos e esposas, tendo esta grande responsabilidade espiritual e ética dentro do lar. Valemo-nos de autores como Thomson, Bourdieu, Saffiotti, Couto, Yalom, entre outros.

Finalmente, no Capítulo V, analisaremos um aspecto que consideramos capital a partir da leitura de nossas fontes e sem o qual, entendemos que permaneceria uma lacuna em relação ao alcance da literatura religiosa desta Igreja:

suas publicações sugerem um modelo ético, na esfera privada, com a intenção de lançar seu leitor ao “mundo”, vale dizer, ao espaço público. Nossa análise partirá das discussões feitas por Foucault sobre governamentalidade e a família como célula política e, no caso da Igreja Universal, com caráter fundamentalista. Servimo-nos de autores como C. Haroche, M. Dreher, K. Armstrong, entre outros.

Portanto, este encadeamento dos capítulos não foi aleatório; pretende evidenciar uma estratégia da Universal, casual ou planejada, que parece remeter a uma permanência histórica e que foi apontada por Haroche (1998, p. 43) como uma das características de manuais cristãos puritanos anglo-saxões dos séculos XVI e XVII; qual seja, uma experiência acerca das relações de poder e autoridade na família nuclear que usa o espaço privado para o aprendizado e, no caso da Igreja Universal, também agrega um forte elemento de desordem representado pelo Diabo. Contudo, o processo de inculcação promovido dentro da família e que se reflete na literatura da Universal como veículo de apoio, sugere um objetivo mais amplo, que é a institucionalização de um modelo para a formação do homem e da mulher incorruptíveis e passíveis de atuar no espaço fora do lar como sal da terra e luz do mundo.

CAPÍTULO I – PRINCIPAIS ASPECTOS DO PROTESTANTISMO HISTÓRICO E DO PENTECOSTALISMO

O objetivo deste capítulo é procurar apontar vestígios daquilo que ao longo do século XX denominou-se de Pentecostalismo; enfatizar diversas sensibilidades doutrinárias dentro da Igreja Cristã e, ao mesmo tempo, assinalar a crescente importância que a escrita assume ao lado do processo de oralidade. Optou-se por um recorte mais longo devido à percepção de rupturas, permanências e recuperações doutrinárias dentro da história do Cristianismo, evidentemente, num contexto histórico diferente e tendo em vista que as colocações aqui feitas são de cunho histórico e não teológico. Em que pese nosso tema pertencer ao século XX, as transformações religiosas, sócio-econômicas e culturais ocorridas no período que os historiadores denominaram de Idade Moderna, têm extrema pertinência para os eventos posteriores.

1.1. A Reforma Protestante

Apesar da hegemonia religiosa da Igreja Católica Romana durante a Idade Média, havia grande dificuldade em manter a coesão da cristandade. Periodicamente ocorriam manifestações, individuais ou em grupo, que almejaram reformas dentro da Igreja. Missionários empenhados na expansão católica ao norte

da Europa, nos séculos V e VI, enfrentaram o paganismo e o cristianismo ariano ¹¹ dos germânicos, que levaram décadas para se converterem ao catolicismo.

No século X, na Bulgária, o sacerdote cristão Bogomil difundiu idéias que se assemelhavam ao gnosticismo ¹² dos cristãos da Antiguidade: o mundo foi criado por um demiurgo maléfico e Jesus, enviado por Deus, tinha a incumbência de salvar o homem do abismo material. Posteriormente, franceses no século XII, sofreram a influência de Bogomil; eram os cátaros ou albigenses, da região do Midi, no sul da França. Criaram uma forma de dualismo, sendo considerados hereges pela Igreja Católica. Segundo Wilson (pp. 55-56):

Esta nova forma de gnosticismo tornou-se tão poderosa e os seus aderentes tão numerosos que o papado acabou por lhe declarar uma guerra santa, que resultaria num massacre maciço. A tradição dos cátaros tornou-se clandestina e acabou por desaparecer.

No século XIII, um grupo de pessoas sentiu-se tocado pela pregação do leigo Pedro Valdo (m. 1218); conhecidos como valdenses, sua leitura do Novo Testamento era literal: os únicos sacramentos legítimos, segundo a Bíblia, eram o batismo e a eucaristia; através desta leitura, pretendiam reformar a Igreja. Sua conduta primava pelo pacifismo e pela pobreza, tal como Jesus. O movimento tornou-se forte, estabelecendo congregações ao norte da Itália, regiões da Suíça e Alemanha; a despeito de Valdo ter solicitado reconhecimento do movimento por parte do Papa, sua pregação foi considerada muito radical para a Igreja. Os valdenses sofreram perseguições, mas sobreviveram como cristãos autônomos.

¹¹ OLSON, Roger. **História da teologia cristã**. São Paulo: Vida, 2001, p. 160. Segundo o autor, trata-se da Doutrina de Ário (250-336), padre cristão de Alexandria. Pregava que Cristo era a essência intermediária entre a divindade e a humanidade, negava-lhe o caráter divino e a Santíssima Trindade.

¹² WILSON, Brian. **Cristianismo**. Lisboa: Edições 70, 1999. Segundo o autor “Os gnósticos acreditavam que Jesus trazia o conhecimento secreto (*gnosis*) necessário à salvação. Parte desta *gnosis* consistia na divisão estrita entre a matéria, que era má, e o espírito, que era bom.” p. 120.

Nem toda a iniciativa de mudança foi combatida pela Igreja Católica. Duas Ordens surgiram durante o século XIII e obtiveram seu reconhecimento: a Franciscana e a Dominicana. Os franciscanos, formados a partir de Francisco de Assis (1182-1226), enfatizavam a pregação simples, a prestação de serviço à comunidade, o nomadismo e uma vida de pobreza. Tornaram-se Ordem em 1210. Os dominicanos também exigiam austeridade de seus monges, com um cotidiano mais sedentário e regular. Valorizavam o ensino e a escola, criando escolas e colégios por toda a Europa. Seu fundador, o espanhol Domingos de Gusmão (1170-1221), só obteve reconhecimento da Ordem em 1216. Uma das atividades dos dominicanos era detectar e suprimir crenças dissidentes e heterodoxas; este papel acabou resultando numa ampla participação dos dominicanos na Inquisição ou na investigação de heresias, já utilizada pela Igreja desde 1199, quando o Papa Inocêncio III considerou a heresia crime supremo, de lesa-majestade.

Mesmo com o aparente crescimento das heresias no século XIII, somente a partir dos séculos XIV e XV é que o cristianismo apresentou séria desestruturação institucional. Um dos personagens mais marcantes nesse período foi João Wycliffe, nascido por volta de 1330 em Lutterworth, no condado de Yorkshire, na Inglaterra. Foi afastado da Universidade de Oxford pelos colegas e pelos líderes eclesiásticos, devido às suas idéias radicais. Wycliffe não poupava a Igreja Romana de suas críticas quanto à corrupção, secularização dos papas e seu interesse desmedido por dinheiro. Um papa corrupto não poderia ser cristão, mas maligno, falso e mentiroso. Também as indulgências, documentos de absolvição dos pecados, vendidos por agentes dos papas, foram alvo de Wycliffe; em 1378 escreveu o tratado *Da Veracidade das Sagradas Escrituras*, em que afirma a autoridade superior da Bíblia sobre o cristão bem como seu padrão de fé. Na Idade Média, a Igreja Católica considerava a tradição tão importante quanto as Escrituras; embora a infalibilidade papal fosse instituída somente no século XIX, a palavra do Papa e bispos possuía

autoridade absoluta. Por isso, Wycliffe defendia uma reforma radical do clero e até mesmo a abolição do papado, proclamando que as paróquias deveriam escolher seus sacerdotes. Mais tarde, Lutero buscaria apoio nas idéias de Wycliffe:

Muitas razões justificam a reputação de Wycliffe como precursor da Reforma protestante. Nenhuma delas é mais importante, entretanto, do que a sua ênfase à Bíblia como infinitamente superior, em veracidade e autoridade, a qualquer tradição ou ofício humano. “Cento e cinquenta anos antes daquele tempo [da Reforma protestante], Wycliffe agarrou-se à única autoridade adequada à Reforma, concedeu-lhe posição de destaque em sua obra e não poupou esforços para torná-la conhecida pelo povo, graças à tradução e à insistência na pregação da Palavra”. (OLSON, 2001, p. 369).

Wycliffe morreu como pároco onde nasceu. Nos últimos anos de sua vida organizou um grupo de pregadores e evangelistas leigos, posteriormente chamados de lollardos ¹³, e organizou a primeira tradução das Escrituras para o inglês, a Bíblia de Oxford. Suas idéias atingiram a Boêmia através de João Huss (1373-1415), líder carismático, que acabou por estabelecer um “movimento permanente pré-protestante” (OLSON, 2001, p. 370). Porém, suas pregações não foram vistas com tolerância pela Igreja Católica, que ordenou a morte de Huss na fogueira, em 1415.

Por duas condições históricas específicas no século XVI, as idéias de Lutero expandiram-se: a formação política dos Estados modernos europeus e o uso da imprensa de tipos móveis, inventada por Gutenberg.

A ascensão da Reforma coincidiu com a emergência das nações, no sentido moderno da palavra e da língua; contribui, mesmo, singularmente, para esse duplo movimento. A invenção de Gutenberg desempenhou neste plano, um papel decisivo. Podia pensar-se que a imprensa iria desenvolver o conhecimento e a prática do latim e fazer dele a língua européia; foram, pelo contrário,

¹³ DICIONÁRIO HOUAISS. Da etimologia inglesa (sXIV), de *lollen* ‘murmurar’. 1ª. Edição, 2001.

as línguas nacionais que, em cerca de trinta anos, se impuseram. Wycliffe traduzira a Bíblia em inglês. Lutero publicava-a em alemão e o papel de João Hus foi, igualmente, capital na fixação da língua tcheca. (...). Esta convergência histórica é importante: religião nacional, língua nacional, soberania. (SOULIER, 1994, pp. 46-47).

A formação dos Estados nacionais inicia seu processo em pleno Renascimento. A palavra fronteira surgiu no século XIV, bem como o símbolo nacional da bandeira; reis e príncipes, obstinadamente e com a influência do direito romano, buscaram fortalecer seu poder político, através de monarquias absolutistas, e seu poder econômico, por meio das idéias mercantilistas, sobre um território definido. Assim como o cristianismo oferecia relativa coesão política e social durante a Idade Média à Europa, as cisões na cristandade no século XVI, também serviram aos propósitos políticos dos príncipes.

Apesar dos constantes apelos para que se fizessem reformas na Igreja de Roma, só no século XVI uma coincidência fortuita de necessidade política e a poderosa imaginação de uma pessoa se combinariam para fazer despoletar a enorme explosão conhecida como Reforma protestante. Martinho Lutero (1483-1546) era um frade agostinho e professor de teologia na Universidade de Vitemberga, no norte da Alemanha. (...), Lutero seguia com muito interesse o impacto das políticas de Roma – principalmente as atividades de angariação de fundos – nos seus paroquianos locais. (WILSON, 1999, p. 57).

Antes de 1517, Lutero, um doutor em teologia, já se debatia com questões como a graça e a justiça de Deus. Confessou, no final de sua vida, que a descoberta de que “o justo viverá pela fé” e “de fé em fé”, sendo a vida uma dádiva de Deus, fez com que ele mesmo renascesse. Mas suas inquietações também eram de ordem mais prática: opunha-se às indulgências. Em 1517, um episódio comum despertou seu desagrado, quando perto de sua cidade encontrou um vendedor de indulgências com a seguinte mensagem: “Tão logo a moeda no cofre soa, uma alma do

purgatório voa”. (apud OLSON, 2001, p. 387); Lutero não era o único a se opor aos abusos cometidos pela Igreja, mas seu descontentamento e até mesmo desilusão, assim como acontecera com Wycliffe, levaram-no a afixar 95 teses para serem discutidas, na porta da Igreja local. As críticas de Lutero soaram legítimas, por exemplo, ao príncipe Frederico, da Saxônia, visto que muitos recursos financeiros esgotavam-se servindo a Roma. A ruptura religiosa (Lutero foi excomungado em 1519 e banido como fora-da-lei em 1521) alimentou os anseios políticos dos Estados nacionais e a Alemanha aproveitou esta oportunidade histórica para impor-se: o imperador Carlos V tentou obrigar a filiação religiosa ao catolicismo por meio da força, mas em vão. Foi obrigado a baixar um decreto autorizando os príncipes a decidirem se suas terras seriam católicas ou luteranas. Em 1529, o imperador tentou revogar o edito, mas os príncipes luteranos protestaram, dando origem ao termo protestante (OLSON, 2001, p. 59).

Tão logo Lutero afixou suas teses em 1517, estas foram rapidamente conhecidas, uma vez que a imprensa facilitou a circulação destas idéias além de tantas outras divulgadas pelo teólogo. Após sua excomunhão e banimento, sua produção de livros e cartas foi muito profícua e sua obra polêmica. De natureza ardente, conclamava as pessoas que o apoiassem completamente ou se afastassem; ao Papa chamou de anticristo:

(...), no entanto, algumas de suas invectivas mais contundentes estavam reservadas para outros protestantes, que se voltaram contra ele por questões como os sacramentos e a obediência ao estado. Um de seus apelidos prediletos para o teólogo que discordasse dele era “teólogo porco” e se referia aos reformadores mais radicais como “aqueles fanáticos”. (OLSON, 2001, p. 388).

Ulrico Zuínglio foi um dos reformadores a quem ele escreveu:

Suma, fanático estúpido, com suas idéias imprestáveis! Se você não consegue pensar diferente e em termos superiores a esses, fique sentado ao lado do fogão para cozer maçãs e pêras e esqueça esses assuntos. (apud OLSON, 2001, p. 389).

Ao longo de sua obra, suas ênfases teológicas repousaram sobre pontos essenciais que questionavam a manutenção do poder pela Igreja Católica. Lutero pregava:

(...) a teologia da cruz, o conhecimento de Deus mediante a Palavra de Deus e o Espírito Santo, o Deus encoberto e revelado, a justificação pela graça mediante a fé somente, o sacerdócio de todos os crentes e o batismo e a ceia do Senhor como sinais e instrumentos eficazes da graça de Deus e da fé. (OLSON, 2001, p. 390).

À medida que o tempo passava, tornava-se maior o abismo entre Lutero e a Igreja Católica. O que havia começado como um questionamento acerca dos abusos da Igreja, transformou-se em uma ruptura definitiva que dividiu a cristandade ocidental em católicos e protestantes.

Também, e para reforçar esta ruptura, ainda na primeira metade do século XVI surgiram outros reformadores. Estes concordavam com Lutero em três questões pelo menos: a salvação pela graça e pela fé, a autoridade absoluta das Escrituras e o sacerdócio de todos os crentes. Estes seriam os princípios da Teologia Protestante ou Teologia Reformada, que teve como expoentes Zuínglio e Calvino.

Zuínglio (1484-1531), o cura da Catedral de Zurique, na Suíça, no ano de 1521 rompeu com a Igreja Católica. Suas reformas tiveram grande aceitação em Zurique, alastrando-se a outras partes da Suíça, Alemanha e França. O reformador imaginava, a partir de Zurique como cidade modelo reformada, expandir seus ensinamentos onde condenava o celibato eclesiástico, os votos monásticos, a abstinência de carne às sextas-feiras, rejeitava a hierarquia da Igreja Católica e só

reconhecia dois sacramentos, o batismo e a ceia; contudo, diferentemente de Lutero, Zuínglio entendia a ceia do Senhor como uma cerimônia de lembrança do corpo de Cristo somente, enquanto Lutero cria na presença real do corpo no pão. Os dois reformadores travaram violento debate acerca deste sacramento. Acerca da ceia do Senhor como alimento espiritual e não físico, escreve Zuínglio:

Comer o corpo de Cristo espiritualmente não é outra coisa senão confiar, de corpo e alma, na misericórdia e na bondade de Deus em Cristo, ou seja, ter a certeza, a fé inabalável, de que Deus perdoará os nossos pecados e nos outorgará a alegria da bem-aventurança eterna por causa de seu filho, que foi feito inteiramente nosso e oferecido em nosso nome para reconciliar a justiça divina para nós. (apud OLSON, 2001, p. 417).

As divergências entre Zuínglio e Lutero fizeram com que um acusasse o outro, algumas vezes, de idólatra e herege; entretanto, o debate teológico ganhava um espaço cada vez mais amplo, externo à Igreja Católica e mais popular devido à utilização da imprensa. Mesmo com a morte de Zuínglio em 1531, numa batalha entre as tropas de Zurique e as tropas dos cantões católicos da Suíça, a luta por reformas não arrefeceu.

João Calvino (1509-64), considerado o “segundo pai da Reforma protestante”, foi um advogado francês, que logo se interessou por questões religiosas e pelas idéias de Lutero, em torno de 1533. Mas foi mais longe e concluiu que se Deus é soberano sobre todas as coisas, Ele também tem ciência de quem será salvo e de quem não o será. Essa doutrina ficou conhecida entre os protestantes como Predestinação:

O dogma da predestinação é, assim, a tese principal do protestantismo e a única oportunidade de salvação para o Homem que está na graça de Deus à qual se deve, portanto, submeter pela obediência, ou seja, pela fé. Mas a predestinação não conduz, de

modo algum, a uma conduta relaxada a pretexto de que tudo está decidido previamente. Antes pelo contrário, é preciso fugir do pecado, dos prazeres e celebrar Deus por uma vida austera. Disse-se dos protestantes que eram os “homens tristes” do Renascimento.¹⁴

Os eleitos de Deus, ou predestinados, seriam iluminados pelo Espírito Santo acerca do conhecimento sobre Deus; as Escrituras eram a fonte máxima de autoridade, assim como em Lutero e Zuínglio; e por fim, nada acontecia sem a determinação de Deus nem por acaso. Porém,

Ainda que a crença na dupla predestinação não raro seja chamada simplesmente de calvinismo e muitas pessoas achem que ela é o princípio organizador central da teologia de Calvino e sua maior contribuição, “se examinarmos mais atentamente, veremos a impressionante falta de originalidade da doutrina de Calvino sobre a eleição. Seu ensino sobre o assunto é, em todos os princípios básicos, idêntico ao que já vimos em Lutero e Zuínglio”. (apud OLSON, 2001, p. 421).

De qualquer forma, o legado de Calvino mostrou-se duradouro. A partir de 1541, em Genebra, procurou organizar a cidade sob seus auspícios religiosos, enviando daí missionários para o continente europeu, Escócia e Inglaterra. Demonstrou sua autoridade ao condenar e concordar em executar o médico e sábio Miguel Servet, que criticara sua obra *Instituição Cristã*, publicada em 1536. Sua influência também está presente na conduta moral dos grupos que se formaram a partir de sua teologia reformada. Talvez por circunstâncias históricas, o fato é que a influência sobre boa parte do mundo protestante é de Calvino, desde a Europa Ocidental, até a América do Norte. Da tradição dos reformados surgem os

¹⁴ SOULIER, Gerard. p. 120. Segundo o autor, “homens tristes” seria uma citação de Lucien Febvre, em Braudel, *Écrts sur l’histoire*, p. 37.

anabatistas em 1525, os anglicanos em 1534, os presbiterianos em 1560, os batistas em 1612 e os metodistas em 1787. Segundo Olson (2001, 423):

O presbiterianismo é simplesmente o calvinismo escocês, cujo nome se deriva da forma de governo eclesiástico favorecida por Calvino e levado à Escócia por João Knox. As Igrejas Reformadas suíça, francesa e holandesa têm influenciado grandemente todas as áreas da vida na Europa, bem como na África do Sul e na América do Norte. Os puritanos da Inglaterra tentaram estabelecer uma república piedosa segundo o modelo de Genebra de Calvino no Novo Mundo e tanto o presbiterianismo quanto o congregacionalismo norte-americano adotaram formas da teologia calvinista.

No século XVII, devido à influência do presbiterianismo calvinista, um grupo de anglicanos passou a exigir reformas mais radicais dentro da Igreja Anglicana, Igreja oficial da Inglaterra, que permaneceu com práticas e ritos muito semelhantes ao catolicismo; eles ficaram conhecidos como “puritanos”¹⁵, sendo vítimas de perseguição religiosa, muitos deles emigraram para a América do Norte. Esse fato, ocorrido em 1620, com a chegada dos “Pais Peregrinos” a bordo do Mayflower, viria a fundar, simbolicamente, o que seriam os Estados Unidos da América. E a diversidade de tradições religiosas reformadas que foi atraída para as colônias forçou uma certa tolerância religiosa, sem total hegemonia de um grupo específico. O que se solidificou, pelo menos legalmente, com a Primeira Emenda da Constituição americana em 1791 que declarava:

(...) explicitamente que o governo federal deve ser absolutamente neutro relativamente à religião e, ao contrário da Europa, nenhuma igreja gozaria de um estatuto oficial. Isto conduziu ao que acabou por se chamar confessionalismo, a idéia de que todos os grupos

¹⁵ Idem. “A teologia puritana era total e persistentemente calvinista. (...). Todos proclamavam a soberania absoluta de Deus e a total depravação do ser humano. (...) três idéias teológicas universais compõem o consenso puritano: a igreja pura, o relacionamento pactual de Deus com os eleitos e a sociedade cristianizada”. pp. 509-10.

religiosos nos Estados Unidos são iguais perante os olhos da lei. (WILSON, 1999, pp. 69-70).

Mas, ainda durante o século XVIII, dois grandes despertares na América do Norte e na Europa, dariam origem a uma sensibilidade religiosa diferente.

1.2. Os Avivamentos Religiosos e o Nascimento do Pentecostalismo

A Reforma acabou gerando um cristianismo mais racional e suas doutrinas, por consequência, também. Pouco a pouco, os hábitos acerca da vivência religiosa transformavam-se; o cristão era estimulado à leitura silenciosa e solitária, a fé era uma experiência individual e a verdade parecia cada vez mais subjetiva. Segundo Armstrong (2001, p. 86):

A vida na Europa se secularizava lentamente, e a Reforma protestante, apesar da intensidade de seu estímulo religioso, também secularizava. Os reformadores diziam, como os conservadores, que estavam retornando à fonte primária, à Bíblia, mas a liam à maneira moderna.

Portanto, o processo histórico que envolveu o Renascimento, a Reforma, a formação da sociedade capitalista, as novas abordagens científicas acerca dos problemas sociais culminou numa valorização acentuada da razão, através do Iluminismo, mas gerou também o seu contrário na religião cristã: um movimento

denominado pietismo ¹⁶, que teve sua expressão mais acentuada, na Europa, com o inglês John Wesley (1703-91), anglicano que ainda jovem ansiava por uma experiência mais pessoal com Deus. Numa viagem à América, entrou em contato com a forma de viver piedosa dos morávios ¹⁷, a quem atribuiu o crédito de ser estimulado a um despertar espiritual, fixando “a data de 27 de maio de 1738, às 20h45min, como o momento de sua *conversão*. Esta foi consequência da pregação morávia e da leitura do prefácio do comentário de Lutero aos Romanos” (DREHER, 2002, p. 69). Na Europa, Wesley já organizava grupos de oração e para estudo da Bíblia, que por seu rigor nos encontros, ficaram conhecidos como metodistas. Após sua experiência do “coração aquecido”, Wesley incorporou as idéias pietistas ao seu trabalho missionário, que passaram a ter ênfases comuns com o metodismo como: santidade prática, estudo bíblico individual, necessidade de conversão consciente, pregação evangelística, práticas devocionais, ajuda aos pobres e necessitados e, mais experiência do que doutrina.

Nesse período, dois elementos parecem ter-se combinado na busca pelo revivalismo e que levaram a dois grandes despertares religiosos: a pregação pietista

¹⁶ Segundo WILSON “O pietismo vai buscar as suas raízes no período anterior ao Iluminismo, ao princípio do século XVII. Durante este período, muitos protestantes continentais, ainda amedrontados com as guerras religiosas, estavam alarmados devido ao fraco entusiasmo religioso que era notório no fim das guerras. Os seus pastores pareciam enfraquecidos e com pouco para dizer, e temiam que o protestantismo resvasse para uma espécie de escolástica. Como resposta, alguns protestantes começaram a desenvolver um credo mais pessoal baseado na idéia de verdadeira piedade. A piedade, tal como era definida por um dos chefes do movimento, Philipp Jacob Spener (1635-1705), significava ter bom sentimento e ser bom crente. O bom sentimento traduzia-se pelo culto de uma intensa experiência pessoal de Deus e pelo intenso desejo de levar aos outros esta mensagem do Evangelho. O pietismo parece ter surgido entre as Igrejas reformadas holandesas, mas por volta do século XVIII tinha-se alargado ao luteranismo, tanto na Alemanha como na Escandinávia, e tornara-se um símbolo da Igreja morava reanimada”. p. 70.

¹⁷ Segundo OLSON, em 1727 conde cristão e pietista Zinzendorf, abrigou “um grupo de exilados provenientes da Boêmia a se estabelecer em sua propriedade. Eram membros perseguidos da igreja chamada *Unitas fratrum* ou União dos Irmãos, cujas raízes remontam ao reformador pré-protestante João Hus, que foi condenado à fogueira pelo Concílio de Constança. Os irmãos boêmios se estabeleceram por algum tempo na Moravia e por isso são chamados de ‘morávios’ na Alemanha. (...) Os irmãos morávios se aproximavam mais do pietismo no estilo de vida cristão (...). Os morávios enviaram missionários a muitas partes do mundo (...)”, inclusive para a América do Norte. pp. 495-96.

e o milenarismo ou crença na iminente volta de Cristo, o que deveria promover um número cada vez maior de convertidos. Tornou-se comum que pregadores dos mais diversos protestantismos pregassem em qualquer lugar, no templo ou ao ar livre, não importava. O que importava era alcançar almas. Esta interconfessionalidade foi chamada de protestantismo evangélico.

O Primeiro Grande Despertar começou por volta de 1720 e teve seu auge em 1740. Sofreu leve declínio na Europa, mas não arrefeceu na América do Norte, onde vários revivalismos continuaram ocorrendo, sendo isto mais perceptível a partir de 1790 até 1840; era o Segundo Grande Despertar, na fronteira ocidental dos Estados Unidos. As reuniões juntavam um grande número de crentes, duravam dias ou semanas; transformavam-se em acampamentos onde os serviços religiosos eram esperados com ansiedade: pregações que duravam horas, cânticos e atos de contrição que levavam ao arrependimento. Em frente à plataforma dos pregadores havia um espaço reservado àqueles que choravam mediante o perdão recebido pelos pecados cometidos e pela alegria da salvação; chamava-se “Cercado dos Pecadores” ou “Banco dos Lamentadores”. Na costa Este, o revivalismo também se expandiu, porém, mais sóbrio e promovendo “Cruzadas” ao invés de acampamentos. Segundo Wilson (1999, pp. 72-73):

De fato, com o Segundo Grande Despertar, no Este surgiu a figura americana do evangelista profissional – uma série de indivíduos que ia desde Charles G. Finney (1792-1875) e Dwight L. Moody (1837-99), passando por Bill Sunday (1862-1935) e Aimee Semple McPherson (1890-1944), até aos atuais Billy Graham e Oral Roberts. Exaltados ou sóbrios, os evangelistas e os revivalismos tornaram-se uma característica recorrente do cenário religioso americano. Isto constituiu outro forte catalizador para a diversificação do cristianismo nos Estados Unidos.

E ainda, conforme Soulier (1994, p. 46), acerca da diversidade do cristianismo na América:

Essa idéia de sacerdócio universal que faz de cada um o seu próprio padre, permitiram a cada um organizar a sua própria religião continuando em regra com a comunidade dos crentes. As inúmeras seitas não ameaçam esta comunidade: batistas, anabatistas, luteranos, calvinistas, presbiterianos, metodistas, quakers, menonitas, mórmons, amiches ..., protestantes. Cada um pode encontrar a seita que lhe convier. Em contrapartida, a irreligião, o ateísmo, são inimagináveis nos países conquistados pela Reforma. Tocqueville observara bem, a propósito da religião na América, “que se julga sem a discutir”. A idéia de separação da Igreja e do Estado, a idéia de laicidade é, desde então, inconcebível. Todos os presidentes americanos pedem, regular e periodicamente a Deus, a bênção da América, convictos, tal como qualquer americano, da sua predestinação.

A efervescência religiosa destes tempos preparou o terreno, ao longo do século XIX, para três debates teológicos de grande influência no século XX: a teologia liberal ¹⁸ (que não será contemplada nesta tese, mas que pode ser, inclusive, um dos motivos para a radicalização do discurso fundamentalista) de Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack, Karl Barth entre outros, que têm como antecessores nos séculos XVII e XVIII, os deístas ¹⁹ Thomas Hobbes, John Locke,

¹⁸ Segundo OLSON: “As pessoas costumam pensar na teologia liberal como a negação de alguma coisa, em vez de uma abordagem distinta e positiva da metodologia teológica. Em outras palavras, ela é equiparada simplesmente com a negação do nascimento virginal de Jesus Cristo, de sua ressurreição corpórea ou de ambos. Ela pode ser caracterizada como a negação da inspiração bíblica e a rejeição de dogmas como a Trindade e a divindade de Cristo. Sem dúvida, alguns ou talvez muitos pensadores protestantes liberais dos séculos XIX e XX negaram esses itens da ortodoxia protestante clássica. A maioria pelo menos questiona algumas dessas doutrinas. Mas para chegarmos ao âmago do pensamento protestante liberal, precisamos perguntar *por que* esses teólogos questionaram crenças tradicionais. Para sermos justos com eles, devemos reconhecer que, pelo menos em sua perspectiva, não estavam rejeitando a tradição, mas a reinterpretando ou reconstruindo. Além disso, os pensadores liberais clássicos discordavam sobre detalhes específicos da doutrina. O movimento era mais uma tentativa de transformar o pensamento cristão à luz de um novo contexto cultural moderno do que rejeitar algumas crenças.” p. 553.

¹⁹ Idem. pp. 531-32 o deísmo “Enfatizava a autoridade da razão em todas as questões, inclusive a religião, e sonhava com uma religião universal e razoável que vencesse as lutas sectárias, a superstição e a autoridade

John Toland entre outros; o fundamentalismo ²⁰ e o pentecostalismo norte-americanos.

Nelas e entre a ortodoxia cristã, o auto-exame, a piedade e a razão, é possível perceber, segundo Walton (2000, p. 109), o efeito pêndulo na história da Igreja Cristã no Ocidente. Nos séculos XVI e XVII, a Reforma protestante buscou uma teologia ortodoxa, com ênfase no intelecto. Ainda no século XVII e também no XVIII, o pietismo e o metodismo deram maior ênfase às emoções. Nos séculos XIX e XX, o liberalismo valorizava o intelecto e a razão; finalmente, ainda no século XX, o pentecostalismo buscou novamente as emoções. Mas, não foi somente a expressão das emoções ou até mesmo do êxtase que se valorizou no pentecostalismo; algumas ênfases que percebemos neste movimento de reavivamento têm fortes características pietistas e se estenderam amplamente a várias denominações, deixando um legado duradouro. Segundo Olson (2001, p. 503):

Além do luteranismo, o pietismo influenciou o metodismo norte-americano e as convenções batistas e criou a base para várias

arbitrária e irracional e introduzisse o cristianismo em uma nova era de paz, iluminação e tolerância. Esse movimento, conhecido diversamente como religião natural ou deísmo, não possuía nenhum profeta ou fundador e nenhuma organização formal. Seus seguidores eram relativamente poucos. (...) . Muitos dos que despertaram e formaram o nacionalismo moderno na Grã-Bretanha, na França e nos Estados Unidos simpatizavam com o deísmo. (...), o deísmo infiltrou-se sutilmente na trama e urdidura da teologia moderna ocidental e tornou-se um dos precursores do que veio a ser conhecido como teologia protestante liberal dos séculos XIX e XX.”.

²⁰ MARTIN, Dreher. Segundo o autor, “Os *fundamentalistas* viam-se como contra-ofensiva a um modernismo que, assim diziam, havia se apossado do mundo protestante. Particularmente, esse fundamentalismo entendia-se primeiro como contra-ofensiva a uma teologia orientada em método que estava interpretando os conteúdos da fé, especialmente os textos bíblicos, a partir de uma perspectiva histórico-crítica. O protestantismo, e esse era o seu pecado, estava se aliando à ciência moderna. Frente a esse modernismo, os fundamentalistas opuseram seus *fundamentals* (fundamentais). *Fundamentals* eram os conteúdos de fé, verdades absolutas e intocáveis, que deveriam ficar imunes à ciência e à relativização por meio do método histórico. Eles se valeram de terminologia muito semelhante a do catolicismo romano do final do século XIX. Foi assim que alguns temas passaram a ser considerados *fundamentals*: a inspiração verbal, literal, da Bíblia; a afirmação da verdadeira divindade e do nascimento virginal de Jesus; seu sacrifício expiatório vicário, através de seu sangue derramado e de sua ressurreição corporal; a segunda vinda de Cristo à terra, na época vista como iminente com sinais apocalípticos ou com o retorno para um reino milenar, intermediário; negativa de aceitação dos resultados da ciência moderna, quando não correspondiam ao que designavam de “fé bíblica”; exclusão do *status* de verdadeiros cristãos de todos aqueles que não aceitavam esse fundamentalismo.” p. 80-82.

igrejas independentes, como a Igreja Evangélica Independente da América do Norte. Os grupos de reavivamento, incluindo os pentecostais e igrejas de santidade, como os nazarenos e as Assembléias de Deus, podem ser vistos como extensões radicais do pietismo cristão. Em nenhum outro aspecto talvez, o legado do pietismo tenha sido mais concretamente manifestado do que no desenvolvimento da literatura devocional e da música evangélica. *Best-sellers* cristãos como *Tudo para ele*, de Oswald Chambers e *O segredo de uma vida feliz*, de Hannah Whitall Smith, são pietistas em essência e servem para promover a visão do cristianismo autêntico e das possibilidades do relacionamento entre o indivíduo e Deus aqui e agora.

O pentecostalismo norte-americano surgiu da apropriação de duas questões teológicas wesleyanas: a justificação e a santificação, porém, entre os pentecostais, a santificação viria associada ao batismo no Espírito Santo. “Os principais representantes dessa corrente foram Asa Maham e Charles Finney. Entre 1880 e 1923 surgiram cerca de duzentas denominações (grupos de oração) nos EUA”. (CAMPOS, 1995, p. 21). As datas mais conhecidas pertencem ao início do século XX: 1901 em Topeka, Kansas; 1906 em Los Angeles e 1907 em Chigago. Na Carolina do Norte, o pastor batista Richard Sperling promovia reuniões em que ocorria a glossolalia, ou o falar em línguas estranhas ²¹; mas quem aprofundou esta questão foi Charles Parham. Ele fundou o Lar de Curas Betel, em 1898, e o Colégio Bíblico Betel, em 1900, na cidade de Topeka, Kansas. De acordo com Campos (1995, p. 22), Parham propôs aos seus alunos a seguinte questão:

Existiria uma evidência bíblica para o batismo do Espírito Santo?
Após um tempo de pesquisa na Bíblia, os estudantes chegaram à

²¹ Experiência espiritual narrada no livro de Atos 2: o Dia de Pentecostes. De acordo com a narrativa de Atos dos Apóstolos, a descida do Espírito Santo possibilitou que os homens falassem em línguas desconhecidas ou “estranhas”. Esta experiência consagrou-se dentro da fé pentecostal como um dos principais sinais de que o fiel possui o batismo no Espírito Santo, assim como elegeu esta prática como um dos modos de interação espiritual com Deus, posto que o falar em língua estranha é uma experiência direta entre o espírito do homem e o Espírito de Deus.

conclusão de que a glossolalia era o sinal que procuravam. Se havia tal evidência na Bíblia, faltava uma experiência em que alguém falasse as novas línguas. Esse fato ocorreu na passagem de ano de 1901. Durante uma vigília Agnez Ozman (uma das alunas de Parham) sentiu a necessidade de receber preces com a imposição de mãos (geralmente o pastor coloca as duas mãos sobre a cabeça do fiel para orar por ele). Com a oração, Ozman falou em outras línguas: era o começo do pentecostalismo nos EUA.

Agnez Ozman parece ter passado não somente pela experiência da glossolalia, fato narrado em Atos 2:3-4, na comemoração de Pentecostes:

Então, viu-se algo parecido com labaredas ou línguas de fogo que pousaram sobre as cabeças deles. Todos os presentes ficaram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar em línguas que não conheciam, porque o Espírito Santo deu a eles esta capacidade.

Mas também pela experiência da *xenoglosia*²² (palavras e frases de uma língua real, mas desconhecida pelo emissor), uma vez que durante três dias seguidos falou e escreveu em chinês, assim como se diz que Parham teria falado em sueco (BLOOM, 1992, p. 187). Mas, o episódio ainda não ganhara notoriedade. Isso acontecerá em 1906, quando Parham convidará um discípulo seu, William Seymour, pregador afro-americano (pertencente ao Movimento *Holiness* [Santidade] e aluno da Escola Bíblica de Houston, Texas, criada por Parham, em 1905), para levar a nova mensagem a Los Angeles. O pregador enfatizou que, além da bênção da conversão e da santificação, Deus tinha uma terceira: o batismo no Espírito Santo.²³ A prédica foi retribuída com sua expulsão da Igreja dos Nazarenos (uma

²² BLOOM, Harold. **La religión en los Estados Unidos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. Usamos aqui o termo em espanhol, por não localizarmos seu correspondente em português. p. 186.

²³ CESAR, Waldo & SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e o futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios**. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 20. Segundo os autores, citando o registro de Hollenweger (**El pentecostalismo**, Editorial Aurora, Buenos Aires, 1976, p. 9) “Oraram a gritos três dias e três noites. Era Páscoa. Vinha gente de toda parte. No dia seguinte foi impossível acercar-se à casa. Os que conseguiram chegar sentiram-se sob o

dissidência da Igreja Metodista Episcopal, no século XIX), pela pastora Neely Terry. Mas, segundo Hurlbut (1979, p. 223):

Iniciou-se, então, a distribuição gratuita de uma revista, de modo que as notícias se espalharam por toda parte. Numerosos crentes que sentiam sede espiritual viajaram para a cidade de Los Angeles, a fim de se inteirarem, pessoalmente, do que estava acontecendo.

Segundo Bloom (1992, p. 187), um terremoto, ocorrido em 18 de abril de 1906 havia tornado a nação americana mais sensível à religião, especialmente na região da Califórnia. Ainda em 1906, Seymour alugou um templo antes metodista, na rua Azuza, número 312, ali os pentecostais reuniram-se por três anos e o movimento recebeu o nome de “A Fé Apostólica”. Também se organizava uma das maiores igrejas pentecostais do século XX: a Assembléia de Deus ²⁴.

Quanto à glossolalia, tanto Parham quanto Seymour acreditavam que a mesma era o sinal do batismo no Espírito Santo, e com a expansão do movimento, “falar em línguas” tornou-se um dos aspectos centrais do pentecostalismo e associado à santidade. Mas, Bloom (1992, p. 186) aborda um aspecto interessante acerca da glossolalia e da admoestação do apóstolo Paulo em I Coríntios 14:

San Pablo permaneció fiel a su educación farisaica al expresar su elocuente desaprobación de hablar en lenguas en I Corintios 14. (...); sin embargo, me pregunto por qué su crítica severa no ha desalentado más a los pentecostales estadounidenses. Este asunto es casi ajeno a la teología; es más una cuestión de autoridad. La experiencia carismática es preferida por los pentecostales por encima de cualquier otro aspecto del cristianismo. Aunque las

sortilégio do poder de Deus: toda a cidade estava alvoroçada. Os gritos balançavam os cimentos da casa, mas ninguém ficou ferido.” p. 20.

²⁴ BLOOM, Haroldo. Segundo o autor “Para el otoño de 1906 los de Azuza, que hablaban en lenguas, habían comenzado a extenderse por toda la nación y posteriormente por todo el mundo. Después de una reunión en Hot Springs, Arkansas, en abril de 1914, los pentecostales fundaron las Asambleas de Dios, el grupo blanco dominante del movimiento que rápidamente se estaba segregando.” p. 187.

Asambleas de Dios no están dispuestas a reconocer a los entusiastas montanistas ²⁵ de Frigia del siglo II como sus fundadores, en realidad tienen mucho más en común con Montano, Maximila y Prisca que con el autor apostólico de las epístolas a los Corintios.

Portanto, se a glossolalia é uma questão secundária na teologia cristã (o apóstolo Paulo enfatiza o dom da Profecia e, em proveito de toda a Igreja), por que a ênfase no Espírito Santo, associada à glossolalia, tornou-se fundamental no pentecostalismo norte-americano e somente no século XX? Creemos que é importante discutir alguns aspectos.

Primeiro, e seguindo a análise de Bloom, quando numa igreja pentecostal ocorre o “derramamento do Espírito Santo”, considera-se que uma das conseqüências é a cura milagrosa. Pode-se desdenhar toda “manifestación menor de poder”. Os pentecostais participam do milagre; tudo o mais é pequeno porque:

Lo carismático, para las Asambleas de Dios, no es sólo una función del liderazgo. Todo hombre y toda mujer posee también su propio carisma. El éxtasis surge de sus propios labios, y donde haya Bautismo en el Espíritu Santo allí deben estar presentes también la profecía, la curación y el milagro.

Ocorre o compartilhamento do carisma, juntamente com o êxtase e o transe e, provavelmente, a voluntariedade de ser possuído. O que nos leva ao segundo ponto: a analogia feita por Bloom sobre as manifestações pentecostais e a prática

²⁵ Segundo OLSON “Montano foi um sacerdote pagão da região da Ásia Menor chamada Frigia que se converteu ao cristianismo em meados do século II. (...). Montano rejeitava a crescente fé na autoridade especial dos bispos (como herdeiros dos apóstolos) e dos escritos apostólicos. Considerava as igrejas e seus líderes espiritualmente mortos e reivindicava uma ‘nova profecia’ com todos os sinais e milagres dos dias ideais da igreja primitiva no Pentecostes. Para os bispos e líderes das igrejas o problema não era tanto a crítica feita por Montano (...), mas sua auto-identificação como o porta-voz incomparável de Deus. Montano referia-se a si mesmo como ‘Porta-voz do Espírito Santo’. (...). Montano e as duas profetizas entravam em transe e frenesi espirituais, falando na primeira pessoa como se Deus, o Espírito Santo, falasse diretamente através deles. (...). Em seus discursos, Montano, ou o Espírito dentro dele, dizia a seus seguidores: ‘Eu sou o Senhor Deus, nascido entre os homens. Não sou anjo, nem sacerdote. Sou Deus Pai, vindo até vocês.’” p. 30-31.

dos xamãs. O autor não classifica os pentecostais de feiticeiros, mas cita elementos comuns aos dois grupos, como por exemplo, os tranSES, as vozes de espíritos, as curas por meio do exorcismo, as manifestações de luz e de fogo e, sobretudo, as profecias. E ainda:

Existen también elementos claramente chamanistas en las actividades pentecostales como la marcha de Jericó (marcha con oraciones a gritos y canto de himnos), la danza en el Espíritu (durante la cual se supone que el Espíritu se posesiona del cuerpo) y las “heridas del espíritu” (en donde uno se cae, generalmente hacia atrás, mientras la congregación reza). (BLOOM, 1992, p. 190).

Contudo, para além da rotinização do carisma e mesmo das manifestações experimentadas por aquele que tem o batismo no Espírito Santo, num terceiro momento, Bloom (1992, p. 190) valoriza um aspecto que considera central no pentecostalismo: a associação do batismo no Espírito Santo com a glossolalia e a experimentação do poder. Segundo o autor:

El hablar en lenguas y su relación con el Bautismo en el Espíritu; en este centro, el tema de discusión es *la experimentación del poder*, y no cualquier grado particular de santificación. (...), el éxtasis y el poder guardan una relación muy estrecha. La experiencia del Espíritu Santo es una experiencia de afluencia, y el efecto de ese fluir hacia adentro se manifiesta por medio de la glosolalia.

A emoção do fiel em compartilhar do “Espírito Que É desde a criação”, causaria, ao mesmo tempo, a experiência do arrebatamento, do pertencimento, do desvanecimento da mortalidade. Não se trata somente de falar em “línguas estranhas”, pois os *shakers* de mãe Ann Lee e os primeiros mórmons²⁶ também

²⁶ Segundo WALTON, Ann Lee Stanley (1736-84) fazia parte da Sociedade Unida dos Crentes na Segunda Vinda de Cristo. Ann Lee acreditava ser o Cristo em sua segunda vinda, pregava que a relação sexual era a raiz de todos os males, o pacifismo, o universalismo, a comunicação com os mortos, a glossolalia, dança em grupo,

falavam, mas trata-se, entre os pentecostais, do poder do êxtase associado à fé, que se manifesta de forma quase empírica e mais “especializada” (BLOOM, 1992, p. 188), tornando o carisma rotinizado. Para o autor, o surgimento do pentecostalismo nos Estados Unidos, na passagem do século XIX para o XX, é uma das conseqüências do excesso de naturalismo e materialismo; para o autor:

(...) el pentecostalismo tuvo que originarse em los Estados Unidos porque su extremo sobrenaturalismo tuvo que ser una reacción contra um naturalismo triunfante, contra una sociedad en donde el poder estaba resguardado por um materialismo abundante.

Contudo, a experiência do “poder no Espírito”, com uma visão milenarista e voltada para a evangelização urgente dos povos não-cristãos e católicos, por parte dos pentecostais, deu muitos frutos e, em menos de uma década, as experiências pentecostais alastraram-se pela Ásia, África, Europa e América Latina.

Veremos essa experiência no Brasil.

1.3. O Pentecostalismo no Brasil

O pentecostalismo, enquanto movimento religioso, surge nas primeiras décadas do século XX, mas sua fase de maior expansão se dá na segunda metade

confissão auricular, bens comuns e a figura de Deus como masculino e feminino. p. 81. Já a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias ou mórmons (Mórmon seria o penúltimo descendente de um antigo grupo de Israelitas que emigrou para a América), iniciaram seu movimento com Joseph Smith Jr. (1805-44), tendo como alguns pontos importantes: a salvação pela fé, não há punição eterna, o homem evolui até se tornar divino, abstinência de álcool, tabaco, chá e café, a Igreja tem característica exclusivista (após a morte do apóstolo João, a Igreja deixou de existir até 1830, ano de sua fundação). p. 92.

do século, com meios de comunicação como o rádio e a televisão ²⁷. Seu rápido crescimento na América Latina, num primeiro momento, parece levar à conclusão de que o rebanho católico brasileiro está sofrendo perdas ²⁸ e que a hegemonia da Igreja Católica corre risco, contudo, Gomes ²⁹ faz uma análise sociológica que questiona o padrão do catolicismo brasileiro e que nos faz pensar em uma população flutuante, muitas vezes sincrética, que procura outras formas de religiosidade, como o pentecostalismo. A sua expansão tem sido organizada historicamente em três ondas ³⁰ que, embora distintas, não são estanques, pois que sofrem influências recíprocas (ou entre si); elas são, no entanto, aqui mencionadas por servirem de paradigma para nossa análise.

A chamada **Primeira Onda ou Pentecostalismo Clássico** é o período situado entre 1910 e 1950. Seu início se dá com a implantação da Congregação

²⁷ GALINDO, Florêncio. **O fenômeno das seitas fundamentalistas**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994. Segundo o autor, o pentecostalismo é um dos movimentos religiosos de maior importância do século XX: "Ele tem raízes imediatas nos movimentos de renovação do protestantismo norte-americano, que por sua vez partem do metodismo de John Wesley. (...) Esse movimento é mais difundido na A. L., (...), pois nele revivem, com características novas, aspectos fundamentais do cristianismo, inclusive, em comunidades católicas: interesse pela vida contemplativa, retorno à Bíblia, cultivo de alguns carismas, com predomínio do elemento afetivo sobre o intelectual, e, conseqüentemente, com uma forte tendência para o sectarismo, ou seja, para se considerar o próprio grupo como o único possuidor da doutrina pura e o único a se manter fiel à mensagem cristã original". p. 46.

²⁸ Apesar da contribuição que nos serve na obra de Galindo, *O Fenômeno das Seitas Fundamentalistas*, é preciso ressaltar que seu trabalho é desenvolvido a partir da preocupação católica com a expansão pentecostal, posição que devemos considerar.

²⁹ GOMES, Wilson. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 256. Segundo o autor "Partamos do pressuposto de que 'ser católicos' significa compartilhar de uma determinada visão de mundo, do homem, da vida, de Deus e das instituições, que se desdobra numa série de comportamentos práticos: atitude litúrgica, ética, institucional etc. (...) todo padrão (particularmente quando se aplica a um número tão grande de indivíduos) contém em si uma gradação de matizes legítimos. Entretanto, todo padrão tem os seus limites, além dos quais começa um outro padrão e este não tem mais validade. Porém, a percepção dos limites nem sempre é muito clara aos grupos, e aquele que se encontra além da fronteira pode acreditar-se ainda integrando um determinado padrão. (...) pareceria que o povo vivencia um padrão de crenças e atitudes já diferente daquele do catolicismo 'teológico' (ortodoxo, controlado institucionalmente etc.), porém continua sempre acreditando vivenciar o padrão católico".

³⁰ MARIANO, Ricardo, cita em *Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade*, In.: Novos Estudos CEBRAP (São Paulo, 1996) a obra de Freston, *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*, USP, 1994, que trata das três ondas pentecostais de forma mais detalhada. p. 25.

Cristã no Brasil (1910, em São Paulo, fundada pelo italiano valdense Luigi Francescon, emigrado para os Estados Unidos, Chicago, que, segundo ele, veio para a América Latina pregar o Evangelho devido a uma revelação divina) e da Assembléia de Deus (1911, Pará, fundada pelos suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, a partir de uma cisão numa Igreja batista em Belém e também por indivíduos ligados ao pentecostalismo norte-americano) até seu crescimento pelo território nacional. Caracteriza-se desde o começo por forte oposição e crítica ao catolicismo, pela ênfase no dom de falar em línguas ou glossolalia, batismo no Espírito Santo, pelo sectarismo³¹ e conduta ascética, ou seja, de negação dos valores considerados seculares, o que denominam “rejeição ao mundo”.

O Brasil, neste período, procurava fortalecer o regime republicano instituído em 1889 e, uma das medidas adotadas pelo Estado através da nova Constituição, foi permitir o livre culto de confissões não católicas, promovendo, também, uma grande naturalização de trabalhadores imigrantes rurais e urbanos. Entre estes, muitos eram protestantes.

A **Segunda Onda ou Pentecostalismo Neoclássico** (MARIANO, 1999, p. 25) teve início com a chegada de dois missionários norte-americanos, Harold Williams e Raymond Botright, pertencentes à Igreja Internacional do Evangelho

³¹ DELUMEAU, Jean. **De religiões e de homens**. São Paulo: Loyola, 2000. Segundo o autor, a palavra seita “vem do latim *sequi* (seguir) e, na Antiguidade, muitas designava uma escola filosófica. Ocorreu então uma contaminação com *secara* (cortar), e a palavra ‘seita’ veio a caracterizar, principalmente no século XVI, um grupo que se formava à distância de uma Igreja, para sustentar opiniões religiosas particulares. Falou-se da ‘seita luterana’. Ainda a partir do século XVI, chamou-se ‘sectário’ o partidário apaixonado por uma doutrina. Daí veio – no século XIX – a palavra ‘sectarismo’, que significa intolerância e estreiteza de espírito. (...) Numa perspectiva não-polêmica, o teólogo protestante alemão Troeltsch (1865-1923) procurou distinguir objetivamente ‘Igreja’ e ‘seita’ como fenômenos sociais. Definiu a primeira como uma ‘instituição de salvação’, destinada à massa das pessoas, dotada de importantes estruturas e mantendo relações de acordo, e até de cumplicidade, com o Estado. A segunda, ao contrário, pareceu-lhe um ‘agrupamento voluntário de convertidos’ que rejeita, pelo menos para eles próprios, os comprometimentos da Igreja com o mundo. Não há seita sem radicalismo religioso e sem ruptura com a sociedade. (...) não convém chamar de ‘seitas’ os movimentos pentecostais que florescem atualmente na América Latina. Eles não se cercam de coisas secretas, não constituem contra-sociedades e procuram atingir as massas”. p. 353 e 355.

Quadrangular (*Internacional Church of The Foursquare Gospel*). Criaram a Cruzada Nacional de Evangelização baseados na cura divina e logo fundaram em São Paulo, no ano de 1951, a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), que conservou a base pentecostal, ou seja, batismo no Espírito Santo e cura divina; contudo, sua postura era um pouco mais liberal ou menos sectária. Neste rastro, surgiram a Igreja Brasil para Cristo (1955, São Paulo), Deus é Amor (1962, São Paulo), Casa da Bênção (1964, Minas Gerais) e outras de menor porte. Duas características são marcantes neste período: o uso do rádio para difusão do Evangelho e as tendas de lona, pela Igreja do Evangelho Quadrangular, que aproximavam mais os pregadores do povo. Seu crescimento foi intenso. Segundo Freston (1994, p. 72):

A segunda onda, (...), começa quando a urbanização e a formação de uma sociedade de massas possibilitam um crescimento pentecostal que rompe com as limitações dos modelos existentes, (...). O estopim é a chegada da Igreja Quadrangular, com seus métodos arrojados, forjados precisamente no berço dos modernos meios de comunicação de massa, a Califórnia do entre-guerras. Após a Segunda Guerra, a atenção americana em geral, e missionária (católica e protestante) em particular, se volta para a América Latina, impulsionada pelo novo papel internacional americano, pela importância estratégica do “hemisfério ocidental”, e pela mão-de-obra missionária deslocada após o fechamento da China.

E, finalmente, a chamada **Terceira Onda ou Neopentecostal**, que começou na segunda metade da década de 70 e não parou de crescer. Várias são as denominações surgidas nos anos setenta e oitenta: Igreja Universal do Reino de Deus (1977, Rio de Janeiro), Igreja Internacional da Graça de Deus (1980, Rio de Janeiro), Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976, Goiás) e Renascer em Cristo (1986, São Paulo), todas fundadas por pregadores brasileiros. Caracteriza-se pela acomodação ao mundo (não enfatizando a conduta ascética), pela participação

político-partidária e uso intenso da mídia eletrônica, o que também não é uma inovação entre os evangélicos. Por apresentarem poucos traços de seita e não adotarem usos e costumes muito rígidos, estereótipos da santidade do crente pentecostal (longos cabelos para as mulheres e uso obrigatório de saia, sem adereço que denote vaidade; e para os homens, uso obrigatório de terno e gravata), atraem um número maior de fiéis. Neste período, o Estado brasileiro, que se encontrava num governo ditatorial, entrava em processo de desgaste e recessão econômica; na cidade do Rio de Janeiro, local inicial de desenvolvimento do neopentecostalismo, ocorre o aumento da violência e de organizações criminosas, como a máfia do jogo e o crime organizado; nesta mesma cidade, o neopentecostalismo adquire um impulso extremamente significativo.

No que se refere à doutrina, alguns pontos são fundamentais: (1) Teologia da Guerra Espiritual contra o Diabo e seus anjos, representada pelas outras religiões e, principalmente, as afro-brasileiras; e (2) pregação da Teologia da Prosperidade: doutrina que afirma que o cristão tem direito ao melhor de tudo ainda neste mundo.

A expressão "ainda neste mundo" é um elemento-chave para compreender, principalmente, o desenvolvimento da IURD, como veremos no próximo capítulo. No contexto do neopentecostalismo no Brasil, esta Igreja é considerada por alguns teóricos sociais como um fenômeno, tanto quanto a atuação de seu líder, Edir Macedo.

CAPÍTULO II – O NEOPENTECOSTALISMO BRASILEIRO E A IGREJA UNIVERSAL

O objetivo deste capítulo é analisar a trajetória da Igreja Universal do Reino de Deus, considerando-se a figura de seu líder principal, Edir Macedo, bem como as inserções da Igreja em espaços privados e públicos.

2.1. O Bispado de Edir Macedo

Edir Macedo Bezerra nasceu em 1945, numa família de 33 irmãos ³², sendo que somente sete sobreviveram. Macedo é o quarto deles. A família, de nordestinos, mudou-se para o Rio de Janeiro, primeiro Petrópolis, depois São Cristóvão, onde o pai instalou-se como comerciante. Aos 17 anos, Macedo começou a trabalhar na LOTERJ como servente e, em 1977, quando pediu licença para dedicar-se ao evangelho, estava na função de agente administrativo, desligando-se desta empresa, definitivamente, em 1981. Sua formação religiosa vem do catolicismo e de uma breve passagem pela umbanda. Segundo Macedo, sobre sua conversão ocorrida em 1963, para a Folha de São Paulo, em 20.06.1991:

³² MARIANO, R. O autor extraiu estas informações do Programa 25^a. Hora, exibido em 15.11.91, “Edir Bezerra de Macedo nasceu (...) na cidade fluminense de Rio das Flores, Rio de Janeiro, numa família pobre de migrantes. Seu pai, Henrique Francisco Bezerra, alagoano, possuía uma pequena ‘venda de secos e molhados’. Sua mãe, Eugênia Macedo Bezerra, mineira, dona de casa, teve 33 filhos, dos quais 10 morreram e 16 foram abortados por terem, segundo Macedo, nascido ‘fora de época’. Sobraram apenas sete.” p. 54.

Eu era uma pessoa triste, deprimida, angustiada. No fundo do poço busquei a Igreja Católica e só encontrei um Cristo morto. Aquilo não satisfez o meu coração e parti para o espiritismo, mas as idéias que aí encontrei não se coadunavam com as minhas. Então, um dia, tive esse encontro pessoal com Deus (...) Estava em uma reunião pública, de evangelistas, na sede da Associação Brasileira de Imprensa, no Rio. As pessoas cantavam e, de repente, desceu uma coisa sobre nossa cabeça, nosso corpo, como se estivéssemos sendo jogados debaixo de um chuveiro. Foi algo ao mesmo tempo físico e espiritual, abstrato e concreto. Pude ver como realmente era, e eu me via como se estivesse descendo ao inferno. Caí em prantos. Então a mesma presença me apontou Jesus. Foi quando nos convertemos e nos entregamos de corpo, alma e espírito. (Idem, p. 55).

Ainda na adolescência, começou a freqüentar a Igreja Evangélica Nova Vida, estimulado pela cura que sua irmã recebera, de bronquite asmática. O fundador da igreja, o canadense Robert McAlister, buscou promover um avivamento entre a classe média brasileira, mas seu estilo de liderança personalista e carismática não contribuiu para o crescimento da Igreja neste meio, mas começou a atrair pessoas de classe média baixa. Os fundadores de três grupos da Terceira Onda foram membros da Nova Vida (Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus e Cristo Vive, fundadas por Edir Macedo, R. R. Soares e Miguel Ângelo, respectivamente), de acordo com Freston (1994). O estilo da Nova Vida permite compreender um pouco melhor a IURD:

O fundador canadense da Nova Vida, Robert McAlister, rompeu com a AD [Assembléia de Deus] em 1960 para elaborar um pentecostalismo menos legalista no estilo do incipiente renovação carismática norte-americano. Investiu muito na mídia. A organização era bastante centralizada e personalista. Foi a primeira igreja a adotar o episcopado no Brasil; como estrangeiro influenciado pelo ecumenismo pragmático do movimento carismático, McAlister teve a liberdade de introduzir esse traço mais "católico".

A Nova Vida teve um momento de vanguardismo, mas ficou amarrada pelo personalismo e pelas ambições dinásticas. Sua maior

contribuição foi como "estágio" para futuros líderes. Trabalhou com homens um pouco mais cultos e entendidos do mundo do que os líderes da primeira e segunda ondas, e sugeriu-lhes um modelo pentecostal mais culturalmente solto. Deu-lhes também uma formação indispensável para que se tornassem independentes: segundo um ex-pastor, "a primeira coisa que aprendi na Nova Vida foi como levantar uma boa oferta." Em sintonia com isso, a mensagem devia ser sempre positiva. Era o transplante do que havia de mais recente na religião americana, no estilo dos novos pregadores televisivos. (FREESTON, 1994, pg. 96).

Macedo resolveu sair da Igreja Pentecostal Nova Vida para fundar uma organização onde pudesse colocar em prática suas concepções de avivamento. Segundo relatos de pastores iurdianos, Edir Macedo fora "tocado" pelo Espírito Santo para abrir uma nova Igreja (OLIVA, 1997); segundo Mariano:

Após doze anos como membro da Nova Vida, em 1975 Macedo, farto do elitismo desta igreja e sem apoio para suas atividades evangelísticas, consideradas agressivas, decidiu partir para vãos mais altos. Ao lado de Romildo Ribeiro Soares, Roberto Augusto Lopes e dos irmãos Samuel e Fidélis Coutinho, fundou a Cruzada do Caminho Eterno, que não fez jus ao nome nem mesmo para seus criadores. Antes de abri-la, Macedo e Romildo Soares, que ainda não haviam conquistado cargos eclesiásticos, foram consagrados pastores na Casa da Bênção pelo missionário Cecílio Carvalho Fernandes. Dada sua experiência com números e dinheiro na LOTERJ, Macedo tornou-se tesoureiro da Cruzada. Dois anos depois, nova cisão. Desentendendo-se com os irmãos Coutinho, Edir Macedo, Romildo Soares e Roberto Lopes saíram da Caminho Eterno e fundaram, em 9 de julho de 1977, a Igreja Universal do Reino de Deus. Entre uma cisão e outra, Macedo pregou de casa em casa, nas ruas, em praça pública e cinemas alugados. (1999, p. 55).

33

³³ Apud Mariano. "Tal processo de cissiparidade, tão frequente nos meios pentecostais, reitera cabalmente a afirmação de Brandão (1980: 113): 'Se alguma coisa é realmente estável no mundo da religião, essa coisa é a dialética de sua constituição, onde a Igreja conquista o sistema e gera a seita que vira a Igreja que produz a dissidência.'" p. 55.

Ainda em seu período inicial, algumas atividades da IURD aconteceram em uma funerária no bairro Abolição, no Rio de Janeiro; em paralelo, o primeiro programa de rádio, de sua iniciativa, ia ao ar em 1977: eram 15 minutos pagos por uma fiel que fora curada na Igreja. Neste período, Romildo Soares estava à frente das atividades, porém, logo ocorreram choques de opinião entre ele e Macedo. No final da década de 80, ambos fizeram um acordo financeiro para a saída de R. R. Soares, o que resultou na fundação da Igreja Internacional da Graça de Deus e na liderança total de Macedo sobre a IURD. Em 1981, Edir Macedo e Roberto Lopes sagraram-se bispos mutuamente, instituindo o episcopado.

De 1986 a 1989 Macedo viveu nos Estados Unidos. Sobre suas atividades neste período não há clareza: se conhecer melhor as estratégias americanas sobre evangelismo ou somente expandir a IURD naquele país. Segundo Freston (1994, p. 134):

Talvez houvesse, (...), o objetivo de assimilar seletivamente modelos americanos de ação religiosa. Parece haver, em 1987, uma inflexão na trajetória da igreja, iniciando a diversificação de atividades e penetração mais ousada de espaços sociais, o que resultou em maior atenção crítica da mídia. Alguns alegam, também, uma mudança nas práticas financeiras da igreja e nas prioridades do próprio Macedo.

Mas, segundo Mariano (1999, p. 57), o que Macedo pretendia era, a partir de Nova Iorque, expandir a IURD pelo mundo, enviando missionários e também, captar recursos financeiros. Nenhuma das estratégias funcionou lá. Mas no Brasil, o televangelismo de origem norte-americana, se mostraria um enorme sucesso; Macedo voltou ao Brasil em 1989 e adquiriu uma rede de televisão, a Rede Record.

Entretantes, Macedo e a IURD já vinham sendo alvo de críticas da mídia desde 1987:

Vários escândalos envolvendo a Universal desde meados dos anos 80 pautaram a imprensa inúmeras vezes. Exemplos: vilipêndio a culto religioso e agressão contra adeptos de umbanda e candomblé; apreensão de material eleitoral de Fernando Collor em templos da igreja em 1989; processos judiciais e inquéritos policiais contra Macedo e outros pastores; prisão e enriquecimento de Macedo; exploração financeira de fiéis; sonegação de impostos, fundação cartorial da Igreja Católica Carismática do Brasil, em setembro de 1988, como fachada para remeter recursos ilegalmente para os EUA. (MARIANO, 1999, p. 72).

Além disso, o montante de dinheiro que envolveu a compra da Rede Record despertou também a atenção da polícia federal, que empreendeu investigações sobre os bens de Macedo. No processo número 352/92, da 21ª Vara Criminal de São Paulo ³⁴, é solicitado o seqüestro de seus bens e rastreamento de suas declarações de renda. Macedo já tinha sido acusado de charlatanismo, curandeirismo e estelionato, tanto no Rio de Janeiro quanto em São Paulo. Em 1992, por duas vezes, Macedo esteve preso e foi alvo das orações de cem mil pessoas que fizeram vigília na praia de Copacabana. Conforme Mariano (1999, p. 75):

Apesar de não apresentar diploma de curso superior em teologia, o qual alegava possuir, o que não se comprovou, (...), permaneceu preso numa cela especial na 91ª Delegacia de Polícia da zona oeste de São Paulo, onde recebeu as surpreendentes visitas de Lula e do cunhado R. R. Soares. (...), seguro pelos braços e sob a mira de armas, passou pelo humilhante constrangimento de ser transportado, como um meliante qualquer, num camburão. Chegando à delegacia,

³⁴ Parecer do juiz da 21ª Vara Criminal de São Paulo: “Consabido que o acusado iniciou sua atividade pastoral no ano de 1977, numa acanhada funerária da cidade do Rio de Janeiro, mas pelas declarações de renda se percebe facilmente a inconsistência dos seus argumentos, intitulado-se ‘proprietário’, ‘empresário’, o que denota a presença de vasos comunicantes entre o e o ganho auferido, vez que a pregação religiosa, no mais das vezes se transmuda num biombo para empreendimentos notadamente mercantilistas.” (p. 13). Processo citado por Margarida Oliva, p. 161.

era esperado por reportagem da Rede Globo, única emissora informada sobre a operação.

Pouco tempo esteve preso, sendo-lhe concedido *habeas corpus* determinando que sua prisão fora indevida (FREESTON, 1994, p. 111). A solidariedade demonstrada pelos evangélicos de várias denominações foi muito grande; pelo menos 200 pastores, representando 34 Igrejas e 30 deputados evangélicos redigiram documento repudiando o ocorrido. Este episódio evidencia duas questões importantes: (1^a.) desde 1990, Macedo percebera a importância de construir uma base parlamentar sólida, utilizando como argumento a defesa do cristianismo, inclusive, no Congresso Nacional, e sua liberdade de expressão através da Record; (2^a.) a despeito de receber diversas críticas, por exemplo, de pastores como Caio Fábio e Ricardo Gondim, sobre práticas pagãs, exploração financeira dos fiéis etc. empreendidas pela IURD, o fato é que as acusações que Macedo e sua Igreja estavam sofrendo poderiam abrir um sério precedente contra outras Igrejas que arrecadavam dízimos ou mesmo pregavam a cura divina. Portanto, a bandeira de “perseguida”, normalmente estimulada pela Igreja, também serviu como ponto de união entre fiéis de outras Igrejas e suas lideranças. Era algo afeto ao cristianismo com características pentecostais.

Mesmo tendo enfrentado este tipo de problemas, a expansão da IURD é bastante significativa. Macedo possui, como veremos, uma estrutura de *marketing* que agrega rádio, emissora de televisão, gráfica etc., veículos todos voltados para sua acelerada expansão. Atualmente, seu discurso não atinge somente as camadas populares ³⁵, mas também as classes média e alta, embora com menor impacto ³⁶.

³⁵ CARTACAPITAL, 17 de novembro de 2004, pp. 12-14: “De acordo com o *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil*, estudo lançado em 2003 e feito a partir de dados do IBGE, os pentecostais concentram-se nos bairros populares das periferias urbanas e nas áreas das fronteiras agrícolas do Centro-Oeste e do norte. São mais mulheres que homens, mais crianças e adolescentes que adultos, mais negros, pardos e indígenas que brancos. No campo profissional, prevalecem as atividades do setor dos ‘serviços pessoais’, e

Seu discurso imediatista encontrou ressonância entre as massas e, em 1985, a IURD estava em quase todas as capitais brasileiras. Sua mensagem possui a habilidade de adaptar-se aos vários setores da sociedade, não estando impregnada, portanto, de uma doutrina baseada somente nos costumes ³⁷, como por exemplo, da Igreja Pentecostal Deus É Amor, que provoca isolamento em relação à sociedade devido à sua condenação ao envolvimento do fiel com as “coisas do mundo”: usar roupas da moda, as mulheres vestirem calças ou saias curtas, assistir televisão (pelo estatuto da IPDA é proibido ter televisores em casa, sob pena de exclusão da Igreja).

Portanto, para tratar deste fenômeno religioso, a Igreja Universal e seu amplo alcance social, é necessário que compreendamos a complexidade dos elementos que a denominação agrega, pois a IURD não é uma Igreja de “aparência rígida” mas, ao mesmo tempo, enfatiza os principais aspectos da conversão em Cristo e de uma vida santificada, como se mencionou no início desta tese. Por isso, ainda neste capítulo, esboçaremos alguns pontos que, ao nosso ver, formam o perfil da Universal como neopentecostal: os cultos e as catarses; a Teologia da Prosperidade

muitos são empregados domésticos. Possuem em geral formação escolar de nível apenas elementar e recebem basicamente até três salários mínimos.” Ainda na mesma reportagem, os autores enfatizam que o temor que havia entre as classes médias urbanas acerca dos pentecostais está diminuindo (este temor estaria ligado à ascensão dos pentecostais na política, p. 16): “Mas não é toda classe média urbana que teme o crescimento evangélico. Muitos até engrossam o movimento. ‘As igrejas evangélicas estão se tornando cada vez mais atraentes para a classe média. Elas conseguem isso suavizando seu discurso e tornando-se menos moralistas’, analisa o antropólogo Ronaldo de Almeida (UNICAMP). (...) Outro traço das ‘evangélicas de classe média’ é a Teologia da Prosperidade. Também na p. 18: “E salta aos olhos que a fé de resultados, apesar de seus aspectos individualistas e alienantes, é uma resposta às aspirações que encontram pouca sustentação no catolicismo, cuja doutrina, tanto à direita quanto à esquerda, sacraliza a pobreza”.

³⁶ Reportagem de O Estado de São Paulo, assinada por Eugênio Bussi, que comenta os programas da IURD dirigidos aos empresários, numa tentativa de mostrar a importância de Deus na vida financeira. A manchete: “IGREJA UNIVERSAL TRANSFORMA DEUS EM BALCONISTA”. A chamada: “Consumismo e individualismo são motivos de êxtase místico nos programas de TV veiculados pela seita.” Oliva, p. 161. Não é nossa intenção discutir manchete e chamada, mas atrair a atenção para a ênfase da Igreja na vida financeira próspera, aliás, a expressão “prosperidade de vida” é utilizada notadamente para finanças.

e da Guerra Espiritual e a importância dada, pela denominação, à participação política e aos meios de comunicação a serviço do Evangelho ou, a não-rejeição das facilidades oferecidas pela modernidade.

2.2 Aspectos Doutrinários da Igreja Universal

Os sermões e formas de abordagem da IURD vêm sendo sustentados e aperfeiçoados por uma estrutura de comunicação muito bem elaborada: “Venha para a Igreja Universal, onde o milagre é coisa natural”. Venha... Não só como telespectador, mas principalmente como fiel freqüentador dos cultos. Dentro da IURD, o fiel ouve a palavra, de cunho popular, que aponta vários problemas sociais, mas os transfere para o universo espiritual, culminando na prática do exorcismo. Os pastores advertem os ouvintes acerca dos “encostos” que os atacam e utilizam um vocabulário próprio do espiritismo, umbanda e uma prática que remete a estas religiões, como pisar no sal grosso, tomar banho de descarrego etc., embora as duas sejam alvo das críticas da Igreja. Segundo Mariano (1999, p. 111):

(...) não é de agora que os cultos afro-brasileiros são atacados por pentecostais. Monteiro (1979) descreve duas concentrações evangélicas, em meados dos anos 70, nas quais as “crises de possessão” constituíam o “ponto alto”, seu “núcleo dramático”, e, o mais relevante, faziam “referência agressiva à umbanda”. Mas só na década de 1980 desencadeou-se o que veio a ser chamado, inadvertida e exageradamente, de “guerra santa”, já que as vertentes pentecostais precedentes não os atacavam direta, sistemática e até fisicamente, como o faz a Igreja Universal. Mantinham postura

³⁷ MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais ...** p. 187. Nota do autor: “‘usos e costumes’ é a expressão utilizada pelos pentecostais para se referir ao rigorismo legalista, às restrições ao vestuário, uso de bijuterias, produtos de beleza, corte de cabelo e a diversos tabus comportamentais existentes em seu meio religioso”.

polêmica, mas pacífica, pouco visível e circunscrita ao campo do discurso.

Portanto, a doutrina da Universal enfatiza firmemente que, através da fé, da oração e do exorcismo, aquele que procura pela Igreja será liberto. Essa determinação em livrar as pessoas das garras de Satanás, num mundo tão assolado pela recessão, pelo desemprego, pela falta de perspectivas, pela solidão, pela falta de amor transformou-se em um catalisador do pentecostalismo no Brasil, sem, contudo, ser o único atrativo. Por exemplo, na Igreja Universal:

(...) todos que os procuram são bem recebidos e bem tratados. Pouco importa se o consulente e virtual adepto é mendigo, alcoólatra, viciado em drogas, travesti em trajes sumários, enfermo de câncer, aids. Demandas como estas não incomodam, nem causam mal-estar. Todos são acolhidos. Pois, para todos há esperança. Deus tem um plano grandioso para suas vidas. (...) O reino dos céus aqui na terra está ao alcance de todos. Não há mistérios ou mensagens herméticas a desvendar (...). Basta aceitar a Cristo, declarar verbalmente já ter recebido suas promessas bíblicas, ser fiel nos dízimos, generoso nas ofertas e ter fé, muita fé no deus vivo que tudo pode. (MARIANO, 1999, p. 59).

Outrora o pobre, mas atualmente também as classes médias, podem encontrar na promessa da cura divina o alívio para suas dificuldades e no exorcismo, a explicação para as mesmas. Seguindo este raciocínio, pode-se sugerir que o baixo nível de escolaridade entre os pentecostais, o pouco ou nenhum incentivo ao pensamento intelectual ou, nas palavras de Mendonça (1990, p. 14) “os grupos pentecostais” com “suas características pouco letradas e éticas”, torná-los-ia vulneráveis a este tipo de abordagem espiritual; contudo, acreditamos que o impacto causado pela Universal entre as várias camadas sociais não se fundamenta somente em argumentos como pobreza e desespero, mas, na atualização e releitura que a Igreja faz do Evangelho, tornando-o compatível com a sociedade

contemporânea, mostrando ao fiel o caminho para a salvação, sem que ele precise ficar à parte na sociedade, pelo contrário, ele é cada vez mais semelhante, aculturado e, portanto, mais aceito. Antigos jargões debochados como os “bíblis”, “bode” cada vez menos se aplicam ao crente. Principalmente, a um membro da Universal, que difere dos pentecostais tradicionais, apenas pela despreocupação com “costumes” e por não expulsar ou disciplinar membros por condutas consideradas erradas: por exemplo, fumar, beber, ser um homossexual ou adúltero e assim por diante.

Porém, é possível dizer que o antagonismo constante gerado entre o fiel e o Diabo serve como elemento disciplinador e de controle, da Igreja sobre o fiel e do fiel sobre si mesmo, sua conduta e suas ações: Satanás representa o não-ser, o lado obscuro da alma, o perturbador. Conforme Freston (1999, p. 138):

Há uma ideologia da interioridade como a única base para a vida transformada, em contraste com o que se considera o legalismo de outras igrejas. Mas as pregações deixam claro que se deve abandonar as drogas, o homossexualismo, a promiscuidade e a loteria. Diz um pastor: “Um membro que bebe e fuma não tem Cristo. Mas nada de exclusão ou disciplina de membros”.

Por isso, entre o discurso pastoral e a vida interior do fiel, estão as práticas de exorcismo e as catarses ocorridas durante os cultos: são importantes rituais de purificação e canais para a harmonia com Deus. Às sextas-feiras, entre outros simbolismos, o fiel é convidado a passar sobre um tapete vermelho com o objetivo de queimar os demônios e obrigá-los a se manifestarem: “A justificativa do uso de tais recursos é parecida com a da Igreja Católica. Segundo um pastor, as pessoas precisam deles como incentivo à fé, mas o que resolve é a fé” (FRESTON, 1999, p. 138). Nos cultos, propicia-se o exorcismo através de cânticos de expulsão e orações

“fortes”; a experiência, primeiramente individual, de possuir o poder de exorcizar tanto quanto o pastor, leva à catarse coletiva, trazendo livramento e alívio ao fiel.

A possessão tem vários motivos, sendo que a culminância está na rejeição de Cristo (MACEDO, 1990, p. 48). À possessão seguem-se alguns sinais: nervosismo, dores de cabeça, insônia, medo, desmaios constantes, desejo de suicídio.

Isso é possessão. Ter o corpo usado pelos demônios para habitação. ... Os espíritos não têm tamanho e podem se alojar de acordo com suas preferências em certos lugares do corpo humano. (MACEDO, 1990, pp. 66-71).

Macedo prossegue, explicando porque é tão crucial compreender as intervenções do Diabo e sua origem:

Vivemos em plena era do demonismo. O espiritismo está, sob as suas mais diversas ramificações, dominando a mente das pessoas. As religiões orientais, regadas a demônios, estão, sob a capa cristã ou não, invadindo o mundo, entrando nos salões de festa e coabitando nos casebres das favelas com os homens. Com vasta distribuição de literatura e pregação disfarçada, estão por toda a parte disseminando a prática do demonismo (Idem, p. 131).

E a situação é ainda mais grave, uma vez que, segundo a IURD, até mesmo as Igrejas tradicionais seriam cativas de um demônio de nome “Exu Tradição”. A Igreja Católica, por exemplo, estaria atuando sempre em conjunto com a máfia e lavando seu dinheiro sujo; também promoveria a miséria no Terceiro Mundo por motivos políticos. Além disso, um agravante seria o sincretismo, pois “No Brasil, em seitas como Vodun, Macumba, Quimbanda, Candomblé ou Umbanda, os demônios são agradados e servidos como deuses” (MACEDO, 1990, p. 20). Aqui, temos uma outra marca distintiva do neopentecostalismo: a Igreja Católica, muitas vezes, aceitou e aceita a dupla filiação (um católico que frequenta a umbanda, por

exemplo); o protestantismo histórico ignorou este problema por sua origem estrangeira; o pentecostalismo tradicional manteve-se à distância; mas, as Igrejas da Terceira Onda, em sua maioria, recomendam ao fiel que lute contra o demônio e o enfrente. Uma conduta nada passiva ou conformista.

Um papel extremamente importante nesta relação “fiel dominando Satanás” é aquele desempenhado pelo líder. A autoridade de Macedo advém de seu carisma, de sua compreensão de um “mundo espiritual”, que mostra ao fiel existir solução para os problemas por ele enfrentado. Ele é conhecedor, como homem de Deus e “ungido”, do universo que mantém as pessoas prisioneiras das trevas, sabendo como buscar a solução. Neste tipo de relação, que envolve poder e autoridade, é preciso que o receptor da mensagem, o fiel, reconheça e autorize que do outro, o pastor, emana algo de sagrado, de íntimo entre ele e Deus. Macedo tem, por parte de seus fiéis, este reconhecimento.

Isto possibilita que a Universal seja categórica em sua análise da realidade social, e esta realidade guarda íntima relação com Satanás e com a possessão. No nosso entendimento, Macedo recupera do imaginário coletivo brasileiro, de influência africana, a idéia de um cotidiano acompanhado por espíritos, que na leitura da Igreja, são malignos; seu discurso é familiar e faz sentido às pessoas que o ouvem. Sua autoridade na expulsão de demônios é comentada com espanto e admiração pelos pastores de outras denominações evangélicas, bem como sua capacidade de lotar estádios, embora isto já ocorresse com a Igreja Deus É Amor. Contudo, a estrutura da IURD não é voltada para um culto à personalidade: é a Igreja, a IURD, que deve tornar-se hegemônica no espaço evangélico e sobrepor-se à Igreja Católica. O centro do discurso não está no Bispo e sim na missão da IURD: o exorcismo. Nesta estrutura, o fiel faz parte de uma elaboração doutrinária e ritualística (a dinâmica aplicada aos cultos), que valoriza o triângulo de tensão Exorcismo (onde o diabo é o elemento perturbador), Oferta e Cura que, como

veremos adiante, são componentes essenciais da Teologia da Guerra Espiritual e da Teologia da Prosperidade.

A figura do Diabo é construída e solidificada no imaginário da IURD, na medida em que poder e domínio são habilmente exercidos através do discurso falado e escrito, que demonstra ao fiel a sua grande capacidade de enfrentar o demônio e de se colocar aos pés do Senhor. Mas, para tanto, é preciso compreender que tudo é um reflexo da luta entre o Bem e o Mal.

De um modo geral, são muitas as Igrejas sob a bandeira do pentecostalismo, porém, a IURD possui em sua doutrina os três eixos mais marcantes do neopentecostalismo: prosperidade financeira, demonização da realidade e uso intenso dos meios de comunicação.

É fato que o pentecostalismo está mudando. Outrora as religiões de salvação atraíam somente as camadas mais pobres, uma vez que todo o sofrimento de uma vida de privações e necessidades seria recompensado após a morte, na eternidade. Durante décadas enfatizou-se fortemente a desvalorização do mundo e um sentimento de separação do mesmo, realçando hábitos e comportamentos que assegurassem a santidade (*Holiness*). A conversão de membros de classe média acabou gerando tensões no interior do pentecostalismo, que teve de repensar seu modo de inserção no mundo e seu discurso. Ou mantinha sua conduta ascética ou fazia concessões (o que em nosso ponto de vista também funciona como uma atualização teológica); e as fez. Os adeptos mais abastados tendem a desejar a realização de seus objetivos de vida e o direito de usufruir sua boa sorte, obviamente merecida (WEBER, 1994, p. 314). Algumas lideranças optaram por adequar seu discurso às expectativas dos fiéis, que com muito menos culpa queriam desfrutar das coisas boas; começava a acomodação ao mundo.

Porém, estas mudanças não ocorreram sem motivo. Há, no Brasil, a importação de teologias, literatura, ritmos musicais e, até mesmo, modelos de

êxtase, que influenciaram os meios evangélicos; assim o protestantismo convive historicamente com o pluralismo e há, neste grande cenário, lugar para todos (não sem tensões), sendo que algumas denominações crescem mais, como exemplifica o caso da IURD.

E, neste quadro de diversidades, destacam-se a Teologia da Prosperidade (doravante TP) e a Teologia da Guerra Espiritual (doravante TGE), peças chave, como veremos a seguir, que explicam o poder de atração do neopentecostalismo.

A TP surgiu nos Estados Unidos no começo dos anos 40, sendo reconhecida como doutrina na década de 70. Agregava várias tradições religiosas distintas (ocidentais e orientais), práticas esotéricas, para-médicas e de auto-ajuda. A Palavra, neste contexto, torna-se muito importante: Deus criou o mundo pela palavra e o cristão tem condições de trazer à existência bênçãos e prosperidade pelo confessar da palavra em voz alta, com fé no Nome de Jesus. Saúde perfeita, prosperidade material, triunfo sobre o Diabo e vitória sobre todo e qualquer sofrimento, assim preconizava tal doutrina.

No Brasil, a TP vem justamente corroborar com o anseio de acomodação ao mundo de certas lideranças, a possibilidade de mobilidade social para alguns fiéis e a manutenção de um *status* já adquirido para outros, sem sentimento de culpa. Na busca da bênção, o fiel deve **determinar, decretar, reivindicar e exigir** de Deus que Ele cumpra sua parte no acordo, pois ao fiel compete dar dízimos e ofertas. A Deus cabe abençoar.

Mas, muitas vezes não ocorre o que foi *determinado*. Por quê? Segundo os adeptos da TP, a falha ocorre porque o fiel tem pouca fé; ora por seu comportamento pecaminoso; ora pelas maldições enviadas pelo Diabo e seus demônios, que tornam o cristão seu escravo. Depende do fiel receber ou não a bênção, qualquer dúvida impossibilita seu recebimento. A pobreza significa falta de fé. Já para quem tem fé, a TP traz novidades alvissareiras. Deus torna-se a fonte

inesgotável de satisfação das necessidades recorrentes de uma sociedade consumista; pouco se trata da questão da salvação após a morte ou mesmo do sofrimento, tribulação e perseguições que poderá enfrentar o cristão pelo Nome de Cristo.

A soberania de Deus é submetida às necessidades e interesses do cristão, uma vez que, os verbos **pedir, rogar e suplicar** são substituídos por **decretar, determinar, reivindicar e exigir**. A conduta ascética, de negação do “mundo”, é desvalorizada, para que o crente usufrua de prazeres, bens materiais, ascensão profissional e satisfação pessoal. Segundo os pregadores da TP, Jesus veio ao mundo pregar o Evangelho para os pobres para que deixassem de ser pobres (MARIANO, 1999, p. 33). E, se antes não havia tal reconhecimento, era porque o Diabo obscurecia a visão dos crentes. Mas, no momento em que estes ardis satânicos tornaram-se conhecidos, é possível estabelecer uma sociedade com Deus, em que cabe ao crente pagar seu dízimo, ter fé e profetizar a Palavra em voz alta. Isto possibilita ao fiel discutir com Deus, exigindo que Ele cumpra as promessas contidas na Bíblia. Macedo (1990, p. 36) ensina como exigir de Deus o que se deseja:

Comece hoje, agora mesmo, a cobrar d’Ele tudo aquilo que Ele tem prometido (...) O ditado popular de que ‘promessa é dívida’ se aplica também para Deus. Tudo aquilo que Ele promete na sua palavra é uma dívida que tem para com você (...) Dar dízimos é candidatar-se a receber bênçãos sem medida, de acordo com o que diz a Bíblia (...) Quando pagamos o dízimo a Deus, Ele fica na obrigação (porque prometeu) de cumprir a Sua Palavra, repreendendo os espíritos devoradores (...) Quem é que tem o direito de provar a Deus, de cobrar d’Ele aquilo que prometeu? O dizimista! (...) Conhecemos muitos homens famosos que provaram a Deus no respeito ao dízimo e se transformaram em grandes milionários, como o sr. Colgate, o sr. Ford e o sr. Caterpillar.

Mas como é possível que tantos dêem o dízimo e não tenham alterações significativas em sua vida? Segundo Macedo, porque neste mundo administrado por homens é preciso também ter talento, inteligência e astúcia para ser próspero. O dízimo é uma taxa fixa, mas pastores da IURD de Belo Horizonte inovaram pedindo 30%: 10% para o Pai, 10% para o Filho e 10% para o Espírito Santo (MARIANO, 1999, p. 37), pois é no momento das ofertas que se abrem possibilidades para uma boa arrecadação. O fiel é estimulado a desafiar a Deus e dar quantias que façam falta no seu orçamento, pois isto demonstra fé e, ao mesmo tempo, o tamanho da benção que receberá. É preciso que o fiel dê o primeiro passo, pois senão Deus nada poderá fazer por ele. Qualquer dúvida ou hesitação não só procede do Diabo, como coloca o fiel em posição de ouvir sermões sobre seu envolvimento com demônios. Prosperidade financeira e ação diabólica são temas recorrentes nos cultos e nos materiais impressos.

A estrutura do discurso da TP necessita recorrer ao Diabo para explicar o insucesso de muitos e, ao mesmo tempo, oprimir aquele que não deseja limpar toda sua carteira em favor da igreja. Mas a ênfase no demônio não para aí. Chama a atenção o quanto é recorrente a atuação do Mal e o número sem par de pessoas por ele possuídas, em se tratando de alguns discursos neopentecostais e, em especial, da Igreja Universal. A figura do Diabo, em alguns destes grupos, se assemelha à idéia que dele se tinha nas Idades Média e Moderna (MUCHEMBLED, 2001, pp. 14-15):

É, de fato, neste momento [Idade Média] que a noção teológica começa realmente a encarnar-se, no universo das pessoas da Igreja e dos dominantes laicos, sob a forma de assustadoras imagens, já distanciadas da visão popular, que pintavam um demônio quase semelhante ao homem e que, como este, podia ser ludibriado e vencido. Um duplo mito, de futuro fecundo, foi então inventado e a seguir lentamente difundido: o do terrível soberano luciferiano reinando sobre um imenso exército demoníaco em um assombroso

inferno de fogo e enxofre; ou o da besta imunda oculta nas entranhas do pecador, que conserva tanta importância para inúmeros de nossos contemporâneos. (...), eles nos legaram uma extraordinária herança diabólica, que conta e reconta a epopéia da conquista do mundo de modo eminentemente trágico – tensão interna ainda operante entre os últimos grandes herdeiros atuais desta cultura: os Estados Unidos.

Um Diabo cheio de perversas paixões, extremamente poderoso e com capacidade de possuir facilmente qualquer um mais desavisado. Na Universal, a satanização do cotidiano leva os fiéis a crerem que já o viram voando: diabinhos com suas flechas; ou então, ele se apresenta na forma de doenças (suas orelhas pontudas são vistas em radiografias) ou em vícios e problemas de toda ordem. Os erros cometidos pelo fiel antes da sua conversão, como roubo, prostituição, brigas, envolvimento com drogas, magias e rituais considerados malignos são contados com muita naturalidade e até com certo exagero, pois o responsável por tudo é o Diabo; por isso, vergonha ou arrependimento não é um sentimento tratado em público. Aliás, a Terceira Onda ou Neopentecostal, uma vez mais se diferencia das demais pela característica da libertação do Diabo, não se considerando o cerne do Cristianismo, qual seja, o arrependimento pessoal dos pecados cometidos (FREESTON, 1994). Na esteira da demonização também os produtos de consumo, as pessoas e outros grupos religiosos não-cristãos como espíritas, afro-brasileiros e membros da Nova Era são acusados de terem parte com o Diabo, embora, uma das origens da TP seja exatamente parte do ideário da Nova Era ³⁸. No universo pentecostal só existem Deus Pai, Deus Filho, Espírito Santo e o Diabo.

³⁸ De acordo com Campos, a Nova Era enfatizava a “prosperidade e (...) controle do corpo pela mente com finalidade terapêutica, (...). Movimento de idéias, surgido nos Estados Unidos no Século XIX, desencadeado a partir de experiências terapêuticas encabeçadas por Phineas Quimby (1802-1866), que divulgou técnicas terapêuticas e conceitos elaborados na Europa pelo austríaco Franz A. Mesmer (1734-1815). Ao redor de Quimby e de suas idéias surgiu o que se convencionou posteriormente chamar *New Thought* ou ‘nova filosofia’. (...) estes movimentos trabalham o pressuposto de que as forças mentais e espirituais estão à disposição do

Deus e o Diabo são bastante ativos, ficando o fiel no meio deste embate de forças: a proximidade do sobrenatural é intensa e diária. Por isso, receber o Espírito Santo para o fiel e ser possuído pelo demônio para o pecador, são acontecimentos freqüentes e tratados com familiaridade.

De um modo geral, o tema demônio, exorcismo e possessão já se faziam presentes no Cristianismo desde sua origem. O pentecostalismo não inova quando trata destes temas ou da origem do Mal como sendo demoníaca, pelo contrário, estabelece uma ligação muito estreita com todo o universo religioso dominante no Brasil. Possivelmente, quando alguém procura por uma igreja pentecostal, já crê que é possível a atuação do Diabo em sua vida (MARIZ, 1997, p. 47). O ato de se converter significa, na maior parte das vezes, redefinir a atuação do Diabo e até mesmo descobrir áreas de atuação antes desconhecidas. Macedo, dentre os livros publicados, trata de forma muito detalhada o universo diabólico em *Orixás, Caboclos & Guias: Deuses ou Demônios?*

Esta luta constante contra o Diabo tem sido identificada como “Teologia da Guerra Espiritual” (TGE). Adeptos argentinos e norte-americanos que tratam deste assunto também utilizam argumentos semelhantes aos de Macedo no tocante às religiões não-cristãs, afirmando, inclusive, a existência de “demônios territoriais” para cada povo não-cristão. As crises sociais, políticas e econômicas também seriam aberturas para a atuação do Diabo. Colocada a questão dentro de um ponto de vista maniqueísta, há uma negação de qualquer responsabilidade do sujeito por seus atos e não reconhecimento pela liberdade de tomar decisões, ou seja, de exercer seu livre arbítrio.

Esta visão apóia-se em diversas passagens do Antigo e do Novo Testamento:

homem para realizar curas e resolver problemas”. p. 365. Ainda, segundo Campos, algumas idéias da Universal, como a Teologia da Prosperidade, guardam grande semelhança com as idéias da Nova Era.

Levítico 17.7: “Não mais oferecerão seus sacrifícios aos demônios, com os quais se prostituem”.

Tiago 4.7: “Sujeitai-vos, portanto, a Deus, mas resisti ao Diabo, e ele fugirá de vós”.

Efésios 4.27: “Nem deis lugar ao Diabo”.

Efésios 6.11: “Revesti-vos de toda a armadura de Deus, para poderdes ficar firmes contra as ciladas do Diabo”.

Marcos 16.15-18: “E disse-lhes: Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda a criatura (...) Estes sinais hão de acompanhar aqueles que crêem: em meu nome, expelirão demônios; falarão novas línguas; pegarão em serpentes (...).”.

Esta não é, portanto, uma visão de mundo recente, ainda que seus adeptos a anunciem como inovadora. Teologias assim, aliadas ao comportamento social e religioso de ver o Diabo como onipresente e onipotente, nortearam muitos processos inquisitórios, perseguições e mortes nas Idades Média e Moderna. Conforme Laura de Mello e Souza: “os jesuítas haviam desempenhado função demonizadora durante o século XVI, vendo *sabbat* nas cerimônias indígenas” (SOUZA, 1996, p. 378).

No início da Idade Moderna, protestantes e católicos centralizavam seu discurso no demônio e, inclusive, cada um afirmava que o outro tinha parte com o Diabo. Portanto, satanizar a realidade não é um discurso inovador, mas a IURD afirma que é “sua missão neste mundo exorcizar o Demônio”. Ela inova quando torna o Diabo banal: ele está presente muitas vezes nas pregações, nos motivos para explicar as doenças, na insegurança, na situação financeira ruim, no casamento desfeito... As tensões do profano e do sagrado estão cotidianamente presentes na rotinização da figura e atuação do Diabo.

Na maioria das religiões, tanto as manifestações do mal ou do Diabo, como os milagres, não ocorrem todo o tempo. Mas, a IURD faz sua propaganda afirmando que o milagre na sua Igreja é coisa natural. Ao mesmo tempo em que o Diabo é conclamado a estar presente constantemente, ele também é enfrentado. Na Idade Moderna, os fiéis necessitavam de um exorcista, o qual, através de seu

conhecimento e autoridade sobre os demônios, trar-lhes-ia a libertação. Na IURD, o fiel enfrenta o Diabo; recorre ao pastor em muitos momentos, mas é estimulado a derrotar Satanás em “Nome de Jesus”.

Na verdade, em se tratando de configurar o mal como o Diabo e enquanto entidade ativa, o quadro histórico sobre o pentecostalismo norte-americano e o deslocamento do mundo social para o mundo espiritual, é importante para entendermos a questão brasileira. A partir da década de 1970, nos Estados Unidos, houve um grande avanço do pentecostalismo, principalmente porque a evangelização tomou para si a utilização de um meio de difusão para a Palavra, que outrora era limitado ao lazer, aos comerciais e atrativos muito pouco confiáveis: a televisão. Isto leva a uma renovação de fôlego no pentecostalismo, que tem seu alcance multiplicado milhares de vezes. Segundo Kepel (1991, p. 129):

O fenômeno não se reduziu à sua expressão catódica: esta é apenas a parte mais visível de um movimento de fundo que levou algumas camadas da sociedade americana a formular nas categorias do discurso evangélico ou do fundamentalismo a sua rejeição dos valores seculares, que consideravam dominantes e nefastos, assim como sua aspiração em transformar em profundidade a ética social.

Como veremos a partir do capítulo III, no discurso escrito da IURD, observa-se a negação da historicidade, da concretude dos fatores sociais que pudessem explicar a disputa, por parte de Satanás, do Reino de Deus: ainda que os problemas sociais sejam pontuados, não há intenção de romper com a ordem vigente, pois com freqüência se faz uma leitura espiritual das “desgraças” ocorridas no mundo e no cotidiano e, ao mesmo tempo, também os valores sociais dominantes podem ser fruto de atuação maléfica e, à frente deste processo, estão os homens “escolhidos por Deus” para interpretar os sinais dos acontecimentos sociais. Ainda, citando Kepel (1991):

Essa capacidade de inscrever os fatos acontecidos no mundo numa sucessão de causalidades obedientes a um plano de Deus do qual eles seriam os intérpretes por excelência, lhes permitiu interpretar as crises de todos os tipos vividos pela sociedade americana até os nossos dias, para fazer o diagnóstico deles e propor uma terapia pela redenção.

A capacidade de mergulhar em um mundo somente espiritualista reforça a figura do Diabo no inconsciente da coletividade que luta todo o tempo contra o que não vê, mas que está à sua volta: o Diabo; e purifica-se através do exorcismo: uma expulsão pública e notória do Mal que habitava no corpo do fiel.

A Igreja Universal sofreu a influência de algumas estratégias do televangelismo norte-americano, que possuía, entre suas atividades, a prática do exorcismo pela televisão. A seguir, citamos Kepel (1991), uma vez que seu relato guarda semelhança com o que ocorre em programas exibidos pela Universal:

Em 1954, Oral Roberts começa a comprar horários na televisão, e qualquer telespectador pode vê-lo diretamente pôr as mãos nos doentes e gritar: "Heal!" (sarem). Raramente o efeito é imediato. Mas, o choque produzido por alguns "pacientes" que apresentam sintomas somáticos de distúrbios de origem psíquica leva a alguma melhora, como acontece às vezes nesse tipo de fenômeno. Ao pôr a mão sobre eles, Roberts cerca o Diabo que se apossou e obriga-o a sair, pela força da fé que tem em Deus, do qual se considera seu intermediário. O urro que o "possuído" produz quando a tensão está no máximo (prelúdio habitual de um desmaio) transforma-se no grito de Satã, obrigado a soltar a presa.

Essas práticas remontam a uma tradição de demonologia da época medieval, porém, a perseguição empreendida contra Satanás se dá, hoje, numa expulsão pública e violenta que expõe o possesso como vítima em potencial, sem responsabilizá-lo diretamente por seus atos, uma vez que este endemoninhado vive à mercê de um conflito espiritual. Segundo Macedo, o mero contato ou aproximação

com espíritas, por exemplo, pode acarretar a possessão demoníaca. O Diabo acaba por se tornar um referencial de comportamentos sócio-culturais. A cura das doenças virá pelo exorcismo, que trará o milagre e a libertação. Kepel (1991) critica veementemente estes procedimentos. À guisa de ilustração, citamos sua análise que pode ser um argumento para a discussão sobre a Universal:

A cura milagrosa, comumente considerada o símbolo por excelência da vigarice de quem a pratica, assim como o atraso mental do paciente, inscreve-se numa contestação aparente da hierarquia social de conhecimentos e capacidades, sem levar em conta a lógica. Quando Oral Roberts sobrepunha as mãos, colocava o indivíduo em contato direto com Deus e pretendia restabelecer uma ordem perturbada pela investida do mal, que tinha origem demoníaca. Fazia do corpo sofredor não mais o objeto desenganado do diagnóstico e da intervenção de um médico, e sim o vetor privilegiado da comunicação com o ambiente exterior, comunicação que a cura deve restabelecer inserindo a pessoa curada na nova comunidade dos eleitos.

O próprio Macedo admite que, pelo menos na hora em que ocorre o exorcismo, a pessoa fica curada. Ser curado ou adquirir livramento pela expulsão de Satanás é um ritual necessário, pois, conforme Macedo, a mera recusa em aceitar a situação de um demônio pessoal é um indício de possessão.

Nos EUA, este tipo de Igreja desfrutava de excelente tecnologia e meios de comunicação avançados, com a intenção de aliciar um grande número de adeptos já convertidos, de classe média, para a oferta de fundos; enfatizava o culto à personalidade do líder religioso e tinha como espinha dorsal a televisão. Hoje, depois de muitos escândalos envolvendo corrupção, houve considerável diminuição deste tipo de programa na televisão americana. No Brasil, este fenômeno ainda é pouco estudado, mas alguns pontos já são perceptíveis entre as igrejas que transmitem programas religiosos pela televisão.

Estas utilizam, normalmente, tecnologia avançada para maior alcance dos fiéis; procuram responder a necessidades imediatas como cura, emprego, saúde, dinheiro, problemas familiares etc.; buscam fiéis em todas as classes sociais, porém, a maior parte de seus adeptos são oriundos dos estratos mais baixos; são proselitistas, mas não necessariamente sectárias; são conservadoras; finalmente, grande parte de seu apelo e público freqüentador ocorre à Igreja devido às correntes de oração, expulsão e libertação do demônio, sendo que o fiel participa para receber a bênção. Destaque-se ainda, a constância de suas publicações, tese central do presente trabalho, como um dos principais fatores de atração desta denominação religiosa.

Nos EUA, o fiel pode participar sem sair de casa e, muitas vezes, os líderes possuem figura central e carismática. No entanto, embora guarde algumas semelhanças estratégicas, a IURD não corresponde totalmente ao modelo de “Igreja Eletrônica” norte-americana, onde a contribuição do fiel é mais importante que sua presença nos cultos: o apelo maior da Universal refere-se à presença do fiel nas celebrações e, também, como já foi dito, a Igreja deve ter mais visibilidade que seu líder, Edir Macedo.

2.3 Mídia: as Muitas Presenças da Igreja Universal

Não se constitui novidade a presença dos evangélicos nos meios de comunicação. Já há algumas décadas não só os horários de rádio são alugados como rádios são compradas; porém, é a partir da década de 1980, sob a influência de pregadores norte-americanos que houve uma procura mais expressiva pela televisão. Enquanto David Miranda, fundador da Igreja Pentecostal Deus é Amor,

fazia sessões de exorcismo ao vivo pelo rádio, Macedo já as transmitia pela televisão. No ano de 1999, a Igreja Universal começou a aumentar a programação com sessões de exorcismo, passando a divulgá-la em diversos horários, inclusive, no horário de almoço. A IURD iniciou seus programas de televisão nas redes Manchete, Bandeirantes e Record. O passo decisivo para sua expansão foi tomado em 1989³⁹, conforme citado anteriormente, quando a Rede Record de São Paulo foi comprada e, da condição de notícia, a IURD passou, também, a produzir notícia, podendo, em qualquer tempo e hora, responder às críticas recebidas, bem como tentar corresponder aos anseios de seus espectadores através de sua doutrina e, ainda, obter lucro através de uma programação comercial⁴⁰.

Os programas têm linguagem popular, são críticos em relação às formações religiosas não-cristãs, mas também com a Igreja Católica e os protestantes em geral. Organizada sobre o tripé cura, exorcismo e prosperidade financeira, constatemente considerando o Diabo como elemento central de seu discurso, a IURD conseguiu demarcar um espaço bastante significativo dentro da religiosidade brasileira, a ponto de, mesmo tendo seu líder sofrido denúncias por fraude e sendo investigado pela polícia federal⁴¹ e um pastor da Igreja chutando a imagem de

³⁹ MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**Segundo o autor, “(...) a liderança da igreja, oculta na transação, feita por testas-de-ferro, não mediu esforços, ou melhor, sacrifícios. Realizou a campanha ‘sacrifício de Isaac’, na qual seus pastores doaram cinco salários mensais, carros, casas e apartamentos. Com o mesmo espírito de renúncia e despojamento, fiéis de todo o país foram convocados a participar do sacrifício, doando, além de dízimos e ofertas, jóias, poupança e propriedades”. p. 66.

⁴⁰ Idem. p. 68. O autor cita Demerval Gonçalves, que pretendia transformar a emissora da Igreja “em exclusivamente comercial. (...) bispo João Batista Ramos da Silva, durante a comemoração dos 42 anos da Record, revelou, (...) a primazia comercial da emissora, em detrimento de sua suposta vocação ou natureza evangélica: ‘Não podemos ter escrúpulos, comercialmente falando. Aceitamos comerciais de cigarro e bebida.’”

⁴¹ Citamos integralmente Oliva, p. 160: “COMEÇA A DEVASSA - Além do carro apreendido, outros dissabores esperam Edir Macedo: um depoimento na CPI do narcotráfico e investigação da Receita Federal - manchete do Jornal da Tarde de 19/06/1991. Já a Folha de São Paulo, do dia 20 de junho, traz a manchete: BISPO EDIR DIZ QUE FORTUNA É OBRA DE DEUS - Líder da Igreja Universal atribui acusações à ‘inveja’; dono do BMW mostra carta do Detran assumindo troca de placas. O caso em foco era um carro importado, de chapa fria, encontrado pela Polícia Federal na garagem de seu apartamento, no Condomínio Santa Helena, na Chácara Flora em São Paulo”.

Nossa Senhora Aparecida em 12 de outubro de 1995 ⁴², ainda manter seus cultos cheios e alguma coesão interna. A análise feita por Freston (1999, pp. 141-142) sobre a Universal, que ele classifica como Igreja, permite-nos compreender melhor esta coesão:

Várias técnicas que a IURD emprega foram copiadas das agências de cura divina (Monteiro 1979:84-101). Mas estas não formam comunidades e não doutrinam seus membros, contentando-se em atender demandas particularistas como a cura e a prosperidade. A IURD é a combinação de igreja pentecostal e agência de cura divina, pois une a preocupação com as demandas particularistas e com a demanda espiritual de salvação. De acordo com o modelo de *igreja*, a IURD trabalha com um conceito de *camadas*. No nível mais baixo, oferecem-se serviços para uma clientela flutuante. No próximo nível, há os membros, mas destes ainda não se fazem muitas exigências comportamentais. Depois, vem o nível dos obreiros voluntários, para quem as exigências são maiores. Finalmente, vem o nível dos pastores pagos.

E, para além da classificação de Igreja, os tumultos enfrentados pela Universal nos primeiros anos da década de 90, muitas vezes, tornaram-se matéria-prima na mão de pastores, que alegaram o quanto a IURD era perseguida ⁴³.

Seja pela sua arrecadação ⁴⁴, seja pela sua estrutura e administração empresarial, o fato é que a Igreja Universal nunca parou de crescer: além da Rede

⁴² CAMPOS, L. S. **Teatro, templo e mercado**. Petrópolis: Vozes, 1999. Segundo o autor, a direção da Universal declarou que mesmo com este episódio, houve pouquíssimas deserções de fiéis. Porém, segundo denúncias da revista *IstoÉ* (16.01.97, pp. 76-83), a arrecadação anual de dízimos e ofertas, em 1996, foi 50% menor do que em 1995 e a frequência nos cultos da Universal caíra em 30%. A Igreja não se pronunciou sobre estes números.

⁴³ Manchete do Semanário Folha Universal, de 28 de janeiro a 03 de fevereiro de 1996: "IGREJAS SUPERLOTAM EM TODO O MUNDO - Não é apenas no Brasil que a IURD tem sido perseguida. Também não é só aí que ela cresce. Em todo o mundo, milhares de pessoas estão sendo alcançadas pelo poder de Deus, por intermédio do trabalho evangelístico da Igreja Universal. A luta contra a doença, a miséria, o sofrimento, e todos os males que afligem as pessoas, se faz necessária em qualquer lugar do mundo. Aí está a principal razão da expansão desta obra, que é de Deus."

⁴⁴ CAMPOS, L. S. **Templo, teatro e mercado**. O autor fornece alguns dados de amostra sobre dízimo e ofertas: dízimistas, 15,6%; dízimistas e doadores de ofertas além do dízimo, 21,9%; contribuintes eventuais, 50%; nunca

Record, comprada por 45 milhões de dólares, seu patrimônio conta com emissoras, rádios, revistas, jornais evangélicos, além de um jornal secular, o *Hoje em dia*, de Belo Horizonte. Vale ressaltar que seu crescimento não ocorre somente nos meios de comunicação, nosso objeto de interesse. Por exemplo, na Avenida Paulista, a Igreja possui o Banco de Crédito Metropolitano; seus negócios têm-se expandido também no sentido de organizar estruturas que dêem suporte ao seu crescimento: como gráficas e editoras, construtoras, fábricas de móveis etc., que formam uma relação cliente e fornecedor com a Igreja. De acordo com a Universal, tudo contribui para a expansão do Evangelho.

E, com o objetivo de penetração mercadológica e religiosa, a Igreja elabora material educativo impresso em prol da cidadania e do esclarecimento de várias camadas sociais: são “dicas”, conselhos e pareceres de profissionais sobre os direitos do consumidor, violência doméstica, debates sobre questões candentes para a ética cristã, como homossexualismo, pedofilia, adultério etc. A visibilidade do pentecostalismo em geral e do neopentecostalismo em particular, através da Universal, é impressionante:

O crescimento dos movimentos religiosos de inspiração pentecostal na América Latina, subcontinente tradicionalmente católico, é um dos fenômenos culturais mais surpreendentes da atualidade. De um contingente que se apresentava como uma subcultura avessa à exposição pública e auto-enclausurada, hoje sua presença se destaca não apenas no que diz respeito ao contingente numérico, mas principalmente por sua visibilidade nos meios de comunicação de massa. (SOUZA e MAGALHÃES, 2002, p. 86).

Quanto aos meios de comunicação de massa, estes, em poucas décadas do século XX, como vimos, possibilitaram a expansão dos pentecostais na mídia,

contribuem financeiramente, 12,5%. Campos ressalta que se estes dados fossem generalizados, seria difícil manter o argumento de que os milhões de fiéis sustentam a Igreja. p. 195.

através do rádio e da televisão, e de um veículo tradicional entre os protestantes: o livro.

Apesar de o protestantismo se solidificar como a “religião da escrita” e o pentecostalismo como a “do espírito” e da oralidade, Campos comenta sobre a necessidade que os pentecostais norte-americanos têm de reagir à mídia secular e mesmo à religiosa, que se apresentaram como não confiáveis: na secular, o pentecostalismo era apresentado como uma reunião de fanáticos histéricos; na religiosa, o pentecostalismo era tratado como desvio da doutrina reformada. O resultado foi a fundação de editoras, jornais, revistas e institutos bíblicos próprios⁴⁵. No Brasil, embora essa necessidade não fosse tão premente⁴⁶, a Assembléia de Deus colocava em circulação um tímido jornal em 1917; em 1930 editava o Mensageiro da Paz e, em 1937 fundava a Casa publicadora da Assembléia de Deus, “entidade com um importante papel no processo de institucionalização dessa denominação brasileira” (CAMPOS, 1997, P. 252), que também possui seminário⁴⁷. A Igreja Brasil para Cristo, fundada pelo brasileiro Manoel de Mello em 1956, embora sem editora, fundou seu próprio seminário. A partir da década de 80, a Igreja do Evangelho Quadrangular monta uma gráfica e uma editora, publicando o

⁴⁵ Idem. pp. 250-251. Pelas suas peculiaridades gregárias, emoções intensas, ênfase na glossolalia, êxtases etc., Campos comenta que “O tratamento dado pela imprensa ao pentecostalismo, por ocasião de seu surgimento nos Estados Unidos, criou desconfianças que, oito décadas depois, ainda perduram. Por esse motivo, os pentecostais rapidamente perceberam ser impossível confiar na imprensa secular, menos ainda na religiosa, (...)”, pois não havia unanimidade de pensamento entre os líderes pentecostais e isso “refletiu-se em suas várias publicações. Os jornais e revistas espelhavam as tensões existentes entre as lideranças que, apesar das experiências místicas semelhantes, desenvolveram, muitas vezes, maneiras opostas de interpretar vários aspectos da vida cristã. Assim, os temas, que dividiram os pentecostais inicialmente também foram encampados pelos jornais sob a influência de seus defensores”.

⁴⁶ Segundo CAMPOS “(...), a criação de uma imprensa própria aconteceu mais entre os pentecostais norte-americanos do que entre os latino-americanos, pois os primeiros não dispensaram, ao contrário dos brasileiros, durante o período de expansão, o uso da comunicação impressa”. p. 250.

⁴⁷ Citamos aqui seminários e institutos bíblicos, que são organizações educacionais para formação teológica, pois vemos nisto a passagem e tentativa de fixação da oralidade para a palavra escrita, bem como a formação de uma ideologia religiosa específica, uma vez que a fundação de um seminário é iniciativa denominacional.

jornal Voz Quadrangular, bem como inicia as atividades do Instituto Teológico Quadrangular.

Durante décadas, esta literatura religiosa sofreu influência estrangeira, predominantemente norte-americana, enquanto a televisão, surgida na década de 50, se solidificava como nacional: “No Brasil, (...), a televisão evangélica é totalmente nacional. Dos 20 programas no Rio-São Paulo, um único (o adventista) é estrangeiro. Porém, 70% dos livros evangélicos publicados no Brasil em 1991 eram traduções” (FRESTON, 1998). Porém, com a Universal ocorre uma simetria importante desde a sua fundação: suas programações televisivas (embora influenciadas pelo televangelismo norte-americano) e publicações, como os livros, são quase 100% nacionais, predominantemente nas décadas de 1980 e 1990.

Logo, a IURD pertence ao restante 30%, citado por Freston, com considerável penetração no mercado religioso, uma vez que atende às mais diversas necessidades emocionais e espirituais de seus fiéis. As publicações não se concentram somente nas batalhas espirituais travadas pelo fiel contra o mal (Diabo ou encosto ⁴⁸), mas fazem uma releitura das normatizações bíblicas, incluindo o fiel na sociedade, e isto é um ponto muito relevante para compreender o sucesso destas publicações. Portanto, assuntos como trabalho, negócios, amor, sexo, casamento, forma física, moda, culinária, educação, economia, oração, prosperidade, saúde, auto-ajuda, entre tantos outros, não são secundários, mas devem formar holisticamente o leitor e fiel.

Embora a estrutura atual da IURD seja sólida em relação à palavra escrita, como vimos acima, algo semelhante ao ocorrido entre os primeiros pentecostais norte-americanos também teve relevância para a construção de seu parque gráfico

⁴⁸ De acordo com a Universal, no livro *Orixás, Caboclos e Guias*, o encosto é o espírito de uma pessoa falecida (desencarnada) que busca corpos para possuir, com o objetivo de atuar nos diversos grupos sociais, buscando a destruição afetiva, familiar, financeira etc. dos indivíduos.

⁴⁹, ou seja, foi resultado de tensões: talvez a eficiência no seu rápido processo de expansão, atingindo o mundo religioso (Igrejas evangélicas estabelecidas e a Igreja Católica), bem como o secular (penetração na mídia, aquisição de uma emissora de televisão, participação política etc.). Segundo Campos (1997, pp. 252-253):

A Igreja Universal, quanto ao uso da imprensa, também reproduz a trajetória dos demais grupos pentecostais. A princípio privilegia-se apenas a oralidade, depois, combina-se a confecção de pequenos jornais e panfletos, de cartas endereçadas à redação dos jornais e compra de espaços na imprensa, material publicado sob o título “publicidade”. Mais adiante, por causa dos ataques dos concorrentes e adversários, o grupo é forçado a montar gráfica e editora, dando início a sua própria imprensa.

A IURD, como já mencionamos, foi fundada em 1977. Já em 1980, a Igreja lançava seu primeiro instrumento de mídia impresso, a revista bimestral Plenitude ⁵⁰; ainda na década de 80, vários livros foram publicados pela Editora e Gráfica Universal. Na década de 90, mais precisamente em março de 1992, começou a circular o jornal Semanário Folha Universal, sucessor do jornal Tribuna Universal. E sobre o material impresso da IURD, Campos (1997, pp. 196-197) fornece um dado importante sobre a aquisição ou manuseio, pelos fiéis da Igreja, dos seus livros:

Perguntou-se aos entrevistados sobre seus hábitos de leitura da Bíblia, critério tradicionalmente empregado pelos protestantes históricos. (...) Dos indagados, 6,7% admitiram ler a Bíblia diariamente; 10% “só uma vez por semana” e 16,6% disseram “nunca ler a Bíblia”. Afirmou um deles: “Não preciso ler a Bíblia, quando chego na Igreja, o pastor lê para mim”.

⁴⁹ O que se transformaria no parque gráfico da IURD, nasceu na funerária outrora ocupada pela Igreja (que se mudou devido ao crescimento do número de fiéis), sob o nome Universal Produções Indústria e Comércio. Posteriormente, também devido à expansão das publicações, esta se mudou para Inhaúma, Estrada Velha da Pavuna, número 3.610.

⁵⁰ Segundo Campos (p. 253), a revista começou a circular em 1983, porém, no *site* da Igreja Universal encontramos a informação de que foi em 1980.

No entanto, 34,4% dos fiéis têm livros de Edir Macedo em casa. Percebemos então, que o processo de institucionalização e de solidificação da Igreja guarda forte relação com a sua produção literária, onde são privilegiados, pelo menos, três aspectos: Doutrina, Conduta Moral e Prosperidade. Segundo Freston (1994, p. 92), “editoras são importantes na institucionalização de igrejas pentecostais, pois dão poder financeiro a quem as controla e se tornam ‘cabides de emprego’ para pastores.” Mais que isto, proporcionam autonomia e flexibilidade nas ações, como no caso da Igreja Universal, entre outras, de formação histórica recente, que tem “a liberdade de adaptar-se à nova sociedade urbana, porque não carregavam mais de 40 anos de tradição. Puderam inovar com técnicas mais modernas e uma nova relação com a sociedade” (Idem, p. 110).

Não cremos que estas atividades sejam meramente uma possibilidade de poder financeiro ou mesmo cabide de emprego, pelo contrário, vemos como um esforço e um investimento no processo de formar um *habitus*: de um público comprador, de um público leitor e de um prosélito que por conhecer a doutrina da Igreja pode contribuir para a atração de novos adeptos. Por isso, houve a preocupação da Igreja Universal de, com apenas três anos de fundação, inaugurar sua atuação na mídia impressa, expandindo sua capacidade de marketing e estabelecendo uma forte relação de poder com a sociedade religiosa e secular, *também* através dos livros de bolso, uma vez que não ignoramos o impacto dos cultos e catarses, das trocas simbólicas ocorridas nos mesmos e a importância da “palavra proferida” para a conquista da graça. Porém, até que ponto “a cristalização da narrativa oral na escrita e, conseqüentemente, no livro (...), precisamente através dos novos instrumentos de comunicação (livro e escrita)” (EINAUDI, p. 215) não realizam um exercício de poder por parte da Instituição com seu leitor, da Instituição e de seu leitor com a sociedade? Avançamos na hipótese de que a importância dada

pela IURD ao livro como veículo doutrinário (dado o alto número de material impresso, especialmente de livros) não só remete à recuperação da tradição protestante sobre a autoridade do livro, mas também pretende capacitar o fiel iurdiano a estabelecer novas relações com os diversos setores da sociedade, como trabalho, cotidiano, casamento, política, vida pública e privada, re-significando espaços dos quais outrora ele era excluído.

Contudo, antes que tratemos especificamente da IURD, faz-se necessário que compreendamos a longa duração e tradição dos usos da escrita entre os protestantes, como veremos a seguir.

2.4. Palavra escrita, autoridade e conduta ética entre os evangélicos

Ao pensarmos, por um lado, na adesão de um indivíduo ou grupo a uma religião e doravante seu comportamento enquanto freqüentador de um culto, leitor do livro sagrado e seus escritos, como receptor, enfim, de uma determinada doutrina, temos do outro lado o papel da religião como aquela que reorientará a sua conduta. Tendo isto em vista, interessa-nos especificamente um tipo de livro religioso que possui um caminho histórico que remonta à Reforma protestante, ocorrida no século XVI, e que vem até os dias atuais através do protestantismo histórico e do pentecostalismo: o manual de conduta ética.

Entretanto, antes de penetrarmos neste universo, abordaremos alguns pontos por entendermos sua importância na construção de nosso tema: aspectos históricos no que diz respeito ao desenvolvimento das publicações e leituras após a Reforma Protestante; as tensões entre oralidade e escrita e o poder da palavra escrita que se

torna aos poucos mais acessível às populações; o puritanismo como um modo de vida e conduta diária; os tratados e escritos puritanos dos séculos XVI e XVII bem como sua função religiosa e política; a expansão das seitas protestantes nos séculos XVIII e XIX na Europa e Estados Unidos; a longa permanência da palavra pronunciada através de pregações e a importância crescente da palavra escrita entre os protestantes, já que a leitura individual torna-se um reforço para aquilo que é aprendido na coletividade; os primeiros tratados de conduta no Brasil do século XIX e a abundância de material literário religioso entre protestantes e pentecostais.

Recuamos no tempo para compreender os efeitos da difusão da imprensa, no século XVI sobre as publicações protestantes. A imprensa acelerou, sem dúvida, o acesso de determinadas classes, principalmente nobres e burgueses, à Bíblia e outros livros de cunho cristão, mas não devemos nos esquecer do grande número de analfabetos na Europa deste período. Uma vez facilitado o meio para a difusão das mais variadas idéias, há um dilema que acompanha os reformadores no tocante à língua: as publicações devem ser em latim ou na língua vernácula e, sendo na língua vernácula esta servirá ao propósito da compreensão do sagrado? As línguas vernáculas estão em evolução. Como exprimir conceitos tão ricamente elaborados no latim, em outras línguas como francês ou alemão? Calvino, reformador que mais nos interessa, pois a partir de seus escritos e sermões serão elaboradas as idéias puritanas, herança também agregada ao mundo protestante ocidental e capitalista, afasta-se lentamente do latim, mas com reservas. Calvino tomará o cuidado de escrever antes de tudo em latim, para a leitura de outros teólogos, com o fim de promover o debate.

Um outro problema que se apresenta juntamente com o acesso livre à leitura da Bíblia é que alguns discípulos tomam a dianteira em relação aos reformadores, provocando nestes o desejo de “promover a leitura, sim, mas de livros simples,

conservando ao mesmo tempo o controle da interpretação doutrinária”.⁵¹ Dentro da tradição calvinista também o acesso aos escritos bíblicos não é livre. Segundo Calvino a Bíblia é um pão de casca grossa. É necessário que alguém o corte, dê na boca e mastigue para o menos instruído. Há interesse, portanto, da parte de protestantes e católicos, em controlar a teologia, até porque neste período, os anabatistas oferecem perigo, pois além de estimularem a leitura individual da Bíblia, declaram sobre seu contato estreito com a Palavra de Deus que “após termos tomado, nós também, a Escritura em nossas mãos e a termos examinado em todos os pontos possíveis, ficamos mais bem instruídos e descobrimos os enormes e vergonhosos erros dos pastores”. (MANUAL MENONITA apud CHARTIER, 1997, p. 56).

O século XVI é fértil em relação à expansão da literatura, pois juntamente com a explosão da Reforma Protestante ocorre a difusão da imprensa, levando o debate para as ruas e, provocando, a despeito das dificuldades de alfabetização, uma redefinição dos espaços de poder no que diz respeito ao monopólio do sagrado; num mundo em que, todavia, a base fundamental ainda ocorria pela oralidade⁵². A maioria executava o ato de ler penosamente, decifrando letra após letra. A despeito do lento universo do leitor, há um universo que corre mais

⁵¹ CAVALLO, G. ; CHARTIER, R. **História da leitura no mundo ocidental**. São Paulo: Ática, 1997. Na página 55, Cavallo comenta acerca da classificação de Henrique VIII, que distingue 3 categorias de pessoas e de leitores: “Os nobres e os fidalgos podem não somente ler, mas também mandar ler a Escritura em inglês em voz alta, para eles e para todos aqueles que abrigam sob seu teto. Na outra ponta da escala social, leitura da Bíblia em inglês é totalmente proibida às ‘mulheres, artesãos, aprendizes e ajudantes, a serviço de pessoas de um nível igual ou inferior ao dos pequenos proprietários, agricultores e trabalhadores braçais.’ Aqueles que se situam entre essas duas categorias – na realidade, os burgueses – assim como as mulheres nobres, ‘só podem ler para si próprios e para ninguém mais qualquer texto da Bíblia e do Novo Testamento.’ Essa categoria intermediária tem portanto, bastante competência para não se desencaminhar, mas não tem autoridade para impor-se àqueles que a cercam.”

⁵² Idem. Sobre a proporção de analfabetos: Engelsing estima que 3 a 4% da população alemã sabia ler (na cidade a taxa subia a 10 ou até 30%) por volta de 1500; para Cressy, na Inglaterra a taxa era de 10% para os homens e 1% para as mulheres; em Veneza a frequência escolar ficava em torno de 14% entre os jovens em 1587. p. 58 e ss.

aceleradamente: o do livro. O seu formato permite discernir as intenções do autor e do editor: livros para estante, livros para o alforje, livretes para a mão.

Ainda na primeira metade do século XVI, em lugares como Itália, França e Países Baixos, de maioria católica, a retórica da Reforma penetra através de livros de devoção e de consolo espiritual. Por sua própria natureza, a de consolar o cristão diante da morte, da doença e do sofrimento, “essas obras se destinam à leitura individual, na linha dos manuais de devoção da *Devotio moderna*” (Ibdem, p. 63) tendo, no entanto, muitas vezes, seu conteúdo discutido pelos fiéis, como atestam os poucos testemunhos deste período. Isto sugere não só grande uso ainda da leitura coletiva e em voz alta, como o acesso dos iletrados aos livros através da coletividade, embora não um acesso direto. Entre os protestantes a prática da leitura em voz alta é reforçada pela prática da leitura individual, sendo que a escrita é compreendida como garantia de autenticidade.

Ao mesmo tempo em que o movimento da Reforma estimula muito mais o uso de material impresso para a reflexão individual do que o mundo católico, temos em mente um outro movimento inglês por demais relevante e que colabora para a busca do autocontrole, da contenção e do auto exame entre os protestantes: o puritanismo; que é, ao longo dos séculos XVI e XVII, a união entre a piedade luterana e a visão prática e política de investimento no mundo, própria de Calvino (GUEISSAZ, 1998). A cultura puritana fincará raízes na sociedade anglo-saxã, modificando seu conjunto de costumes ainda durante os séculos XVIII e XIX, juntamente com as revoluções industriais, mediante dois canais: a cultura utilitarista e ascética, derivada da *new gentry*.⁵³

⁵³ Segundo Gueissaz a *new gentry* é composta de camadas superiores da população vinculada à aristocracia decadente e também uma parte da burguesia comerciante, que encontrará no puritanismo e, notadamente no presbiterianismo, uma identidade social e política. Segundo KUCHENBECKER, *O homem e o sagrado*, Canoas: ULBRA, 1998, p. 144, os presbiterianos tiveram sua origem em John Knox (1505-1575), discípulo de Calvino na Escócia. “O governo da Igreja deve ser exercido pelo presbitério, formado por pastores (presbíteros docentes) e leigos (presbíteros regentes). Presbítero significa ‘o mais velho’. Em vista disso, os calvinistas ingleses

Mas, o movimento puritano também toca as camadas populares da Inglaterra do século XVII e está ligado ao desmoronamento dos valores tradicionais devido ao empobrecimento dos camponeses, ao êxodo rural, aumento da mendicância, aumento populacional e o cercamento das terras (que expulsa muitos camponeses do campo devido aos altos aluguéis), empurrando milhares de pessoas para o caminho errante, para a miséria e também para as cidades. Por isso, mais que religião das classes médias, o puritanismo também será a religião do homem recém chegado à cidade, que se sente deslocado, pois não possui o refinamento do homem urbano. Segundo Gueissaz, são homens desorientados, pouco seguros de si mesmos, onde o moralismo intenso dos santos clericais encontrará um eco: a disciplina da congregação oferecerá novos princípios de ordem e novos hábitos de vida. As crianças freqüentam escolas, onde aprenderão a obediência puritana.

A construção deste modo de vida chamada puritanismo não é obra de um teólogo em especial, mas uma obra coletiva de muitos debates teológicos que resultam numa estrutura de pensamento que tentaremos resumir: a conversão ocorre mediante um processo doloroso, acompanhado do arrependimento e conscientização do próprio pecado e abominação (através do auto-exame); o arrependimento leva à fé; o homem deve desviar-se do pecado e das obras do Diabo; o homem deve caminhar em direção a Deus, à santidade, à graça e à luz divina; a conversão se traduz por um desejo violento de mudar de vida; a fé é um acordo entre Deus e o eleito para que este tenha forças para viver segundo a Lei de Cristo. O puritanismo torna-se um instrumento não só de conquista social e política (já que a vocação particular do santo é um Dom de Deus, devendo este empregá-la

passaram a chamar-se de presbiterianos. (...) Em 1876, organizou-se a Igreja Presbiteriana da Inglaterra, uma Igreja livre e não-estatal. Além de as congregações serem governadas por um presbítero, elas se destacam também pelo forte moralismo, espírito democrático e simplicidade de culto e liturgia. O culto (...) consiste em atos de piedade, leitura da Bíblia, sermão, orações, cantos e bênção no final”. Entendemos por forte moralismo a valorização, por parte do fiel, de um comportamento orientado pela ética cristã.

aqui na Terra, para promoção da Sua glória e em benefício do bem comum e da coisa pública), como analisa Haroche, (1998, p. 41), mas uma maneira de lidar com angústias pessoais profundas criadas numa época de grande tensão social.

Paralelamente, ao desenrolar do puritanismo, ocorre a publicação de um tipo de literatura específica e outros materiais como livretos e panfletos que têm por objetivo a edificação do cristão. Citamos duas obras que terão por tema o puritano: *Viagem do Peregrino*, de John Bunyan, onde de forma alegórica, o autor trata das aventuras perigosas e maravilhosas de um herói cristão e, *Tratado das Vocações*, que data de 1603, de William Perkins. Nessa obra o autor trata dos puritanos das classes superiores e médias e de como estes concebem a vida do santo, daquele que possui a graça eficaz: o santo deve escolher o exercício de uma profissão que faça dele um empreendedor autônomo e respeitável: “a vocação é um certo gênero de vida ordenado e imposto ao homem por Deus, em vista do bem comum (...), uma certa maneira de conduzir nossas vidas neste mundo” (PERKINS apud HAROCHE, 1998, p. 41). O autor faz uma ligação entre a teologia puritana e o comportamento social e econômico requerido do puritano chamado de *new gentry* (GUEISSAZ, 1998).

Pouco a pouco são constituídas as características do santo puritano, que se encontram em manuais de conduta cristão dos séculos XVI e XVII. Aqui fazemos uma ressalva: a sociedade moderna européia está mudando lentamente sua moral, forjando um comportamento contido e reservado, que segundo Elias (apud HAROCHE, 1998, p. 38 e ss.), está ligado à centralização do Estado e sua condição de exercer o monopólio da violência legítima. Os homens são constrangidos a viver em paz, a refrear suas paixões, a buscar a disciplina dos corpos. Estas recomendações se fazem presentes em manuais políticos, manuais católicos e protestantes. Antoine de Courtin, em *Novo Tratado de Civilidade Cristã que se*

Prática na França a Alhures entre Homens de Bem, datado de 1671, explica o que vem a ser contenção e reserva (COURTIN apud HAROCHE, 1998, p. 39).

Segundo o autor:

A própria palavra contenção (*contenance*) o indica: vindo da palavra conter (*contenir*), uma pessoa é considerada contida porque contém, em primeiro lugar suas paixões e, depois, seus membros ou suas ações, sua língua ou suas palavras nos limites em que todas essas coisas devem estar contidas (...) Não se diz de um homem (...) que ele possui a si mesmo senão porque ele possui seu interior, ou suas paixões; e, em seguida, porque, estando estas contidas, tudo o que vemos exteriormente desse homem parece pousado ou tranqüilo.

E Haroche complementa: “Possuir-se é, assim, ser guardião do próprio corpo e, ainda, dos limites e das fronteiras desse corpo no espaço, ‘conter-se’ no interior de si próprio. Possuir a si mesmo é, portanto, reservar-se, reter-se...” (p. 39).

E ainda,

(...) todo ser humano, pai de família ou soberano, deve saber se disciplinar, regradar a si mesmo, subtrair-se aos impulsos do sentimento e submeter-se às regras da razão. Saber conduzir uma família ou, em outras palavras, ser um bom ecônomo, e bem governar um povo provém fundamentalmente de uma mesma exigência – fruto de longo aprendizado –, de um mesmo princípio, de uma mesma qualidade: saber governar a si mesmo. (pp. 39- 40).

Portanto, contido nos sermões e escritos puritanos estará a recomendação dirigida a homens, mulheres e crianças de como se comportar em casa, como um espaço privilegiado do aprendizado, para transitar no espaço público, que aqui assume a dimensão política: voltada para o bem comum, para o respeito ao próximo, para o controle das emoções. Haroche distingue nos escritos puritanos o governo de si como uma conduta de vida a ser exercida por qualquer um e não somente pelo monarca, ou seja, o domínio de si não tem um caráter somente político, mas social, religioso e de conteúdo ético.

Segunda ela (1998, p. 42), citando Perkins em *O tratado das vocações*:

Os escritos puritanos – conjugando moral, preceito social e regra política – pretendem estender a todos e a cada um o aprendizado do domínio de si para fazer dele uma “conduta de vida”, a “vocação” do príncipe, do súdito, do magistrado, tanto quanto do chefe de família: “Por exemplo, a vocação (*calling*) do rei é passar seu tempo a governar seus súditos; e a do súdito consiste em obedecer aos magistrados. O estado e a condição de pastor (*minister*) é conduzir sua vida na predicação de Evangelho e da palavra de Deus. A do chefe (*master*) de família, a de governar a casa. Eis suas respectivas vocações”.

O pai puritano não deve mimar seus filhos pelo excesso de afeição e, em casa, tem o papel de príncipe, mestre, ministro e juiz. No espaço restrito ao lar, suas incumbências e o exercício das mesmas são semelhantes ao esperado de um governante de Estado:

Ser pai de família, chefe da casa, tem assim uma finalidade política mais do que afetiva, como indica a leitura de William Gouge: ‘Cumprir conscienciosamente seus deveres familiares pode ser considerado uma função pública’. (GOUGE apud HAROCHE, 1998, p. 42).

E Gouge continua:

Uma família é uma pequena igreja e uma pequena república onde se pode pôr à prova todos aqueles aptos a ocupar uma posição de autoridade (...); ou, antes, é uma escola onde se aprende os primeiros princípios e os primeiros fundamentos do governo e da sujeição.

A tradição puritana insiste, portanto, na “dimensão política da família” (Idem, p. 43). E no governo de si como condição fundamental para o governo da família e

para o governo político, associado a uma moral rígida que deve estar presente no espaço privado e público ⁵⁴.

À medida que se aproxima o século XVIII, países protestantes como a Inglaterra experimentam um avivamento religioso através do metodismo, uma prática que não só aproveita pregadores leigos no ministério, mas que também aproxima os mesmos do povo, do trabalhador mineiro, do homem da cidade, em menor escala, que padece, muitas vezes, sob a égide de um capitalismo industrial em formação. Novamente a palavra assume lugar de destaque: tem sido assim a experiência cristã no mundo. A palavra, pronunciada ou escrita, é dirigida ao fiel com a intenção de mostrar-lhe o caminho da verdade e da salvação. Entendemos que, junto ao processo da oralidade, tem-se produzido escritos cristãos que refletem, nas recomendações feitas ao fiel, uma dada época histórica. Ao mesmo tempo, temos evidenciado o uso e a importância da palavra, falada ou escrita, como um instrumento de admoestação e exortação ao cristão e, sobretudo, como parte de um processo que envolve poder e a tentativa de controle do autor do discurso sobre o receptor da mensagem. Porém, como coloca Chartier, não é possível impedir que o leitor, ao ler, percorra seu próprio caminho, que imagine e faça relações com leituras e informações anteriores.

Sabemos que o processo histórico de formação do protestantismo a partir do século XVI vem acompanhado, ainda que com restrições, como vimos, da recomendação ao cristão para que desfrute da palavra e também da abundante produção de escritos que têm por objetivo tornar a palavra de Deus mais acessível ao fiel. Tão grande era a quantidade de folhetos, livros, livretos, que Lutero criticava a circulação de tantas idéias e a baixa qualidade das mesmas. Preferia homens pregando e se dedicando ao pastorado. Mas, esta abundância é, para nós, um ponto

⁵⁴ A discussão sobre governamentalidade e governo de si, tendo como uma das referências teóricas Foucault, será aprofundada no Capítulo V, uma vez que, neste capítulo, discutir-se-á a dimensão política da literatura da

relevante, pois demonstra, por conta do efeito de difusão da imprensa, a preocupação com a propagação das idéias cristãs reformadas, através do papel. Como veremos, o protestantismo também se expande através de escolas, envolvendo-se na educação formal e manutenção de colégios com formação secular, porém, confessionais.

Ainda em relação ao aprofundamento do processo industrial na Europa e a religiosidade, no final do século XVIII e durante o XIX, há entre as massas urbanas e proletárias um distanciamento das igrejas tradicionais, católicas e luteranas, que não conseguem lidar com o novo perfil de fiel que se apresenta.

Segundo Hobsbawm (1991, p. 243):

Grande parte deste alijamento se devia ao absoluto fracasso das tradicionais igrejas estabelecidas em lutar com as aglomerações – as grandes cidades e os novos estabelecimentos industriais – e com as classes sociais – o proletariado – estranhos a seus costumes e experiência. (...) Os problemas do pregador de uma aldeia agrícola não serviam como guia para a cura das almas em uma cidade industrial ou em um cortiço urbano.

Ocorre que este contingente de pessoas fica abandonado à sua própria sorte e sujeito à influência de ideologias seculares e de políticas voltadas para o trabalhador, como o anarquismo e o socialismo. Porém, Hobsbawm afirma que em alguns países protestantes ocorre a expansão de seitas⁵⁵ metodistas, batistas⁵⁶ e

IURD, a partir da família e num processo que se assemelha ao fundamentalismo protestante norte-americano.

⁵⁵ Aqui o termo “seita” está caracterizando a formação religiosa que rompe com a igreja tradicional e se sectariza. Atualmente, as igrejas metodista, batista e presbiteriana são compreendidas como protestantes históricas.

⁵⁶ KUCHENBECKER, V. *O homem e o sagrado*. p. 145 “(...) a origem dos batistas remonta aos anabatistas na época da Reforma (século XVI). Os anabatistas rejeitavam a validade do batismo de crianças e exigiam um novo batismo. Daí o nome de anabatistas, os que batizam de novo, condenando o pedobatismo. Os batistas também são uma dissidência da Igreja Anglicana. As primeiras congregações foram fundadas na Inglaterra (1611) e na Holanda. Como calvinistas, defendem uma reforma radical da igreja, a qual se reflete numa pregação legalista. Advogam a separação entre a Igreja e o Estado.”

presbiterianas, de orientação calvinista e, portanto, voltadas para a ética do trabalho como cumprimento da vocação cristã.

Hobsbawm (2001, p. 247 e ss.) evidencia este crescimento:

Em 1851, aproximadamente metade dos devotos protestantes na Inglaterra e no País de Gales freqüentava outros serviços religiosos diversos da Igreja estabelecida. Este extraordinário triunfo das seitas foi o principal resultado do desenvolvimento religioso desde 1790, ou mais precisamente desde os últimos anos das guerras napoleônicas. Assim, em 1790, os metodistas wesleyanos tinham somente 59 mil membros comungantes no Reino Unido; em 1850, eles e suas várias ramificações tinham cerca de dez vezes mais número. Nos Estados Unidos, um processo muito semelhante de conversão em massa multiplicou o número de batistas, metodistas e presbiterianos (estes últimos um pouco menos) sob as relativas expensas das antigas igrejas dominantes.

Esta intensificação do cristianismo resultará no pentecostalismo norte-americano no final do século XIX, que valorizará grandemente o dom de falar em línguas (glossolalia) e a cura divina, segundo o livro *Atos dos Apóstolos*. Portanto, se em países de confissão católica e luterana há um afastamento das massas urbanas da igreja estabelecida, já que estas passam lentamente por um processo de secularização, em países protestantes calvinistas e capitalistas há uma junção do universo religioso com o mundo do trabalho.

Ainda, de acordo com Hobsbawm (2001, p. 248 e ss.):

Nos países protestantes a situação era diferente. Neles, o impacto da sociedade individualista e comercial era mais forte (pelo menos na Grã-Bretanha e Estados Unidos), e a tradição sectarista já estava bem estabelecida. Sua exclusividade e insistência na comunicação individual entre o homem e Deus, bem como sua austeridade moral, tornavam-na atraente para os empresários e pequenos comerciantes em ascensão. Sua sombria e implacável teologia do inferno e da maldição e de uma austera salvação pessoal, tornavam-na atraente, também, para homens que levavam vidas difíceis em um meio

ambiente muito duro: para o homem das fronteiras e o pescador, para os pequenos cultivadores e os mineiros e para os explorados artesãos. A seita podia facilmente se transformar em uma assembléia igualitária e democrática de fiéis sem hierarquia religiosa ou social, e assim atraía o homem comum. Sua hostilidade ao elaborado ritual e à doutrinação erudita encorajava a profecia e a pregação de caráter amadorista.

A sociedade capitalista caminhava em direção à Segunda Revolução industrial; costumes e comportamentos são alterados na velocidade das invenções que incrementam o mundo do trabalho. Possivelmente, homens e mulheres encontraram nas seitas uma forma de relaxamento das tensões sociais e de vazão das angústias que no cotidiano precisavam ser abafadas e que não tinham espaço político para se expressarem. Ao analisar a expansão destas seitas, Hobsbawm coloca o seu caráter inicialmente apolítico e sua preocupação exclusiva com a salvação.

Afirma ele:

(...) as novas seitas e tendências foram inicialmente apolíticas ou, até mesmo (como no caso das seitas wesleyanas metodistas) fortemente conservadoras, pois se afastavam do maléfico mundo exterior em busca da salvação pessoal ou da existência de grupos autocontidos (...). Suas energias “políticas”, em geral, eram dirigidas para as campanhas morais e religiosas, como as que multiplicaram as missões estrangeiras, o antiescravagismo e as agitações em prol da moderação dos costumes. (...) Elas se disseminavam mais prontamente entre os que ficavam entre os ricos e os poderosos de um lado e as massas da tradicional sociedade do outro: isto é, entre os que estavam a ponto de galgar os escalões da classe média ou de cair em um novo proletariado, e entre a massa indiscriminada de homens independentes e modestos. A orientação fundamental de todas estas seitas inclinava-se em direção ao radicalismo jeffersoniano ou jacobino ou, pelo menos em direção a um liberalismo moderado de classe média. (2001, p. 249).

Alguns pontos tratados por Hobsbawm são bastante interessantes para nossa pesquisa, como por exemplo, a presença de uma moralidade rígida e autocontrole no que diz respeito às normas comportamentais dentro da sociedade; normas estas que abrangem tanto a vida privada (santidade, casamento, sexualidade), bem como a esfera pública (conservadorismo político, tendência reformista e não revolucionária). Este mesmo conservadorismo é que ajudará os governos anti-revolucionários, após 1815, a aplacarem os anseios por mudanças entre os europeus: “o sacerdote, o policial e o censor eram agora os três principais apoios da reação contra a revolução”. (HOBBSAWM, 2001, p. 252). Neste ponto, entendemos que a função do livro devocional ou de orientação cristã, dirigida ao evangélico ⁵⁷, agrega um duplo elemento de controle: o controle do outro, tentativa feita pelo “ungido de Deus”, pastor responsável por uma congregação e autor de sermões e livros cristãos e, a recomendação para que o fiel possua autodomínio e seja comedido nas suas emoções, pois não deve um irmão escandalizar outros irmãos. Ora, estes elementos, quando exercitados no lar e no espaço público, poderão acarretar uma postura muito mais autocontida e que também auxiliará na manutenção da ordem política.

2.5 O protestantismo no Brasil

Enquanto o Reino Unido e os Estados Unidos vivenciam a experiência da conversão de milhares de pessoas às seitas protestantes ou o que será o pentecostalismo norte-americano, no Brasil do século XIX e ainda imperial, a

⁵⁷ Usaremos o termo genérico “evangélico” para nos referirmos tanto ao cristão de igrejas protestantes históricas como ao cristão de igrejas pentecostais ou neopentecostais.

expansão protestante se dará lentamente. Muitas são as razões históricas para tanto: a empreitada da colonização do Brasil é feita sob o domínio da Igreja Católica; em 1720 Portugal elabora uma lei em que ficava proibida a entrada no Brasil de qualquer pessoa que não estivesse a serviço da Coroa ou da Igreja (GUSSO, 2001, v. I, p. 75); o Tratado de Comércio e Navegação de 1810 garantia a liberdade de crença para não-católicos, desde que a paz pública não fosse perturbada e não houvesse proselitismo entre os católicos; após a Independência do Brasil, a monarquia brasileira confirma a opção nacional pelo catolicismo, mas faz uma pequena ressalva em relação às outras crenças, que consta na Constituição outorgada por Dom Pedro I, em 1824, no seu Artigo 5º - A religião Católica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem que tivessem aparência de templo.

O protestantismo chega ao Brasil, de forma efetiva, no século XIX com os imigrantes, em sua maioria norte-americanos e europeus, atendendo, inclusive, às necessidades de expansão e avivamento experimentadas no local de origem, como vimos. É o caso do presbiteriano Simonton que chega dos Estados Unidos ao Brasil em 12 de agosto de 1859, atendendo ao apelo contido nas idéias do Destino Manifesto norte-americano de cristianizar o mundo: o Brasil era uma terra de pagãos e idólatras por ser católico, de ignorantes que viviam sob o domínio das trevas e dos vícios. Portanto, “(...) É da maior importância para seu presente e para seu bem-estar futuro que a mente nacional esteja imbuída de idéias e princípios religiosos corretos, e esses deverão proceder, em primeiro lugar, de nosso país” (DUARTE apud MAFRA, 2001, p. 9). Contida nesta ideologia religiosa estava a idéia, muito disseminada àquela época, de que países católicos também eram pagãos. E múltiplos esforços se farão no sentido de cristianizar o Brasil segundo as doutrinas protestantes. Porém, devido à diversidade cultural brasileira, os primeiros conversos

ao protestantismo não viam real diferença entre o catolicismo e a nova religião; para muitos, o presbiterianismo cumpria o cristianismo anunciado pela Igreja Católica, mas procurava afastar-se da corrupção, portanto, transformava gente comum em gente decente.

Novamente, deparamo-nos com a marcante presença da modificação moral como atrativo para os conversos.

Segundo Mafra (2001, p. 17), em relação ao batismo:

A teologia desposada pelas frentes missionárias presbiteriana, metodista e batista naquela segunda metade do século XIX sustentava uma noção conversionista forte. Na igreja de Simonton, por exemplo, somente após mais de um ano de frequência assistindo a cultos, aprendendo os dogmas e a ética da nova religião, na qual se reforçavam os traços de uma postura puritana, tendo o autocontrole e a vigilância como quesitos básicos, é que os candidatos poderiam se apresentar, submetendo-se a um exame.

Igualmente atraente nas igrejas protestantes era o tratamento dispensado aos conversos. Os freqüentadores destas igrejas eram em sua maioria homens e mulheres de profissões humildes: carpinteiros, sapateiros, funcionários de serviço, costureiras, bordadeiras, professoras e alguns ex-escravos. Ao contrário da Igreja Católica, em que os mais humildes cediam lugar às famílias tradicionais e ficavam em pé, nas Igrejas Evangélicas todos podiam tomar assento para assistir ao culto. Tão logo o lugar lotava, os missionários procuravam um maior.

Também na perspectiva que nos interessa aqui, para compreender a conduta moral do converso e os meios de acesso ao exercício da mesma, pela pregação ou livros e tratados, quando recebe orientação sobre como deve se comportar, Clara Mafra nos esclarece.

Segundo ela:

O acesso à escrita, na reconhecida “religião da palavra”, também foi um traço sedutor para aqueles trabalhadores urbanos. Ao contrário da intransigente segmentação da sociedade externa entre cultos e ignorantes, no interior das igrejas evangélicas as escolas dominicais muitas vezes se transformavam em salas de aula, multiplicando os raros cursos de alfabetização. O apreço religioso pela palavra escrita, as noções – populares no meio protestante – de que “a ignorância é a mãe da heresia” e “o saber e o conhecimento vêm de Deus” faziam com que os irmãos que sabiam um pouco transmitissem seu conhecimento para os irmãos que sabiam menos. O primeiro jornal evangélico do Brasil e América Latina, a *Imprensa Evangélica*, começou a circular já em 1864, por iniciativa de Simonton. Outra forma de popularização da escrita eram os “tratados”, pequenas brochuras editadas pelos missionários que traziam respostas para questões religiosas, indicações sobre como alcançar o comportamento cristão e noções de auto-ajuda. Tratados como “O ladrão da Cruz” (o mais antigo em português, de 1861), “Livro dos Livros”, “Existirá um Deus?”, “É verdadeira a Bíblia?” se tornaram populares para além do universo protestante, não só porque distribuídos pelos propagandistas evangélicos em suas rotas nacionais, como porque eram fornecidos gratuitamente. Neles, homens e mulheres livres encontravam indicações sobre como regular seu comportamento e mudar a sua conduta, aprendendo boas maneiras e truques para a vida prática, bastante apreciados pelos neófitos. (2001, p. 22 e ss.).

O acesso ao material deste tipo era difícil, até porque não havia publicação desta natureza em abundância e, muito menos, à disposição de pessoas oriundas das classes mais humildes. Conhecer formas de sociabilidade adequadas tornava-se uma rara oportunidade, embora o rigor da cultura estrangeira que acompanhava seus missionários fosse aos poucos se adaptando à cultura brasileira sem, contudo, perder seu caráter austero em relação à moral. No meio católico, em irmandades, trabalhos com participação de leigos, havia uma tendência de reproduzir o comportamento da sociedade tradicional, porém, entre os evangélicos o anseio era diferente.

De acordo com Mafra (2001, p. 24):

No meio protestante, em contraponto, os trabalhadores urbanos podiam encontrar na igreja um espaço de treinamento de uma outra postura e conquistar uma forma de tratamento mais refinado na relação com os outros, um estilo mais educado no manejo da palavra, um freio para a intemperança. Nesse sentido, havia um certo prazer por parte desses conversos em encontrar um freio disciplinar dirigido para o comportamento individual mesmo quando os quereres divididos os atormentassem. É assim que no tratado “Existirá um Deus?” encontramos o estranho elogio “(d)esta consciência que me proíbe os prazeres que meu coração deseja, e que me aprova quando refreio as minhas paixões, (pois que) só pode ser obra de uma vontade santa.”

Desde o início da experiência protestante no Brasil, observa-se envolvimento e preocupação dos missionários com a evangelização e a educação. Para maior compreensão da pregação e da mensagem era preciso, no mínimo, saber ler. Temos procurado demonstrar que a história do protestantismo se faz junto com a palavra falada (a pregação, a prédica etc.), mas também e muito, através da palavra escrita, que assume condição fundamental na educação do caráter, na manutenção de uma ordem social que envolve autocontrole, contenção e freio moral: os prazeres da carne e a energia libidinal são canalizados para a devoção religiosa. Finalmente, coloca em evidência o auto-exame e o foro íntimo, na busca do indivíduo pela transformação de sua conduta. Segundo Ramalho (apud GUSSO, 2001, pp. 82-83) a educação é algo de extremo valor para o protestante:

O programa educativo é uma das primeiras e mais importantes expressões da obra missionária. A natureza e a profundidade das mudanças que se quer introduzir na sociedade não condizem com o analfabetismo dos conversos, nem com a pouca instrução reinante. É necessário que o protestante seja capaz de, pelo menos, ler a Bíblia e certa literatura religiosa, e a comunidade global deve valorizar e expandir a educação considerada a nota principal de ascensão social.

O interesse em proporcionar ao fiel a oportunidade de aprender a ler não é, entretanto, algo restrito às igrejas protestantes no Brasil. A Igreja Assembléia de Deus, fundada em 1911, no Pará, a partir de uma dissidência da Igreja Batista de Belém e classificada como pentecostal, transformou também, no início do século XX, seus encontros de escola dominical em salas de aulas, diminuindo o número de analfabetos entre os crentes. Buscavam qualidade de vida através do ensino religioso associado à autodisciplina para o exercício da conduta prática neste mundo, já que da correta conduta viria o ingresso na eternidade com Cristo.

A partir da difusão das escolas bíblicas, a primeira surgiu em Petrópolis, em 1855, “foi criada a Confederação Evangélica do Brasil, a qual passou a imprimir material didático utilizado pela maioria das igrejas evangélicas nos estudos bíblicos dominicais”. (GUSSO, 2001, p. 86). Formavam-se as condições para a expansão do protestantismo no Brasil.

Estes exemplos, situados historicamente, permitem demonstrar a importância da palavra falada e, principalmente, da palavra escrita entre os protestantes; é abundante a literatura que objetiva aproximar o fiel de Deus, admoestar sobre o pecado, estimular a leitura da Bíblia para a busca da santidade e de uma conduta de acordo com a ética cristã.

Detenhamo-nos agora, no caso da IURD. Seus livros atendem a uma necessidade semelhante aos tratados arrolados desde a Reforma.

2.6. Escritos sacros e relações de poder na Igreja Universal

A opção pelos livros devocionais e de orientação cristã da Igreja Universal do Reino de Deus não é aleatória, mas repousa sobre a convicção da centralidade que os mesmos representam na organização institucional da Igreja.

Para além desta constatação e como foi visto, também se verificou a produção abundante de material impresso utilizado pela IURD, desde folhetos, revistas, jornais, Internet até as altas tiragens de seus livros que, atualmente, contam com um acervo que procura padronizar seu público contemplando de maneira específica os homens (nas funções de maridos, empresários, políticos, pastores etc.); as mulheres (nas funções de esposas, mães, educadoras no lar, como pessoas preocupadas com a beleza, a estética, também responsáveis pela cozinha e, portanto, devendo ter conhecimentos de culinária etc.); os jovens (com advertências sobre o uso de drogas, cuidados cristãos e pragmáticos sobre o casamento, a importância do planejamento familiar, com quem casar etc.), as crianças e assim por diante. Abre-se, então, um campo de possibilidades, em que pese sua contemporaneidade, que pode ser autônomo a ponto de produzir temáticas puritanas, numa sociedade liberal e consumista (BOURDIEU, 1996, p. 53):

Os campos de produção cultural propõem, aos que neles estão envolvidos, um *espaço de possíveis* que tende a orientar sua busca definindo o universo de problemas, referências, de marcas intelectuais (freqüentemente constituídas pelos nomes de personagens-guia), (...). Esse espaço de possíveis é o que faz com que os produtores de uma época sejam ao mesmo tempo situados, datados, e relativamente autônomos em relação às determinações diretas do ambiente econômico e social.

Destarte, todo esse volume de publicações leva-nos a pensar sobre o papel crucial assumido pela literatura na formação de públicos restritos (como os membros da Igreja Universal) e, também, na possibilidade de circulação deste material como

veículo de evangelização associado à divulgação da Igreja e busca de novos adeptos, pois:

Esse espaço de possíveis, funciona como uma espécie de sistema comum de coordenadas que faz com que, mesmo que não se refiram uns aos outros, os criadores contemporâneos estejam objetivamente situados uns em relação aos outros. (BOURDIEU, 1996, p. 54).

E numa situação de concorrência e poder de penetração mercadológica, no qual também é relevante o formato da maioria dos livros publicados pela IURD: de bolso; o que sugere a facilidade de transporte do mesmo e o que Petrucci (1996) chama de “os modos de leitura”: no ônibus, em intervalos no trabalho, na escola, na faculdade, na Igreja antes do início do culto; também é possível carregá-lo na bolsa ou pasta e emprestar para alguém que precisa consolar sua alma angustiada; enfim, há uma preocupação, por parte da Universal, em tornar o seu livro acessível ao manuseio. Isto reforça nossa intenção de evidenciar o esforço da Igreja em tomar parte do cotidiano do fiel por meio do livro e do conteúdo expresso pelos mesmos: nas publicações da IURD há uma temática de longa duração comum às instituições religiosas, que tem por objetivo educar o indivíduo e formá-lo na sua conduta ética.

Também é importante considerar o livro e a escrita como componentes de uma relação de poder. O livro, receptáculo por excelência da escrita, junto com a sua difusão a partir do século XV, amplia e reforça lentamente a noção de culto e inculto, ao mesmo tempo em que ao culto permite interferências na sociedade, que o distinguem pelo saber erudito ou pela retenção de informações:

Seria possível delinear num diagrama as duas forças opostas e contrastantes que qualificam a difusão do livro e da escrita: por um lado, o poder que irrompe da difusão cultural, por outro, o seqüestro do instrumento de participação coletiva por parte de estratos e de castas. Instrumento de utilização social dos bens culturais, meio de

exercício do poder, elemento que distancia o “culto” do “não-culto”, o livro surge como positivo e negativo (...). (EINAUDI, p. 221).

As duas questões acima apontam para a possibilidade da construção de uma relação de poder que não permanece somente na escrita do autor, mas estende-se ao leitor (embora este não seja nosso objeto de pesquisa), porque o mesmo faz novas leituras a partir de suas próprias referências e do imaginário social que o circunda. A linguagem ultrapassa, então, as limitadas condições do papel e tem,

(...) seu momento mais importante quando a materialidade do discurso-texto que circula é captada pelo ‘receptor’. Este lê o discurso a partir do seu universo, também constituído pelo diálogo estabelecido entre discursos. (BACCEGA, 2003, p. 21).

Ao longo de nossa discussão enfatizaremos que o elo produtor e reproduzidor entre autor e leitor são componentes basilares na aceitação do conteúdo de nossas fontes de pesquisa, assim como as muitas informações já contidas no imaginário desses leitores. Imaginário entendido como um traço comum ou de união entre sociedades e grupos que se assemelham, se organizam pautados em normas comuns, como por exemplo, o cristianismo no Ocidente, que não nivela os indivíduos, mas fornece uma base religiosa e cultural comum que ao longo do tempo dá significado às ações entre a cristandade reformada, mesmo considerando-se a divisão entre católicos e protestantes no Brasil. Entendemos que essa constante alimentação do imaginário ocorre através da profusa literatura da Igreja Universal, enquanto a mesma pretende a construção de modelos de conduta ética para seu leitor. Conforme Muchembled (2001, p.9):

O imaginário é um objeto de pesquisa, tal como as ações visíveis dos homens. Não constitui uma espécie de véu geral proveniente de desígnios divinos, nem de um inconsciente coletivo no sentido de

Jung, e sim de um fenômeno coletivo bastante real, produzido pelos múltiplos canais culturais que irrigam uma sociedade. Uma espécie de maquinaria escondida sob a superfície das coisas, poderosamente ativa, porque cria sistemas de explicação e motiva igualmente tanto ações individuais quanto comportamentos de grupos.

Temos, portanto, uma junção histórica relevante na Universal: elementos do imaginário cristão que permitem mapear parte da sua ética no século XX, em conjunto com uma estrutura midiática de peso, no caso a Rede de Televisão Record, que valoriza a oralidade nos cultos, programas de testemunhos, a palavra falada e proferida, sem deixar de investir na doutrina e comportamento cristão por meio da literatura. Enquanto a oralidade permite uma participação mais efetiva da coletividade através dos cânticos, orações e exorcismos; a escrita, como veremos, parece orientar o fiel em direção ao auto-exame e ao foro íntimo⁵⁸. Mas, as fontes analisadas possuem uma especificidade que precisa ser pontuada: elas são elaboradas a partir do livro sacro ou livro que fundamenta uma certa religião. Conforme o verbete Livro, que segue:

Por escrito sacro entende-se qualquer texto escrito (sobre folha, sobre pedra, sobre papiro, couro, lâmina metálica, livro manuscrito ou impresso, rolo etc.) que se refira à vida religiosa e à ritualidade. Neste sentido, “escrito sacro” estende-se a um número muito amplo de documentos que, no seio das várias culturas e nas diferentes épocas da história, são destinados a estabelecer normas religiosas e culturais, a definir o conteúdo de revelações e verdades religiosas, a fim de fixar de modo perene preces, invocações, maldições, juramentos, exorcismos, a expor doutrinas e verdades religiosamente relevantes. (EINAUDI, p. 222).

⁵⁸ Foro íntimo: “o hábito de se curvar continuamente sobre si mesmo”, uma característica dos povos cristãos. O foro íntimo aparece, nesse caso, como uma espécie de tribunal interno e secreto no qual a consciência atuaria como juiz”. BRESCIANI, M. E. **O poder da imaginação: do foro íntimo aos costumes políticos**. In.: Razão e paixão na política. Brasília: Unb, 2002, p. 31.

E de acordo com Bourdieu (1996, p. 60):

(...) supondo que possamos chegar a determinar as funções sociais da obra, isto é, os grupos e os “interesses” a que ela “serve” ou que ela exprime, teríamos avançado, por pouco que fosse, na compreensão da estrutura da obra? Dizer que a religião é o “ópio do povo” não ensina grande coisa sobre a *estrutura* da mensagem religiosa: (...), é a estrutura da mensagem que é condição de realização da função, se há função.

Foi contra essa espécie de curto-circuito que desenvolvi a teoria do campo. (...), ignorar a questão da lógica interna dos objetos culturais, sua estrutura como *linguagens*, (...), levava a esquecer os grupos que produzem esses objetos (padres, juristas, (...) etc.) através dos quais eles também preenchem funções. (...) os universos dos clérigos são *microcosmos* sociais, campos que têm suas próprias estruturas e suas próprias leis.

Por isso, nas religiões positivas, em que o próprio Deus intervém na história da humanidade, como no caso do Cristianismo, o livro sacro, representado pela Bíblia assume o *status* de livro principal e norteador das condutas éticas, porém, uma série de escritos em torno do livro “principal” se impõe por conta do papel exercido pelos sacerdotes, “ungidos” ou homens escolhidos por Deus: a estes cabe dar continuidade ao processo de re-elaboração da narrativa mítica, das permanências ou rupturas históricas que dão significado ou re-significam a vida do fiel. Aqui, temos o produtor que também exerce funções através de seus objetos, ou a re-introdução dos especialistas, com seus interesses específicos e sua doutrina religiosa, estudada por Weber em sua teoria dos agentes religiosos.

Na IURD constatamos vários dos elementos acima citados (a de norteadora das condutas éticas) como conteúdo de seus escritos sagrados. Sua literatura nada obriga acerca de costumes ⁵⁹, mas ao recomendar uma vida íntegra está implícito no

⁵⁹ No universo pentecostal é compreendida “igreja de costumes” aquela que determina ou recomenda ao fiel como ele deve se vestir, normalmente valorizando a idéia de que homens e mulheres devem ser discretos, não

discurso dirigido ao fiel a necessidade da sobriedade do corpo e da alma; não é prática da Igreja o uso de profecias, mas a revelação aceita e ministrada é a de Cristo como Senhor e Salvador, assim como há ênfase na mudança de hábitos de vida a partir da conversão; nas orações e mensagens compiladas, de Edir Macedo, o autor elabora uma oração para cada situação enfrentada pelo fiel: *Súplica de um atribulado; Oração para repreender o mal; Não recebi nada do que pedi; Oração da mulher sábia; Oração do viciado; Oração de arrependimento; Oração da mãe aflita; Oração pedindo consolo* e assim por diante. Também faz parte da literatura religiosa da IURD, ensinar o fiel a enfrentar o demônio, bem como a não aceitar seu domínio; através desta abordagem insere-se ainda a doutrina da Teologia da Guerra Espiritual contra o Diabo e a Teologia da Prosperidade, como caminhos para a libertação do fiel e alcance da riqueza e tudo de melhor que há no mundo para o cristão, conforme vimos.

E isto é plausível, pois entre as várias características dos escritos sagrados, destaca-se a de normatizadora das relações do grupo religioso:

O livro sacro e o escrito sacro podem assumir a função de regulamentação da vida do grupo não só sob o aspecto cultural, mas também sob o legal, tornando-se, neste sentido, a fonte divina ou revelada da autoridade e do direito. (...); ou então, para outras situações históricas contingentes, podem assumir função de estatutos de legitimação e de regulamento da sociedade atual, e isto com uma evidente reinterpretação utilitarística e secularizada dos conteúdos. (EINAUDI, p. 225).

Na Igreja Universal, uma das facetas de seu discurso apresentará Cristo e seus apóstolos como empreendedores e executivos que mostraram como se constrói uma obra de sucesso: o Cristianismo; e, associado a isto, o fato de que

devem deixar à vista partes do corpo que possam excitar a imaginação, colaborando o vestuário para a manutenção da santidade.

Cristo pregou aos pobres para que estes se tornassem ricos. Neste caso, o escrito sagrado avaliza, então, uma conduta que é construída aos poucos pelo processo de conversão e que objetiva fazer a adaptação do fiel à sociedade. Não se trata mais de romper com o mundo sombrio que corrompe e destrói o cristão, mas de acomodar o fiel à ordem vigente e reconhecê-lo como um lutador que, armado da Palavra por ele determinada, torna-se mais forte. É o indivíduo que entra em contato com o sagrado revigora suas forças; é um sujeito que poderá transformar a realidade à sua volta.

Entretanto, para além do campo do receptor e, a despeito dos valores éticos e doutrinários elaborados pela Universal,

(...) podemos dizer que os autores, as escolas, as revistas etc. existem nas e pelas diferenças que as separam.
 (...) o motor do processo de “banalização” e de “desbanalização”, (...), não está inscrito nas próprias obras, mas na oposição, constitutiva de todos os campos de produção cultural e que assume sua forma paradigmática no campo religioso, entre a *ortodoxia* e a *heresia*: é significativo que Weber, falando de religião, fale também, a propósito das funções respectivas do sacerdócio e dos profetas, de “banalização” ou de “rotinização” e de “desbanalização” ou de “desrotinização”. O processo que propicia as obras é o produto da luta entre os agentes que, em função de sua posição no campo, vinculada a seu capital específico, tem interesse na conservação, isto é, na rotina e na rotinização, ou na subversão, que freqüentemente toma a forma de uma volta às origens, à pureza das fontes e à crítica herética. (BOURDIEU, 1996, pp. 62-63).

Neste aspecto, a trajetória da Universal demonstra em seus escritos sacros que sua formação inicial como Movimento Religioso teve uma preocupação subversiva, na medida em que, como produtora de um discurso cultural religioso, precisou mostrar sua atuação como “inovadora” acerca dos bens sagrados; daí suas críticas às Teologias estabelecidas como a católica, a protestante e a grupos religiosos afro-brasileiros. No entanto, durante a década de 1990, a literatura

produzida tem uma finalidade institucionalizadora, na passagem de Movimento Religioso para a categoria Igreja, com o propósito de manutenção e conservação de sua ortodoxia, bem como de sua posição conquistada no campo religioso; é o processo de rotinização, que ao mesmo tempo organiza-se pautado na possibilidade da distribuição do capital simbólico. Na IURD, isto se torna bem evidente, uma vez que a Igreja agencia a montagem de seu parque gráfico, como aludimos anteriormente, participando de uma espiral ascendente na detenção do poder de elaboração do discurso religioso, produção do mesmo, editoração, impressão e distribuição destes bens simbólicos.

Como pretendente a ser dominante e junto com seu processo de institucionalização, a Universal enfrentou sérias crises com a Igreja Católica, a mídia e a opinião pública ao longo da década de 1990, desde o “chute na Santa”; a prisão de Edir Macedo em 1992; aberturas de processos investigativos sobre estelionato, lavagem de dinheiro, charlatanismo etc.; até a minissérie da TV Globo, de nome “Decadência”, de 1996 ⁶⁰. Tendo em vista que este campo de lutas exige que o produtor do discurso defina posições, a Igreja Universal utilizou-se de seus escritos sagrados para perpetrar severas críticas à Igreja Católica e à mídia, através de alguns de seus livros como *A Libertação da Teologia* (1993), *O Diabo e Seus Anjos* (1995) e *Lágrimas de Perdão* (1997), suscitando o que Bourdieu (1996, p. 64) denomina de “espaço de possibilidades herdado de lutas anteriores, que tende a definir o espaço de tomadas de posição possíveis e a orientar assim a busca de soluções e, em conseqüência, a evolução da produção”. Mas, esta luta literária já se manifestava na década de 1980, uma vez que a Universal priorizava uma produção original (no sentido de ser nacional e de autoria de pastores da própria Igreja), com

⁶⁰ Ficção dividida em capítulos (minissérie), cujo enredo apresentava a trajetória de um líder religioso com interesses escusos, de honestidade duvidosa e práticas contrárias à doutrina proposta pelo mesmo.

pouquíssimas traduções (quando há, o autor é norte-americano), solidificando sua posição em seu campo específico: o religioso.

Em que pese a crítica como espaço de possíveis para a tomada de posição, “a tensão entre as posições, constitutiva da estrutura do campo, é também o que determina sua mudança, através de lutas a propósito de alvos que são eles próprios produzidos por essas lutas (...)” (BOURDIEU, 1996, p. 65). Assim, apreendemos que o projeto e alvo maior da Igreja Universal, em seus livros, apresenta-se como a constituição e preservação da família e, em torno desta temática, outras se aglutinam: vícios; violência; adultério; autoridade patriarcal; submissão feminina; educação dos filhos; papéis sociais nos espaços privado e público para homens e mulheres; modelos de santidade; o reconhecimento e enfrentamento das forças diabólicas, pois as mesmas possuem grande capacidade de destruição de lares, entre outras. Contudo, não devemos nos esquecer de seu desígnio de se tornar universal, numa luta travada continuamente com a Igreja Católica.

Deste modo, as tensões que emergem dos campos culturais que afetam a Igreja Universal como produtor de escritos sagrados demonstram, pelo menos, duas preocupações constantes: a luta pela hegemonia religiosa frente à Igreja Católica e a tônica sobre a família, numa construção de um modelo de conduta ética para o leitor ou membro da Igreja Universal, que recupera elementos da ética puritana, inclusive pelo seu aspecto utilitarista, como veremos a partir dos próximos capítulos sem, contudo, a condição de negação do mundo, esperada de um cristão puritano do século XVII.

O que nos faz pensar sobre os reformadores do século XVI, que almejavam voltar às raízes do cristianismo primitivo, mas com uma experiência e impressão da realidade vivida num mundo moderno. A literatura da IURD, às vezes, também parece uma busca nostálgica do que passou, por exemplo, quando Macedo lembra do valoroso Wycliffe, tendo, no entanto, referências contemporâneas.

CAPÍTULO III – O SANTO IURDIANO E O DIABO

A capacidade que tem o mito de transcender as categorias racionais é de enorme valor no entendimento do Diabo.
Russel

Ai dos que ao mal chamam de bem, e ao bem, mal.
Isaías 5.20

O objetivo deste capítulo é analisar possíveis permanências e rupturas históricas no que optamos denominar de construção do santo iurdiano, numa analogia com o santo puritano do século XVII, tratado por Gueissaz (1998). O encaminhamento metodológico dado por Gueissaz é feito a partir da existência de uma literatura puritana específica e disponível aos protestantes com a intenção de educar, admoestar e estabelecer normas de conduta ética, bem como estímulo à fé. No que diz respeito à Igreja Universal, a análise de nossas fontes apontou a extrema relevância do papel do Diabo na elaboração destes modelos como o não-ser ou a antítese⁶¹. Contudo, antes desta discussão, é necessário considerar o universo sagrado cristão e quando o homem, em contato com o mesmo, tem a possibilidade de modificar suas condições sócio-culturais.

⁶¹ Aqui, o não-ser remete à representação de tudo aquilo que pode desvirtuar o cristão ou afastá-lo de Deus. Não é a ausência do Bem, no sentido agostiniano.

3.1. O sagrado no Cristianismo

A experiência do sagrado sobre a morte, a transcendência, sobre o mundo e a vida, remete ao sentimento de crença no sobrenatural e sua habitação em seres e objetos que se tornam de importância vital para o homem. Rompe com a ordem natural para torná-la fascinante, temível, para além da compreensão humana.

Há coisas às quais não se pode aplicar o critério de utilidade, porque elas se impõem a nós por si mesmas como algo superior, diante das quais sentimos um misto de respeito e temor. O homem não se sente dono delas; pelo contrário, tem a sensação de ser dominado, subjugado por elas, reconhecendo inclusive o direito delas de impor normas de conduta que ele não se atreveria a violar sem mais nem menos. É quando, então, falamos do "sagrado". (GALINDO, 1994, p. 49).

Através do sagrado, o mundo é envolto em encantamento; forças que fogem ao controle do homem são constantemente desencadeadas para curar, operar milagres, destruir e matar. O sagrado é a característica excepcional que qualifica e diferencia um ser, ou seres, dos outros. Pode suscitar devoção, amor, repulsa ou ódio. Mas, com certeza, suscita temor. Segundo Eliade (1993): "o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano".

Ao ato de manifestação do sagrado o autor denomina de hierofanias – e adverte para o paradoxo existente em toda hierofania: "manifestando o sagrado, um objeto qualquer se torna outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente".

A linguagem não alcança tudo o que o homem experimenta diante do sagrado, mas a expressão *ganz andere* (totalmente outro) evoca um pouco deste

sentimento: o sagrado transmuta-se em algo totalmente diferente. A pedra sagrada, por exemplo, continua sendo pedra, porém, carregada do significado do sagrado. Através do canal aberto pelo contato com o sagrado, nasce o sentimento religioso e a experiência da religião.

No cristianismo, a religião estabelece uma ponte entre o mundo profano e o mundo sagrado. Os espaços sagrados são criados a partir de cerimônias que os sacralizam e consagram; porém, a religião cristã não transmuta apenas o espaço, também qualifica o tempo como uma narrativa e o torna impregnado de sagrado.

Como foi dito, sagrado que exerce fascínio, atrai, causa medo e temor: o Deus bíblico, no Antigo Testamento, possui esta ambivalência. A manifestação do sagrado torna-se sempre impactante face à pequenez do homem. Forças benfazejas e destruidoras, duas faces da mesma moeda. Por isso, a penetração no espaço sagrado ou o contato com o mesmo exige privações, dor e sofrimento, que se tornam vias de aproximação da divindade, elemento presente em muitas religiões, pois as esferas do sagrado e do profano não se misturam. O contato com o sagrado requer um corte, ruptura simbolizada por algum tipo de privação pela qual o fiel expressa sua morte ao profano para renascer com uma força nova. As proibições ou interditos e abstenções – que Durkheim (1989, p. 383) chama de atos negativos ou culto negativo – têm por finalidade marcar a separação que existe entre sagrado e profano, cujas fronteiras não podem ser ultrapassadas sem a devida preparação: "Tudo que é sagrado é objeto de respeito e todo o sentimento de respeito traduz-se, naquele que o experimenta, por movimentos de inibição".

O sagrado é um mundo à parte, oposto ao profano, de caráter contagioso: a necessidade de interditos se faz na medida em que qualquer contato de um ser profano com o sagrado basta para trazer as forças religiosas para fora de seu domínio, tornando-as hostis e destruidoras. O interdito atua como preservador da ordem e, preservá-la, significa manter cada qual no seu lugar, colocar limites aos

desejos de cada um, para evitar disputas, conflitos, desagregação, violência e caos. Os interditos visam afastar tudo que ameaça a comunidade. Colocam barreiras entre sagrado e profano, criando dentro da sociedade o espaço sagrado. Segundo Durkheim, praticamente todas as instituições nasceram da religião: a idéia de sociedade é a alma da religião. Sociedade e religião estão unidas, praticando ritos e estabelecendo proibições, formando um todo indivisível. A história nos mostra que a vida social é marcada por fortes momentos de experiências de união, solidariedade, comunhão, tanto na violência da guerra contra um inimigo comum, como no fervor da festa em vista de um bem a ser alcançado ou celebrado. Os ritos reproduzem esses momentos. E são fontes de renovação das energias mobilizadas pelas experiências vividas.

É necessário que ajamos e que repitamos os atos todas as vezes que for útil para renovar os seus efeitos. (...) é o culto que suscita aquelas impressões de alegria, de paz interior, de serenidade, de entusiasmo, que são, para o fiel, como que a prova experimental de suas crenças. (DURKHEIM, 1989, p. 494).

As proibições religiosas de outrora se transformam, também, à medida que a sociedade se organiza em leis e medidas punitivas para aplacar a violência do homem. Tanto Durkheim quanto Girard (1990) entendem que o primeiro contato do homem consigo mesmo e com o outro, inclusive, o outro que ele não entende (*mysterium tremendum*) perpassam pelos símbolos religiosos. Envolto em toda névoa histórica do que teria sido este momento, há um processo de tomada de consciência do homem, gerador de cultura: para Girard, a explicação deste processo de hominização implica em continuidade e ruptura com o reino puramente animal – há permanência do mimetismo animal e perda do controle instintivo da violência, que passa a ocorrer em torno da vítima sacrificial, nascendo daí a religião e o significado do sagrado – o processo vitimário estrutura ao seu redor o rito, o mito e os interditos

– pilares da religião. Ao tratar da violência unânime em torno da vítima sacrificial, Girard (1990, p. 107) vislumbra a necessidade deste mesmo homem primitivo de controlar a violência:

Os homens não podem enfrentar a nudez insensata de sua própria violência sem correr o risco de se entregarem a esta violência; eles sempre a ignoraram, ao menos parcialmente, e talvez a possibilidade de existência das sociedades humanas dependa desse desconhecimento.

Ou,

Pelo menos uma parte da resposta à questão do mal está dentro de nós. Não obstante, quase sempre consideramos o mal como alguma coisa que vem de fora. Raramente alguém admite que é mau; raramente admite sequer que pratica o mal. Um dos grandes perigos da humanidade é nossa tendência a projetar nosso próprio mal sobre os outros. (RUSSEL: 1991, p. 7).

Segundo Girard, a religião, no mundo primitivo, fornece a condição para a sobrevivência da espécie, que sem ela seria aniquilada pela violência social. A religião, desde então, já funcionaria como organizadora social.

Considerando estes elementos e, analisando aspectos doutrinários e práticos da Igreja Universal, como o rito do exorcismo, a figura do demônio ganha um lugar de destaque. Entretanto, é preciso distinguir o conceito cristão do Deus Vivo, personificado em Jesus, que convida ao perdão e reconciliação, do conceito de *religioso primitivo*, que diviniza a violência concebida pelo mecanismo psicológico da projeção, como força transcendente, ao mesmo tempo ameaçadora e benéfica, exterior ao homem. Pois este homem não lida com a violência como sendo dele e produzida por ele, como foi dito, mas como um meio de controlar a violência exercida pelo outro.

Deus e o Diabo são termos que, esvaziados do conteúdo da revelação cristã, designam, como elementos da religiosidade, as duas faces do sagrado primitivo. Segundo Durkheim, uma face é benfazeja, guardiã da ordem física e moral, dispensadora da vida e da saúde; a outra é má e impura, produtora de desordem, causa de mortes e doenças. O sagrado primitivo reúne estes dois aspectos e, por isso, é ao mesmo tempo reverenciado e temido. Com um maior espaço ocupado pela consciência e pela cultura cristãs, que vai multiplicando e diversificando a experiência humana, as duas faces se separam em bom e mau, Deus e Diabo. Porém, tal percepção não vai ocorrer da mesma forma para todos os homens e o que pode ser observado ainda hoje é a manutenção de rituais que sobreviveram no imaginário coletivo; vemos o homem, na sociedade, construindo representações que lhe são significativas e explicam o mundo de alguma maneira, de forma que todas as informações que recebemos do meio social possam tornar-se inteligíveis no cotidiano.

A religião é uma forma do homem expressar-se, entender e mostrar seu mundo ao outro; tem no culto um ponto de sustentação, porque faz parte de um grupo que compreende junto com ele os conceitos sobre o sagrado; este homem não está só.

A comunidade religiosa constrói parâmetros de comportamento e experiência sobrenatural para o homem. Assembléias religiosas que lotam estádios, procissões, comícios, são ocasiões importantes de catarse, alento e comunhão. Agrupamentos colaboram para os sentimentos de transcendência, pertencimento e até mesmo para a não responsabilidade individual pela violência ocorrida em ajuntamento de pessoas "onde os indivíduos muito próximos uns dos outros, reafirmam em comum os seus sentimentos em comum" (DURKHEIM, 1989, p. 505).

A ânsia pelo gregarismo manifesta-se em cerimônias religiosas e cívicas, pois também estas últimas movem o indivíduo para a massa, despertando-lhe um estado

de efervescência e até delírio, semelhantes ao estado religioso. Reportando-se ao estudo acerca de povos primitivos, Girard (1990, p. 203) descreve o êxtase vivido:

Assim que atinge uma intensidade suficiente, a excitação criada pelos cantos, as danças, os simulacros de combate e as imprecações rituais, traduz-se por fenômenos de possessão. (...) homens e mulheres que cambaleiam em meio a seus companheiros, e caem por terra, por vezes debatem-se grunhindo ou dando gritos cortantes.

Dentro das madrugadas, em seus programas envolvendo exorcismo, a IURD mostra cenas semelhantes a estas: quando o programa está chegando ao fim e o número de endemoninhados ainda é grande, ocorre o exorcismo coletivo, onde há um diácono ou pastor para cada possesso. Em meio às orações de expulsão tem início uma luta corpo a corpo para combater Satanás. As pessoas tidas como possesas retorcem mãos e corpo num gestual grotesco, enquanto o pastor "interroga" o demônio sobre suas intenções na vida daquele homem ou mulher ali exposto. Quando convidadas a testemunhar sobre o ocorrido, as pessoas se dizem aliviadas. Por isso, estar junto como grupo e passando por situações semelhantes é muito importante; as reuniões religiosas revigoram o fiel:

Uma vez que cumprimos os nossos deveres rituais, voltamos para a vida profana com mais coragem e ardor, não somente porque nos colocamos em contato com uma fonte superior de energia, mas também porque nossas forças se refizeram, por alguns instantes, da vida menos tensa, mais cômoda, mais livre. (DURKHEIM, 1989, p. 456).

O homem que crê, no contato com o sagrado sofre transformações e altera o ambiente que o cerca, pois ele não é somente alguém que descobriu novas verdades, mas é um homem que pode mais; e é na sociedade que ele manifestará

seus sentimentos em ebulição, já que compartilhará com os outros aquilo que lhe faz tão bem. Porém, este processo tem seqüência, porque o fiel está em contato com o sagrado através dos cultos, da literatura que pode carregar sempre consigo. Afastar-se é custoso, pois significa deixar de sentir tudo o que do sagrado emana.

A ênfase dada por Girard em sua análise interessa-nos muito, pois para compreender o papel da religião na sociedade é preciso avaliar um caminho que remonta aos primórdios do homem no mundo e sua forma de lidar com a mesma por meio da linguagem, símbolos, produção de cultura e conhecimento. É a permanência, a longa duração na história, de elementos ainda tão essenciais ao homem: o contato com o sagrado e como ele ocorre.

Considerando-se a concepção teórica de Girard, faz-se necessário elucidar que seu trabalho de pesquisa é construído sobre a realidade do *desejo mimético*, pois afirma que quase todo o comportamento do homem é aprendido e todo aprendizado se reduz à imitação, embora o homem não se reduza somente ao desejo mimético. O desejo de ser e possuir levaria ao mimetismo de apropriação, ou seja, o "outro" é que tem a força, o poder, o alimento, a fêmea, o "outro" espelha o ser. É o modelo do ser. A criatura, mais afastada do instinto puro e simples, quer ser. Deseja o ser do "outro". Quer ser como o "outro". Faz seu, o desejo do "outro". O desejo do mesmo objeto por duas ou mais pessoas concorrentes deflagraria o conflito, a violência.

É possível estabelecer uma analogia com o discurso literário de Macedo, pois seus leitores são estimulados a Ser: além de prósperos e bem sucedidos, Ser implica em aceitar modelos de conduta que utilizam o Diabo como divisor de águas para um determinado comportamento em sociedade com o objetivo de educar o fiel, reprimindo atitudes eticamente condenáveis bem como a violência.

Entre os animais, normalmente este conflito se resolve pela força ou um padrão de dominação: os primatas não-humanos são dotados de freios

particularmente bem desenvolvidos contra a escalada da luta. Alguns desses freios são inatos, outros parecem impostos pelo grupo, estabelecendo-se entre os animais limites individuais dentro da mesma espécie e que dificilmente chegam à morte num confronto; porém, entre os homens, quando estes percebem que além de seus dentes e garras, podem usar pedras e paus como defesa e ataque, o mecanismo instintivo de repressão da violência já não é suficiente; foi inserida no processo a produção de cultura. É possível matar para dominar e não somente para sobreviver.

Porém, todo "outro" tem seu "outro", seja como modelo ou imitador. Relações de antagonismo se instalam e é gerado o caos da violência recíproca. São todos iguais no mesmo comportamento violento: "O antagonismo de todos contra todos dá lugar à união de todos contra um único" (GIRARD, 1990, p. 103).

Tem-se o nascimento do rito sacrificial e da violência unânime do bando contra uma vítima que precisa ser sacrificada como aplacamento da violência instaurada. Em torno do cadáver os ritos, mitos e interditos vão-se estruturando:

A violência humana é sempre considerada como exterior ao homem; assim ela se funde e se confunde no sagrado, com as forças externas que pesam realmente sobre o homem: a morte, a doença, os fenômenos naturais (...). (Idem, 1990, p. 107).

Para este antropólogo, a unanimidade violenta é o fenômeno fundamental da religião primitiva e a vítima expiatória, a pedra angular de toda a cultura.

Dentro desta estrutura que se forma, cada um dos pilares da religião ocupa sua função no processo: o interdito e, no nosso estudo, os modelos de conduta ética na literatura, devem prevenir contra as conseqüências do desejo mimético; o rito guarda em si a imolação de uma vítima animal ou humana (na Universal isto ocorre no nível simbólico) e de controlador da violência entre as relações sociais, pois proporciona uma válvula de escape para as tensões intragrúpicas; para Girard, a

palavra "sacrifício" adquire novo sentido a partir do gesto de Cristo: a violência da Paixão, cuja vítima é reconhecidamente inocente, revela a ilusão do mecanismo fundante de toda a religião e põe a nu a violência humana da qual somos responsáveis. E, por último, o mito (ANSART, 1978, p. 23):

O mito não é exatamente uma crença e menos ainda um ato de fé; é a experiência cotidiana, o imaginário vivido, o modo de relação dos homens consigo mesmos, com o mundo e com o outro. O relato místico fornece a rede de significados pela qual se explica e se pensa a ordem do mundo em sua totalidade; pelo relato das origens o mundo físico encontra a sua razão de ser e suas designações; pelos avatares dos heróis se acha explicada a distribuição das coisas e dos seres. (...). As narrativas colocam no lugar um sistema projetivo estruturado, que possibilitará a reconstrução e a interpretação de todo fenômeno segundo esquemas constantes de intelecção.

Na IURD, o mito é mantido e recordado nas pregações cotidianas: primeiro há o rompimento entre Deus e o Diabo, pois este ousou querer ser mais do que Deus; em seguida, Adão e Eva perdem o direito ao Paraíso, com a participação maléfica do Diabo. Devido a esta ruptura, o caos e a desordem entraram no mundo, e cabe aos homens, com a força adquirida no sagrado, a luta contra o mal, o Diabo, para a reorganização da sociedade. Parece que o fiel, à mercê da vontade do sagrado, e o Diabo, o sacrificado, são vítimas; mas não o são: na IURD, Deus e Diabo são enfrentados agressivamente pelo fiel. Porém, o enfrentamento mais importante é com o Diabo. E como a atitude em relação ao mal é esta, de fato mudam as hierofanias, as manifestações do sagrado, como nos esclarece Eliade. Ritos, mitos e interditos sofrem alterações, por isso há que se considerar o contexto em que nasce um mito e como exerce sua influência.

Acerca da ação diabólica, algumas situações podem colocar o fiel da IURD como prisioneiro das forças malignas: por intermédio de falsas religiões que têm sua

origem no espiritismo, ou freqüentando centros espíritas; por hereditariedade – os demônios passam de pais para filhos; por meio de trabalhos e despachos; por "maldade" dos demônios; por contágio – convivência com pessoas que praticam o espiritismo; por meio de comidas sacrificadas aos ídolos, como os pratos vendidos pelas baianas, que “trabalham” a comida; por possessão parcial – o demônio apossa-se de um germe e aloja-se em alguma parte do corpo humano, que ele escolhe.

Oliva aponta sua análise numa direção que nos interessa, mas que, em nosso entendimento, não responde satisfatoriamente às questões sobre o sucesso do Diabo na pregação da IURD. Traça um paralelo entre a violência social da IURD e o desejo mimético frustrado expresso por Girard:

É fácil entender como a pregação denunciadora da ação diabólica e a prática de exorcismo, na IURD, podem atrair uma multidão de vítimas sociais “marcadas para a exclusão”. Despojadas dos direitos humanos à moradia digna, ao salário justo, à assistência médica, à educação – sem condições, portanto, de manter uma família organizada – sufocadas por necessidades miméticas impostas pela propaganda consumista e pela moda; corroídas pelos desejos insatisfeitos e pelos sentimentos negativos de incapacidade, inferioridade e desvalor; atormentadas por sintomas de enfermidades várias; angustiadas com problemas nas relações familiares – drogas, vícios, desamor, violência – são diversas as camadas da população que acorrem pressurosas ao anúncio da boa nova de que, com a expulsão dos demônios, seus males se acabarão e uma nova vida de abundância estará a seu alcance. Pois a causa da falta de saúde, dinheiro e amor é atribuída ao Diabo, que “amarra” a vida das pessoas. (OLIVA, 1997, p. 146).

Contudo, não é possível imaginar a expansão crescente da IURD como unicamente um chamamento para os excluídos. Como Oliva mesmo coloca "são diversas as camadas da população que acorrem..." na busca de solução para os mais diversos problemas e não somente as camadas mais pobres. A procura pelo

culpado e o alívio das tensões sociais estão cada vez mais presentes nas classes média e alta: o campo de atuação da IURD tem-se expandido. Por que aumenta o número de pessoas que acreditam na existência do Diabo e ligam-no aos acontecimentos do cotidiano? Russel fornece dados interessantes:

Como, e por que, é o mal personificado? A resposta mais básica é que ele é personificado porque o sentimos como uma entidade maligna deliberada que se intromete em nós, vinda de fora de nós. Tendo em vista os horrores produzidos pelo século XX, não é de surpreender que a crença no Diabo, depois de um longo declínio, esteja reaparecendo imediatamente. Um levantamento concluído em 1974 indicava que nos Estados Unidos a crença positiva no Diabo aumentou desde 1965, passando de 37% para 48% dos entrevistados, com outros 20% achando que sua existência é provável. Quer consideremos o Diabo como um ser sobrenatural, ou como uma força incontrolável surgida do inconsciente, ou como um aspecto absoluto da natureza humana, isso é menos importante do que a essência dessa percepção, ou seja, que somos ameaçados por forças estranhas e hostis. "O mal é terrivelmente real para cada indivíduo", disse Jung. "Se considerarmos o princípio do mal como uma realidade, poderemos igualmente chamá-lo de Diabo". (RUSSEL, 1991, pp. 15-16).

Oliva parece ver o fiel iurdiano como tão somente manipulado pelo discurso produzido, como se ele não fizesse parte da estrutura religiosa. Mas ele faz. A citação de Russell nos coloca frente à questão do assédio do mal vivido pela sociedade. É preciso explicar porque tragédias, crimes, violência, infelicidade amorosa, homossexualismo, fracasso financeiro e tantas outras situações acontecem: o imaginário sobre o Diabo responde em parte algumas dessas questões, uma vez que há séculos o Diabo, para o cristianismo, personifica todo o mal e, principalmente, exclui de nós mesmos a propiciação da violência. Na IURD, o fiel não é mero espectador do processo de satanização da realidade; ele é alguém que luta contra o mal e o vence. Enquanto o discurso elaborado nos cultos é

espetacular, o discurso construído na literatura, sobre o Diabo, pretende responder aos anseios dos fiéis com elementos familiares ao seu imaginário social: mantém a idéia do mal como algo externo ao indivíduo, portanto, exigindo vigilância constante por parte do fiel, ao mesmo tempo em que estimula o auto-exame e a reflexão como um fator importante para a libertação pessoal e uma nova vida. De acordo com Muchembled (2001, p. 240):

Os que acreditam ainda no poder do Mal sem aderir completamente às lições tradicionalistas das Igrejas, dividem-se entre duas grandes abordagens contrastantes: nos países de tradição protestante, que viriam a incluir os Estados Unidos, teme-se mais o demônio escondido no interior do corpo pecador do que nas nações latinas. A diferença advém da herança de sensibilidades religiosas diferentes.

No que diz respeito aos argumentos utilizados pela Universal, sobre o mal ou o Diabo, percebemos a influência norte-americana sobre o discurso da Igreja, inclusive a permanência e a importância puritana dada ao foro íntimo: ao longo do século XVII “Multiplicam-se (...) os olhares para dentro, em busca de uma parte inquietante do entendimento humano, a fim de explicar o Mal e o erro (...)”. (Idem, p. 208). No final do século XX, como percebemos ao longo da literatura da Universal, as Igrejas neopentecostais brasileiras agregam pelo menos dois elementos doutrinários que consideramos de longa duração: o mal como externo ao indivíduo e o auto-exame, demonstrado na busca pela percepção do erro que deve acarretar numa mudança de conduta, envolvida, agora, em nova ética. De acordo com as concepções de Muchembled, podemos deduzir que a herança protestante puritana encontrou lugar no Brasil, entre os evangélicos e não somente históricos. Todavia, como um fenômeno de longa duração, o tempo é uma variável fundamental para pensarmos o alcance dos meios utilizados pela Universal para produzir e distribuir sua literatura e alimentar um imaginário duradouro, caminho percorrido com muito mais lentidão pelo puritanismo do século XVII, devido às condições históricas; ao

estudarmos a produção literária da Igreja constatamos que a mesma utiliza-se de várias técnicas da indústria cultural para veicular sua mensagem, com vistas não só à educação ética de seu fiel, mas também à conquista de um mercado religioso⁶².

Mais do que o mercado religioso, para o nosso objetivo interessa a perspectiva de construção de um modelo ético que explora positivamente as interferências do maligno no cotidiano do fiel e os elementos recuperados do imaginário coletivo para a manutenção deste reino como causador de toda a desordem, mas também como modelo de não-ser.

Em que pese o eixo desta pesquisa não repousar sobre a IURD e seus cultos ou mesmo os programas televisivos, reconhecemos o papel fundamental dos mesmos; através da história, o conceito do Diabo tem atravessado os tempos, tem amedrontado a muitos, e hoje, pelo advento da televisão, o discurso sobre o mesmo se tornou um evento para as massas. A Universal possui uma bem montada estrutura de comunicação para alcançar a finalidade de espetáculo, o que a coloca entre as Igrejas que mais dispõe de recursos para impacto de discurso e imagem. Sua programação pode atingir o nível do grotesco quando os quadros são de exorcismo, transformando o altar da Igreja em um espaço de luta. São desencadeadas, neste momento, as forças do sagrado e estas forças recebem estímulo tanto da literatura quanto da televisão, atuando em conjunto para a alimentação positiva do imaginário sobre o Diabo.

⁶² Por mercado religioso entendemos a colocação de bens à disposição dos fiéis, com a intenção de satisfazer-lhe as necessidades espirituais e materiais. Propositadamente, não usamos a palavra "sagrado", pois nos baseamos na explicação de Rubens Alves: "Sugiro que o fenômeno das empresas de cura divina deva ser compreendido segundo um modelo econômico e não religioso. O que lhe dá a sua configuração específica é o fato da comercialização de bens espirituais, e não o fato de serem espirituais os bens comercializados (...). Ao meu ver, não estamos diante de uma manifestação religiosa que lança mão de métodos empresariais. Sugiro a direção inversa: a mentalidade de empresa aqui começa a produzir e a distribuir bens espirituais" (1979). Não é nosso objetivo discutir se a IURD é ou não uma organização empresarial, mas compreender que ela concorre num mercado religioso, que tem como objetivo atrair fiéis.

Por sua vez, numa linguagem de fácil entendimento, com ilustrações bastante corriqueiras, os livros da Igreja são vendidos como parte da máquina de propaganda em favor da Igreja. A estratégia da repetição do discurso, da redução de questões teológicas complexas ao nível da simplicidade pode indicar recursos semelhantes aos da indústria cultural. De acordo com Adorno:

(...) o estado de consciência e inconsciência de milhões de pessoas às quais ela se dirige, as massas não são, então, o fator primeiro, mas um elemento secundário, um elemento de cálculo; acessório da maquinaria. O consumidor não é rei, como a indústria cultural gostaria de fazer crer, ele não é o sujeito dessa indústria, mas seu objeto. (ADORNO apud COHN, p. 93).

E porque compreendemos que elementos da indústria cultural estão presentes na produção literária da Universal, analisamos em que medida esta linguagem favorece a adesão dos crentes àquela organização.

No entanto, se na televisão são veiculadas as imagens de catarse, nos livros são enfatizadas a doutrina e os modelos de conduta ética da Igreja, além de conselhos práticos para o dia-a-dia do crente, com forte conteúdo puritano e utilitário.

Ambos complementam-se, no sentido de atingir e ordenar a totalidade da vida do crente – vida emocional, fé, profissão, integração à sociedade, participação política, economia doméstica, grupos de convívio e lazer. Neste novo mundo, não há lacunas para dúvida ou solidão – o crente tem respostas para todas as suas questões: não por acaso, a Igreja se pretende Universal.

3.2. O Diabo no Imaginário da Cristandade

Como um dos conceitos que norteia nosso trabalho é o de imaginário social, é preciso recuperar um pouco dos elementos que, ao longo do tempo, foram constitutivos de um imaginário ocidental sobre o Diabo, pois assim é possível identificar a permanência de alguns deles na construção de modelos de conduta ética da Igreja Universal, tendo o Diabo uma participação basal como o não-ser.

O Diabo é “Uma criatura inteligente e incorpórea cuja vontade é essencialmente má, ou seja, comandada inteiramente pelo desejo de fazer o mal”. (KOCHAKOWICZ apud EINAUDI, 1987).

Através do Novo testamento, Satã ou Diabo, torna-se o grande adversário de todo o Bem e tem por missão combater a religião que acaba de nascer, no caso, o Cristianismo.

Ele é o inimigo implacável de Jesus e Seus discípulos, que encarna todos os obstáculos à possibilidade da vida eterna no Paraíso ⁶³; violência e mentira são características intrínsecas ao Diabo e, juntamente com sua figura, vem à tona o problema da livre opção de todos e de cada um dos homens entre o Bem e o Mal ⁶⁴. Dessa polarização resulta que tudo que afasta os homens de Deus é uma manifestação do Diabo.

Sob a ordem do Diabo, torna-se muito mais freqüente a possessão por espíritos malignos, que provocam problemas como a epilepsia, a paralisia histérica

⁶³ RUSSEL, Jeffrey B. **O Diabo**. Rio de Janeiro: Campus, 1991. “O Diabo no Novo testamento é um sedutor, um mentiroso, um assassino, a causa da morte, bruxaria e idolatria; fere as pessoas fisicamente e bloqueia e obstrui os ensinamentos do Reino de Deus sempre que pode, atacando-nos, possuindo-nos e tentando-nos ao pecado”. p. 241.

ou ainda, o entorpecimento dos corpos (NOGUEIRA, 1986). Os milagres, as curas e o exorcismo praticado por Cristo ⁶⁵ representavam medidas enfraquecedoras do poder de Satã, tanto que a morte Daquele provoca uma reviravolta nesse estado de coisas: “O príncipe deste mundo já está julgado e condenado” (João 16:11).

Para o Cristianismo, e esta foi a visão que prevaleceu ⁶⁶, a figura do Mal passa a integrar o dogma central, juntamente com a queda do homem, o pecado original e a redenção pela morte do Messias na cruz ⁶⁷. Cristo reduz à impotência aquele que detinha o poder da morte ⁶⁸. Os primeiros teólogos não cessam de descrever os ardis dos espíritos malignos que jamais descansam, mas buscam o tempo todo causar doenças e calamidades coletivas (secas, más colheitas e epidemias), onde padecem homens e animais. Segundo o caráter dos fenômenos naturais, suas conseqüências ora são atribuídas a Deus, ora ao Diabo. As figuras pagãs sobreviveram no universo cristão na forma de demônios; tudo que foi repellido energicamente como demasiadamente pagão, como contrário aos dogmas, como impuro e ímpio, passou a habitar o Reino do Mal; e aqueles que cultuavam estas divindades, na verdade adoravam ao Diabo (NOGUEIRA, 1986).

⁶⁴ Sobre o livre arbítrio e os vários caminhos teóricos percorridos dentro e fora do Cristianismo, consultar Russell, Capítulo 6.

⁶⁵ No Novo testamento temos vários exemplos: o caso do possesso mudo (Mt 9:32-33); do menino eplético (Mt17:15-18); da mulher enferma (Lc 13:11); do homem possesso pelo espírito chamado Legião, porque eram muitos (Mc 5:1-13).

⁶⁶ Nesta visão predominante, denominada de Teologia da Queda, acompanha a idéia de que o homem não é nada. Outras abordagens, como a Teologia da Criação, valorizam o homem, porquanto, esta é a criação de Deus.

⁶⁷ Russell: “A função do Diabo no Novo Testamento é ser um princípio contrário a Cristo. A mensagem central do Novo Testamento é a salvação: Cristo nos salva. E nos salva do poder do Diabo. Se o poder do Diabo é rejeitado, a missão salvadora do Cristo perde o sentido. O Diabo ocupa uma posição central no Novo Testamento como principal inimigo do Senhor”. p. 23. Também consultar Martins Terra, S. J. J., **Existe o Diabo?**

Respondem os Teólogos. São Paulo: Loyola, 1975. “A luta contra o Diabo está unida indissolavelmente com toda a vida terrena de Jesus. Cristo não só tem de ensinar uma doutrina, mostrar um caminho e trazer uma vida, mas tem, além disso, que romper um poder pessoal e antidivino”.

⁶⁸ Tornar o Diabo impotente (Heb 2:14); destruir suas obras (I Jo 3:8); substituir o reino de Satanás pelo Reino de Deus (I Col 15:24-28; Col 1:13 s).

Para a Igreja, a queda do Império Romano era um claro sinal do final dos tempos e a conseqüente volta de Cristo. Porém, os séculos vindouros demonstraram que o mal estava longe de ser vencido. Angústias e medos começaram a assaltar os espíritos cristãos, temerosos de que o mundo estivesse nas mãos do Diabo, o qual conseguiria adeptos dentro da própria comunidade cristã. À medida que a Igreja Católica se fortaleceu contra os “deuses-demônios”, a cristandade medieval lutou continuamente contra alguns ritos, numa tentativa persistente de dizimar o paganismo.

O Diabo preside a vida da comunidade cristã, e em toda parte ele é visto ⁶⁹. A mulher é sua vítima por excelência (Eclesiástico 25:26 – Toda malícia é leve, comparada com a malícia de uma mulher; que a sorte dos pecadores caia sobre ela). O Papa Gregório Magno, em seus *Diálogos*, narra o episódio da freira que, inadvertidamente, ao comer um pé de alface colhido na horta, sem a devida oração, ficou possessa do demônio que ali se escondia (NOGUEIRA, 1986).

Os primeiros séculos da Idade Média representavam um mundo em conflito entre o Bem e o Mal ⁷⁰. Os sacerdotes da Igreja esgotam-se em debates sobre a figura do Diabo e de como combatê-lo. Na verdade, eles próprios exalavam a quase onipotência de Satã, visto que suas pregações destacam cada vez mais o Mal e suas conseqüências; a bem-aventurança cedendo lugar, progressivamente, à danação. Os demônios não são mais imaginados apenas como causadores de calamidades e epidemias, mas passam a representar os desejos que os cristãos guardam no fundo do coração, sem se atrever a admiti-los como seus. As pessoas

⁶⁹ LINK, Luther. **O Diabo: a Máscara sem Rosto**. São Paulo: CIA das Letras, 1998: “Na prática, os diabos que infestavam cada aspecto da vida humana, provocando desde sangramento nasais até inveja, eram de longe o mais comum. Os inúmeros pequenos agentes do Diabo eram imaginados na Idade Média de um modo bem parecido com aquele como imaginamos os micróbios hoje em dia – sempre potencialmente presentes e malignos”.

⁷⁰ OLIVA (p. 103), recomenda Jacques Le Goff, *O Imaginário Medieval*; segundo o autor “estudar o imaginário de uma sociedade é ir ao fundo da sua consciência e da sua evolução histórica”, declara-se convencido de que no

são acometidas de males aos quais não conseguem resistir; tornam-se vítimas fáceis nas mãos do Diabo e por isso são sujeitas ao exorcismo ⁷¹ como forma de livramento e expiação de suas fraquezas. Como já foi dito, medo e terror rondam os cristãos, que em toda parte suspeitam de adoradores de Satanás; a história do Diabo justifica as perseguições aos judeus, aos feiticeiros e abre prerrogativas para a “caça às bruxas” na Europa Moderna. Ao longo dos séculos, o Diabo torna-se mais respeitado e poderoso, e em troca de satisfações os homens fazem pactos com ele:

Os motivos pelos quais os homens podem ser primeiramente desencaminhados pelos demônios...: a própria experiência, para nossa grande perda e flagelo, fornece-nos dolorosas provas que Satã apodera-se de tantas oportunidades para iludir e destruir o gênero humano quanto humores e emoções naturais diferentes existem na índole humana. Aqueles que se abandonam às suas luxúrias e ao amor, ele seduz oferecendo-lhes a esperança de satisfazer-lhes os desejos ou se eles estão curvados sob o peso da pobreza cotidiana, ele os atrai com uma vasta e abundante promessa de riquezas ou se os tenta mostrando-lhes os meios de se vingarem quando estiverem enfurecidos por alguma injúria ou dano recebidos, em resumo, por qualquer outra depravação ou prazer em que se tenham pervertido, ele os arrasta para dentro de sua soberania e os retém como se estivessem destinados a ele. (RÉMY apud NOGUEIRA, 1986).

Os jovens monges são instruídos que não só calamidades, tormentos e doenças, mas também ruídos inesperados, como o farfalhar das folhas e o gemido do vento, devem ser atribuídos a artifícios diabólicos. Como auxílio aos sacerdotes, os teólogos enumeram uma série de indicativos da possessão diabólica ⁷².

centro do imaginário medieval está Satanás, ‘a principal criação do cristianismo na época da Idade Média longa’, que ele situa entre os séculos III e XIX”.

⁷¹ Russell: “A possessão é um dos meios mais comuns que Satã usa para obstruir o Reino de Deus.

Habitualmente, os demônios, servos de Satã, praticam a possessão, embora na literatura joanina o próprio Satã o faça”. p. 240.

⁷² Nogueira faz uma relação dos sinais, pp. 49-52: “quando o indivíduo apresentasse fisionomia assustada, olhar espantado e aspecto hediondo; quando não conseguisse pronunciar o Santo Nome de Jesus ou de qualquer outro

Como já foi dito, os sermões enfatizam sobremaneira os ardis do Diabo, suas ciladas e as muitas formas de impingir o Mal. O fato de ninguém ter visto o demônio não enfraquecia os argumentos sobre ele, ao contrário, despertavam ainda mais o pavor. Num de seus sermões, o franciscano Bertoldo do Regensburg reforça esta idéia:

Meu irmão Bertoldo, tu dizes muito para nós desses demônios e de seus inúmeros ardis, e nós nunca vimos sequer um demônio com os nossos olhos, nem ouvimos nenhum, nem o tocamos nem o sentimos. Vede! Este é em verdade o pior mal que eles podem fazer a vocês; pois, uma vez que viram apenas um diabo tal como ele é, então, seguramente, nunca cometeriam sequer um pecado novamente. Eles estão aqui neste lugar aos milhares, mas tão dissimulados que vocês não os vêem. Pois, se vocês os enxergassem, apenas uma vez, nunca mais pecariam, uma vez que eles são tão medonhos que se os enxergássemos, apenas um deles, como verdadeiramente é, todo o gênero humano morreria de pavor. (NOGUEIRA: 1986, p. 52).

A Idade Moderna é inaugurada com um terrível medo de Satã e a difusão da imprensa ajuda a acrescentar detalhes ao quadro já horripilante da figura do Diabo. Ele é muito citado nos discursos e fala-se mais nele do que em Deus. Lutero, em um de seus sermões, atrai as atenções para o demônio de forma assustadora:

Nós somos corpos submetidos ao Diabo, em um mundo onde o Diabo é o príncipe e deus. O pão que comemos, a bebida que bebemos, as vestimentas que usamos, até o ar que respiramos e

santo, nem cantar os Salmos ‘Miserere mei Deus’, ‘Qui habitat’, o evangelho de São João que começa com ‘No princípio era o Verbo...’ e outras coisas semelhantes; quando se expressasse em grego, latim ou outro idioma que não tivesse aprendido ou realizasse coisas que não haviam lhe ensinado; caso ficasse surdo, mudo lunático ou cego, sinais que as Escrituras assinalam como possessão; quando por algum motivo secreto deixasse de praticar os serviços divinos ou de ir à Igreja; quando se mostrasse perturbado ante os Sacramentos aplicados pelo padre; quando, ao ser exorcizado, se contorcesse e fizesse meneios com o corpo e os membros, inadmissíveis numa criatura; e quando o demônio lhe tivesse aparecido antes de ter idéia de que estivesse possesso. Aliando-se aos sacerdotes, os médicos evidenciaram outros tantos sinais de possessão: quando os médicos não conseguissem descobrir ou conhecer uma doença; quando se tornasse sexualmente impotente; quando, na presença do sacerdote, tivesse dificuldade para encará-lo ou ficasse inquieto; entre outros”.

todos os pertences de nossa vida corporal, fazem parte de seu império. (LUTERO apud NOGUEIRA, 1986, p. 77).

O século XVI coloca em evidência os *Teufelsbucher*, ou literalmente, livros do Diabo, que têm seu ápice entre 1545 e 1604. Neste período são publicados 30 títulos originais na Alemanha; com 110 reedições dos mesmos, aproximadamente 240.000 exemplares em circulação, sendo “provável que mais ou menos um milhão de pessoas, inclusive mulheres e filhos dos compradores, tenham podido entrar em contato com estes impressos, (...), sem falar na transmissão de boca em boca ou por intermédio dos pastores que neles se inspiravam” (MUCHEMBLED, 2001, p. 149); numa população de vinte milhões de habitantes e com uma receita de 5 a 15% para os livreiros:

O objetivo declarado era de fornecer ensinamentos a respeito do diabo aos cristãos em geral, mas também aos pastores e aos letrados. Feyrabend [livreiro da época] queria demonstrar que o diabo não só tomava posse da alma e do corpo, como buscava controlar tudo, lançando a confusão em todo o reino humano, e visando, sobretudo, às leis civis, à ordem e à razão.

Os *Teufelsbucher* tinham sido, praticamente todos, redigidos por pastores luteranos, autores de 32 dos 39 títulos, a fim de denunciar os vícios e os pecados de seu tempo e de advertir os homens contra a prática de superstições, da magia ou da feitiçaria. Eles assumiram formas bem diversas; sermões, panfletos, compêndios, peças teatrais, cartas abertas, poemas didáticos, narrativas curtas... Seu valor literário era igualmente muito variável, quase sempre medíocre. (...) Três eram principalmente os campos de ação cobertos por esta literatura: a demonologia propriamente dita; os vícios ou pecados individuais; a vida social e o círculo da família. (Idem, pp. 149-150).

Nas camadas mais populares, em muitos momentos, a figura do Diabo assumiu o papel de benfazejo ou debochado ⁷³. Mas, mesmo assim, a literatura

⁷³ OLIVA comenta sobre os dois diabos existentes no Velho Mundo: “O Diabo erudito e o Diabo popular. O Diabo dos teólogos, pregadores e inquisidores – medonho, terrível, libertino, assustador e, sobretudo poderoso –

produzida não deixou de influenciá-los, uma vez que, sacerdotes e pastores faziam a ponte entre letrados e iletrados, buscando inculcar a vigilância constante a respeito das armadilhas do Diabo e de como lidar com as mesmas. Em locais protestantes luteranos e calvinistas, bem como em regiões da contra-reforma católica, do século XVI ao XVIII, a literatura de conselhos teve um cunho trágico e sombrio: feito o pacto com o Diabo, este sempre saía vencedor. A moral destas histórias, principalmente as protestantes, tinha como alvo ensinar aos seus leitores “a se comportarem diante da Lei, divina e humana, apresentando exemplos de transgressão seguidos de sua infalível punição” (MUCHEMBLED, 2001, p. 162). Ao longo do século XVIII europeu, há grande polêmica entre os teólogos e seus adversários, retirando dos primeiros o monopólio da discussão sobre a existência e formas de atuação do Diabo: da posição de produtores de um discurso dominante, estes passam à posição de defensores da Teologia cristã, já que esta não se mostra mais suficiente para explicar um mundo que transita entre a modernidade e a contemporaneidade. Entretanto, isto não equivale a dizer que a Teologia do medo não se fizesse presente, e sim, que o enfoque sobre o Diabo mudava:

A imagem do diabo se transforma em profundidade, distanciando-se inelutavelmente da representação de um ser aterrorizante exterior à pessoa humana para tornar-se, cada vez mais, uma figura do Mal que cada um traz dentro de si. (...) O demônio interior começa lentamente sua conquista da cultura ocidental. (MUCHEMBLED, 2001, p. 238).

Durante o século XIX e para o que nos interessa, que são as heranças inglesa e norte-americana:

é impiedosamente perseguido pela Santa Inquisição numa infatigável caça às bruxas, feiticeiros e judeus desde o fim do século XIII. (...) O Diabo popular são demônios domesticados, familiares, a serviço de bruxas e feiticeiras que os conservam escondidos pelos cantos da casa, ou presos em garrafas ou anéis.” p. 92.

(...) na Inglaterra a temática [sobre o Diabo] serve a uma longa transição entre o diabo infernal do tempo das caças às bruxas e o da personalização do Mal. Como se esta cultura tivesse necessidade de desembaraçar-se do supremo revoltado, deixando-o acompanhar por mais tempo o ser humano, antes de desenvolver posteriormente no século uma concepção interiorizada do Mal, com *O médico e o monstro*, de Stevenson (1886). Sem nunca perder totalmente de vista o monstro exterior, (...). A defasagem cronológica e a diferença de sensibilidades, já visíveis no início do século XIX, jamais deixaram de existir entre as duas grandes tradições, separando, neste sentido, a França da Inglaterra ou, mais geralmente, da Europa do norte, estendendo-se aos Estados Unidos e países latinos. (MUCHEMBLED, 2001, pp. 247-248).

A Idade Contemporânea continuou a desenhar o perfil do demônio em diferentes culturas, mesmo no século XX; em anos mais recentes, trouxe manifestações religiosas que Weber imaginava, não transporiam as barreiras do século XIX, pelo desenvolvimento de uma sociedade altamente racional. Ao contrário, esta passagem de século tem surpreendido os pesquisadores pelo excesso de religiosidade que consideram irracional e que explica a realidade pela atuação do Diabo ou espíritos que, na prática, traduz-se em sincretismo e possessão.

O neopentecostalismo, desenvolvido principalmente nos últimos vinte anos nos países de terceiro mundo, parece ter como uma de suas características mais relevantes o fato de ter conseguido adaptar-se e, de certo modo, renovar-se através do contato com as concepções “populares” sobre o mal e sobre os espíritos de possessão, presentes nestas sociedades. O seu desenvolvimento tem sido, podemos dizer, essencialmente sincrético, ou, em outros termos, “embebido” nas práticas sociais e rituais correntes. (BIRMAN, 1977, p. 63).

Em seu artigo, Birman comenta os levantamentos feitos através de entrevistas com membros da IURD e do quanto a fala dos fiéis está comprometida

com o universo diabólico e dos espíritos. Quase todos os entrevistados tiveram envolvimento com magia, cultos espíritas, umbanda, candomblé, que são cultos de possessão, e ainda vivem em torno deste mundo, mesmo depois da conversão ao pentecostalismo, pois se sentem ameaçados por tudo que o Diabo representa de ruim e pela evidente potencialidade deste em interferir em suas vidas. A atuação do demônio, na maior parte das vezes, é acompanhada de situações de possessão, mas este fenômeno é entendido pelo fiel como parte do processo de reorganização de sua vida; há aceitação da possessão como um fato que pode ocorrer cotidianamente: convive-se com a idéia do espírito das trevas, mas este tem de ser “amarrado”, pois está sempre próximo sem, contudo, poder agir, salvo se a conduta do crente der “brechas” para o maligno. A luta entre o bem e o mal é diária e sem tréguas: “É impressionante o número de pessoas que duvidam das forças ocultas. Acham graça, zombam mas, na verdade, estão se arriscando a acabarem vítimas de algum trabalho” (MACEDO, 1996).

A Universal recupera uma imagem do Diabo que é central no Cristianismo, porém, ele lhe dá renovadas forças em pleno século XX, em meio a grandes crises sociais. Por isso, antes de trabalharmos propriamente com a idéia de mal ou Diabo no Cristianismo, também presente em seus livros, trataremos de alguns temas centrais com a intenção de tornar seu pensamento mais claro. A imagem do que é, que características têm esse Diabo e qual seu campo de atuação, ficam mais evidentes quando compreendemos o corpo de valores subjacente à sua obra. Afinal, se temos uma configuração em que há uma luta constante entre o bem e o mal, com a participação importantíssima do fiel como enfrentador do Diabo, também é necessário que este mesmo fiel seja encorajado nas lutas diárias a permanecer firme em Cristo. Precisa beber da Palavra da Bíblia, da Palavra proferida nos cultos e da Palavra escrita nos livros.

A Palavra é fundamental na estrutura do discurso religioso, uma vez que “a palavra nunca está só – ela sempre está acompanhada. Ela está sempre num discurso, ou seja, é no discurso, que Pêcheux denomina de *formação discursiva*, que a palavra assume seu significado” (BACCEGA, 2003, p. 46), colocando em ação tudo aquilo que faz parte da crença do fiel. A palavra é o elemento de ligação entre o fiel e o mundo divino. É especialmente importante, uma vez que através da palavra todas as coisas foram criadas por Deus; Cristo, o Verbo, fez-se carne. Porém, quando nos referimos ao discurso religioso há que se considerar também o sujeito do discurso e seu receptor. Aquele que profere o discurso o faz em Nome de Deus, não ocupa o lugar de Deus, mas fala em Seu Nome. Aquele que recebe tem no locutor uma autoridade que reconhece como legítima, por isso, aceita a Palavra. Está formado o elo que permite a relação de troca entre os interlocutores.

Contudo, esta troca é desigual, pois estão acontecendo ações discursivas a partir de dois planos diferentes: aquele que fala em Nome de Deus, o faz do plano espiritual; sendo que o ouvinte é do plano temporal. Quando Deus manifesta-se através do pastor, este está imerso no sagrado e numa dimensão de características comuns a Deus: imortal, infalível, eterno, infinito. Deus é o locutor. E fala como um indivíduo (ouvinte) que é mortal, falho, dotado de poder relativo.

Em relação ao discurso, adotaremos a tipologia de Orlandi (1987), sobre o funcionamento da linguagem, e trataremos o discurso religioso como um discurso que não permite a reversibilidade, ou seja, a troca de papéis na interação que constitui o discurso e que o discurso constitui. O discurso religioso da Universal tende a ser monossêmico, mas não inteiramente, uma vez que sua ação não é completamente dominada pelo locutor. A sua fala (escrita) está dada na relação, mas depende do outro para que o locutor encontre ressonância e legitimidade. Ao lançar a palavra, o locutor o faz num determinado contexto histórico:

(...) todo discurso é incompleto e tem seu sentido intervalar: um discurso tem relação com outros discursos, é constituído pelo seu contexto imediato de enunciação e pelo contexto histórico-social, e se institui na relação entre formações discursivas e ideológicas. Assim sendo, o sentido (ou sentidos) de um discurso escapa (m) ao domínio exclusivo do locutor. Poderíamos, então, dizer que todo o discurso, por definição, é polissêmico, sendo que só o discurso autoritário tende a estancar a polissemia. (ORLANDI, 1987).

Ao produzir um discurso sobre o Diabo em seus livros, a Universal elabora-o em um contexto histórico que procura responder aos anseios de seus fiéis e, ao mesmo tempo, tornar o mal algo quase que palpável, possibilitando ao fiel empreender a luta do justo e até mesmo um diálogo agressivo com o demônio. Neste aspecto, os cultos e programas televisivos têm papel fundamental para dar vida ao combate contra o mal; se a palavra escrita alimenta e explica sobre o Diabo, tem função didática, ilustrativa; o exorcismo é a ação, a prática de libertação, é o próprio mito em movimento.

Quando nos referimos à realidade concreta e histórica, há que se considerar que a IURD nasceu em 1977 e cresceu num tempo de recessão no Brasil quando a classe média assiste, inclusive, a um achatamento de seu poder aquisitivo, onde as desigualdades sociais estão cada vez mais acentuadas. Na década de noventa, quando a Igreja atinge seu auge, apresenta-se uma situação econômica que não preenche as necessidades básicas de sobrevivência para muitos e para tantos outros não lhes dá conforto, estabilidade e emprego. Como foi dito, não podemos esquecer que a IURD tem crescido em participação na classe média, ainda que seu público mais notório seja de extratos mais baixos da população.

Mas por que o Diabo é um componente de tanta notoriedade nos livros da Universal? Talvez seja muito absorvente (e provavelmente inconsciente) a possibilidade de transferência das responsabilidades individuais para o plano espiritual e diabólico, como comentamos: o maniqueísmo pregado pela IURD

estabelece o recebimento de bênçãos como algo de Deus e os acontecimentos considerados ruins ou contrários àquilo que o fiel esperava como uma atuação satânica; neste intervalo estão os problemas, que todas as pessoas têm, porém, que não são colocados pela Igreja como fatores de crescimento espiritual ou mesmo um exercício de fé e paciência na vida do adepto, mas como um obstáculo do Diabo.

Por outro lado, diferentes fatores podem interferir nesta aceitação, por parte do fiel, dos malefícios demoníacos como um ato sempre presente no mundo e a desafiá-lo: quando pensamos no pentecostalismo, suas origens e expressões no Brasil, um dos pontos que atualmente chama a atenção é o fato de algumas Igrejas estarem se acomodando ao mundo. A Universal é uma das Igrejas que estimula o fiel a buscar o conforto material sem se preocupar muito com a eternidade pregada por Cristo, dogma que ocupa lugar central na pregação cristã. Então, o papel do Diabo é bastante importante, ele é uma figura que se interpõe entre o fiel e Deus: nessa relação há o fiel iurdiano, o Diabo e Deus, sendo que muitas vezes o poder de Satanás parece igualar-se ao de Deus, dada a ênfase em suas obras. É como se as palavras de Lutero no século XVI fossem transpostas para o século XX: “Somos corpos submetidos ao Diabo” (apud NOGUEIRA, 1986).

O parâmetro do mal é o Diabo, por sua importância fundamental no relacionamento entre Deus e o fiel. Ao mesmo tempo em que propiciou o mal ao mundo, ele é aquele que continua a alterar o curso dos acontecimentos através de guerras, maldade, desemprego, alcoolismo e tantos outros males. Apesar de todos os problemas que podem envolver uma pessoa, as atenções dos indivíduos estão cada vez mais voltadas para necessidades de consumo colocadas em evidência a todo o instante pelos meios de comunicação dos mais variados, despertando a vontade de ampliar o círculo de necessidades para a sobrevivência ou uma vida digna. Neste ponto, muitas vertentes do pentecostalismo mantêm-se fiéis à idéia de felicidade no paraíso, com Cristo, mas o advento do

neopentecostalismo traz consigo a possibilidade de admitir o que se quer ter e ser, que para muitos abre um caminho para o sucesso, riqueza e prosperidade. Embora a sociedade capitalista alardeie que todos têm o direito a um lugar ao sol, não há como suprir os sonhos de consumo de uma massa cada vez maior e mais excluída pela tecnologia, pelo desemprego, pela ausência de uma política de saúde ou lazer.

Então, o que a Universal também oferece em seu discurso escrito é uma explicação que não considera a divisão de classes sociais e desigualdades geradas pelo capitalismo, mas uma forma ativa de combate, dentro da ordem vigente, contra as adversidades, através da luta contra o Diabo. Nem sempre o resultado é em favor de uma condição melhor de vida, contudo, a literatura da Igreja elabora modelos que visam a organizar o cotidiano do fiel, estimulando-o em direção a uma estrutura que lhe possibilite uma pequena poupança ou aquisição de bens de consumo com um dinheiro que antes seria gasto com cigarros, com bebidas e drogas. Faz parte do corpo de valores da Universal promover um discurso escrito e falado (baseado em técnicas de auto-ajuda) que provoque bom ânimo no fiel e uma busca constante de melhores condições de vida dentro da perspectiva capitalista e por meio da transformação da conduta ética e hábitos cotidianos.

No meio desta relação agressiva, ocorre uma troca simbólica: exorcismo, doação de tudo que o fiel tem para receber a graça, banalização do Diabo e muitas vezes a recorrência ao mesmo ciclo, já que os problemas retornam ou surgem novos motivos para preocupações. Esta troca tem por objetivo o alcance da bênção e a libertação: o Diabo é o mal e o mal é violento, cruel, sórdido, mas ainda assim precisa estar presente cotidianamente, mostrando ao fiel onde está seu problema: seja financeiro, de saúde, profissional, conjugal ou afetivo. Este mal, para ser explicado, assume um sentido familiar aos seus leitores, através da permanência de elementos presentes no imaginário protestante, como veremos.

3.3. Diabo e conduta ética na construção do Santo Iurdiano

Um dos principais temas da literatura da Universal é a possessão seguida do aconselhamento para que o fiel vá à Igreja e passe pelo processo de exorcismo. Considerando-se as narrativas míticas acerca do caos gerado no mundo pela interferência do demônio, sua visibilidade e permanência nos escritos da Igreja é assaz grande. De acordo com Mariz (1997, p. 49):

No mundo pentecostal, espíritos e orixás continuam a existir, mas são demônios. O pentecostalismo assim atribui ao demônio um papel de maior destaque, identificando-o com uma grande variedade de espíritos e definindo sua vontade e o seu único objetivo de destruir o homem, afastando-o de Deus. Converter, aqui, consiste em redefinir o demônio ou descobrir um novo demônio ativo em áreas antes não percebidas como demoníacas.

Esta redefinição ou descoberta de novas possibilidades de ação do Diabo pode ser percebida através da literatura da Universal que estabelecerá uma ponte entre o papel desempenhado pelo mal e o fiel, requerendo do mesmo uma nova conduta que se traduzirá num comportamento diferente daquele vivido antes da conversão. Existem pelo menos duas abordagens feitas pela Igreja, sobre o maligno, que se farão presentes e atuarão em conjunto – a primeira, quando a prática do pecado é explicada a partir do assédio constante dos demônios, levando o homem a sucumbir diante do mal e muito semelhante ao pensamento protestante ocidental (e também católico) do século XVII:

A culpa do tempo de Rosset e de Camus é, no entanto, ainda em grande parte exterior ao sujeito pensante. O demônio, onipresente, aí desempenha o papel de um duplo, capaz, sem dúvida, de penetrar no corpo de suas vítimas, mas geralmente distinto delas. Ele não

adere totalmente à alma daqueles a quem tiraniza. É, sem dúvida, por isto que ele pode aparecer sob suas formas externas mais terríveis. (...). Esta traduz [a cena de exorcismo], em termos de época, o que muito mais tarde será chamado de desdobramento de personalidade, ou, pelo menos de emergência da parte escura da mesma. Estes corpos exorcizados estão, de certa forma, na vanguarda do movimento ocidental de recalque das pulsões, gerador de intensa culpabilização. Não podendo ser nominados, os males do corpo e da alma assim espetacularmente expostos vêem-se imputados a uma entidade maléfica invasora. (MUCHEMBLED, 2001, p. 188).

E a segunda, que nos interessa sobremaneira devido ao enfoque de nossa pesquisa, é que para termos a ocorrência do pecado é preciso que o fiel “dê uma brecha ao Diabo”. Neste momento, muda a perspectiva: do mal externo, que “ronda e rugem em derredor”, para o auto-exame; é preciso analisar, então, que motivações a Universal alega estarem no íntimo do fiel e que poderiam ter acarretado no pecado, no erro e na intromissão diabólica. No dizer de Madame de Stael, para quem “foro íntimo é a capacidade de debruçar-se constantemente sobre si mesmo”, o fiel deveria mergulhar numa jornada interior para tentar compreender suas atitudes e ser capaz de mudá-las; isto incluía, evidentemente, a disciplina dos corpos. Segundo Muchembled (2001, pp. 140-141):

O odor de santidade era o contraponto perfeito do fedor diabólico. Um falava da parte sagrada que existe no ser humano, o outro de sua natureza animal, que ele deve imperiosamente domar. Em uma época de transição entre a magia e a ciência, o Ocidente produzia seus demônios internos, visando abrir caminho à conquista dos espaços misteriosos do microcosmo corporal. Para progredir de fato, o processo civilizatório sacudia o homem antigo. Sem poder propor um horizonte científico, ainda em gestação, ele reunia as magias esparsas do passado em uma visão unificada do universo, na qual o diabo agia com autorização divina e na qual todo mortal deveria aprender a controlar suas paixões, sua mecânica vital desordenada, a fim de colaborar numa missão sagrada. Satã foi um motor do

Ocidente: ele encarnava a parte de si mesmo contra a qual era preciso lutar sem tréguas.

De modo geral, a literatura da Universal também percorre o trajeto acima, que se refere aos séculos XVI e XVII, e constrói modelos de conduta que auxiliarão o converso na sua caminhada como cristão. As alusões constantes sobre o assédio do Diabo são utilizadas para despertar no fiel um comportamento que envolva nova conduta ética e, ao mesmo tempo, pretende colocá-lo em posição de anuência em relação às mensagens dos livros, que têm forte conteúdo emocional, ao mesmo tempo em que investe em sua auto-estima, armando-lhe de coragem para enfrentar o demônio. Contido neste mecanismo, percebemos as indicações das funções do mito, em nosso caso, a narrativa acerca do demônio, como expressa Ansart (1978):

Não basta, portanto, fazer do mito o sentido vivido de um grupo, o sistema de representação que torna a prática imediatamente significativa; é preciso também indicar as funções particulares que ele preenche enquanto instância particular.

No Ocidente europeu do século XVII, a função do Diabo também é apontada nas histórias trágicas – o conteúdo destas revela um tempo sombrio, de medo e sem perspectivas de se escapar do mal, como destaca Boitel, em 1617, quando escreve que “não há remédio, ele nasce em nosso berço e morre em nossa sepultura”:

A irrupção do demônio no centro mesmo deste imaginário serve para produzir nas consciências uma angústia profunda, suscetível de conduzi-los ao Bem por meio de uma rejeição visceral do Mal. A oposição, reduzida a seus termos mais simples, entre o reino de Deus e o de Satã esconde, na realidade, uma unidade absoluta, pois o segundo só age com autorização formal do primeiro. (MUCHEMBLED, 2001, p. 187).

Aqui, queremos destacar que o contexto histórico é diferente (o século XVII vivencia muitas guerras religiosas ao mesmo tempo em que monarquias aparelham-se como Estado moderno para, entre outros fatores, controlar a violência individual e social), entretanto, a função é a mesma na Igreja Universal da segunda metade do século XX. Qual seja, a de inculcar no outro, leitor, fiel, cristão, a gravidade do pecado e do desvio, de se deixar dominar pelas paixões e perder o controle de si.

Atendendo às funções do mito, na Universal tem-se um demônio para cada situação específica: miséria, brigas, desemprego, morte, fracasso, solidão, insônia, separação, doenças e tantos outros. É preciso que o mito atenda às necessidades particulares de cada um que procura a Universal. Aquele que busca uma Igreja com estas características confia que o Diabo pode agir em sua vida. Ocorre uma acomodação das informações que o fiel traz para a Igreja com as lá recebidas. Há um entrelaçamento de idéias que lhe mostram como deve funcionar o seu mundo dali em diante. Enquanto muitas Igrejas têm uma preocupação com o homem no sentido genérico e que ele precisa estar numa Igreja, a Universal quer atrair este homem ou mulher para a sua Igreja. Lá chegando, ele compartilhará de uma experiência comum de êxtase místico que o prepara para ouvir e, provavelmente, aceitar o discurso que passará a integrar e organizar sua vida, dado seu livre arbítrio de permanecer ou não na própria. Como parte desta acomodação, os livros fornecem maior esclarecimento de tudo o que o Diabo e seus demônios podem fazer:

São os espíritos imundos inteligentes, que têm tomado a mente das pessoas e as têm escravizado, com toda sorte de pensamentos contrários a Deus. São eles os promotores de filosofias, tais como comunistas, fascistas, nazistas, imperialistas, enfim, toda a sorte de idéias que contrariam a Palavra de Deus. (MACEDO, 1995, p. 133).

Além de combater incessantemente o Diabo, o fiel ainda tem de lutar contra os espíritos imundos inteligentes. Neste imaginário tão povoado de demônios e espíritos malignos, o Diabo parece ser muito mais forte que o cristão, só perdendo para Deus: “Os demônios formam um reino (Marcos 3.22-26) que se opõe ao reino de Deus e se manifesta visivelmente na possessão diabólica” (MACEDO, 1995, p. 19).

Todo o assédio empreendido pelo Diabo traduz-se em possessão. De acordo com os livros da Universal, o simples fato de alguém não aceitar a atuação do demônio pode ser sinal de possessão. Neste momento, além de advertir o fiel sobre a influência diabólica, os livros exercem um papel importante explicado por Ansart, qual seja, o da competência no manejo da recriação escrita (e oral) da narrativa. A grande maioria não terá acesso ou conhecimento suficiente do assunto tratado e do simbolismo envolvido, obrigando-se a permanecer na dependência das informações de alguns membros do grupo. Forma-se uma hierarquia interna, que na prática é a desigualdade.

O mito participa da renovação de uma certa ordem, de uma certa hierarquia, e, portanto, de uma certa espoliação dos dominados: o mito responde a uma violência em potencial impondo sua própria violência e legitimando-a. (ANSART, 1978, p. 30).

Biblicamente, qualquer um, em Nome de Jesus, pode expulsar demônios e nossas fontes seguem nesta direção: da Igreja reformada ou do sacerdócio universal de todo cristão. Mas, quando se trata de um culto, por exemplo, o fiel torna-se parte do ritual, pois este emana forças que renovam sua fé, como sopro que lhe dará vida e purificará seu corpo e sua alma dos espíritos malignos, conforme Macedo: “Expulsando-se o chefe, a pessoa fica curada, *pelo menos naquele momento*”. (MACEDO, 1995, p. 56, grifo da autora).

Normalmente, os milagres e curas que não ocorrem não são tratados pela Universal. Portanto, são necessárias elaborações discursivas sobre a cura que não ocorre, o demônio que não é expulso, a situação financeira que não melhora, apesar da contribuição e dedicação feita à Igreja. É um momento delicado em que o discurso tem que resolver qualquer contradição. Por que a libertação não acontece definitivamente? Por que há recorrência? Segundo o próprio Macedo, alguém que leva Jesus a sério não pode ser um endemoninhado, porém, muitas vezes a pessoa volta a cair na igreja pela possessão demoníaca porque deu uma “brecha” para o Diabo através de sua conduta ou falta de fé. Nas suas palavras:

Quanto ao homem insensato, quando o Diabo investe contra ele, ou foge com medo, ou então aceita uma aliança. Nesses casos, o diabo o faz de “cavalo”, “burrinho”, “porteira”, “aparelho”, etc. (MACEDO, 1996, p. 118).

Em seus livros, o Diabo é apresentado como uma figura quase palpável, visível, com quem se pode dialogar. As imagens de luta, de aliança e de fuga pelo medo, evocadas por Macedo, aparentam uma relação transparente entre os demônios e os homens, de extrema familiaridade; senão, de muita convivência.

Aconselha-se o uso da prática do “exorcismo”, de linguagens e ações familiares ao indivíduo da ação. Isso funciona como um código na comunicação com tal pessoa. (MACEDO, 1995, p. 55).

Um outro ponto recorrente na literatura da Universal é a explicação das doenças como algo originado pelo Diabo: “A ênfase da ação dos apóstolos recaía sobre a cura e os demônios eram quase sempre associados às doenças”. (MACEDO, 1995, pp. 19-20). Mas, num tempo em que muitas informações sobre as doenças não eram conhecidas. Esta colocação nos informa de um imaginário que remonta à Idade Média e início da Moderna quando, inclusive médicos, ao não

saberem a causa de uma moléstia, supunham a influência do demônio, quando não diagnosticavam como possessão. Mas, há um outro fator a ser considerado: o alto preço da saúde em um país como o Brasil. A própria ciência já admitiu que o exercício da fé pode liberar líquidos que atuam positivamente sobre a saúde do doente, mostrando um quadro de melhora.

Sobre a origem do mal, Macedo informa que ela é profundamente ligada ao espiritismo em suas mais diversas formas:

O espiritismo é dualista, pluralista, teísta, panteísta e agnóstico. É o espiritismo com um nome mais sofisticado. É doutrina de demônios. Aceita a reencarnação e a evolução do espírito. (MACEDO, 1993, p. 30).

Uma vez localizada nos cultos afro-brasileiros e no espiritismo de Kardec, a problemática do mal que a sociedade tem de enfrentar, ao menos no Brasil, é colocada a nu, assim como o inimigo a ser combatido. De modo geral em seus livros e, mais especificamente em *Orixás, Caboclos & Guias: Deuses ou Demônios?* o texto é voltado para a prática dos cultos de possessão: espiritismo, magia, umbanda, candomblé e males oriundos deste envolvimento, que acarretam muna conduta destrutiva e pecaminosa. Num texto que resume em duas páginas a história do demonismo da Idade Média aos nossos dias, a idéia do espiritismo vem à tona:

A Igreja dos primeiros séculos era bastante otimista e confiava plenamente na sua fé e no trunfo da mesma, de sorte que o poder de satã não lhe metia medo. Qualquer cristão se sentia com capacidade para se opor ao Diabo. A permissão dada por Deus aos demônios de colocar os cristãos à prova era simplesmente para que os mesmos fossem envergonhados e para que os cristãos reforçassem sua fé. Com a institucionalização da Igreja, os imperadores passaram a editar leis que proibiam as práticas chamadas pagãs. Dessa maneira, sob forte perseguição da Igreja Romana, os deuses pagãos foram transformados em demônios, à medida que iam sendo

substituídos pelos santos católicos. Aos demônios foram emprestadas as imagens que os antigos atribuíam às suas divindades.

Ao lado de muita fantasia sobre o assunto, que inclui batalhas fantásticas de santos e padres contra seres demoníacos, a Igreja Católica, já no final da Idade Média, considerou “endemoninhados” aqueles que se insurgiam contra o seu poder temporal. A “Santa inquisição” tem muito a ver com isso.

Com o advento do espiritismo moderno (1847) o protestantismo, particularmente o popular, passou a considerar na sua relação de demônios, os chamados “espíritos desencarnados”. O entendimento é que os “mortos” que se comunicam com os vivos sejam demônios disfarçados, buscando relacionamento com o homem. Acredita que por serem espíritos sem corpos, os demônios necessitam de corpos a fim de poderem se expressar na nossa dimensão; daí o seu anseio constante de incorporar nas pessoas e, na falta destas, até em animais. (MACEDO, 1995, pp. 33-34).

Elucidação semelhante acontecia no século XVII, quando através da literatura, os autores narravam histórias de cunho moralizante e sobre a invasão dos corpos pelos demônios, já que:

(...) estes podem entrar no cadáver dos que morrem, a fim de animá-los ainda por um tempo. O episódio narrado [na história trágica] é então, simplesmente, teologia aplicada, a prova de que os diabos existem e atuam, mas sem corpo próprio ou capacidade de geração. (MUCHEMBLED, 2001, p. 166).

Ao mesmo tempo em que combate todo o universo espírita, a literatura da Universal reforça a existência de entidades à procura de corpos para possuir, dado o volume de referências que faz a isto, não só em livros da autoria de Macedo, mas, também, nos de outros autores. A Universal trata deste assunto como algo concreto e real, sendo que grande parte de seus argumentos doutrinários estão ligados a esta temática e ao universo da expulsão dos demônios:

Creio que há um demônio chamado “exu tradição”, que penetra sornateiramente, obrigando os membros da igreja a atentarem tão-somente para usos, costumes e normas eclesiásticas, de modo que entra a fraqueza espiritual na comunidade e esta se esquece dos princípios elementares da fé. (...) Quanto ao tradicionalismo com suas cerimônias vãs, sua preocupação em construir templos suntuosos para serem ocupados duas horas por semana, seu envolvimento político-partidário ou em outro extremo, total alienação política, despreocupação pela libertação dos oprimidos do diabo, toma conta de uma denominação evangélica, os líderes, sem que muitas vezes o saibam, estão cedendo terreno para os espíritos enganadores e mentirosos, causando o enfraquecimento da igreja, tornando-a frágil, debilitada e doente. (...) Graças a Deus, pertencço a uma igreja que, embora tenha suas imperfeições, fundamenta a sua fé no poder de Deus. (MACEDO, 1996, pp. 120-121).

Neste trecho, o autor aponta o problema das Igrejas como sendo principalmente espiritual. Novamente, ele não só utiliza como recurso o discurso espírita, mas ainda cria uma outra entidade que serve aos seus propósitos: o “exu-tradição”, e também alimenta a agressividade e intolerância de seus fiéis em relação às outras Igrejas evangélicas, históricas ou não, que não conseguem “resolver” os problemas de seu povo e estão cegos por influência maligna, por posições políticas ou por preocupações estéticas em seus templos. A Universal está fundamentada no poder de Deus e isto faz toda a diferença, segundo Macedo. O autor sugere uma linha divisória entre a Universal e as outras Igrejas. A IURD não teria a postura acima mencionada; sua atuação e preocupação seriam constantes com os homens e mulheres sob as garras de Satanás.

Portanto, qual o cerne do mal para a IURD? O que traduz a idéia de Diabo em seus livros? Como a Universal aborda a questão do Diabo atrelada à conduta e quais os modelos éticos resultantes desta abordagem? Como a Universal se serve do Diabo para a elaboração da conduta do fiel? Como são tratadas as pulsões?

No período entre 1986 e 2001, recorte de nossas fontes, muito do discurso escrito da Igreja tem como ponto central o espiritismo e aquilo que ele chama de

suas variantes: candomblé, macumba, umbanda e quimbanda. Também é perceptível o antagonismo em relação à Igreja Católica, embora seja com menor ênfase quando comparada às religiões afro-brasileiras.

Sobre as últimas, Macedo coloca-se como referência para lidar com situações de exorcismo devido aos seus muitos anos de experiência no pastorado, acompanhando o sofrimento de pessoas que procuravam a sua Igreja buscando informações e soluções para diversos problemas que envolviam sentimentos, dinheiro, dores e doenças, brigas na família, desavenças e muitos outros. O ponto central é que a maioria destas pessoas apresentava passagem pelo espiritismo e religiões afro-brasileiras. A recorrência deste quadro tem mantido Macedo numa posição bastante rígida acerca dos malefícios que advêm sobre as pessoas que se deixam levar por estas práticas. Também enfatiza em seus livros que a Universal “foi levantada para um trabalho especial, o qual se salienta pela libertação de pessoas endemoninhadas” (1996). Esta é a sua missão no mundo enquanto Igreja.

Quando trata do Diabo, Macedo é minucioso, descrevendo desde o primeiro contato do indivíduo com o espiritismo, a necessidade pregada nos centros de que a pessoa precisa “desenvolver-se”, a angústia que leva a caminhos tortuosos a ponto do adepto fazer despachos nas encruzilhadas e até mesmo envolver-se em rituais com sacrifício humano e de animais. Faz um paralelo com o sacrifício de Cristo ocorrido exatamente para salvar o necessitado e que ninguém mais depende destes expedientes para conseguir uma vida melhor.

Sobre este assunto, seu principal livro é *Orixás, Caboclos & Guias: Deuses ou Demônios?*, no qual procura responder positivamente que estas entidades são malignas, representam o mal, o Diabo e seus demônios, portanto, com a intenção real de roubar, matar e destruir a vida das pessoas diariamente.

Já assinalamos a familiaridade da argumentação de Macedo: suas explicações sobre a atuação do Diabo se apropriam de um universo que outrora foi o

universo do fiel, porém, toda a prática anterior é revertida em mal. O livro citado é dedicado a todos os pais e mães-de-santo do Brasil. Pretende ser uma advertência, uma retirada de vendas dos olhos de pessoas que, sem saber o que fazem, praticam o mal, e àquelas que têm conhecimento do que significa o envolvimento com espíritos e com intenções malignas contra alguém, como é o caso da quimbanda. Macedo não faz diferença entre espiritismo, candomblé e quimbanda, e mostra que os adeptos sabem o significado de quimbanda, que é magia negra, já que a procuram para separar casais ou encomendar a morte de alguém.

Através da leitura das fontes, os elementos que caracterizam o Diabo iurdiano tornam-se mais evidentes. Ele não é diferente daquilo que a Bíblia apresenta, inclusive, Macedo cita diversas passagens que mostram a atuação do demônio, mas, para Macedo, a obra de Satanás é muito mais acentuada, vivenciada todos os dias. O convívio com o Diabo como elemento desorganizador, deve manter o fiel em constante estado de alerta, já que o Diabo está pronto a destruir, enganar, arrasar, fingindo ser propiciador de boas obras, mas querendo afastar o homem de Deus. É invejoso, causador da fome, moléstias, misérias. Os demônios estão a serviço do Diabo, são espíritos sem corpos que necessitam dos mesmos para se expressarem, sem os quais nada podem fazer. Logo, estão constantemente à procura de pessoas para possuírem. Sendo o mal iurdiano expresso, principalmente, pelo espiritismo e religiões afro-brasileiras, também Macedo explica em detalhes como ocorre a sua atuação ou como os demônios se apoderam das pessoas.

É possível envolver-se com o demônio através de falsas religiões que têm sua origem no espiritismo. Tudo começa com a tentativa de resolver algum problema e nesta busca, homens e mulheres recorrem a terceiros, sortistas, pais-de-santo e oferendas para conseguir graças. Após este envolvimento inicial vem a necessidade do indivíduo de “desenvolver” sua mediunidade. Acontece a participação nas

reuniões, as consultas com os guias; com o tempo, o indivíduo é convencido de que precisa “fazer a cabeça”, que é entregar seu corpo para receber alguma entidade.

Umbanda, Quimbanda, Candomblé, kardecismo, Bezerra de Menezes, Esoterismo, etc., são apenas nomes de seitas e filosofias usadas pelos demônios para se apoderarem das pessoas que a eles recorrem, ora buscando ajuda, ora se envolvendo por mera curiosidade. (MACEDO, 1996, p. 44).

Claro está em sua obra que, aquilo que não possui cunho cristão, é rechaçado como vã filosofia; até no cristianismo, Macedo faz ressalvas negativas alegando que muitos cristãos sinceros vivem anos oprimidos por demônios e com suas vidas sob o julgo de Satanás porque:

A culpa, muitas vezes, reside nos líderes evangélicos que não ministram o poder de Deus na vida das pessoas. Pregam apenas o “evangelho chocolate” ou “água com açúcar”, e não libertam verdadeiramente as pessoas da influência dos demônios. (MACEDO, 1996, p. 102).

Segundo Macedo, ao longo destes anos, a Universal tem recebido católicos fervorosos, evangélicos envolvidos sinceramente com a sua Igreja, mas que não conseguem libertação; ao procurar a Igreja, os motivos reais do sofrimento vêm à tona (normalmente, envolvimento, no passado, com algum tipo de espiritismo ou ocultismo) e estas pessoas são libertas do Diabo, pois este é o principal ministério da Igreja.

Ao mesmo tempo em que é dada uma grande ênfase na atuação do Diabo na sociedade, a explicação sobre o mal oriundo deste universo espírita, afro e esotérico também serve como exemplo para combater determinados comportamentos que não devem ser mantidos pelas pessoas, e de valores que devem ser preservados,

como o casamento e a família (tema a ser tratado no Capítulo IV). Para esclarecer seu raciocínio, Macedo conta uma pequena história:

Vejamos um exemplo: uma mulher inspirada pela pomba-gira se apaixona por um homem casado e procura a Umbanda, Quimbanda ou Candomblé para resolver o seu problema. Fala com um pai-de-santo ou uma mãe-de-santo, que incorpora um guia, e promete a solução desejada pela consulente. A mulher conta o seu drama e pede que o guia afaste a esposa do seu amante, no que ele responde que fará isso. A pessoas, no entanto, tem de presenteá-lo com uma garrafa de cachaça e muitas coisas mais. Passados alguns dias, acontece alguma coisa com a esposa daquele homem, desde um ataque de loucura até um acidente que a leve à morte e, aí, os dois passam a viver juntos.

O que o novo casal não esperava é que os demônios passassem a conviver com eles. As constantes rixas e brigas intensas, seguidas de doenças e infelicidade acabarão por destruí-los. Ela começa a sofrer uma série de enfermidades; ele perde o emprego; as crianças vivem doentes; surgem os problemas íntimos, as brigas, as discussões... até que se separam.

Assim termina tudo que é conseguido mediante trabalhos na bruxaria. Nenhum demônio, por mais “bonzinho” que pareça, faz algo que ajude alguém. Ele não tem nada para dar; é enganador, traiçoeiro e mentiroso. (MACEDO, 1996, p. 104).

Dentro de um mundo maniqueísta, como o que é apresentado por Macedo, há também um conjunto de valores que é transmitido junto com a idéia de mal ou Diabo. Como foi visto acima, este exemplo ilustra passo a passo como pode ocorrer a desestruturação de uma família devido ao envolvimento com a bruxaria e, ao mesmo tempo, mostra como deve ser um relacionamento entre um casal, exortando também à fidelidade conjugal e manutenção da família. Ao longo de sua obra não são raros os momentos em que Macedo utiliza-se do Diabo para estabelecer normas de conduta para o seu leitor, estabelecendo um contraste entre o comportamento daquele que se deixa acompanhar por Satanás, conscientemente ou não, e daquele que busca afastar-se de tudo faz parte do mundo diabólico. No que se refere ao mal,

seu reforço recairá, certamente, sobre as religiões já referidas, como o meio mais comum e destrutivo de alguém se deixar agarrar pelo demônio. São apresentados os dois caminhos possíveis ao homem: o do bem e o do mal. A preocupação de Macedo está em mostrar ao seu fiel e leitores as estratégias usadas pelo Diabo. Conhecendo as armas de Satã, o fiel tem, diante de si, um padrão ético e moral a ser seguido.

Um universo novo descortina-se para o crente, procurando deixar evidente o tipo de comportamento que não é mais aceitável para alguém que fez uma opção por Cristo e pela Universal. Ao mostrar, através de seus livros, como o Diabo age, Macedo ensina o fiel a resguardar-se do Mal e, ao mesmo tempo, estabelece um modelo de vida que pode resultar em diminuição da violência social; distanciar o adepto do mundo dos vícios, drogas e feitiçarias, organizando o seu mundo. São parâmetros religiosos que devem implicar em práticas sociais. O mundo do qual o fiel deve distanciar-se é representado pelo espiritismo e pelas religiões afro. Sobre este ponto, Macedo faz uma ressalva: este é um problema específico de nossa pátria, o envolvimento do brasileiro com várias religiões e o ponto de vista de que “todos os caminhos levam a Deus”.

Outro ponto que Macedo considera muito importante é como se processa a possessão demoníaca, e isto deve ser sabido por todos, para que estejam atentos às ciladas do Diabo. Já citamos anteriormente os motivos, mas cada um deles requer uma explicação sob o ponto de vista de Macedo.

O próprio Macedo considera “incrível” a possessão por hereditariedade, mas passível de acontecer. Segundo sua avaliação, há pessoas que nunca freqüentaram o espiritismo e sofrem opressão demoníaca. Elas passam por isto porque em gerações anteriores membros da família tiveram experiências com espíritos. Assim colocado, a pessoa leva consigo, sem saber, uma marca (do demônio), que altera o rumo dos acontecimentos em sua vida; o indivíduo herda uma situação espiritual

que interfere em seu cotidiano. Para Macedo, quando as pessoas que estiveram envolvidas morrem, os demônios procuram outros corpos para possuir:

Por isso, quase sempre os entes queridos, por possuírem uma certa afinidade com a pessoa que morreu, são os primeiros da lista a ser escolhidos para nova 'habitação' dos demônios. (MACEDO, 1996, p. 45).

A idéia da lista é expressiva: quem está na mira dos espíritos infernais? Macedo recorre à passagem do Livro de Mateus capítulo 8, versículo 31, para justificar que os demônios necessitam de corpos para atuarem: “Então, os demônios lhe rogavam: se nos expeles, manda-nos para a manada de porcos”.

Esta necessidade, para Macedo, advém do fato de o demônio ser uma “personalidade”, um espírito que deseja se expressar e que anda errante à procura de corpos:

Os demônios, em sua maioria, personificam os males, atuam como espíritos sem cor, sexo, dimensões, enfim, sem corpos. Procuram seres vivos para através dele se exprimirem, e o homem é seu principal alvo. Não possuem corpos, daí viverem se apossando daqueles que não têm cobertura de Deus; são inimigos de Deus e do homem, por este ser a coroa da criação divina. Possuem os homens não somente para afastá-los de Deus, mas também porque desejam se expressar no mundo físico em que vivemos. São entidades espirituais que atuam organizadamente tendo Satanás como chefe. (MACEDO, 1996, p. 25).

O trecho acima é de tamanho reduzido, mas mostra a grande ênfase que Macedo dá à possessão, que é um dos principais pontos sobre o qual repousa sua doutrina. Para ele, a participação direta ou indireta em centros espíritas também pode levar à possessão. A participação direta ocorre quando a pessoa vai, de livre e espontânea vontade, a um “centro” ou procura médiuns, sortistas, adivinhos, para

saber de seu futuro ou mesmo a resposta para coisas que estão acontecendo. A participação indireta tanto ocorre pela hereditariedade como pela “entrega” que alguém da família faz de um filho, marido, mulher etc. Na concepção de Macedo, quando alguém vai a um lugar infestado de demônios, corre o risco de sair contaminado, caso não esteja preparado para tal situação. Ao ir a centros espíritas, onde os guias dão suas consultas, certamente ficará enredado por alguns deles. Os demônios estão ansiosos por corpos para produzir o mal, portanto, quando alguém os procura, muitas vezes ingenuamente, é envolvido por satanás: quando faz uma consulta ou trabalho para resolver seus problemas está, sem conhecimento, abrindo sua vida para ser usada pelos demônios. É enredado pelo mal.

Ser infestado, contaminado. É uma idéia forte e geradora de uma imagem clara: alguém contaminado precisa ficar separado para não passar sua “doença” para o outro. Esta imagem leva ao isolamento, à exclusão daquele que não é como ou não pensa de maneira semelhante. Por outro lado, quando alguém nestas condições vem para o grupo, no caso, a Universal, passará por um ritual de “limpeza” ou purificação, que é o exorcismo.

Trabalhos e despachos são formas fatais para alguém que não goza da proteção espiritual de Deus. Nestes casos, o indivíduo pode ser acometido por males encomendados por outras pessoas para afetar a sua vida. Segundo Macedo, os casos mais freqüentes são de pessoas que procuram a Igreja para receber socorro espiritual e ficam sabendo de macumbas feitas por seus cônjuges para matá-los.

Outro fator que pode causar a possessão é a própria maldade dos demônios. Macedo cita o exemplo de uma senhora de sua Igreja que perdeu um filho aos dezessete anos de idade, porque ele, ao passar por uma encruzilhada, deu um pontapé em oferendas deixadas para os demônios. Nas palavras de Macedo:

Mil e um acidentes automobilísticos têm acontecido nas encruzilhadas em que se colocam constantemente trabalhos de bruxaria. Existem os demônios que se dizem responsáveis pelas encruzilhadas e vivem à espreita de quem por ali passa para penetrar naquele corpo e dele se apossar. (1996, p. 47).

Também através do contato com pessoas que praticam o espiritismo é possível que ocorra a possessão. Nos locais de trabalho, na vizinhança, nas escolas, sempre encontramos com pessoas direta ou indiretamente ligadas aos espíritos demoníacos, de acordo com Macedo. Cita o exemplo de pessoas “carregadas”, que num simples contato com outras, transmitem influências malignas e usa expressões populares para explicar esta ocorrência: é o mau-olhado, quebranto, olhar de secar pimenteira, pé-frio, azarado e outros. Também crianças que na infância foram levadas pelos pais em rezadeiras e tiveram suas vidas oferecidas a um ou outro demônio estão com a vida presa pelo maligno.

Querendo evitar a possessão, não deve alguém ingerir comidas sacrificadas a ídolos. Macedo faz uma advertência em relação à comida baiana (como já citamos num outro contexto):

Todas as pessoas que se alimentam dos pratos vendidos pelas famosas “baianas” estão sujeitas, mais cedo ou mais tarde a sofrer do estômago. Quase todas essas baianas são “filhas-de-santo” ou “mães-de-santo” que “trabalham” a comida para terem boa venda. Algumas pessoas chegam a vomitar aquilo que comeram, mesmo que isso tenha sido há muito tempo. Parece até piada, ou história para crianças, mas aqueles que têm convivido conosco e assistido nossos cultos conhecem de perto a atuação de satanás e seus anjos, através até mesmo de coisas simples como estas. (MACEDO, 1996, p. 48).

Por último, mencione-se que para Macedo, se uma pessoa conscientemente recusa a proteção de Cristo, não se colocando em suas mãos, está dispondo de sua vida para Satanás. Como argumento, cita uma passagem bíblica: “Entrai pela porta

estreita; larga é a porta e espaçoso o caminho que conduz para a perdição, e são muitos os que entram por ela” (Mateus 7:13).

Todos os aspectos até aqui abordados tratam do mal como uma parte intrínseca ao espiritismo e às religiões afro-brasileiras. Com certeza, é o aspecto que mais preocupa Macedo ao longo de seus livros, quando vem à tona a atuação do Diabo.

Sobre este aspecto, vale ressaltar que Macedo também exhibe imagens (objeto que não trataremos) para esclarecer seu fiel acerca do mal. Há uma função didática entre imagem e texto, que busca revelar e instruir seu fiel ou leitor, que não raras vezes, é oriundo das religiões que Macedo claramente identifica como o mal. Retratar o Diabo e sua atuação é uma forma de colocar parâmetros para o fiel, de estabelecer uma relação rígida entre o bem e o mal, embora em um mundo maniqueísta, onde entidades com forças quase equivalentes disputam o servo de Deus. Todavia, estas representações do mal são importantes numa realidade que precisa ser organizada para fazer sentido. O bem e o mal têm seu lugar e função, como veremos também no próximo capítulo, pois um dos objetivos do Diabo é destruir as famílias.

CAPÍTULO IV – AFETIVIDADE, FAMÍLIA E CONDUTA ÉTICA NA IGREJA UNIVERSAL

Eduque os homens sem religião e terá demônios inteligentes.
Duque de Wellington

O caráter do homem é construído para ele e não por ele.
Robert Owen

O objetivo deste capítulo é analisar a abordagem e tratamento dispensado pela Igreja Universal às relações afetivas e familiares, dada destacada importância que a Igreja vê no núcleo familiar como célula que forma no indivíduo uma conduta ética que se tornará visível no espaço privado ou doméstico e também no espaço público.

Porém, cremos também que é importante ter clareza do papel e dificuldades do historiador ao trabalhar com a literatura como fonte primária. Sendo nossa função esquadrihar o documento, como o faremos? Colabora para nossa compreensão o trabalho de Pesavento (1999, p. 820):

A tarefa do historiador é controlada pelo arquivo, pelo documento, pelo caco e pelos traços do passado que chegam até o presente. De uma certa forma, eles se “impõem” ao historiador, que não cria vestígios do passado (no sentido de uma invenção absoluta), mas os descobre ou lhes atribui um sentido, conferindo-lhe o estatuto de fonte. (...) a história aspira a ter, em sua relação de “representância” com o real, um nível de verdade possível. Se não mais aquela verdade inquestionável, única e duradoura, um regime de verdade

que se apóie num desejável e íntimo nível de aproximação com o real.

É necessário assinalar, mais uma vez, que na metodologia desta pesquisa, trabalhamos com a história do tempo presente, porém, que já faz parte do passado próximo; e, ao mesmo tempo, nossas fontes são os vestígios de uma sensibilidade religiosa de longa duração; a disciplinarização dos corpos, a contenção e o governo de si, na busca de autocontrole sobre as paixões, os ódios e as iras, entendidas como frutos da carne, como é próprio do discurso pós-Reforma protestante. Segundo Pesavento, atribuiremos um sentido às nossas fontes e o faremos tendo em vista uma aproximação com o contexto em que foram produzidas; também compreendemos a grande responsabilidade que pesa sobre o historiador:

O resgate das emoções, das formas de sentir, das atitudes que se deram numa temporalidade passada só são resgatáveis pela versão e julgamento do historiador, que faz uso do seu cabedal de conhecimentos para construir uma representação, *ex-post*, de representações passadas. (PESAVENTO, 1999, p. 824).

Tendo isto em vista, ressaltamos que o período analisado neste capítulo compreende os anos de 1994 a 1999, uma vez que percebemos, dentro de nosso recorte de pesquisa (1986 a 2001), grande ênfase em modelos de conduta ética voltados para a família, a partir da década de 1990. Desta constatação, a hipótese que ora propomos para este fenômeno, fundamenta-se na análise de nosso recorte como um todo e na percepção de que, desde a publicação de seu primeiro livro, em 1986, a Igreja Universal prioriza conteúdos que têm como característica principal admoestação e edificação do cristão em geral, assim como a construção de seu caráter associada ao confronto constante com o Diabo e as possibilidades de interferência do mesmo na rotina diária (visto no capítulo III), uma vez que é muito importante um investimento espiritual em todas as áreas da vida de um cristão antes

que se verticalize sobre as preocupações e os compromissos que se espera que ele assuma, como o namoro, o casamento, a vida em família e as exigências que estas responsabilidades trazem consigo. Portanto, compreendemos que na década de 1980, quando a Igreja Universal ainda dava seus primeiros passos no neopentecostalismo, como uma fase (não rígida, já que esta preocupação continua presente em seus escritos), de maior ênfase na formação da conduta ética do neófito que passa a ser membro da Igreja. À medida que Igreja e membresia tornam-se mais fortalecidas e seguras dentro da estrutura eclesiástica, outras necessidades vêm à tona, como a organização familiar, o fortalecimento dos laços entre pais e filhos e a própria sobrevivência da família nuclear numa sociedade que tem dificuldade em lidar com limites, valorizando em excesso o indivíduo, por vezes cultuando a violência como “direito” de expressão, como também aparenta rechaçar e desvalorizar o esforço empregado na construção de bases sólidas para um relacionamento duradouro a dois, pois isto seria algo “ultrapassado”. É dentro deste período de transição e questionamento dos valores tradicionais e, ao mesmo tempo, de solidificação da Universal como instituição, que vemos o acento dado pela Igreja sobre modelos de conduta que colaboram para o fortalecimento de papéis sociais como o de marido, de esposa e de filho (adolescente e jovem, principalmente).

Relembramos, aqui, o conteúdo de alguns termos que empregamos nesta tese; como foi dito, por moral, entendemos um conjunto de regras de conduta consideradas válidas para um grupo, que possui dimensão social e que diz respeito à ação, como matar ou roubar. Como ética, entendemos a reflexão crítica acerca dos valores morais constituídos (que possuem o objetivo genérico de preservar a vida em sociedade), assim como a moral constituinte também é uma reflexão ética sobre a moral constituída. Para este estudo, interessa-nos fazer a leitura de nossas fontes como de conteúdo ético ou como de moral constituinte, uma vez que as mesmas têm por objetivo confrontar e avaliar a moralidade constituída na atualidade

social e criticá-la no que possui de bom ou pernicioso para um cristão. Há uma reflexão sobre o estado em que se encontra o mundo, o que oferece e como o cristão deve proceder diante de circunstâncias que exigem do mesmo um posicionamento ético.

Segundo Oliver Thomson (2002, pp. 106-117) há, pelo menos, seis técnicas abrangentes que as sociedades utilizam com o objetivo de persuadir indivíduos e grupos a criarem novas atitudes morais: “Cada sociedade tende a produzir seu próprio lote de pessoas-modelo, reais ou fictícias, que se tornam foco de uma mimese comportamental” (p. 107).

A primeira técnica que o autor arrola é a de preservação no imaginário social da figura do herói. Segundo ele:

Para cada exigência moral a ser ensinada, tende a surgir um modelo heróico para copiar, e para facilitar a aceitação da imagem haverá quadros, estátuas, histórias e lembretes simbólicos. Huizinga observou que “o esplendor é um aspecto essencial da santidade”. O santo tinha de ser um dramatizador ou um criador de imagens, assim como o herói deveria ser maior que a vida. (...) para a bondade feminina, a Lucrecia de Tarquínio ou a esposa de César. (2002, p. 107).

Em vários livros da Igreja Universal, Edir Macedo e outros autores trabalham com alguns personagens bíblicos, masculinos e femininos, que reforçam características positivas a serem cultivadas num cristão. Salomão e Davi são citados com frequência, exaltando, respectivamente, a sabedoria e a responsabilidade, bem como um coração segundo o de Deus. De acordo com Macedo:

A obra mais importante que Salomão estava incumbido de fazer era a construção do templo do Senhor, mais do que o próprio reino de Israel, pois este, para ser forte, dependia do templo, que era a conexão entre Deus e seu povo, era o lugar de encontro do povo de Israel com seu Deus, já que a arca da aliança lá deveria estar para

sempre. (...) Assim também é importante o trabalho que o homem de Deus tem que realizar, pois a ele foi dada a incumbência de construir templos de carne para a morada de Deus no Espírito. (MACEDO, 1994, pp. 27-28).

E a importância do coração quebrantado: “(...) Davi achou lugar para arrependimento de seu hediondo pecado, porque o seu coração era de carne e era de acordo com o coração de Deus” (MACEDO, 1994, p. 30). Nos dois exemplos acima, algumas questões despertam nossa atenção. Sobre Salomão somos levados a pensar na ênfase dada ao trabalho responsável e, ao mesmo tempo, na dedicação sem interesse à obra do Senhor que exige também desapego de si e financeiro para a construção de templos. Em relação a Davi, percebemos a aproximação do herói-modelo com o homem comum, de todos os dias, que comete pecados os mais variados, pois Davi possuía um *coração de carne*, mas também um coração de acordo com a vontade de Deus; o cristão comum tem acesso ao mito que transcende o tempo histórico e que se mantém pela repetição oral e escrita.

Os modelos femininos mais citados são Rute, Noemi e Maria, entre outras. São ressaltados temas como a fidelidade, a fé, a virtude, a castidade, a pureza espiritual, aspectos valorizados na construção da “mulher que é de Deus”; expressão usada com frequência por Macedo, como veremos a seguir:

Certamente Noemi tinha algo de muito especial para que sua nora se apegasse a ela com tamanha determinação. A verdade é que Rute deve ter visto em Noemi o exemplo de uma mulher de Deus. (...) A maioria das sogras e noras não se combinam. (...) Noemi, no entanto, era uma sogra diferente. Ela era de Deus! Rute, que era moabita, portanto uma mulher idólatra e endemoninhada, passou a ser tão pura e tão santa quanto sua sogra. Por quê? Porque Noemi espelhava a imagem de Deus para ela. (...) Eis o caminho para se conquistar o coração dos maridos, mulheres, filhos, pais, sogras, enfim, todos os familiares e parentes incrédulos para o Senhor Jesus. (MACEDO, 1997, pp. 31-32).

Segundo a pesquisadora Márcia T. Couto ⁷⁴, há uma relação entre o sistema de gênero dominante na sociedade brasileira (com hegemonia masculina) e o papel atribuído à mulher nas atividades religiosas:

O domínio religioso configura-se como espaço propício à participação feminina. Ao enfatizarem aspectos da subjetividade feminina, alguns sugeriram que características inerentes à mulher (sempre nas condições de mãe, dona-de-casa e esposa), como docilidade, abnegação, intuição, são marcas do discurso religioso cristão.

No exemplo citado acima, sobre Noemi, vislumbramos esta mulher-exemplo (a heroína), que espelha e espalha, de forma contagiante o fato de ser de Deus, ela é um modelo para aqueles que a cercam. Rute, antes, era seu oposto, uma vez que de uma endemoninhada nada de bom poderia advir. Ao entrar em contato com o modelo de santidade representado por Noemi, ocorre uma transformação espiritual em Rute: a convivência com o modelo de heroína e com sua ética altera seu comportamento.

Como segunda técnica para motivação de novos comportamentos éticos, Thomson cita o ritual. Entre muitos, cita o batismo adulto, que no Cristianismo protestante exige uma tomada de posição sobre a vida pregressa e o compromisso de mudança de atitude perante o mundo dali em diante. Segundo o autor “isso faz parte do processo de intensificação do compromisso com qualquer tipo de mensagem associada aos rituais” (2002, p. 109). Como pisar em tapete vermelho e em sal grosso para queimar os demônios na Igreja Universal ou carregar e usar objetos unguentos. Segundo Mariano (1999, p. 133):

⁷⁴ COUTO, Márcia T. Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs. In.: **Revista Estudos Feministas**. Santa Catarina: UFSC, 2002. p. 358. Esclarecemos que nossa pesquisa não é sobre Gênero, no sentido que “regula as relações entre homens e mulheres, as relações entre homens e as relações entre mulheres, especificando as

Depois de ungidos, os objetos são apresentados aos fiéis como imbuídos de poder para resolver problemas específicos, em rituais diversificados e inventivos, tendo por referência qualquer passagem ou personagem bíblicos. Dotados de funções e qualidades terapêuticas, servem para curar doenças, libertar de vícios, fazer prosperar, resolver problemas de emprego, afetivos e emocionais.

Outra estratégia para o treinamento moral seria o estabelecimento de metas, prêmios e símbolos que:

(...) proporcionam pequenos, mas eficientes níveis de satisfação. As virtudes podem ser representadas de uma forma tão barata [acessível] como a de uma medalha, uniformes podem vestir santos ou pecadores, do hábito monástico às túnicas da Gestapo. (2002, p. 110).

Macedo define o que é símbolo e cita vários elementos que têm a força do mesmo. Para ele:

Todas as religiões em todo o mundo empregam a linguagem simbólica para transmitir seus ensinamentos. A palavra *symbolon* tem diversas aplicações, como por exemplo, um sinal, uma garantia, uma representação gráfica. A importância do símbolo se deve ao fato de ser um objeto, figura ou idéia que representa e garante a realidade daquilo que está sendo simbolizado. O Oxford Dictionary define um símbolo como “algo reputado por consenso geral como tipificação, representação ou memória natural de alguma coisa, por possuir qualidades análogas ou por associação de fato ou no pensamento” (...). Há uma série de outros elementos que naturalmente têm força como elemento, dentre eles: a água (purificação), o pão (alimento, corpo de Cristo na Ceia), a porta (condição para entrada no Reino de Deus), (...). (MACEDO, 1996, pp. 19- 21).

condutas socialmente aceitáveis quanto ao sexo” (ver SAFFIOTI, arrolada na Bibliografia), contudo, tivemos necessidade de, secundariamente, abordar esta questão, pois, em alguma medida ela perpassa este trabalho.

É comum que os fiéis da Universal levem miniaturas de vassouras para casa, com a finalidade de varrer todo o mal de seu lar, assim como chaves que abrem as portas da prosperidade ou mesmo pisem em tapetes vermelhos para expulsar os demônios enquanto gritam “Queima, queima, queima...”.

A quarta técnica citada por Thomson (2002, p. 110) consiste no:

(...) condicionamento em forma mnemônica – os Dez Mandamentos, (...). A redução dos ensinamentos éticos a fórmulas curtas e fáceis de decorar é um componente fundamental na propaganda e no treinamento moral coletivo. (p. 110).

No caso de Macedo, citamos alguns trechos dos Dez Mandamentos da Mulher de Deus (a ser discutido mais adiante): “Sexto: ela é de fé. Como dona-de-casa, sabe fazer do limão uma boa limonada. Sétimo: ela é trabalhadeira. Cuida da casa e não espera que os outros façam aquilo que é de sua competência” (MACEDO, 1997, p. 69).

A quinta técnica, a parábola, que segundo Thomson constitui:

(...) a maior ferramenta de moralidade didática, (...) que é todo um arsenal de material legendário em que os bons vencem os maus e as virtudes superam as maldades. Cristo foi o grande mestre da parábola (...). À medida que as sociedades se desenvolvem, a parábola se desdobra em mitos e em outras formas artísticas, sempre com as mesmas questões. (...) mitos coletivos constituem uma imensa parte do sistema de controle do comportamento. (pp. 110-111).

Na construção de modelos de conduta ética, assim como em outras Igrejas evangélicas, a Igreja Universal recorre à parábola para enfatizar atitudes que são esperadas de seus fiéis, como a oferta da viúva, a parábola das virgens, entre outras.

Finalmente, o autor demonstra a importância das artes e da literatura na formação da moral. Sagas, poesias e romances contribuíram, e ainda o fazem, para o que ele designa de didatismo ético:

A poesia projetou ainda a fidelidade conjugal, a ética do trabalho, a caridade e outras virtudes. (...) Numerosos poetas esquecidos produziram versos mnemônicos sobre os males da bebida ou da obscenidade, do adultério ou da desobediência. (p. 114).

A obscenidade e a desobediência surgem como uma condenação estreitamente ligada aos valores religiosos cristãos, tendo como objetivo cultivar o bom caráter.

Na literatura da Universal constatamos a ampla utilização das técnicas de treinamento moral acima citadas e, densamente, por meio do livro, como educador moral; seus escritos são fartos em estimular a imitação de heróis e heroínas bíblicos; em valorizar o ritual, principalmente o de exorcismo como forma de libertação e purificação; metas são constantemente colocadas diante do fiel como desafios a serem cumpridos na conquista da graça; sua literatura é simples, acessível, didática que opõe no campo literário “dos possíveis” e do poder:

(...), os intelectuais, ricos em capital cultural e (relativamente) pobres em capital econômico, e os capitães da indústria e do comércio, ricos em capital econômico e (relativamente) pobres em capital cultural. (BOURDIEU, 1996, p. 66).

Já que a produção da Universal, embora propicie fácil memorização, é pouco alterada de livro para livro, contornando sucessivamente os mesmos motes, com algumas palavras diferentes.

O recurso da parábola é vastamente utilizado, mormente no que diz respeito ao Diabo, à mulher e às finanças; e sobre as artes (a Universal vale-se, em alguns

de seus livros, de desenhos que advertem sobre “discordar do pastor”; “como o diabo não se apresenta: de tridente e chifre”; “convite para uma cerimônia do Candomblé. Com a cor normalmente vermelha e um tridente do diabo que revela o intuito do ritual”; “mesmo que sejamos pequeninos, é só resistir ao diabo e ele certamente fugirá de nós”; “sobre Satanás, que ama a escuridão”; “o diabo existe e se manifesta de diversas formas” etc.) – mesmo não se tratando de nosso objeto de pesquisa – concordamos com Muchembled (2001, p. 10):

Estudar a cultura implica não limitar o esforço às produções “legítimas”, aos aspectos superiores da civilização, como as artes maiores ou a literatura, que representam a Grande Tradição. A Pequena Tradição existe igualmente. Todos os canais de transmissão têm sua importância, da sétima arte aos livros com ilustrações para crianças, passando pelos folhetins, (...). Pois tudo faz sentido no cadinho das tradições que alicerçam uma civilização. Nada é negligenciável, nem menosprezível, para tentar explicar como o edifício se mantém de pé, da base ao topo.

E por isso, embora a leitura e a recepção não sejam contempladas neste trabalho, brevemente é preciso mencionar brevemente “o ler” e suas possibilidades na sociedade contemporânea, uma vez que, a maior parte de nossas fontes são livros de bolso e sujeitos à estreita coexistência e concorrência com os atuais e sofisticados mecanismos de informação como a televisão e a internet. Também, é preciso ressaltar que a grande preocupação tem sido a de investir na capacidade de ler e não de escrever. Isto nos leva a uma ressalva no campo ideológico: expandir mais a capacidade da leitura e menos a da escrita, tem possibilitado a promoção de políticas pedagógicas que orientam a capacidade crítica do leitor em direções previamente planejadas. Não entendemos o leitor da Igreja Universal como sujeito passivo, pelo contrário, corroboramos com a posição de Enzensberger (apud PETRUCCI, 1999, p. 223) que afirma:

A leitura é um ato anárquico. (...) O leitor tem sempre razão e ninguém pode retirar-lhe a liberdade de fazer de um texto o uso que mais lhe agrada. (...) Faz parte dessa liberdade folhear o livro de um lado para outro, pular trechos inteiros, ler as frases ao contrário, deformá-las, reelaborá-las, continuar a tecê-las e a melhorá-las com todas as associações possíveis, extrair do texto conclusões que o texto ignora, encolerizar-se e alegrar-se com ele, esquecer-lo, plagiá-lo e num certo momento atirar o livro num canto.

Mesmo assim, não podemos ignorar que a leitura possui controles e limites, porquanto a própria Igreja recomenda os mesmos. Apesar da importância da televisão na educação e sua grande inserção nos lares brasileiros, o livro continua sendo um veículo bastante eficiente e eficaz na propagação de valores e ideologias, principalmente se houver controle da produção e distribuição, como é o caso da Igreja Universal, que possui gráfica e livrarias próprias; nesta perspectiva, vale lembrar que a Universal também investe na área de alfabetização de adultos e crianças. De acordo com Petrucci:

Para funcionar basta que as leituras do público a ser alfabetizado e educado (portanto doutrinado) sejam orientadas, mediante algum mecanismo de autoridade, para determinado *corpus* de obras e não para outro, para um *cânone* fixo, que pode ser mais ou menos amplo, mais liberal ou mais restritivo, mas que é imposto precisamente enquanto *cânone*⁷⁵, isto é, enquanto valor indiscutível, que deve ser assumido como tal. (1999, p. 207).

⁷⁵ PETRUCCI, Armando. Ler por ler De acordo com o autor “o *cânone* é um elenco de obras ou de autores propostos como norma, como modelo...; (...) cada cultura escrita teve um ou mais *cânones*, válidos universalmente ou em âmbitos particulares (religioso, literário etc.)”. p. 207. E para explicar como um *cânone* é elaborado, cita textualmente Foucault em *L'ordre du discours*, construção que nos interessa também: “em cada sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e distribuída através de um certo número de procedimentos que têm a função de esconjurar seus poderes e perigos, de dominar o acontecimento aleatório, de esquivar sua pesada, temível materialidade”. p. 207.

Pelo exposto acima, entendemos que não é possível analisar nossas fontes a partir de uma perspectiva somente (do leitor livre ou do leitor passivo), pois isto comprometeria a compreensão das mesmas. As esferas misturam-se produzindo um novo sentido; autor e leitor são cúmplices na leitura, uma vez que o autor escreve para si também, porém, não tem total controle sobre o leitor, pois este fará sua leitura tendo em vista uma carga de informações outras, que cooperam para que o conteúdo lido seja re-elaborado.

Como foi expresso na Introdução, e tendo em vista a importância atribuída à produção editorial na Universal, com a finalidade de orientar seus fiéis em sua vida cotidiana e mantê-los leais à denominação – indagamo-nos sobre quais princípios doutrinários se baseiam estes livros. Quais os modelos de conduta elaborados pela Igreja Universal? Em seus escritos, há permanência da ética puritana e, se há, quais os aspectos mais enfatizados? E finalmente, como a Igreja aborda temas da vida privada?

Ressaltamos anteriormente que a família ocupa papel central na doutrina da Igreja Universal, com ênfase em condutas bem definidas para “o homem de Deus”, como líder e detentor da autoridade dentro e fora do lar; bem como da “mulher de Deus”, que possui como principal incumbência ser esposa, mãe e educadora no espaço privado. Numa tentativa de estabelecer uma hierarquia dentro da família, podemos dizer que os filhos ocupam um papel bem menor ou secundário; de acordo com Macedo sobre a família, “em primeiro lugar, Deus; em segundo, a esposa, e em terceiro, os filhos. A obra de Deus é a consequência frutífera da harmonia dessas três coisas” (MACEDO, 1997, p. 56). A união espiritual e carnal do casal; o respeito à autoridade do marido; a vida sexual satisfatória para ambos, são apenas algumas das questões que têm centralidade nas recomendações feitas pela Universal através de sua literatura, como veremos a seguir.

4.1. A Igreja Universal e “o homem de Deus”

O primeiro assunto do qual nos ocuparemos são as recomendações feitas pela Igreja Universal ao “homem de Deus”. Como foi dito, ao longo da década de 1990 a Universal abordou de maneira específica questões sobre o relacionamento entre homem e mulher, demonstrando a preocupação com a orientação de comportamentos pertinentes à esfera privada e de caráter íntimo. Percebemos que, não por coincidência, o perfil do homem cristão seja colocado em evidência, pois a ele se destina toda a autoridade permitida por Deus ao cristão. Dentro e fora da família ele tem destaque, pois “A verdade é que o homem de Deus tem a autoridade de Deus! O homem de Deus é a autoridade de Deus na Terra! O homem de Deus representa Deus aqui na Terra! A palavra do homem de Deus tem o amém de Deus nos céus!” (MACEDO, 1994, p. 69), por isso, a sua autoridade também está sobre a mulher e é intensamente frisada por Edir Macedo com base na Carta aos Colossenses, capítulo 3, versículos 18-19: “Esposas, sede submissas ao próprio marido, como convém no Senhor. Maridos, amai vossa esposa e não as trateis com amargura.” Assim como na Carta aos Efésios, capítulo 5, versículos 22-24:

As mulheres sejam submissas ao seu próprio marido, como ao Senhor; porque o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da Igreja, sendo este mesmo o salvador do corpo. Como, porém, a Igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo submissas ao seu marido.

Além da recorrência às passagens bíblicas para evocar o papel do homem e da mulher na Universal, de acordo com fiéis do sexo masculino entrevistados por pesquisadores (CAMPOS, 1999, p. 439), não há conflitos entre homens e mulheres,

pois as mesmas sabem qual é o seu lugar, expresso na Bíblia. Lugar este que Macedo também reforça: mesmo quando a literatura é dirigida ao homem de Deus, à sua conduta no espaço privado e dentro da Igreja, grande parte do livro ressalta os cuidados que ele deve ter em relação à mulher e as dificuldades que ela pode trazer à sua vida se não for corrigida. O trecho a seguir demonstra isto (MACEDO, 1994, p. 78):

Muito embora o homem de Deus tenha toda a autoridade de Deus para realizar a Sua obra, o mesmo já não acontece com a sua esposa. A esposa do homem de Deus não tem a mesma autoridade do seu marido – embora ela tenha recebido o óleo sobre a sua cabeça –, a não ser sobre os seus filhos e sua casa. (...). Infelizmente, muitas mulheres de homens de Deus assumem a autoridade do marido dentro da Igreja, porque pensam que receberam a mesma unção que ele, o que não é verdade. (...).

Sobre Efésios 5:22-24 (citado acima), Macedo comenta o seguinte:

Eu sei que muitas mulheres adorariam ver estes versos arrancados da Bíblia, pois não agüentam se submeter aos maridos; e são estas mesmas que, não suportando a obrigação de terem que se submeter, procuram extravasar a índole autoritária dentro da igreja onde o marido é o responsável. (...). A intenção de Paulo ao dizer que não permitia que a mulher falasse na igreja é justamente por esta razão! Ele bem que conhecia a índole da mulher, e o perigo de fracasso para o homem que se deixa influenciar pela autoridade de sua mulher nesse aspecto de liderança na obra de Deus, e em muitos outros aspectos. Se a função da mulher é a de auxiliar o marido, então como pode e deve ser esse auxílio? (...). Quando ela estimula a fé do seu marido, ora nos conselhos da Palavra de Deus, nas orações, nos jejuns, ora no cuidado com os filhos, no cuidado da casa, enfim tudo aquilo que é para o auxílio ou ajuda, está fazendo também a obra de Deus. (1994, pp. 78-79).

Percebemos um grande esforço por parte da Igreja Universal para manter a participação feminina longe de posições de poder. Mais que esforço, talvez

tenhamos a possibilidade da manutenção de uma ordem conhecida e já valorizada pelo Cristianismo em seus primeiros séculos quando reage ao gnosticismo ⁷⁶, forçando a sujeição da mulher ao homem dentro da hierarquia cristã. E, para além do cristianismo, o apego à ordem patriarcal em nossa cultura:

A força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificação: a visão androcêntrica impõe-se como neutra e não tem necessidade de se enunciar em discursos que visem a legitimá-la. A ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça: é a divisão social do trabalho, distribuição bastante estrita das atividades atribuídas a cada um dos dois sexos, de seu local, seu momento, seus instrumentos; é a estrutura do espaço, opondo o lugar de assembléia ou de mercado, reservado aos homens, e a casa, reservada às mulheres (...). (BOURDIEU, 2003, p. 18).

Embora Macedo tente valorizar a participação feminina na esfera privada, mostrando como a mulher é um baluarte para a paz no lar, como seu exemplo é fundamental para a educação dos filhos e suas escolhas futuras, para o sucesso do marido “por onde quer que vá”, ele procura restringi-la somente a este papel; este deve ser exercido nos bastidores, onde qualquer possibilidade de questionamento não será pública, constringendo o servo de Deus. No que diz respeito ao apóstolo

⁷⁶ De acordo com CAMPOS, L. S. **Teatro, templo e mercado ...** “(...) quem estuda a origem do Cristianismo e lê os escritos do Novo Testamento, não pode ignorar a importância da adesão feminina ao movimento de Jesus. Por exemplo, por ocasião da execução do Messias, foram elas as últimas a abandonarem o cenário, e as primeiras a divulgarem a notícia que o Messias estava vivo, antes mesmo dos homens do grupo de discípulos. O cristianismo primitivo, à semelhança de Jesus, procurou dar à mulher, inicialmente, um papel destacado, o que não era comum na prática cotidiana e nos cultos oficiais do mundo greco-romano. (...). Pressupomos que o espaço aberto, apesar dos preconceitos judaico-romanos, à participação da mulher na vida fora do lar, foi-se fechando ainda nos tempos apostólicos. Por trás da afirmação paulina e escritos posteriores, sobre a igualdade entre os sexos, classificados como deuteropaulinos, que recomendavam à mulher ‘silêncio na igreja’ e ‘submissão ao homem’, há uma intensa luta contra as novas formas de religiosidade, principalmente a gnóstica. No final dessa luta, após o ano 200, os cristãos tinham consagrado um modelo hierárquico masculino, que ressaltava a proibição da participação feminina no ministério pastoral e na distribuição da eucaristia, adotando-se também o modelo cúltilo da sinagoga, que separava homens de mulheres e, para se opor aos montanistas, consagrou-se a proibição da mulher ensinar e pregar na igreja”. pp. 439-441.

Paulo, Macedo justifica-o, elucidando seu conhecimento sobre a índole da mulher e sua tendência ao autoritarismo, que levaram-no, por antecipação, a recomendar à mulher que se calasse no templo ou nas assembléias.

As muitas exclamações que acompanham os finais de oração de Macedo sugerem alguma agressividade em relação à mulher e talvez medo; o mesmo medo de tantos séculos, que precisa banir, estigmatizar, ferir ou mesmo calar a mulher. Ela precisa se manter distante do espaço reservado ao homem:

A mulher do homem de Deus não tem nenhuma autoridade na igreja!
Ela não manda absolutamente nada na igreja! A mulher do homem de Deus somente é mulher de Deus se for submissa a seu marido!
(MACEDO, 1994, p. 80).

Por que tanto esforço em manter “a mulher em seu lugar” na Igreja Universal, passados tantos séculos e com a possibilidade histórica de tratar esta questão de outra maneira, inclusive pela mudança positiva (em relação ao trabalho, participação social, cidadania, planejamento familiar etc.) do papel feminino na nossa sociedade? Nossa hipótese procura considerar alguns pontos que mereceriam estudos posteriores mais aprofundados, o que não é nosso objetivo aqui. Mesmo assim, num primeiro momento, entendemos que ocorre uma permanência histórica, associada à formação da sociedade cristã ocidental com elementos greco-romanos e judaicos, de cunho patriarcal que, como vimos, nos primeiros séculos do cristianismo procuraram abafar a expressão feminina no espaço público. De acordo com Yalom (2002, p. 21):

(...) a religião e as práticas legais e sociais daquelas antigas civilizações forneceram o modelo para o futuro tratamento das mulheres casadas no Ocidente. O papel da esposa como bem móvel do homem, sua dependente, seu meio para adquirir descendência legal, mãe zelosa de seus filhos, cozinheira e dona de casa é hoje

abominado por muitas mulheres, mesmo que em certos aspectos essas obrigações antiquadas ainda perdurem no inconsciente coletivo. Muitos homens esperam que suas esposas forneçam alguns ou todos esses serviços, e muitas delas ainda pretendem executá-los.

E para fortalecer a idéia da inferioridade feminina e do perigo oferecido pela mulher, as passagens bíblicas sobre a formação de Eva a partir da costela de Adão e sua atitude de “dar ouvidos” à serpente e provar do fruto proibido, são amplamente utilizados para demonstrar que o melhor para a mulher é que ela esteja sujeita ao pai ou ao marido. Mas, nem todos os pesquisadores e mesmo teólogos vêem a questão desta forma ⁷⁷. Para alguns, Eva foi criada por Deus como um aperfeiçoamento de Adão. Numa passagem do Talmude (código da religião e das leis civis judaicas) a mulher esposa é controladora da moral do marido, pois, “Quando ele é bom, ela o apóia, quando ele é mau, ela se revolta contra ele” (YALOM, 2002, p. 24). Também parece bem ilustrativa a passagem de Gênesis 2:24 na qual Deus diz que “Portanto, deixará o varão o seu pai e a sua mãe e apegar-se-á à sua mulher, e serão ambos uma só carne”. Caso possamos ampliar um pouco as interpretações mais consagradas (que submetem a mulher ao domínio masculino), gostaríamos de chamar a atenção para Gênesis 2:24 em seu caráter mais subjetivo. Aquele que deve deixar pai e mãe é o homem; também ele deve se apegar à mulher e com ela tornar-se uma só carne; pensamos, então, num homem mais frágil e dependente emocionalmente, que talvez precise submeter a mulher ou a esposa ao seu domínio por medo, insegurança ou necessidade de poder. Na Igreja Universal, a

⁷⁷ Por exemplo, em Gênesis 1:27 está dito “E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; macho e fêmea os criou”, remetendo à idéia de igualdade e criação do homem e da mulher ao mesmo tempo. Porém, em Gênesis 2:22 Deus mostra a formação da mulher: “E da costela que o Senhor Deus tomou do homem formou uma mulher; e trouxe-a a Adão”. Ambas as passagens favorecem leituras diferentes, ora permitindo à mulher ser igual ao homem, ora indicando sua sujeição. Entretanto, como já discutimos no capítulo anterior, sobre as características dos textos sagrados, sabemos que ocorre uma apropriação histórica e releituras acerca

opção tem sido pela interpretação mais tradicional e o que constatamos é uma insistência em lembrar e relembrar, através de passagens bíblicas, que a mulher deve se submeter ao homem e também, pelo uso abundante de máximas morais, que mostram “qual é o lugar da mulher” numa hierarquia entre os sexos, como já evidenciamos em Thomson.

Em segundo lugar, vale ressaltar que mesmo entre os puritanos dos séculos XVI e XVII, quando houve maior liberdade de expressão por parte da esposa, esta liberdade ficou restrita ao espaço privado: muitas esposas puritanas possuíam influência significativa sobre seus maridos, tornando-se responsáveis por seu melhor desempenho na política através de conselhos, cuidando dos negócios em sua ausência, mantendo os filhos no “caminho certo”, administrando o lar, mas sem poderem usufruir seus bens trazidos para o casamento (que automaticamente passavam para a tutela do marido), sem o direito de expor suas posições políticas ou mesmo ter uma postura pública sobre suas idéias. Neste contexto, durante o século XIX, surge a “nova mulher”⁷⁸; ela era militante, reivindicava o voto feminino, almejava estudos de nível superior e carreira para si, desejava decidir sobre seu corpo, sobre sua sexualidade e ambicionava igualdade entre homens e mulheres. Entretanto, para o nosso estudo, importa a mulher de aspecto menos suscetível à mudança da ordem vigente e, de maneira específica, mais afeita à posição assumida pelas Igrejas católica, algumas protestantes e a maioria das pentecostais, o que inclui a Igreja Universal do Reino de Deus. Sobre a mulher no início do

dos escritos sagrados, permitindo a legitimação de algumas posições e não de outras. Neste caso, cremos que o mesmo aconteceu com a longa formação dos papéis de homem e mulher na sociedade cristã.

⁷⁸ Citado em YALOM, M.: “No terceiro ato da peça de Ibsen *Casa de Bonecas*, Helmer e Nora, marido e mulher, têm um encontro extraordinário. Ele diz a ela: ‘Antes de qualquer coisa, você é esposa e mãe.’ Ela responde: ‘Eu não acredito mais nisso. Acredito que, antes de tudo, sou um ser humano, igual a você... ou então devo tentar ser como você, a qualquer preço.’” Esta era a nova mulher e a estréia da peça em 1879, em Copenhagem, foi um escândalo. p. 294.

pentecostalismo e o tratamento dispensado à mesma durante o século XX, citamos Campos (1997, pp. 442-443):

As mulheres pentecostais daquele período inicial foram importantes na divulgação do movimento, em outros continentes. Na década posterior ganhou corpo o movimento fundamentalista, um dos responsáveis pela retomada das pressões sobre a mulher, exigindo que ela voltasse para o lugar de sempre, “submissão calada”. Desde então, o pentecostalismo, assim como grande parte do protestantismo tradicional, explora e expropria o trabalho religioso da mulher, dando-lhe apenas um papel ativo na esfera litúrgica e na expansão do movimento, porém, secundário na hierarquia de poder. (...). No que se refere à Igreja Universal, há uma contradição básica quanto ao papel da mulher, tanto no seu sistema de pensamento, como em sua prática. Isto porque, se por um lado acena com a valorização da mulher e lhe dá oportunidade de ser obreira, por outro lado articula o antigo discurso da submissão da mulher ao seu marido.

A partir da análise de Bourdieu (2003, p. 34) sobre a dominação masculina e sobre o estudo empreendido por Campos (acima citado) em Igrejas pentecostais e neopentecostais, este papel como ocupante de um lugar secundário e ambivalente, como na Igreja Universal, pode ser aclarado:

Inscrita nas coisas, a ordem masculina se inscreve também nos corpos através de injunções tácitas, implícitas nas rotinas da divisão do trabalho ou dos rituais coletivos ou privados (basta lembrarmos, por exemplo, as condutas de marginalização impostas às mulheres com sua exclusão dos lugares masculinos). As regularidades da ordem física e da ordem social impõem e inculcam as medidas que excluem as mulheres das tarefas mais nobres, (...), em geral tirando partido, no sentido dos pressupostos fundamentais, das diferenças biológicas que parecem assim estar à base das diferenças sociais.

Considerando os dois pontos tratados acima: a legitimação da posição masculina dentro do Cristianismo e a liberdade controlada da mulher puritana que,

como procuramos evidenciar, teve muitos elementos apropriados pela Igreja Universal dentro de uma tradição protestante, propomos um terceiro aspecto que nos parece coerente quando observamos que dois terços dos fiéis da Universal são mulheres (CAMPOS, 1997). Também é possível (mas não definitivo, pois nosso objeto de pesquisa não foi a mudança de comportamento da mulher após fazer leituras produzidas pela Universal) que a ênfase dada pela Igreja ao comportamento feminino no espaço privado e o enraizamento de normas de conduta ética como a temperança, a moderação, a sujeição ao marido, o silêncio feminino ⁷⁹ como alguns dos elementos essenciais no cotidiano, possam cooperar para o apaziguamento da violência doméstica; ou, a rígida definição dos papéis masculino e feminino, possa colaborar para a diminuição dos conflitos domésticos (exatamente pela sujeição da esposa ao marido), sendo muitos destes conflitos gerados a partir da modernidade e da emancipação da mulher, que passa, no mundo secular, a fazer valer suas opiniões.

Contudo, junto com estes conflitos e a expectativa da submissão, coexiste a anuência do subordinado, que concebe as trocas ocorridas no relacionamento como relações de poder: considerando o *status* social de onde provêm os fiéis, se por um lado a mulher aceita a subordinação ao marido, ela é valorizada, pois os desafios outrora enfrentados, como desemprego, violência, são superados; ainda que, de acordo com a literatura da Universal, pese sobre a mesma grande responsabilidade sobre os destinos da família, com uma exigência constante de intensa capacidade de adaptação. Frisamos que, pela literatura da Igreja, sobre seus ombros repousa um pesado fardo; por isso, apontamos para uma “presumível aceitação desta relação de poder”, uma vez que a mesma só pode sustentar-se com, pelo menos,

⁷⁹ YALOM. p. 130. A autora cita parte de uma correspondência entre amigos reformados, no ano de 1529: “Minha esposa é o que eu sempre quis e não a desejo para mais ninguém. Ela não é briguenta, tagarela ou rueira e cuida do lar”.

dois lados participando do jogo: ela obedece, mas o marido provê os recursos para uma vida mais confortável. De acordo com Bourdieu (2003, pp. 52-53):

(...), é preciso assinalar não só que as tendências à “submissão”, dadas por vezes como pretexto para “culpar a vítima”, são resultantes das estruturas objetivas, como também que essas estruturas só devem sua eficácia aos mecanismos que elas desencadeiam e que contribuem para sua reprodução. O poder simbólico não pode se exercer sem a colaboração dos que lhe são subordinados e que só se subordinam a ele porque o *constroem* como poder. (...), temos que registrar e levar em conta a construção social das estruturas cognitivas que organizam os atos de construção do mundo e de seus poderes. Assim se percebe que essa construção prática, longe de ser um ato intelectual consciente, livre, deliberado de um “sujeito” isolado, é, ela própria resultante de um poder, inscrito duradouramente no corpo dos dominados sob forma de esquemas de percepção e de disposições (a admirar, respeitar, amar etc.) que o tornam *sensível* a certas manifestações simbólicas de poder.

Além do exercício constante da autoridade, segundo Macedo, o homem de Deus deve ter como prioridade (numa escala descendente), o compromisso com Deus, a sua família e, em terceiro lugar, a obra do Senhor; isto porque, ao colocar a obra acima da família, o cristão corre o risco de deixá-la de lado, afastando-se também de sua esposa, o que pode levar ao adultério. Entretanto, antes do risco do adultério, é preciso que ocorra o casamento, e para isto, Macedo recomenda muito cuidado no processo de escolha feita pelo homem daquela que será sua futura esposa, pois esta escolha é determinante para o bom encaminhamento do relacionamento a dois. Como premissa, a esposa deve estar ciente de que o seu desejo será para o seu marido e ele a governará (Gênesis 3:16); seus objetivos devem ser os mesmos que o do esposo e ela deve estar disposta a pagar o preço necessário para que seu marido some à obra de Deus. Esta mulher também precisa saber e aceitar que a última palavra pertence ao marido como cabeça do casal e,

Se o homem de Deus, por acaso, observar qualquer indício contrário a esse respeito antes do matrimônio, é melhor desfazer o noivado e procurar outra que satisfaça plenamente essa condição. (...) Há que ser homem e macho para saber dizer não quando tiver qualquer dúvida quanto ao seu enlace matrimonial. (MACEDO, 1994, p. 16).

Isto inclui não manter um compromisso somente porque a sociedade assim o espera, mas pela certeza que ambos possuem, um sobre o outro e acerca da responsabilidade a ser assumida. Contudo, é preciso notar algo constante em nossas fontes: mesmo quando Macedo fala ao homem de Deus e sobre como ele deve ser ou o modelo ético que deve orientá-lo, está sempre presente a exortação acerca da mulher, das “rédeas curtas” em que deve ser mantida, do perigo que ela pode representar a um homem. Parece-nos que ambos, homem e mulher têm que aceitar o seu papel social tanto no espaço privado quanto no público, mas com maior expectativa sobre a mulher, uma vez que as possibilidades de mudança comportamental são mais restritas para ela ou, a vigilância sobre a sua conduta é muito maior, como veremos a seguir.

E se, acerca do homem de Deus, escreve-se tanto sobre a mulher, outros cuidados são evidenciados por Macedo como importantes ao se escolher uma esposa. Por exemplo, sobre a idade, o autor recomenda que a moça seja ou mais nova ou, no máximo, dois anos mais velha que o rapaz, pois:

(...) temos visto que quando a mulher tem idade superior a do seu marido, ela que por natureza já tem o instinto de se fazer mandona, com a idade superior então, acaba por se colocar no lugar da mãe do marido. E o pior não é isso; a mulher normalmente envelhece mais cedo do que o homem, e quando ela chega à meia idade, o marido, por sua vez, está maduro, mas não tão envelhecido quanto ela. E a experiência tem mostrado que é muito mais difícil, mas não impossível, manter a fidelidade conjugal. (1994, p. 17).

Neste trecho, temos duas questões – de permanência e ruptura histórica, respectivamente – ainda há dificuldade em aceitar relacionamentos de homens com mulheres mais velhas, pois a preocupação com a diferença de idade é dirigida ao homem. Ele não deve ser mais jovem que a esposa; exemplos deste tipo são abundantes em fontes literárias dos séculos XVII, XVIII e XIX, como mostram cartas íntimas, diários e romances (YALOM, 2002); ao analisarmos o perfil da mulher cristã, veremos que o medo do homem (neste caso o autor, Macedo) em relação à mulher e sua força, força passível de perverter, de dominar e de seduzir o homem, é um elemento deveras importante na elaboração de modelos éticos para ambos. O que nos leva a ponderar sobre o homem como “o corrompido” e, a mulher como “a corruptora”, mantendo a antiga perspectiva de uma Eva sedutora e de um Adão fraco. No entanto, a problemática da diferença de idade associada à infidelidade conjugal, exprime uma sutil ruptura com a idéia de prioridade do cultivo da beleza interior e da santidade, inclusive, santidade pelos aspectos externos, que não aquilatam a vaidade ⁸⁰; para padrões de beleza mais contemporâneos, que valorizam por demais a estética corporal. A mulher mais velha precisa cuidar-se, tratar da aparência; talvez, e só talvez, não cooperar para que o adultério se efetive.

Quanto à raça (termo usado pelo autor), Macedo entende que além de vivermos num mundo “louco”, este é extremamente preconceituoso e os pais devem estar preparados para enfrentar as conseqüências, em relação aos seus filhos, pois eles podem se tornar alvo de discriminações e preconceitos, principalmente se os pais estiverem evangelizando fora do país de origem. Segundo ele:

⁸⁰ MUCHEBLED, R. p. 178. O autor resume a História Trágica, impressa por Benoît Chaudet, de uma jovem vaidosa: “Fato miraculoso, inédito e surpreendente, acontecido em Envers, a capital do ducado de Brabant, com uma jovem flamenga que por sua vaidade e excessivo interesse pelos trajes na última moda foi estrangulada pelo diabo, e seu corpo, depois de tal punição divina, estando no caixão foi transformado em um gato preto na presença de todas as pessoas reunidas, em 1582”.

(...), o casal tem que examinar isso também antes de qualquer compromisso mais sério. Não pode simplesmente dizer: “Ah! Você tem o Espírito de Deus e eu também, nós nos amamos e vamos nos casar!” Não! Não deve ser apenas isso. (...) Procuramos alertar sobre essa situação, não porque a igreja tenha qualquer objeção quanto ao casamento relacionado à mistura de raça ou cor, muito pelo contrário. (...). Procuramos trazer à baila essa situação a fim de evitar transtornos no futuro do homem de Deus e na obra que está reservada para ele. (MACEDO, 1994, pp. 18-19).

Neste aspecto, percebemos novamente o destaque dado ao homem, além da acomodação à cultura local ao invés de sua contestação; o que é bastante visível nos livros da Igreja Universal: a manutenção da ordem, não a vigente em sua totalidade (como veremos no capítulo V), mas no sentido de não ser revolucionária, embora o conteúdo do Cristianismo o seja, inclusive, na igualdade e destaque dado por Cristo às mulheres, segundo outras correntes Teológicas.

Outra questão considerada muito importante na Igreja Universal é o relacionamento sexual entre o marido e a mulher (local onde a mulher não deve ou não precisa ser submissa) ⁸¹. O ato sexual deve ocorrer com freqüência, mas mantendo seu caráter sagrado. Segundo Macedo:

(...) a base da obra de Deus está na família e a base da família está no casamento. Podemos completar dizendo que a base do casamento está na cama. É fundamental para o bem-estar da família

⁸¹ Idem. O autor cita inúmeras histórias publicadas no século XVII, sobre o perigo da tentação do adultério e da infidelidade: “O diabo, ‘aquele que tenta’, é onipresente. Nada lhe resiste. (...) Em *Um ciúme enlouquecido* uma mulher espera que seu marido durma, depois ‘lhe enfia várias vezes uma grande faca que ela havia preparado para esta terrível execução na garganta, no ventre, no estômago, e, em repetidos golpes, ela expulsa a alma do corpo do infeliz e muito leal Paulin’. O *Gondoleiro* descreve a maneira pela qual um marido pune sua volúvel esposa. A *Mãe Medéia* conta como uma mulher se vinga de um marido infiel matando seus filhos a machadadas. O *Coração devorado* é o de um amante que um ciumento faz sua mulher adúltera comer.” Num contexto histórico bastante diferente e sem pretender transpor, literalmente, o século XVII para o XX, percebemos na literatura de Orientação Cristã da Universal a mesma característica (que não é exclusivamente sua no pentecostalismo do século XX) de usar histórias bíblicas, testemunhos ou mesmo estórias criadas pelos autores para advertir os pecadores sobre a formas de atuação do diabo. O objetivo é o mesmo: admoestar, afastar das tentações da carne, preservar a família.

que o casal tenha uma vida sexual perfeita. (...). O homem de Deus precisa manter o seu leito imaculado, mas sempre em atividade. Tanto ele como sua mulher precisam se completar na cama para que o diabo não venha ter ilusões de fazê-los cair em tentação. A grande causa de tantos desastres conjugais está justamente na falta de combinação sexual de uma das partes. O sexo entre o marido e a mulher deve ser encarado como (...) algo normal, (...), limpo. (1994, p. 19).

Sob inúmeros aspectos, as questões levantadas por Macedo evocam as prescrições sobre o sexo entre os puritanos. De acordo com Yalom (2002, p. 147):

(...) entre os prazeres que os protestantes reconheciam e toleravam, estavam os prazeres do sexo no matrimônio. Os puritanos, particularmente contrários à nova visão popular que os considerava hipócritas inibidos, viam o sexo regular como necessário para um casamento duradouro. Esperava-se que maridos e esposas tentassem satisfazer um ao outro, e a abstinência era geralmente desaprovada, especialmente quando um dos parceiros abstinha-se por escolha própria. Nas palavras do livro de conduta de William Whately (*A Bride's Bush*, 1623), “carícias mútuas em benefício do prazer” eram para ser estimuladas na cama, onde esposas tinham os mesmos direitos à satisfação sexual que seus maridos. De fato, se considerarmos seriamente os escritores puritanos, as distinções de gênero quanto ao domínio e à submissão eram para ser abandonadas no quarto de dormir.

Mas, algumas questões precisam ser pontuadas, a partir do processo histórico que envolve o pentecostalismo. Primeiro, o conjunto de idéias puritanas elaboradas coletivamente por vários teólogos a partir do século XVI até, pelo menos, o XVIII, trouxe para dentro do casamento um avanço até então pouco permitido ou cogitado: homem e mulher podiam ultrapassar a barreira do “sexo somente para procriação e para combater a fornicação”, e desfrutar da convivência conjugal com comportamentos solidários, de ajuda mútua e afeto. Isto, evidentemente, não excluía a prerrogativa da autoridade pertencente ao marido, no lar e no espaço público, mas

abria a possibilidade de um relacionamento a dois, mais rico na esfera íntima e familiar. Como já foi dito, o próprio pentecostalismo, lançando suas bases no final do século XIX, nos Estados Unidos propiciou maior participação feminina também na vida da Igreja, mas a reação de cristãos conservadores inibiu esta iniciativa. De acordo com Campos (1997, pp. 442-443), “(...). Na América Latina, diante da predominante cultura machista, essa tendência acabou sendo ainda mais fortalecida”. E, possivelmente, esta pressão afetou a intimidade dos casais ou pelo menos mudou no nível do discurso, pois segundo Mariano (1999, pp. 192-193):

(...) quando o discurso pentecostal enfoca o sexo é para ressaltar sua negatividade, ou ameaça que representa à salvação da alma. Para os pentecostais, submetidos a normas morais e dogmas rígidos, ascéticos e repressivos, a esfera sexual constitui poderoso terreno de tentações, provações e privações.

Entretanto, houve significativas mudanças entre os neopentecostais no que diz respeito a sexo. Citando ainda Mariano:

Os pastores da Universal valorizam a busca de prazer sexual no matrimônio como algo, além de bíblico, positivo para o convívio do casal. Incentivam as fiéis a manterem relacionamentos sexuais regulares com os maridos, para preservar o casamento e estimular a vida conjugal. Para os novos crentes, a busca de prazer sexual no casamento heterossexual e monogâmico é absolutamente legítima. Nada tem a ver com tentação, provocação e pecado. Defesa da busca de prazer sexual no casamento: eis o parco limite de liberalismo sexual a que se permitem esses religiosos.

Ao contrário de Mariano, que parece desdenhar dos esforços evangélicos nesta área, preferimos adotar uma outra perspectiva, considerando os vários estigmas que pesaram e ainda pesam sobre a mulher. Principalmente em relação a sexo, muitos médicos no final do século XIX duvidavam da capacidade das mulheres

de obterem prazer sexual ou ainda, avaliando-se aspectos da sociedade brasileira (mas não somente no Brasil) em boa parte do século XX, percebemos que os estereótipos femininos são carregados da idéia de uma libido desenfreada, motivo pelo qual se tenta manter a vigilância, até onde possível, sobre o prazer feminino; também constatamos a permanência de valores morais vitorianos sobre a mulher casada: existe a expectativa da mesma ser assexuada e após a maternidade, de se tornar a que se parece com Maria, a Imaculada; vale ressaltar que várias destas idéias que procuraram abafar o prazer feminino não estavam necessariamente ligadas a modelos religiosos, mas a tentativas de reforçar o papel da mulher como esposa controlada sexualmente, mãe zelosa, educadora e rainha do lar; algumas destas tentativas ocorreram exatamente nos períodos republicanos inaugurados no século XIX (YALOM, 2002, pp. 174-175). Entretanto, o que vemos é uma junção bastante importante na literatura da Igreja Universal: a mulher é esposa e mãe; mãe com direito de desfrutar do prazer sexual tanto quanto o marido. Também sobre a monogamia e valorização de relacionamentos heterossexuais, não é nada surpreendente que a Igreja reforce estas posições, uma vez que, são preceitos bíblicos. Logo, esta recuperação puritana da reciprocidade na literatura da Universal é, sem dúvida, um avanço na esfera da intimidade sexual.

Contudo, este avanço tem limites. Aberrações sexuais, como sexo anal, não devem ocorrer. Segundo Macedo:

O nosso corpo é o templo do Espírito Santo e não podemos usá-lo de maneira errada, pois o lugar que é feito para expelir excremento jamais pode servir para o prazer sexual. Portanto, é absolutamente pecaminoso, um ato de aberração sexual, até porque a ciência médica tem advertido quanto aos perigos de infecções, difíceis de curar. (1994, p. 21).

Por isso, o homem de Deus não deve tratar a esposa como mero objeto de seu prazer, que só tem a função de lavar, passar, cozinhar, educar os filhos e lhe fazer companhia. Mas deve ser responsável pelo seu crescimento espiritual e cuidar dela como cuida de si mesmo. E para exemplificar isto, Macedo lança mão de fórmulas curtas e reduzidas de efeito moral, como já citamos em Thomson:

É impossível o pastor ser bom e dedicado à igreja e, ao mesmo tempo, ser um mau marido.

Só se pode dar aquilo que se tem.

Se o pastor quer saber se está vivendo em comunhão com Deus, basta que examine o seu relacionamento com sua esposa.

O relacionamento conjugal é o termômetro que mede a espiritualidade do homem de Deus. (MACEDO, 1997, pp. 59-60).

Um outro aspecto ainda é salientado por Macedo: a partir da fidelidade conjugal o autor faz uma analogia com a fidelidade ao dízimo. Segundo ele, é impossível ser infiel no casamento e ser fiel em dízimos e ofertas:

O dízimo, dentre outras coisas, é o reconhecimento pelo homem do senhorio de Jesus Cristo; o cristão que é fiel no seu matrimônio e mantém o seu leito imaculado, normalmente também é fiel a Deus nos seus dízimos e ofertas. É interessante que o mesmo livro da Bíblia que censura a infidelidade conjugal e a prática ilegal de casamentos mistos, fala também da desonestidade do povo de Israel para com o Senhor, no que diz respeito aos dízimos e às ofertas. (MACEDO, 1996, p. 70).

Muitas outras características devem se fazer presentes no perfil do homem de Deus: a humildade que “se exterioriza através da simplicidade e não da pobreza”; um coração dedicado a Deus, pois “é nele que Deus encontra com o homem e lhe faz ouvir a Sua voz”; o despojamento “porque o coração do homem de Deus está sempre no altar, portanto, sempre se oferecendo como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, ele não tem objetivos próprios ou coração ganancioso em bens

materiais, (...); o seu pensamento deve ser de Deus, pois as pessoas incorrem em graves erros quando:

(...) se deixam levar por pensamentos contrários à fé cristã e o homem de Deus tem que estar muito atento a isso. Deus espera que ele profetize a Sua palavra, os Seus pensamentos para que toda a humanidade tenha a chance de conhecê-Lo; mas se ele permitir, por um momento sequer, que um único pensamento satânico, por mais banal que seja, penetre no seu coração, então todo o seu trabalho estará correndo um grande risco. (...). O caso de Ananias e Safira deve servir como um exemplo, pois assim como os dois entraram em acordo, o homem de Deus precisa ter uma esposa sábia, prudente e acima de tudo espiritual, a fim de nunca sugerir ao marido algo que seja abominável ao Senhor. Na verdade, não sabemos se foi Ananias ou se foi Safira quem primeiro deu a idéia (...), mas... (MACEDO, 1994, pp. 34-35).

Em que pese analisarmos “o homem de Deus”, de acordo com a citação acima, vale ressaltar que a mulher, na literatura da Igreja Universal, não pode reclamar de falta de atenção; o que nos faz comparar tal fato a um trecho do livro *Uma Forma Divina de Regência Doméstica*, de cunho puritano, publicado em Londres, no ano de 1643 (MUCHEMBLED, 2001, p. 121): “Um marido sábio e que procura viver tranquilamente com sua esposa deve observar estas três regras. Sempre adverti-la, raramente reprová-la e nunca castigá-la”⁸². Mesmo quando o enfoque é o homem de Deus, a mulher serve como exemplo do oposto, do desacerto, da voz que lança a idéia do erro e da dúvida, enfim, da conduta mais sujeita à falha.

Outra qualidade do homem cristão, e incentivada pela Igreja Universal, é o temor de Deus, que não se caracteriza pelo medo ou pavor, mas pelo respeito e reverência ao Senhor; o homem de Deus também deve ter autocontrole e,

⁸² Este aspecto é muito importante para o tipo de fiel da Universal, em que a violência doméstica tem uma incidência significativa.

Nunca se deixa levar pelas emoções, pelo que sente ou deixa de sentir. (...). Isto não significa dizer que o homem de Deus tenha que ser insensível ou não sentir qualquer emoção, de maneira nenhuma! O que se pretende ensinar é que as emoções (...) não têm qualquer vínculo com fé. (...) o diabo tem sido muito habilidoso e um verdadeiro artista manipulador das emoções humanas. (MACEDO, 1994, pp. 38-39).

Ligado ao autocontrole está o equilíbrio (no comer, no gastar, no ministério de Deus, na família, enfim, em todos os setores da vida) bem como na valorização do esforço empreendido na conquista dos bens materiais, um aspecto de origem calvinista muito presente na Igreja Universal: finanças e patrimônio são áreas importantes sobre as quais o fiel deve zelar. A respeito da temperança no cotidiano, é nas palavras de Calvino que encontramos admoestação comparável a de Macedo:

Ora, se precisamos viver, impõem-se também que usemos dos recursos necessários à vida. Não podemos, também, furtar-nos ao uso daquelas coisas que parecem servir mais ao prazer do que à necessidade. Portanto, faz-se necessário observar a justa medida, (...), visto que prenderam as consciências em laços mais apertados – e isso é muito perigoso –, laços mais apertados do que aqueles laços que seriam apertados pela palavra do Senhor. (CALVINO: 2000, pp. 229-230).

Eis aí a temperança puritana com vistas à perfeição. Assim deve ser o homem iurdiano: justo; fiel; com consideração pelo semelhante; cheio do Espírito Santo e não do “vômito do Diabo” (que está presente em todos os cantos, nos meios de comunicação como rádio e, principalmente na televisão, que de acordo com Macedo, já faz parte da família moderna); o homem de Deus tem bons olhos, que segundo Macedo é a capacidade de ver os outros com inocência; é um homem que se deixa formar pelo Espírito Santo e serve de exemplo para os outros.

No que diz respeito à autoridade do homem de Deus, este homem é a autoridade de Deus na terra; representa Deus na terra e, finalmente, a palavra do homem de Deus tem o âmago de Deus nos céus. Mas, é preciso compreender que a autoridade da mulher de Deus não é a mesma do marido. Segundo Macedo, muitas mulheres querem ter a mesma autoridade na Igreja e isto não pode acontecer, pois a autoridade da mulher diz respeito somente aos filhos e ao lar:

Por isso têm acontecido os maiores desastres dentro da Igreja, porque ao marido foi dada autoridade, não à sua mulher; a função dela é exclusivamente a de auxiliá-lo e nada mais além disso. Ela não tem o direito de passar sobre a sua autoridade, mesmo que seja muito espiritual. (1994, p. 77).

Ou, de maneira mais explícita sobre a mulher e sua condição social e religiosa:

Quando o homem de Deus permite que a sua mulher assuma a sua autoridade na igreja, quer seja de maneira direta ou indireta (...) está fazendo pouco caso da unção que recebeu de Deus; cedo ou tarde perderá sua autoridade e não mais a conquistará! (1994, p. 78).

Se ao mesmo tempo certas qualidades devem acompanhar o homem de Deus, evidenciando que ele é obediente e guarda os mandamentos do Senhor, por outro lado, há algumas características que demonstram o quanto um homem pode afastar-se de Deus por meio da insubmissão, do orgulho e da desobediência. Para que não ocorra o desvio de conduta, a postura deste homem deve pautar-se no exame de sua consciência através da oração e conforme Macedo (1994, p. 100):

Como pode o homem de Deus participar efetivamente dos planos do Espírito Santo para os dias atuais? A resposta é simples: renúncia. (...) Devemos, portanto, orar e jejuar mais, lutar com bravura,

esquecer-nos de nós mesmos, mantendo-nos sempre sensíveis ao Espírito Santo.

4.2. Ministério no lar: “a mulher de Deus”

A paciência é virtude,
A virtude um dom.
Quando estão em enlace
Formam uma bela face.

Dizeres bordados por damas inglesas do século XVIII
Citado por Oliver Thomson

A mulher escondida. Guardada. Principalmente invisível, a se esgueirar na sombra. Reprimida e ainda assim sob suspeita. Penso hoje que foi devido a esse clima de reclusão que a mulher foi desenvolvendo e de forma extraordinária esse seu sentido da percepção, da intuição, a mulher é mais perceptiva do que o homem. Mais fantasiosa? Sim, embora mais secreta. Mais perigosa! Repetiam os tradicionais inimigos da mulher perseguida através dos séculos até o apogeu das torturas, das fogueiras, pois não era a Âncora do Mal, Porta do Diabo?... Curiosamente foi esse preconceito que acabou por desenvolver nela o sentido perceptivo, uma quase vidência: na defesa pessoal, a sabedoria da malícia.
Da dissimulação.
Lygia Fagundes Telles – final do século XX

O pensamento expresso por Lygia Fagundes Telles nos fornece um excelente indício para ponderar a propósito da dominação do homem sobre a mulher e os

muitos artifícios que ela desenvolve nesta relação de poder. De modo menos literário e encantador; e mais acadêmico, Bourdieu (2003, p. 42) faz a seguinte avaliação:

Forma peculiar da lucidez especial dos dominados, o que chamamos de “intuição feminina” é, em nosso universo mesmo, inseparável da submissão objetiva e subjetiva que estimula, ou obriga, à atenção, e às atenções, à observação e à vigilância necessárias para prever os desejos ou pressentir os desacordos. Muitas pesquisas puseram em evidência a perspicácia peculiar dos dominados, sobretudo das mulheres. (...), mais sensíveis aos sinais não verbais (sobretudo à inflexão) que os homens, as mulheres sabem identificar melhor uma emoção não representada verbalmente e decifrar o que está implícito em um diálogo; (...).

Dito isto, que nos servirá como pano de fundo em nossa discussão e, considerando o conteúdo de nossas fontes no que diz respeito à mulher evangélica e fiel da Igreja Universal, entendemos que é necessário pontuarmos algumas questões sobre a mulher brasileira em geral, pois a iurdiana também é esta mulher.

Em torno de um quinto das famílias brasileiras são chefiadas por mulheres e um número menor ainda tem presentes pai e mãe ou são biparentais; normalmente, quando a mulher sustenta a casa, ela está só e é totalmente responsável pela manutenção da família, recebendo também um salário menor. Atinge 82% o número de famílias chefiadas por homens no Brasil, num ambiente social que muitas vezes é conivente com a violência doméstica e tem medo de denunciá-la. Segundo Saffioti (1997, pp. 45-47):

Quando o homem é o chefe da família, é também, de fato, seu amo e senhor, mandando e desmandando na mulher e nos filhos. É muito alta a frequência de relações violentas entre o chefe da família e sua mulher e filhos, crianças e adolescentes. Obviamente, o homem, por ter mais força física, e também por ter sua agressividade estimulada e aplaudida pela sociedade, sai vitorioso nas brigas familiares. (...).

Embora as leis brasileiras proíbam o marido-pai de infligir maus-tratos a sua esposa ou companheira e a seus filhos, os homens desfrutam de fato desse poder, na medida em que quase nunca são punidos. (...). Os limites nas relações humanas, no eixo do gênero, são fixados por homens, não por mulheres. Eis por que a maioria dos agressores é constituída de homens e a maioria das vítimas, de mulheres, quer a violência seja física, quer seja sexual.

Também é preciso frisar que a questão da violência contra a mulher brasileira não está limitada às classes menos favorecidas, uma falácia que estigmatiza os pobres e mascara a condição feminina na sociedade, mas atinge todas as camadas sociais através de determinados comportamentos masculinos, de sua violência verbal e também contra objetos (como a destruição de documentos e roupas da esposa como forma de punição), violência física e sexual. De acordo com Dozier Jr. (2002, pp. 121-123):

A violência é predominantemente um problema do comportamento masculino. Em qualquer cultura até hoje estudada, os homens cometem a maioria absoluta dos atos violentos. (...). Se uma cultura estigmatiza mulheres e crianças como muito inferiores, contudo, os homens, em seu papel como maridos e pais, são mais propensos a agir ditatorialmente, e menos sujeitos a empregar seu senso de empatia em um esforço por compreender os sentimentos alheios. Há muitas necessidades urgentes no mundo, inclusive maior democracia e tolerância e melhorias dramáticas na educação e na infra-estrutura básicas. Mas nenhuma é mais urgente nas nações em desenvolvimento do que a rápida melhoria da condição das mulheres – embora isso esteja obviamente ligado a outros problemas. (...). As relações (...) marido-mulher e uma variedade de outros papéis sociais são acompanhados de preconceitos que podem ou não se ajustar a nossas habilidades e necessidades individuais. (...). O problema com os papéis sociais muitas vezes surge quando há uma presumível relação de superioridade ou inferioridade com outras pessoas.

Embora os maus-tratos e modelos de conduta desiguais nas relações entre homem e mulher aconteçam em escala global, importa ressaltar que estamos

abordando a questão da conduta e da sociabilidade numa sociedade pertencente a um país em desenvolvimento ou emergente, com acentuadas características culturalmente machistas e que acoberta a desigualdade social e sexual. Aqui o homem, muitas vezes, ainda ensina à mulher qual o seu lugar e como deve se comportar. Não podemos também deixar de lado as tensões provocadas pela desigualdade social, um orçamento familiar reduzido e a tentativa de preservação do espaço masculino na sociedade brasileira: o homem é o chefe da casa.

Em se tratando da inserção da mulher no pentecostalismo ⁸³, incluindo as Igrejas neopentecostais, e dos resultados da doutrina sobre a ela, os estudos tomam, pelo menos, duas direções a partir da década de 1990 (COUTO: 2002, pp. 358-359):

(...) os estudos dividem-se em duas linhas interpretativas. Uma primeira, e menos expressiva, considera que a magia e o emocionalismo presentes no pentecostalismo vêm servir para um reforço da posição subalterna da mulher na religião e na sociedade. Nessa linha, representada no Brasil e na América Latina, o pentecostalismo é tido e denunciado como alienante e mantenedor da opressão feminina. A segunda linha, bem mais expressiva, parte da relativização da categoria mulher segundo as diferentes culturas e sua posição na sociedade de classes, buscando entender o significado das trajetórias religiosas das mulheres e as possíveis transformações processadas em suas vidas. Mesmo considerando a religião como um instrumento de pequeno alcance, busca-se

⁸³ SAFFIOTI, H. Violência doméstica ou a lógica do galinheiro. In.: Márcia Kupstas (org.). **Violência em debate**. São Paulo: Moderna, 1997. pp. 42-43. Segundo a autora “são construídas várias *gramáticas* (conjunto de regras) para reger o comportamento de homens e mulheres, de brancos e negros, de ricos e pobres, de crianças, adultos e velhos, das pessoas consideradas normais e daquelas rotuladas como loucas etc. As três gramáticas principais são: (1) *sexual* ou de gênero. (...) O gênero é uma *construção social* que define o *ser mulher* e o *ser homem*. É das noções de mulher e de homem que nascem as normas que permitem a transformação de um bebê em um ser feminino ou masculino. (...). (2) A de *raça ou etnia*, que define as relações, por exemplo, entre brancos e negros, determinando que estes obedeçam àqueles. (...). (3) A de *classe social*, cujas leis exigem comportamentos distintos dos pobres e dos ricos. (...). O processo de dominação e exploração faz parte integrante da divisão da sociedade em classes. (...). Dentre as gramáticas, que poderiam ser chamadas de secundárias, está a de *idade*, que rege as relações entre crianças, adolescentes, e idosos, de um lado, e adultos, de outro”.

ressaltar os benefícios obtidos em termos de uma possível diminuição da opressão feminina.⁸⁴

Metodologicamente, nosso trabalho aproxima-se mais da segunda linha interpretativa, mas com a compreensão de que não é possível ignorar o tratamento machista dispensado pela Universal às mulheres em geral, sob pena de estarmos relativizando demais a condição feminina e também a própria perspectiva histórica do conteúdo de nossas fontes; entretanto, somos levados a pensar na preferência feminina (e, com certeza dos autores para as fiéis) por um lar mais tradicional, com o homem como “o cabeça da mulher”, no qual os papéis masculino e feminino são mais definidos e, por conta da submissão feminina, na possibilidade da diminuição da violência doméstica e níveis de tensão subjacentes aos relacionamentos familiares, uma vez que a Igreja Universal recomenda a temperança, o autodomínio e o auto-exame como parte do processo de conversão, sem desconsiderar a hegemonia masculina. Neste sentido, a análise de nossas fontes corrobora com a posição de Campos (1999, p. 449) sobre a conversão de mulheres colombianas e latino-americanas de um modo geral:

(...) a adesão da mulher a uma comunidade religiosa é uma arma extremamente útil no combate ao machismo do homem colombiano. Machismo esse, que provoca violências e humilhações de todos os tipos à mulher, porém, uma vez convertido, o homem muda de comportamento e abandona o álcool, as aventuras extraconjugais, trazendo para a família benefícios indispensáveis para a recuperação da paz no lar. (...), para a mulher latino-americana, muito mais do que para as feministas norte-americanas ou européias, ter um lar

⁸⁴ De acordo com Couto, as autoras da primeira linha identificam-se com o ideário feminista reivindicatório e crítico em relação ao papel desempenhado pela religião sobre a mulher e sua emancipação (p. 359). Ao mesmo tempo, a autora provoca uma reflexão importante: homem também é gênero, mas pouco contemplado; sua voz quase não é ouvida e, quando isto ocorre, é através da mulher. Já em nosso trabalho, sentimo-nos levados a tratar a mulher através de um locutor masculino, uma vez que a grande parte dos livros da Universal, são de autores e não de autoras, com exceção dos livros infantis e sobre datas comemorativas consideradas importantes, como o Dia dos Namorados.

saudável, seguro e próspero, é um elemento fundamental para se ter uma vida tranqüila, daí a fácil integração delas a uma comunidade religiosa que possibilite a realização desse sonho. (...). Por isso, a adesão feminina a uma comunidade pentecostal combate os efeitos da desintegração social, que incidem com maior violência sobre a mulher. Assim, a comunidade se torna um meio privilegiado de fazer renascer a vida, num contexto de morte social.

Pela intensidade transformadora subjacente ao sagrado, o contato do homem com o mesmo Ihe possibilita a construção de condutas que outrora pareciam impossíveis pela ausência de uma força espiritual e emocional que oferecesse suporte para mudanças há muito almeçadas, além da dignidade e espaços conquistados na sociedade, conferidos pelo *status* de ser Filho de Deus: é um saber-se amado, amparado e mais forte, que se espalha pelas esferas privada e pública. Portanto, para além do modo como a mulher é vista pela Universal, analisado na seqüência, acreditamos que é necessário conceder à mesma a capacidade de escolha, muitas vezes desconsiderada por pesquisadores que vêem a Universal como mera manipuladora da fé alheia e, ao mesmo tempo, frisar a importância dada pela Igreja à reorganização, recuperação e manutenção da família como a principal estrutura social; concedendo à mulher um papel de destaque, ainda que muitas vezes este acarrete responsabilidade em excesso, pois o sucesso ou fracasso do casamento, administração do lar e educação dos filhos são de sua inteira responsabilidade, como veremos adiante.

E por isso, encontramos na fala de Macedo, uma rigidez exacerbada sobre o lugar da mulher: no trânsito entre o espaço privado (o lar) e o espaço público (a Igreja, o trabalho, a rua etc.), ela tão somente deve exercer as funções culturais que há muito já Ihe impuseram:

Cabe aos homens, situados do lado do exterior, do oficial, do público, (...), realizar todos os atos ao mesmo tempo breves, perigosos e

espetaculares, (...), sem falar do homicídio e da guerra, que marcam rupturas no curso ordinário da vida. As mulheres, pelo contrário, estando situadas do lado do úmido, do baixo, do curvo e do contínuo, vêm ser-lhes atribuídos todos os trabalhos domésticos, ou seja, privados e escondidos, ou até mesmo invisíveis e vergonhosos, como o cuidado das crianças e dos animais, bem como todos os trabalhos exteriores que lhes são destinados pela razão mítica, isto é, os que levam a lidar com água, (...), sobretudo, os mais sujos, os mais monótonos e mais humildes. Pelo fato de o mundo limitado em que elas são confinadas, o espaço do vilarejo, a casa, a linguagem, os utensílios, guardarem os mesmos apelos à ordem silenciosa, as mulheres *não podem senão tornar-se o que elas são* segundo a razão mítica, confirmando assim, e antes de mais nada aos seus próprios olhos, que elas estão naturalmente destinadas ao baixo, ao torto, ao pequeno, ao mesquinho, ao fútil etc. (BOURDIEU, 2003, p. 41).

Qual seja, a de lavar, passar, cozinhar e cuidar dos filhos (dizemos “deve”, pois a prática pode ser diferente do modelo recomendado, mas não objetivamos esta análise), embora Macedo negue isto, em raros momentos, como sugere o trecho a seguir:

(...) a Igreja Universal vem procurando abrir o ministério pastoral também às mulheres cheias do Espírito Santo. Na verdade, o ministério da Palavra de Deus nunca esteve restrito apenas ao sexo masculino, haja vista que o anjo do Senhor enviou primeiramente duas mulheres para avisar aos discípulos que o Senhor Jesus havia ressuscitado, (...). Se o anjo de Deus viu nas mulheres condições para anunciarem a mensagem mais importante, como a ressurreição, por que nós homens temos que tentar barrar a unção que tantas mulheres cheias do Espírito Santo receberam? É bem verdade que a Bíblia está cheia de fatos referentes a mulheres que foram usadas pelo diabo para destruir a vida de muitos homens de Deus. Mas também é verdade que o Espírito Santo usou e tem usado mulheres para salvar muitas almas e glorificar a Deus. (1994, pp. 105-107).

Creemos que não é coincidência este pequeno adendo sobre o ministério feminino no pastorado, colocado nas últimas páginas do livro O Discípulo do Espírito

Santo, da autoria de Macedo e publicado em 1994, pois neste mesmo ano (em 05 de junho) no Rio de Janeiro, ocorreu a fundação da Igreja Aliança com Deus, pela ex-pastora da Igreja Universal, Regina Nadir Soares Parreira e outras mulheres que foram consagradas no início do movimento. Na época, “o evento recebeu ampla cobertura da *Folha Universal* (10.07.94) que publicou, de uma forma inusitada, uma fotografia da pastora e uma entrevista, ocupando meia página do jornal” (CAMPOS, 1999, p. 446). O autor cita trechos da entrevista que permitem deduzir que, *dentro* da Universal, esta oportunidade não é contemplada para mulheres:

A Igreja [Igreja Aliança com Deus] foi fundada (...), em função do *atrofiamento do trabalho* da Igreja Universal do Reino de Deus – da qual fui pastora – *em relação às mulheres*. Estive conversando com o Bispo Macedo e os demais bispos, e nós sentimos essa carência dentro da Igreja. E eles sentiram de Deus que nós poderíamos abrir uma Igreja onde o trabalho também seria abençoado. (...) e o trabalho foi abençoado, porque ele *não foi feito com rebeldia*. (...). Jamais eu viria a trair a IURD. (...), volto a frisar: não saímos da Igreja Universal por problemas de rebeldia, porque nós somos mulheres de Deus. (...). A IURD, contudo, cresceu muito, deu oportunidade a muitos homens, e o trabalho da mulher ficou atrofiado. (CAMPOS, 1999, p. 447, grifo do autor).

Percebe-se que a submissão⁸⁵ da mulher, assim como outras características que arrolaremos, é algo que extrapola o espaço privado, devendo ser evidenciado em todas as esferas da sua vida. Esta posição é reforçada por literatura publicada também em 1994 e 1997, dirigida, respectivamente, ao homem e à mulher de Deus. De modo geral, ela é ajudadora, porém, somente se estiver comportando-se de forma submissa; a maneira como ela auxiliará deve ser definida por alguém superior na hierarquia: o marido. Algumas destas colocações tornar-se-ão mais evidentes a

⁸⁵ Segundo DICIONÁRIO HOUAISS: (1) SUBMISSÃO: ato ou efeito de submeter-se; condição em que se é obrigado a obedecer; sujeição, subordinação; disposição para obedecer; inferioridade. (2) OBEDIÊNCIA: ato ou

partir deste momento, quando discorreremos acerca das idéias de Macedo sobre a mulher de Deus.

No início do livro *O Perfil da Mulher de Deus*, Macedo trata da importância da mulher na Criação e do quanto ela é forte, pois segundo ele, todos sabemos de muitos grandes homens dirigidos por mulheres pequenas de estatura e mais, que a grande maioria das mulheres, independentemente de seu tamanho, tem procurado dominar seu marido. Desde a queda do homem, a mulher já mostrava sua força. De acordo com Macedo:

O diabo, lá no Jardim do Éden, não tentou em um primeiro momento Adão, mas Eva. Por quê? Porque ele tinha conhecimento de que a mulher reunia as forças necessárias para fazer o homem se rebelar contra Deus. (...) Ela o persuadiu da mesma forma como o foi pela serpente, até porque não queria ser punida sozinha! Isso também acontece com muitos que sofrem de AIDS! Não querem morrer sozinhos e, por isso, não se importam em contaminar os outros. (1997, p. 13 e ss.).

A comparação entre a mulher (presa fácil do diabo) e um doente de AIDS que “quer” contaminar terceiros, evoca uma imagem da natureza feminina que traz, em si, o germe da destruição, algo inato na mulher; somente com muito controle de si e do homem sobre ela, é que suas ações podem ser menos perniciosas. De acordo com Bourdieu (2003, p. 42):

Os homens (e as próprias mulheres) não podem senão ignorar que é a lógica da relação de dominação que chega a impor e inculcar nas mulheres, ao mesmo título das virtudes e da moral que lhes impõem, todas as propriedades negativas que a visão dominante atribui à sua *natureza*, como a astúcia ou, para lembrar um traço mais favorável, a intuição.

E também Muchembled (2001, pp. 270-271), sobre a descrição da natureza da mulher, em literaturas do século XIX:

A volta do demônio [das Histórias Trágicas] havia sido, no entanto, preparada desde 1874 pela publicação de 2.200 exemplares de uma obra de Jules Barbey d'Aurevilly, iniciada em 1858: *Les Diaboliques*. Crente integrista, o autor explora o tema do vício e da corrupção nas seis narrativas da coletânea, cada uma das quais põe em cena uma mulher, criatura maléfica por excelência. (...). Em suma, o diabo é trazido de seu exílio para soltar-se no interior do coração humano: espécie de síntese entre as tradições da Igreja e a ascensão do indivíduo na cultura da época.

Perguntamo-nos por que no livro *O Perfil do Homem de Deus*, Macedo, logo no início, introduz o tema explicando as características positivas do homem e no livro sobre a mulher, *O Perfil da Mulher de Deus*, inicia sua fala com comentários tão duros? Os dois livros têm abordagens totalmente distintas, porém, quando se trata da mulher, ambos refletem, constantemente, desconfiança em relação à natureza feminina. Nossa hipótese é de que a Igreja Universal do Reino de Deus, que produz livros de orientação cristã que colaboram para a adaptação do fiel num mundo desigual, agressivo e masculino, deixa implícito por trás do seu discurso igualitário no quesito “todos são filhos de Deus” uma disputa não só pelo poder, mas pela manutenção do *status* já conferido aos homens na cultura ocidental. Nesta perspectiva, não parece anacrônico citar o Tratado do puritano Gouge, sobre *Tarefas Domésticas*, de 1622 (apud YALOM, p. 135):

Sendo um homem casado [Gouge], escreveu sobre o dar e receber que o casamento requer e foi longe o suficiente para recomendar que o marido fizesse com que sua esposa “governasse sua família junto com ele”. Seguindo uma tradicional divisão metafórica de papéis, comparou o homem com a cabeça e a mulher com o

coração, ambos necessários à sobrevivência. Ainda que reconhecendo “a pequena desigualdade existente entre marido e mulher”, Gouge concluiu que, “mesmo naquelas coisas em que existe uma equidade comum, não há igualdade, pois o marido ainda será sempre uma superioridade em todas as coisas”. Como todos os clérigos de seu tempo, puritanos rígidos ou anglicanos moderados, Gouge acreditava que a ordem patriarcal não era menos imutável que a ordem das estrelas.

E este argumento, assim como o da Universal, torna-se muito mais eficaz porque vem atrelado ao universo religioso, ao sagrado, à ordem inquestionável acerca daquilo que se tem narrado durante séculos: a culpa da mulher na queda do homem. E a força da Palavra se mantém; Macedo dá o exemplo de Sara, mulher de Abraão:

Por não poder conceber filhos, persuadiu seu marido a ter relações sexuais com sua empregada Hagar. Pois bem, essa serva egípcia, após dar à luz, passou a desprezar a sua senhora Sara, que teve de obrigá-la a sair de casa juntamente com o seu filho Ismael. Foi uma terrível dor para Abraão que, porém, não teve outra alternativa a não ser acatar a decisão de sua mulher. O resultado da descendência de Ismael é a nação árabe. Mais tarde, Sara deu à luz Isaque, de quem teve origem a nação de Israel. Hoje temos problemas em todo o mundo, de solução quase impossível, provocados por árabes e israelenses, justamente por causa daquela sugestão de Sara a Abraão... (1997, p. 15).

A despeito do total reducionismo político contido nesta afirmação, concordamos com Campos (1999, p. 443); o autor entende que Macedo tenta “conciliar modernidade e arcaísmo” no que diz respeito à mulher:

(...) se por um lado acena com a valorização da mulher e lhe dá oportunidade de ser obreira, por outro articula o antigo discurso da submissão da mulher ao seu marido.

Genericamente, parece que toda mulher pode se tornar um problema, principalmente, quando esta não tem temor a Deus. Macedo explica:

O maior problema da mulher que não tem temor a Deus não é o gênio ruim ou o mau temperamento; o maior mesmo é quando se torna instrumento de Satanás. Trata-se daquela que trama projetos diabólicos e não descansa enquanto não os executa. Tem consciência do perigo de morte que representa para quem dela se aproxima, e anda procurando aqueles que desprezam o temor do Senhor, a fim de compactuar com eles. (1997, p. 22).

O discurso de Macedo não é novo, pelo contrário, é a manutenção de uma ordem antiga, já pronunciada pelas Igrejas Católica e Protestante, em que se destaca a supremacia do homem. E nesta ordem a mulher é muito mais sujeita às armadilhas de Satanás: "(...) a mulher sem Deus pode ser facilmente usada pelo diabo para produzir seus filhos espirituais" (1997, p. 28).

E ao tratar do oposto, da mulher de Deus, o que Macedo faz é elaborar modelos para suas leitoras (CAMPOS, 1999, p. 444). Estas devem ser virtuosas nas vestes, não extravasando sensualidade em locais impróprios, como no espaço público; é recomendável que sejam tementes a Deus e sábias para edificar a sua casa; a mulher de Deus também é submissa ao seu marido.

Segundo Macedo:

Aí está o grande valor da mulher de Deus: ela se submete ao seu marido movida pelo Espírito do amor que há dentro dela, pois esse amor não é seu, mas vem de Deus, para ser transferido aos demais, especialmente ao seu marido, que é parte do seu corpo. (...) A mulher temente a Deus e submissa ao marido sabe aturar seus erros, porque tem consciência de que ele ainda não teve um encontro com o Senhor. Vai lutando através de orações e jejuns e, sobretudo, manifesta um comportamento exemplar de mulher de Deus, especialmente dentro de sua casa. (1997, p. 40-41).

A mulher de Deus deve se manter pura para o casamento, assim como seu marido. No que diz respeito à palavra que a mulher profere, de acordo com Macedo, nela reside muito poder. Tanto que fez Adão cair em tentação.

Nas suas palavras:

É verdade que a palavra de uma mulher tem muita força quando é dirigida para um homem. Nesse caso, a coisa se torna muito séria. (...) A palavra de uma mulher tem tanta influência que o diabo a usou para fazer o homem cair. Ela não precisa participar de movimentos feministas para tentar impor os seus direitos, pois estes ela já os têm quando usa a sua língua. Por isso também é que o Espírito Santo orienta as mulheres para que sejam submissas aos seus próprios maridos. Essa submissão em amor encontra guarida no coração da mulher que, por causa disso mesmo, compreende essa relação. Diz-se, com muita propriedade, que no lar, o marido é a cabeça e a mulher, o coração. (1997, p. 43).

A mulher de Deus deve procurar um marido também cristão e terá por incumbência a educação dos filhos e a organização do lar: “O ministério da mulher de Deus é cuidar do marido, dos filhos e da casa” (1997, p. 57). Novamente percebemos a manutenção de um modelo que define esferas distintas para homens e mulheres, acarretando para as últimas uma inferioridade considerada “natural” por grande parte da sociedade ocidental e por pastores e padres. Segundo Yalom (2002, pp. 210-211) sobre as esposas vitorianas, que cremos, tem seu equivalente nos modelos de conduta recomendados pela Universal:

(...) as conseqüências do casamento os colocavam [os cônjuges] em “esferas distintas”, como diziam os historiadores. A maioria das mulheres de classe média ficava em casa enquanto a maioria dos homens saía para o trabalho. Teoricamente, essas esferas tinham igual valor, divididas por sexo para servir a família, aos negócios e às necessidades cívicas. Na prática, como as feministas argumentariam mais tarde, a ideologia de esferas distintas manteve as mulheres longe do seu verdadeiro potencial, enquanto os homens, ativos tanto

em público quanto em particular, podiam experimentar a vida de modo mais intenso. (...).

Surgiu uma literatura que dizia às mulheres como elas deveriam adequar-se às suas responsabilidades domésticas. A avalanche de guias britânicos e americanos direcionados às esposas e mães surgidos em 1830 e 1840 continua até hoje.

Havia um acalorado debate acerca da questão feminina no final do século XIX. Nomes ilustres destacavam-se “a favor das mudanças progressistas para as mulheres”, como o escritor Henrik Ibsen e o dramaturgo Bernard Shaw. Assim como do lado oposto estavam Friedrich Nietzsche, Leon Tolstói e muitos outros, como Rousseau, no século XVIII, que em seu livro sobre educação *Émile*, evidenciou o papel da mulher:

O homem deve ser forte e ativo; a mulher deve ser fraca e passiva... O que mais se deseja em uma mulher é a gentileza... ela deve aprender desde cedo a submeter-se às injustiças e a sofrer com os erros que lhe forem atribuídos por seu marido ou companheiro. (ROUSSEAU apud YALOM, 2002, p. 175).

Neste tratamento dado ao feminino e suas representações, temos também a Encíclica do Papa Leão XIII, de 1891, na qual declarava que:

(...) a natureza feminina tinha sido feita para o trabalho doméstico, e aquela era a melhor forma de preservar a sua modéstia, promover a boa criação dos filhos e o bem-estar da família. (apud YALOM, 2002, p. 297).

Não se trata aqui de fazer uma transposição literal de contextos históricos e questões classistas diferentes ⁸⁶ para a segunda metade do século XX e sobre a

⁸⁶ A Igreja Universal do Reino de Deus iniciou suas atividades em 1977 contando, principalmente, com membros de baixíssimo poder aquisitivo, mas esta situação não se sustenta mais nos dias atuais, quando sua influência já se estende pelas classes médias e, em menor grau, nas classes altas; embora seu contingente maior ainda seja de uma membresia pobre. Também é relevante destacar que durante o século XIX e mesmo ao longo

Universal, ignorando as diversidades culturais e sócio-econômicas, mas enfatizar e mediar questões de conduta ética, principalmente entre os protestantes britânicos e norte-americanos (estes últimos com grande inserção no Brasil através da evangelização feita por missionários), pontuando a permanência de modelos de conduta através do imaginário coletivo, no sentido empregado por Muchembled (2001, p. 9):

O imaginário (...) não constitui uma espécie de véu geral proveniente de desígnios divinos, (...) e sim de um fenômeno coletivo bastante real, produzido pelos múltiplos canais culturais que irrigam uma sociedade. Uma espécie de maquinaria escondida sob a superfície das coisas, poderosamente ativa, porque cria sistemas de explicação e motiva igualmente tanto ações individuais quanto comportamentos de grupos. (...). O imaginário coletivo é vivo, potente, sem se tornar obrigatoriamente homogêneo, pois tem modelagem infinita, segundo os grupos sociais, as classes de idade, os sexos, os tempos e os lugares.

É como perceber fios entretecidos no tempo, que mudam sua tonalidade, esgarçam-se em alguns pontos, mas continuam sendo aproveitados, novamente tecidos, pois são resistentes. Muitos destes fios estão presentes na literatura da Universal, e fazemos esta analogia a partir de fontes primárias analisadas por Haroche, Muchembled e Yalom⁸⁷, autores que trabalham manuais de conduta, tratados sobre educação, literatura de conselhos, bem como diários íntimos.

E para além dos modelos de conduta propostos, Macedo também assevera sobre a situação em que uma mulher é casada com um homem que ainda não é cristão: ela deve examinar seu procedimento e refletir se a responsabilidade não é

do XX, houve a construção de modelos de conduta femininos no Ocidente, e no Brasil não foi diferente (pela influência cultural recebida através da literatura, nacional e importada), que estavam mais afeitos às classes burguesas, mas que se procurou estender às mulheres trabalhadoras, como por exemplo, a mulher como Rainha do Lar, esteio da família, responsável pela criação e educação de cidadãos saudáveis, responsável pelo sucesso do casamento e assim por diante.

sua, devido ao seu exemplo em casa. Não deve privá-lo do sexo, a não ser que as exigências do marido sejam anormais, como sexo anal; ela deve então, em momentos de muita calma no lar, conversar sobre isto com seu esposo, utilizando-se de versículos bíblicos para mostrar a ele que isto não é correto. Pesa grande responsabilidade sobre “a mulher de Deus” que é fiel da Igreja Universal, no que tange ao espaço privado e, além das exigências já citadas, sendo a principal a submissão ⁸⁸, Macedo elaborou o que denominou de Os Dez Mandamentos da Mulher de Deus, a saber:

Primeiro:

Ela teme ao Senhor, e esse temor faz com que veja o marido como se fosse o Senhor Jesus, mesmo que ele seja incrédulo (...).

Segundo:

Ela é sábia; por isso fala pouco ou só mesmo o necessário. Quando a pessoa fala muito é porque é egoísta, e sempre quer impor aos outros as suas idéias e pensamentos (...). ⁸⁹

Terceiro:

Ela é discreta. Nunca procura chamar a atenção dos outros para si. O seu comportamento é ao contrário ao das mulheres do mundo. A sua fala é suave, os seus vestidos são discretos. O seu rosto pode ser maquiado, mas não mascarado; o seu cabelo é penteado, mas não de forma exótica (...).

Quarto:

Ela é virtuosa. A mulher virtuosa é aquela que procura cuidar muito mais do seu coração do que do seu corpo. Tem, como fragrância no seu corpo, a plenitude da presença do Espírito Santo (...).

⁸⁷ Respectivamente arrolados na bibliografia.

⁸⁸ YALOM, p. 169, cita um exemplo raro, o de Sarah, na Virgínia: “No seu casamento, em 1687, fizeram a Sarah Harrison Blair a tradicional pergunta: ela prometia obediência ao seu marido? ‘Obediência, não’, respondeu ela. O sacerdote repetiu a pergunta duas vezes, mas ela continuou a responder: ‘Obediência, não’. No fim, a cerimônia foi concluída da maneira que ela queria, num desafio à prática litúrgica padrão”. Este breve exemplo dá-nos uma idéia da baixíssima ocorrência de situações semelhantes: Os Dez Mandamentos da Mulher de Deus, elaborado por Edir Macedo, parece evidenciar a permanência de uma prática que pretende confinar a mulher ao espaço do lar e com a garantia, pela estratégia da repetição do discurso, de que a mesma será submissa.

⁸⁹ Idem. p. 235, sobre um orador do século XIX palestrando em uma instituição feminina: “Uma mulher não deve falar o que lhe agrada, porque às vezes ela fala rápido, muito e alto e, se não for provada a veracidade de algo que ela diga, seu marido terá de responder tanto em uma discussão como através da lei”.

Quinto:

Ela é forte. Não se abate diante das dificuldades. Pelo contrário, quando os momentos difíceis acontecem, surge com a determinação de mulher de Deus (...).

Sexto:

Ela é de fé. A mulher de fé é aquela que vê nas dificuldades apenas novas oportunidades. Como dona-de-casa, sabe fazer do limão uma boa limonada! Estimula a fé do seu marido com palavras de ânimo e coragem (...).

Sétimo:

Ela é trabalhadeira. A mulher de Deus nunca é preguiçosa, porque tem prazer em cuidar dos afazeres de casa de tal forma que, quando o seu marido chega à casa, tudo está em ordem. Ela não espera que os outros façam aquilo que é de sua competência (...).

Oitavo:

Ela é fiel. A mulher de Deus não é fiel apenas ao seu marido, mas também à sua igreja. Sua fidelidade se faz transparecer no serviço da obra de Deus (...).

Nono:

Ela é sensata. A mulher de Deus sabe ser cuidadosa com suas palavras, especialmente quando o seu marido é incrédulo. Os lamentos e as reclamações nunca surtem bom efeito nos ouvidos de quem os ouve. Se é sensata, sabe como contornar uma situação desagradável, em vez de ficar reclamando todo o tempo (...).

Décimo:

Ela tem bons olhos. A mulher de Deus procura ver as demais pessoas como Deus as vê. É verdade que há pessoas más e que é difícil vê-las com bons olhos, mas porque ela é de Deus os seus olhos sempre procuram ver o lado bom daquelas pessoas. É melhor ser prejudicado com bons olhos do que alcançar vantagens com maus olhos (...). (MACEDO, 1997, pp. 67-71).

Longe de encaminhar esta análise sob uma ótica feminista sobre o não-engajamento destas leitoras em causas que são levantadas, no mínimo, desde a década de 70 a respeito da condição feminina como a luta pelo direito sobre o próprio corpo, condições igualitárias de trabalho, denúncia da violência doméstica, reconhecimento da competência no espaço público etc., gostaríamos de “compreender” nosso objeto de pesquisa no sentido weberiano, ou seja, considerando as possíveis motivações internas para a aceitação desta literatura que,

num primeiro momento, parece repudiar a mulher; entretanto, algumas questões são passíveis de se pontuar. Uma primeira variável a ser pensada é a possibilidade de organização do espaço privado com a definição mais rígida de papéis para homens e mulheres, estabelecendo modelos de conduta para ambos e, ao mesmo tempo, criando condições mais seguras de trânsito social no que diz respeito à autoridade do marido e submissão da mulher. Também inferimos que a aceitação destas normas de conduta pode levar ao apaziguamento da violência doméstica (como já foi dito), uma vez que a conversão da esposa ou de ambos, mas principalmente a dela, acarretará numa alteração de comportamento que pode equilibrar o poder de forma diferente no espaço do lar; por exemplo, quando a mulher é recomendada veementemente a se calar ou ser discreta, ou mesmo não interferir no exercício de autoridade do marido, principalmente em público, ela pode, estrategicamente, reduzir a possibilidade de conflito. Ao fazer esta colocação não pretendemos diminuir a importância do posicionamento de homens e mulheres que buscam mais dignidade para as mulheres na sociedade ocidental, mas considerar a possibilidade de uma leitora da *Universal* escolher a manutenção da autoridade masculina (o homem como cabeça da mulher), por vislumbrar nesta, a assertividade necessária para um relacionamento íntimo e familiar, e não por ser alheia a sua própria condição. Neste caso, a sua conversão criará novos estratagemas de sobrevivência numa sociedade de cultura machista, como a brasileira, facilitando sua inserção na sociedade civil e religiosa, mesmo que a exigência para o exercício deste modelo de conduta leve a maior passividade. De maneira semelhante, Bourdieu (2003, pp. 49-50) analisa as escolhas feitas pelos (as) dominados (as) e sua aquiescência na relação de poder:

Não se pode, portanto, pensar esta forma particular de dominação senão ultrapassando a alternativa da pressão (pelas forças) e do consentimento (às razões), da coerção mecânica e da submissão

voluntária, livre, deliberada, ou até mesmo calculada. O efeito da dominação simbólica (seja ela de etnia, de gênero, de cultura, de língua etc.) se exerce não na lógica pura das consciências cognoscentes, mas através dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação que são constitutivos dos *habitus* e que fundamentam, aquém das decisões da consciência e dos controles da vontade, uma relação de conhecimento profundamente obscura a ela mesma. Assim, a lógica paradoxal da dominação masculina e da submissão feminina, que se pode dizer ser, ao mesmo tempo e sem contradição, *espontânea e extorquida*, só pode ser compreendida se nos mantivermos atentos aos *efeitos duradouros* que a ordem social exerce sobre as mulheres (e os homens), ou seja, às disposições espontaneamente harmonizadas com esta ordem que as impõe.

O que Bourdieu analisa, leva-nos a um outro elemento importante nesta construção de modelo para a mulher, que é a própria repetição do discurso:

O embate entre os discursos [produtor e receptor] ocorre tanto em nível sincrônico como diacrônico. As permanências históricas, muitas vezes sob a forma de mitos, provérbios, estereótipos, valores “positivos” ou “negativos”, também constituem parte importante desse diálogo. (BACCEGA, 2003, pp. 21-22).

A recorrência explícita de Macedo aos modelos bíblicos de mulheres sábias e a sua insistência nos exemplos não recomendados, oferecem uma dimensão da preocupação da Universal com a institucionalização e operacionalização do poder masculino, sem violência, mas com a aquiescência da mulher: “A violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante (e, portanto, à dominação), (...)” (BOURDIEU, 2003, p. 47).

Destes modelos de conduta elaborados para o homem e a mulher de Deus decorrem regras para a formação da família de Deus. Ambos devem atentar para a escolha do cônjuge (os dois devem ter um compromisso sério com Deus e com a Sua palavra), pois a paz no lar decorrerá disto. A partir da centralidade no casal,

decorre um modelo familiar que prioriza a formação cristã de ambos como um componente determinante sobre o futuro dos filhos, pois para Macedo:

O relacionamento entre eles [o casal] é sagrado, santo, puro e abençoado pelo próprio Deus. O leito é sem mácula, e os filhos serão pessoas de Deus. Terão garantida a salvação por causa de seus pais (...). (MACEDO, 1999, p. 31).

Ser filho é uma construção e de total responsabilidade dos pais. Neste aspecto, ressaltamos dois pontos: de permanência e ruptura histórica, respectivamente. A idéia de pais totalmente comprometidos com a formação do caráter dos filhos alimenta um imaginário que remonta aos séculos XVIII e XIX europeu e norte-americano protestante, nos quais ser pai e mãe redime o indivíduo, assim como o sacraliza enquanto exerce estes papéis sociais. Em Macedo isto é excessivamente valorizado, uma vez que insinua a possibilidade dos filhos serem salvos a partir da conduta dos pais. Ao mesmo tempo, a ruptura evidencia-se no modelo familiar proposto, que se opõe à educação contemporânea, quando esta não estabelece limites para os filhos ou é permissiva ao extremo, possibilitando a filhos e pais um comportamento sem temperança ou autodomínio (questão central na literatura da IURD, a despeito dos cultos espetaculares e das catarses, que deslocam demais a responsabilidade do indivíduo para a esfera espiritual e da possessão demoníaca). Entretanto, são necessárias algumas considerações finais sobre os modelos de conduta e afetivo elaborados pela Universal.

Ao longo da década de 1990 não houve grandes modificações no discurso relativo ao papel feminino, que continuou numa linha conservadora. Na passagem do século XX para o XXI, a autora iurdiana conquista um espaço inofensivo ao *establishment* masculino: ela publica livros infantis e de culinária. Tudo indica que, no modelo escrito, a mulher não deve ultrapassar o limite estipulado pelo “homem de

Deus”. Inferimos, então, que há uma tentativa subjetiva, principalmente por parte de Macedo, de não permitir que a mulher escape ao controle do universo masculino, sob pena de as relações de poder se alterarem. Por isso, seus “manuais de conduta” frisam muito bem o papel do homem e o da mulher nas relações sociais, tendo em vista a permanência da ordem patriarcal ocidental, na transição da Idade Moderna para a Contemporânea, em que o espaço público pertence ao homem por excelência. Ordem também construída pela burguesia a partir do século XVIII na Europa, em que na vida privada cabia à mulher educar os filhos, ser uma boa esposa e administradora do lar. Ilustrativo disto é a análise de Yalom (2002, p. 296):

Em toda a história, a independência feminina parece aumentar quando a mulher tem acesso ao dinheiro, mesmo que através do trabalho ou por herança. Esta independência econômica sempre deixou os homens muito nervosos. Aqueles que acreditam que os problemas da sociedade no final do século XX provêm das esposas casadas que trabalham fora deviam dar uma boa olhada nos debates do final do século XIX a respeito da questão feminina. Eles contêm as mesmas preocupações que enfrentamos ainda hoje.

Porém, como Macedo dá conta desta estrutura, tendo em vista as classes de baixa renda? Entendemos que o neopentecostalismo, uma doutrina religiosa oriunda dos Estados Unidos e com ênfase na prosperidade financeira como sinal da bênção de Deus sobre o cristão, e amplamente divulgada na Igreja Universal do Reino de Deus, tem muitos atrativos que acabam por forjar uma relação “democrática” entre o marido e a mulher, já que a estrutura deste relacionamento (mulher submissa ao marido) tem amparo bíblico; é recorrente nos testemunhos que o marido deixou de ser infiel, parou de beber ou perpetrar a violência no lar; a economia doméstica do casal sofre algumas alterações positivas, pois é necessária a contenção, como o próprio Macedo explica e, por fim, no espaço público o homem continua sendo a figura principal:

(...) pelo fato de esses princípios comuns [de dominação masculina] exigirem, de maneira tácita e indiscutível, que o homem ocupe, pelo menos aparentemente e com relação ao exterior, a posição dominante no casal. (BOURDIEU, 2003, p. 48).

Sendo assim, talvez a mulher tenha uma vida melhor no espaço privado.

É papel do historiador analisar as mudanças no tempo, mas também as permanências. No caso do puritanismo, o que encontramos são vestígios do mesmo nos livros da Igreja Universal, não como um transplante, mas sim com usos apropriados para a sociedade brasileira contemporânea, pois, como nos adverte Ansart (1978), é preciso avaliar as condições em que nasce um determinado discurso; no caso do Brasil, as Igrejas neopentecostais agregam vários elementos doutrinários puritanos como a contenção, o autodomínio e a autoridade masculina no espaço privado (re-significando a ordem doméstica) e no espaço público; entretanto, podemos imaginar que uma mulher puritana do século XVII talvez não desejasse mais do que ser o coração de sua família (com o homem como cabeça do casamento), o que, na segunda metade do século XX, já vem acompanhado de uma ampla discussão histórica sobre as possibilidades de atuação da mulher na sociedade. Todavia, encontramos no Brasil características patriarcais que certamente favorecem a aceitação de um discurso que destaca a hegemonia do homem e o colocam como árbitro das situações sociais. Neste ponto, a mulher desempenha o papel daquela que busca na Igreja a solução para os conflitos domésticos, enquanto o homem torna-se o alvo principal a ser transformado, tendo a incumbência, antes e depois da conversão, de tomar as rédeas das relações interpessoais.

Tendo em vista a seriedade com que é tratada a temática família pela Universal, como um projeto social dos mais relevantes, no próximo capítulo tentaremos perceber como este projeto pode assumir visibilidade pública.

CAPÍTULO V – DO ESPAÇO PRIVADO AO ESPAÇO PÚBLICO: PERSPECTIVAS FUNDAMENTALISTAS NA IURD

O objetivo deste capítulo é analisar as ênfases e mudanças ocorridas no conteúdo dos livros da Igreja Universal do Reino de Deus a partir de 1986 (momento em que foi publicado seu primeiro livro) até 2001, quando constatamos uma mudança significativa nas publicações da Universal. Isto requer pontuar estas alterações, que ao longo de nossa pesquisa pudemos perceber que se tornaram mais acentuadas na passagem do século XX para o XXI e que podem classificar a Universal do Reino de Deus como uma Igreja fundamentalista (conceito tratado adiante), com estratégias e pretensões que se aproximam da postura adotada pelos fundamentalistas norte-americanos, inclusive na sua inserção e proposital visibilidade no espaço público. Algumas perguntas foram suscitadas ao longo do trabalho e da leitura das fontes, instigando-nos a refletir se, a partir dos modelos de conduta elaborados para o espaço privado, há perspectiva de interferência no espaço público. Em caso positivo, como se dá a passagem da esfera privada para a pública (considerando-se os papéis sociais de homens, mulheres, esposas, maridos, jovens etc.), a partir do conteúdo doutrinário? Que características contidas na literatura da Universal contribuem para deslocar a fé, elemento de foro íntimo e pessoal, para o espaço público?

De modo sucinto, pois analisaremos o período de 1986 a 2001 ao longo do capítulo, podemos esboçar algumas transformações ocorridas, desde já.

Num primeiro momento, percebemos que na década de 1980 a Universal busca lançar suas bases doutrinárias como uma nova Igreja no cenário brasileiro, tendo como objetivo atingir o indivíduo e formá-lo na sua conduta ética e pessoal.

Neste período, há predominância de uma literatura própria, de pastores da Universal, sendo a maior parte dos livros de autoria do Bispo Edir Macedo. Nesta fase inicia-se, também, a formação do parque gráfico da Igreja.

Na década de 1990, ainda há grande valorização na formação da conduta ética do neófito, mas com clara ênfase na família como estrutura fundamental dentro da sociedade. A literatura continua sendo elaborada por pastores brasileiros, entretanto, aumenta muito o número de pastores autores, da Universal, diluindo-se aos poucos a predominância de Edir Macedo como autor.

Finalmente, na passagem do século XX para o XXI, percebemos a tentativa de diversificar as temáticas e ampliar, consideravelmente, a publicação de autores estrangeiros: ocorre a produção de literatura infantil; as mulheres despontam como autoras para crianças; tem-se literatura dirigida para melhorar o desempenho no mercado de trabalho e na vida profissional, com autores nacionais; aumenta a recorrência de literatura voltada para a política, também com autores nacionais e ocorre uma verticalização sobre autores (masculinos e femininos) norte-americanos e de militância fundamentalista. Os temas principais são família, casamento, sexo, maridos e esposas, namoro, o homem e a mulher de Deus, entre outros.

É importante que se diga que este capítulo possui uma característica diferente dos anteriores: não fazia parte do projeto inicial desta tese nem da problemática que a envolvia, qual seja, uma discussão sobre a literatura da Universal e a construção de modelos de conduta ética, por parte da Igreja, para seus leitores e no âmbito privado: daquilo que é pessoal e não expresso em público, do íntimo do indivíduo. No entanto, à medida que se realizava a apreciação das fontes primárias, surgiram elementos para uma análise de caráter político, no sentido da arte ou ciência de governar e, com maior intensidade, os modelos de conduta recomendados pareciam mais que modelos para o espaço privado: indicavam o espaço público, no sentido de estar num local público, num espaço de reunião ou conjunto de pessoas às quais se

destina uma mensagem ou com os mesmos interesses. Os modelos privados pareciam remeter a um exercício a ser praticado também no espaço público: relações de poder, submissão, autoridade, governo de si, atrelados a um projeto maior de expansão política ou o que Kepel (1991) denomina de “cristianização pelo alto”, ou seja, homens de Deus ocupando importantes posições na sociedade afim de transformá-la como um todo e não somente pela conversão e evangelização individual; contudo, a “cristianização pelo alto” exige poder econômico para que o poder doutrinário efetive-se e tenha alcance na sociedade. Neste ponto, começam a se cruzar a trajetória histórica da Igreja Universal; a utilização de meios de comunicação de massa; sua fase de solidificação e institucionalização; sua expansão política e; sua divulgação, mais recente, de uma literatura cristã norte-americana de cunho fundamentalista.

Por isso, este capítulo é uma breve reflexão, devido à escassez de fontes, de vários elementos que já foram pontuados ao longo deste trabalho, acrescido da ponderação sobre possíveis características fundamentalistas contidas no discurso literário da Universal. Pareceu-nos que ficaria uma lacuna se deixássemos esta questão de lado, visto que as fontes apontavam para algo além do espaço privado.

Antes de discutirmos o fundamentalismo cristão protestante como parte dos escritos da Universal, faz-se necessário aprofundar a temática sobre a “arte de governar e se governar” (discussão iniciada no capítulo II); longe de pretendermos incorrer no risco de um anacronismo, objetivamos relacionar recomendações puritanas que, visivelmente, também transparecem nos livros da Igreja e, pensados por nós, como literatura de conselho e manuais de conduta. Por isso, a reflexão sobre a contenção e o governo de si como uma possibilidade de exercer o poder para além do espaço privado, partindo da análise de Haroche (1998) e Foucault (2001).

5.1. Para Além do Espaço Familiar

De acordo com Edir Macedo:

(...) se o servo de Deus não tem consideração com sua esposa, também não tem com o povo de Deus. (...). É impossível o pastor ser bom e dedicado à igreja e, ao mesmo tempo, ser um mau marido. (...). Se o pastor quer saber se está vivendo em comunhão com Deus, basta que examine o seu relacionamento com sua esposa. (RODRIGUES & CRIVELLA, 1997, pp. 59-60, *501 Pensamentos do Bispo Macedo*).

O espaço do lar ou privado é o parâmetro, de acordo com a literatura analisada, para avaliar as relações que envolvem o poder, a autoridade, a disciplina e mesmo a compreensão da dor ou do sofrimento experimentado pelo outro, no espaço público: “que não se presuma”, escreve o filósofo [La Mothe le Vayer], ‘que uma pessoa incapaz de bem ordenar seu doméstico, possa levar a contento o governo público’” (HAROCHE, 1998, p. 40). Cabe analisar, então, o que vem a ser esta economia doméstica, bem como sua origem e relevância:

Todos estes problemas, com a intensidade e multiplicidade tão características do século XVI, se situam na convergência de dois processos: processo que, superando a estrutura feudal, começa a instaurar os grandes Estados territoriais, administrativos, coloniais; processo, inteiramente diverso mas que se relaciona com o primeiro, que, com a Reforma e em seguida com a Contra-Reforma, questiona o modo como se quer ser espiritualmente dirigido para alcançar a salvação. Por um lado, movimento de concentração estatal, por outro de dispersão e dissidência religiosa: é no encontro destes dois movimentos que se coloca, com intensidade particular no século XVI, o problema de como ser governado, por quem, até que ponto, com qual objetivo, com que método, etc. Problemática geral do governo em geral. (FOUCAULT, 2001, p. 278).

Governo que interfere no espaço público e, em se tratando da Igreja Universal, remete ao governo das almas: o clérigo, o religioso, “o homem de Deus”, que acima de tudo deve aprender a governar a si mesmo. Este homem, que na literatura analisada faz-se representar pela figura do Bispo como autoridade máxima, uma vez que:

O Bispo tem obrigação de orientar os seus pastores a levarem o povo a lutar e a conquistar as bênçãos por si mesmo.

O Bispo é um administrador na obra de Deus, com unção e autoridade divinas para sobrepor, onde exerce o seu ministério, todo e qualquer poder do inferno. Os principados, as potestades, os dominadores e as forças espirituais do mal na região onde está o bispo, ficam-lhe sujeitos.

O Bispo tem de ser o exemplo de marido, pai e servo, para que todos possam sentir o perfume do Senhor Jesus através dele. (MACEDO, 1997, pp. 35 e 36).

E expressa em sua própria fala os cuidados exigidos do mesmo, no espaço privado, caso pretenda orientar outros em sua jornada cristã.

Dentre as nossas fontes e para este capítulo, foi o pequeno livro de bolso *501 Pensamentos do Bispo Macedo*, já citado, uma coletânea feita pelos Bispos Carlos Rodrigues e Marcelo Crivella em 1997, que melhor atendeu ao nosso objetivo de apresentar partes do discurso de Edir Macedo, transformadas em máximas morais, conforme vimos em Thomson (2002), por estes compiladores, que subdividiram algumas idéias principais do Bispo em vários temas, dos quais interessaram-nos alguns: *Bispo; Coração; Esposa do Homem de Deus; Família; Homem de Deus e Pastor, Homem de Deus*.

E para além dos manuais de educação e civilidade cristã dos séculos XVI a XVIII, de caráter protestante e de nosso interesse, (mas também nos católicos, como J. B. de La Salle, em *Civilidade Cristã*, 1774), o governo de si:

(...) é um componente essencial do poder, o mais seguro entrave à desordem, um fundamento do governo dos outros, o complemento necessário à lei.

(...) quer se trate do corpo quer dos sentimentos, exige contenção: o bem-estar do próximo, o respeito por ele exigem o exercício de um controle vigilante de si mesmo.

Ser mestre de si mesmo para se fazer amar, ser mestre de si para ser mestre de outros. Um mesmo princípio, uma mesma exigência ética e política de domínio de si permeia a vida de todo homem, chefe de família ou monarca: o pai de família, de cuja autoridade não se duvide, no lar, é considerado um príncipe; um juiz, um magistrado, (...). (HAROCHE, 1998, pp. 36, 38 e 40).

Ao mesmo tempo, encontramos recomendação semelhante em Edir Macedo: o cuidado que se deve ter em relação ao coração como sede dos sentimentos, das emoções e da consciência; nos escritos puritanos, o homem é chamado à razão por Richard Baxter, em seu *Christian diretory*, que lembra “a necessidade de reprimir sentimentos excessivos, descontrolados, exortando assim cada um a ‘se deixar guiar não pelo sentimento, mas pelas razões ditadas pela razão’” (HAROCHE, 1998, pp. 41-42). Ainda segundo Macedo:

É necessário um exame diário do coração, no sentido de lançar fora tudo aquilo que impede um relacionamento mais íntimo com Deus. Isso significa ter um coração novo e um espírito inabalável.

Guardar o coração contra todo o mal significa controlar os sentimentos e as emoções, para não se deixar levar pelo engano da ilusão proposta pelo diabo, através das coisas deste mundo.

Na alma está o pior campo de batalha do ser humano! (1997, pp. 37, 39 e 65).

Razão, autodomínio e diabolização. Três elementos importantes na literatura da Universal e que obtém uma dimensão política, pois estão entrelaçados e operando em esferas distintas, mas que utilizam os mesmos preceitos para atingir seus objetivos: o exercício da relação de poder e autoridade do chefe de família que é o mesmo homem público representado pela figura do bispo, pastor ou qualquer

indivíduo “comum” da Igreja; e a figura daqueles que devem aprender a respeitar a autoridade do chefe de família, representada pela esposa e pelos filhos. Destarte, o espaço para o aprendizado da obediência também possui o seu contrário: junto com a sujeição vem a possibilidade da rebelião ou até mesmo do ressentimento; portanto, este binômio precisa buscar seu equilíbrio, ainda que aparente, através do discurso e exatamente na relação da dominação masculina sobre a feminina (inclusive no espaço público): desta relação faz-se dois desdobramentos dados pelo papel de submissão requerido da esposa e do homem como senhor da família; é necessário que a narrativa discursiva dê conta da desigualdade para que se opere a sua manutenção:

Essa unidade simbólica que designa às classes etárias, aos dois sexos e às diversas funções o seu lugar na coerência significativa, designa simultaneamente as suas diferenças e a sua hierarquia. Desde as primeiras linhas do *Gênese* são claramente designadas a anterioridade do homem em relação à mulher, a prioridade hierárquica do princípio masculino sobre o princípio feminino, o elo essencial da sexualidade e das forças demoníacas suscetíveis de perturbar a ordem do universo. Nos próprios símbolos manifestam-se simultaneamente a união essencial do homem e da mulher, essa dualidade que serve de base a toda a história das sociedades, e a distinção hierárquica que é preciso manter entre os dois sexos. O homem e a mulher são idênticos em sua subordinação à vontade divina, complementares na renovação da vida, mas distintos e desiguais na perfeição. Assim, o mito que unifica, une diferenciando, expressa as diferenças de valores e serve de base às relações de autoridade entre ambos os sexos. (ANSART, 1978, p. 25).

Quando Macedo refere-se à esposa do homem de Deus, percebe-se não só a anterioridade do masculino, citada por Ansart, mas também a designação da função do feminino nas hierarquias privada e pública. Segundo ele:

Não basta que ela seja de Deus e batizada com o Espírito Santo; é preciso que seja compatível com o marido, tendo o mesmo objetivo, sendo submissa, cumpridora dos seus deveres como mulher, mãe e dona-de-casa.

O ministério da mulher de Deus é cuidar do marido, dos filhos e da casa, como se estivesse servindo ao Senhor. O ministério do marido é servir ao Senhor como se estivesse cuidando da mulher, dos filhos e da sua própria casa, onde realmente deve começar o seu ministério.

A mulher de Deus vê no seu marido o Senhor Jesus, e o homem de Deus vê na sua mulher a Igreja do Senhor Jesus.

Esposa de pastor não é pastora, nem esposa de bispo é episcopisa.

Na Igreja Universal do Reino de Deus, a mulher do homem de Deus é ensinada a usar o véu da discricção. (MACEDO, 1997, pp. 51-52).

O modelo de esposa ou mulher cristã apresentada pela literatura da Universal, já discutido no Capítulo IV, traz em si a expectativa, para os autores, de que a mesma seja submissa, responsável pela ordem do lar, tolerante e indulgente para com o marido e seus problemas ou defeitos, e discreta, pois devemos lembrar que a mulher descrita por esta literatura é mandona e autoritária por natureza, muito mais suscetível à ação demoníaca do que o homem, fala demais, “precisa ser colocada em seu devido lugar” e, de preferência, não deve ter a oportunidade de subtrair o poder masculino; por isso, “as narrativas míticas (...), fornecem o modelo das relações de autoridade que convém respeitar para assegurar a realização do sentido” (ANSART, 1978, p. 26). Considerando-se a preservação do sentido e da dominação masculina na literatura da Universal, um outro ponto de extrema relevância para a Igreja é a família; é a partir da mesma que todo o resto se constrói nos dois espaços analisados: privado e público. Neste ponto, retomamos a discussão sobre a acepção de governamentalidade, empregado por Foucault, e que realiza seu sentido através da família e na família em direção ao espaço público:

O governo de si mesmo, que diz respeito à moral; a arte de governar adequadamente uma família, que diz respeito à economia; a ciência

de bem governar o Estado, que diz respeito à política. (...), as artes de governar postulam uma continuidade essencial entre elas. (...), as teorias da arte de governar procuram estabelecer uma continuidade, ascendente e descendente. Continuidade ascendente no sentido em que aquele que quer poder governar o Estado deve primeiro saber se governar, governar sua família, seus bens, seu patrimônio. (...). Continuidade descendente no sentido em que, quando o Estado é bem governado, os pais de família sabem como governar suas famílias, seus bens, seu patrimônio e por sua vez os indivíduos se comportam como devem. É esta linha descendente, que faz repercutir na conduta dos indivíduos e na gestão da família o bom governo do Estado, que nesta época se começa a chamar de polícia. A pedagogia do príncipe assegura a continuidade ascendente da forma de governo; a polícia, a continuidade descendente. E nos dois casos o elemento central desta continuidade é o governo da família, que se chama de economia.

A arte de governar, tal como aparece em toda esta literatura, deve responder essencialmente à seguinte questão: como introduzir a economia – isto é, a maneira de gerir corretamente os indivíduos, os bens, as riquezas no interior da família – ao nível da gestão de um Estado? (2001, pp. 280-281).

Este problema levantado por Foucault vem corroborar exatamente com algumas de nossas problemáticas, quais sejam: a partir dos modelos de conduta elaborados para o espaço privado, há perspectiva de interferência no espaço público? E se há, como se dá a passagem da esfera privada para a pública, considerando-se os papéis sociais de homens, mulheres, esposas, maridos, jovens etc.? Já é sabido que um dos principais elementos que vem atrelado ao exercício do poder ou daquele “que quer governar” está intimamente associado ao governo de si (elemento presente nos escritos da Universal), ao mesmo tempo em que, a análise destes escritos tem evidenciado sim, que a partir dos modelos de conduta ética para o espaço privado e familiar, com predominância evidente para a dominação masculina, há um objetivo de ensinar, conduzir e governar as almas sob a autoridade do Bispo Edir Macedo ou outro qualquer: ou seja, estes homens estão em evidência no espaço público com vistas a levar outros homens e mulheres a

discernir sobre seu próprio comportamento em público, tendo como referência os exercícios de autoridade e poder praticados na intimidade, como discutimos a partir de Haroche (1998) e Bourdieu (2003). A passagem da esfera privada para a pública ocorre precisamente porque os elementos tratados pela literatura da Universal não se limitam a valorizar a construção de um casamento baseado no respeito e no amor compassivo entre duas pessoas, mas na subserviência da mulher ao homem, com diversas recomendações para que esta “jamais” desautorize seu marido em público, ou mesmo, queira possuir uma unção de autoridade que a ela não foi destinada por Deus. Vimos acima (e no Capítulo IV) quais os espaços atribuídos a esta mulher; consideremos, agora, a família na visão de Macedo, pensando sobre esta transição de espaços:

Todos os homens que foram chamados por Deus para realizarem uma grande obra tinham na própria família a sua base fundamental.

O servo cuja família não está enquadrada perfeitamente no que o Senhor lhe confiou, jamais poderá servir plenamente aos objetivos do Reino de Deus.

Não se pode realizar um trabalho para o Senhor com a família dividida.

A coisa mais importante, depois da conversão selada com o Espírito Santo, é a construção da família.

Quando Deus tem uma grande obra para um homem, começa por dar-lhe uma grande esposa.

É claro que se o servo coloca a obra de Deus acima da sua família, ela deixa de fazer parte da própria obra que ele realiza para Deus.

Assim como a família do homem de Deus é a base da Sua obra, o seu casamento também é a base da família, e a base do casamento está na cama!

O homem de Deus se preocupa com o crescimento espiritual da sua esposa. Se ele crescer sozinho terá problemas com ela. (MACEDO, 1997, pp. 55, 56 e 57).

Algumas noções de governamentalidade tratadas por Foucault podem explicar a visão de Macedo: a família assume a centralidade com vistas a um projeto

maior de poder, que a extrapola; entretanto, um controle rígido deste núcleo familiar deve permanecer no homem ou no governante capaz de governar a si mesmo; ainda, a família faz parte de uma dimensão maior, que é a Obra de Deus, está contida nesta, apontando novamente para o papel do governante da família, que possui responsabilidades externas a ela e, ao mesmo tempo, precisa demonstrar que sua esposa e filhos estão sob sua autoridade; afinal, o lar é local privilegiado do aprendizado para todos os componentes, que darão mostras, em público, da capacidade do governante e de sua receptividade às recomendações do mesmo.

Pensando justamente nesta via de mão dupla entre o privado e o público, presente no discurso da Universal, que no próximo tópico abordaremos alguns aspectos de teor fundamentalista e que, como concluímos, pode ser uma das respostas à problemática que citaremos abaixo.

5.2. Modelos de Conduta Ética e Fundamentalismo na Universal

Como dissemos no início deste capítulo, entre 1986 e 2001, percebe-se na literatura da Igreja Universal uma linha de publicações relevante: no final da década de 1980, a Igreja começa a lançar sua literatura, da autoria de Edir Macedo e, visivelmente, de cunho educacional e com recomendações de orientação cristã dirigida aos neófitos. Este viés permanece ao longo da década de 1990 (não só para neófitos), porém, com ênfase acentuada na temática família como o principal grupo organizador e desorganizador da ordem social: portanto, um investimento literário por parte da Instituição que, cotidianamente aborda questões referentes aos problemas ligados à economia doméstica. Em todo este período, a literatura divulgada e de peso, é nacional e predominantemente de pastores da Igreja; a

Universal já possui seu parque gráfico, sua editora e também livrarias (estas, espalhadas pelas principais catedrais do país). Talvez pouco surpreendente seja que, no final do século XX, a Universal começou a ampliar consideravelmente seu leque de publicações, com predominância, ao se tratar de traduções, de livros de autores norte-americanos e militantes fundamentalistas nos Estados Unidos, como Tim e Beverly La Haye (autores de *O Ato Conjugal* e *O Ato conjugal Depois dos 40 Anos*, também Beverly La Haye como autora de *A Mulher Controlada pelo Espírito*) e T. L. Osborn (autor de *Conquistando Almas*), entre outros. Como já foi dito, os temas mais publicados pela Universal incluem família, casamento, homem de Deus, mulher de Deus, relacionamento entre marido e mulher, sexo, entre outros nesta linha.

Duas questões se colocam: (1^a.) todo o período de publicações nacionais e originais serviram para construir e solidificar a Universal como uma Instituição nacional e exportadora do Evangelho. De acordo com Macedo, a Universal foi escolhida por Deus para uma missão mundial de evangelização e libertação das pessoas das garras de Satanás; (2^a.) após mais de 10 anos penetrando no mercado brasileiro com suas publicações, a Igreja Universal começa a divulgar uma literatura cristã de cunho fundamentalista.

Acreditamos que isto não foi mera coincidência, pelo contrário, foi a fonte doutrinária em que a Universal baseou-se nestes anos todos para elaborar seu pensamento religioso; o que nos faz pensar sobre a indagação – que características contidas na literatura da Universal contribuem para deslocar a fé, elemento de foro íntimo e pessoal, para o espaço público – e procurar algumas respostas na doutrina fundamentalista; ponto que passaremos a explorar:

(...) a palavra “fundamentalismo” tem sua origem no ocidente cristão e é fruto e decorrência do que se convencionou chamar de *Modernidade*. Os maiores fundamentalismos encontram-se no Ocidente. Foi aqui que foram gestados, em oposição à Ilustração e

ao Liberalismo, e são filhos diletos do Romantismo. Na época do Romantismo, contemporâneo do Colonialismo do século XIX e da primeira metade do século XX, foi exportado para os continentes colonizados pelas potências do Atlântico Norte. (DREHER, 2002, p. 9).

E sobre as angústias vividas neste período histórico:

O etos moderno estava modificando a religião. No final do século XIX havia judeus, cristãos e muçulmanos que acreditavam que sua fé corria o risco de desaparecer. Para salva-la lançaram mão de diversos estratagemas. Alguns se afastaram da sociedade moderna e criaram instituições militantes que lhes serviriam de baluarte e refúgio; alguns planejaram uma contra-ofensiva; outros começaram a construir uma contracultura e um discurso próprios para fazer frente à tendência secularista da modernidade. Havia uma crescente convicção de que a religião tinha de ser tão racional quanto a ciência moderna. No início do século XX uma nova postura defensiva levaria à primeira manifestação evidente da combativa religiosidade que hoje chamamos de fundamentalismo. (ARMSTRONG, 2001, p. 194).

Entretanto, foi no início do século XX, nos Estados Unidos, que as diferenças entre teólogos liberais e conservadores começaram a preocupar os segundos; em 1909, um discurso proferido pelo professor emérito de Harvard, Charles Eliot, intitulado *O futuro da Religião* acentuava que a religião que estava por vir deveria atender somente ao Mandamento de amar a Deus, prestando serviço ao próximo; não haveria necessidade de templos ou igrejas; nem cultos; não haveria Escrituras e nem teologia do pecado: “em seus desvelos para com todos os seres humanos, a religião do futuro não diferiria de ideais secularistas como democracia, educação, reforma social, medicina preventiva” (ARMSTRONG, 2001, p. 198); era a versão extremada do Evangelho Social. As apreciações feitas por este professor, levaram teólogos mais conservadores a se posicionarem sobre suas crenças, aumentando o tamanho da rachadura teológica surgida entre estes dois grupos. Em 1910, os

presbiterianos de Princeton divulgaram cinco dogmas que consideraram fundamentais para a manutenção da verdade bíblica:

(1) a infalibilidade das Escrituras; (2) o nascimento virginal de Jesus; (3) a remissão dos nossos pecados pela Crucifixão; (4) a ressurreição da carne e (5) a realidade objetiva dos milagres de Cristo. (ARMSTRONG, 2001, p. 199).

Ou, segundo Dreher (2002, pp. 80-82):

Fundamentals eram os conteúdos de fé, verdades absolutas e intocáveis, que deveriam ficar imunes à ciência e à relativização por meio do método histórico. Eles se valeram de terminologia muito semelhante à do catolicismo romano do final do século XIX.

Foi assim que alguns temas passaram a ser considerados *fundamentals*: a inspiração verbal, literal da Bíblia; a afirmação da verdadeira divindade e do nascimento virginal de Jesus, seu sacrifício expiatório vicário, através do seu sangue derramado e de sua ressurreição corporal; a segunda vinda de Cristo à Terra, na época vista como iminente com sinais apocalípticos ou com o retorno para um reino milenar, intermediário; negativa de aceitação dos resultados da ciência moderna, quando não correspondiam ao que designavam de “fé bíblica”; exclusão do *status* de verdadeiros cristãos de todos aqueles que não aceitavam esse fundamentalismo.

Na primeira metade do século XX, nesta arena teológica, a predominância era da Teologia liberal, progressista e que procurava aliar-se à ciência, pelo menos na compreensão dos fundamentalistas. Esta aparente hegemonia ocorreu porque em 1925, o professor de biologia, John Scopes, do Estado do Tennessee, foi levado a julgamento por ensinar a teoria darwinista na escola da pequena cidade de Dayton; o advogado de defesa de Scopes conseguiu ridicularizar as crenças fundamentalistas; o professor foi repreendido pelo Tribunal e teve sua fiança paga pelos liberais que acompanhavam o caso. Os fundamentalistas afastaram-se, mas não esqueceram a humilhação vivida. Num futuro bem próximo, após a Segunda

Guerra Mundial, retornariam ao cenário não só público, mas também político: melhor que a evangelização e conversão de um indivíduo, é reformar a sociedade ocupando posições-chaves de poder; o caso Scopes demonstrou que “para o fundamentalismo, a verdade religiosa é pressuposto para a ação política” (DREHER, 2002, p. 83). Busca-se por esta verdade absoluta, a sociedade perfeita, que terá como preceito a inerrância bíblica e o envolvimento de fundamentalistas com a política como estratégia para transformar a sociedade para Cristo. Mas, não é só. Como estratégia de alcance de almas para Cristo, em larga escala, os fundamentalistas utilizarão o mais moderno dos meios de comunicação de massa do século XX: a televisão.

Coincide com este processo a fundação da Igreja Universal do Reino de Deus, em 1977 que, como vimos, possui uma trajetória amplamente reformista no que diz respeito à sociedade brasileira e até mundial, relativamente aos pobres e incultos. Sobre eles, recordamo-nos das preocupações de Madame de Stael (escritora do final do século XVIII), analisadas por Bresciani (2002, p. 40): “Como, portanto, garantir, ou pelo menos permitir, o livre acesso ao conhecimento da maioria da população até então dele excluída? Pela literatura e pelo teatro”. A Igreja Universal utilizou e utiliza estes dois veículos: a literatura de orientação cristã, com vistas a formar seu fiel para uma participação no espaço público e a teatralização da doutrina através da Rede de Televisão Record.

Portanto, é a inserção no espaço público e também político que se evidencia nesta conjuntura estudada, em que a Universal, por meio de sua literatura, apropriou-se de vários preceitos puritanos, re-significando-os, evidentemente, para a segunda metade do século XX, mas sem perder de vista suas características essenciais de valorização da família; autoridade do marido; do pai; reclusão da “mulher de Deus” e visibilidade do homem no espaço público. Neste período, em que a Igreja já possui um número de fiéis considerável, a política e o expansionismo se difundem. Esta é a

razão do aumento numérico de publicações estadunidenses traduzidas (berço do fundamentalismo cristão protestante) e, em paralelo, o próprio discurso expansionista da Universal. Tal quadro é bem caracterizado por Dreher (2002, p. 83, 85 e 86):

Essa investida sobre a política em nome da religião é um aspecto central dos movimentos de renovação religiosa que começaram a se formar em todo o mundo desde a década de 1970. Para caracterizá-los passou-se a usar o conceito *fundamentalismo*, que na realidade é uma ampliação do conceito fundamentalismo original, com o qual nos deparamos no final do século XIX e início do século XX.

(...). No mesmo ano de 1979 em que Khomeini proclamava a república islâmica (1979), nos Estados Unidos da América do Norte o pregador eletrônico *Jerry Falwell* fundava o movimento “Moral Majority”, com o qual buscava recrutar e organizar politicamente os mais de sessenta milhões de norte-americanos que se chamam de “cristãos renascidos”. A vitória eleitoral de *Ronald Reagan*, em 1980, foi conquistada com o apoio da “Moral Majority” e de movimentos similares. Entre os pré-candidatos republicanos estava *Pat Robertson*, pregador da igreja eletrônica ⁹⁰.

(...). No protestantismo brasileiro surgiu, por ocasião da Constituinte brasileira da década de 1980, o “Bloco Parlamentar Evangélico”, que pretendeu introduzir na Constituição parágrafos que proibiam, por exemplo, o homossexualismo. Desde o final da década de 1990, há tentativas de tornar o Partido Liberal (PL), um partido evangélico.

Embora não pretendamos entrar no mérito da política partidária, vale ressaltar a penetração da Igreja Universal também neste campo, numa tradição literária que remete ao trecho bíblico de Mateus 5:13-16:

Vós sois o sal da terra; e se o sal for insípido, com que há de salgar?
Para nada mais presta senão para se lançar fora, e ser pisado pelos homens.

⁹⁰ Segundo Dreher, p. 85, “Desde a década de 1960 surge um novo fenômeno religioso com a utilização de redes de TV para a transmissão de programas religiosos. Como eles não criam comunidades religiosas, no sentido tradicional do cristianismo, passou-se a usar o conceito ‘igreja eletrônica’ para designar o movimento. Vivia e vive de doações em dinheiro e da venda de produtos religiosos via canais de televisão.”

Vós sois a luz do mundo: não se pode esconder uma cidade edificada sobre um monte;
Nem se acende a candeia e se coloca debaixo do alqueire, mas no velador, e dá luz a todos que estão na casa.
Assim resplandeça a vossa luz diante dos homens para que vejam as vossas boas obras e glorifiquem a vosso Pai, que está nos céus.

Uma vez institucionalizada, buscando e logrando relativo sucesso na construção de um modelo ético para a vida privada, a Universal procura, desde então, não apenas o governo de si, mas o governo da nação, ampliando assim seu exercício de poder.

CONCLUSÃO

No primeiro capítulo desta tese, procuramos ressaltar que dentro da Igreja Católica e antes da Reforma protestante, já havia a busca por uma renovação espiritual e por um Cristianismo que se assemelhasse mais ao Cristianismo primitivo. Após a Reforma, este anseio gerou inúmeras denominações, que, ao longo dos últimos séculos, com periódicos despertares, também levou ao surgimento do pentecostalismo e, mais recentemente, do neopentecostalismo.

No capítulo II, preocupamo-nos com a trajetória da Universal, Igreja neopentecostal, tendo em vista a sua institucionalização através de suas publicações, notadamente livros, vistos como manuais de conduta e numa temática que permeia todo nosso trabalho e questionamentos: quais os modelos de conduta ética elaborados pela Universal para seus fiéis? Este estudo levou-nos aos capítulos III e IV, onde a presença constante do Diabo como elemento de tensão ameaça invadir o espaço privado da família e interferir nos papéis recomendados pela Universal aos seus fiéis do sexo masculino e feminino: a família, dirigida pelo homem, e a esposa, como ajudadora, formam a estrutura da organização social.

Finalmente, contrariando o que a maior parte dos trabalhos afirma, que as igrejas evangélicas se colocam à margem da vida pública, apresentamos no capítulo V a transição do espaço privado para o espaço público e político, embutido na própria literatura da Igreja Universal, analisada nesta tese.

Sendo assim, para além de uma preocupação cronológica sobre a história da Instituição, procurou-se captar parte da tônica da literatura da Universal no que diz respeito à tentativa por parte da Igreja de conceber modelos de conduta para seus fiéis. As questões inquietantes sobre a permanência de uma ética puritana em seus

escritos não só mostrou-se afirmativa, como também conduziu a outras reflexões de ordem política, como a arte de governar a si mesmo como condição de ou para que se seja um bom governante. Ou seja, do âmbito privado, pensou-se sobre estes modelos “domésticos” como uma ponte para relações de poder muito mais amplas e públicas, como a hegemonia masculina numa ordem que, correntemente, se quer manter.

Quanto à mulher, embora possa se considerar que ela seja apresentada de forma convencional e conservadora, numa segunda leitura, podemos concluir que, no que se refere às camadas mais pobres da sociedade brasileira, este papel – de dona-de-casa e submissa ao marido, pode ser considerado uma conquista para a mulher, de vez que muitas mulheres, antes da conversão de seus maridos, eram efetivamente chefes de família, do ponto de vista econômico, tanto quanto, em muitos casos, provedoras do marido. Com a conversão, elas não apenas devem passar a ser alvo de cuidados por parte do cônjuge, além de respeitadas e amadas, bem como passam a desempenhar diversas funções na Igreja, além de serem reputadas no mercado de trabalho, enquanto “crentes”, como trabalhadoras e honestas.

Ao mesmo tempo em que esses modelos de conduta ética são recomendados, vêm à tona as recomendações sobre o comportamento em face da esfera pública. Esta trajetória de solidificação da Universal assemelha-se a muitos aspectos do fundamentalismo cristão protestante norte-americano: não se trata, porém, de uma “colagem histórica”, mas de uma excelente estratégia para penetrar no espaço público político e até partidário, buscando a “cristianização pelo alto” e atendendo o mandato divino expresso na Bíblia de que “Feliz é a nação cujo Deus é o Senhor”. (Salmo 33:12).

O sintoma mais contundente do sucesso desta pregação pode ser exemplificado com as alianças feitas pelo Partido dos Trabalhadores (PT) para a

eleição de Luís Ignácio Lula da Silva na disputa pela presidência da República do Brasil, em campanhas ao longo do ano de 2002, que resultaram na vitória do petista, Lula, que tinha como seu vice, José Alencar Gomes da Silva, do Partido Liberal (PL), que, atualmente, conta com um grande número de membros evangélicos. Mas, mais importante do que a união aparentemente paradoxal entre a esquerda e o liberalismo, um outro fato é aqui destacado: nestas eleições, a Igreja Universal conseguiu eleger seu primeiro senador para o Congresso Nacional, pelo Partido Liberal, o Bispo Marcelo Crivella, sobrinho de Edir Macedo e cotado para ser seu sucessor. Este é apenas um exemplo, entre muitos, que evidenciam o interesse da Universal em ganhar espaço político e transformar o Brasil num país evangélico, - ensinando, através de modelos de conduta, a sobreviver e vencer num mundo competitivo.

Enfim, para além do processo de evangelização, percebemos, sobretudo, a afirmação da moral religiosa como pré-condição para o exercício do poder. Neste momento, o poder religioso deixa de lado a tradicional evangelização do indivíduo para apresentar-se como alternativa para a política institucional: gerir o político em nome da família, dos bons costumes e, por que não, em nome de Deus.

PRIMÁRIAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1.1. FONTES PRIMÁRIAS POR ORDEM DE PUBLICAÇÃO

MACEDO, Bispo. **Pecado e arrependimento**. 3ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Coleção Reino de Deus, Série Caráter de Deus, Copyright 1986 (20.000 exemplares). 52 p.

_____. **O avivamento do Espírito de Deus**. 5ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Coleção Reino de Deus, Série Caráter de Deus, Copyright 1986 (120.000 exemplares). 39 p.

_____. **O caráter de Deus**. 3ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Coleção Reino de Deus, Série Caráter de Deus, Copyright 1986 (20.000 exemplares). 40 p.

_____. **As obras da carne e os frutos do Espírito**. 3ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Coleção Reino de Deus, Série Caráter de Deus, Copyright 1986 (20.000 exemplares). 56 p.

_____. **O poder sobrenatural da fé**. 3ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Coleção Reino de Deus, Copyright 1990 (10.000 exemplares). 207 p.

_____. **Aliança com Deus**. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Coleção Reino de Deus, Copyright 1993 (35.000 exemplares). 334 p.

_____. **Libertação da Teologia**. 9ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Coleção Reino de Deus, Copyright 1993 (15.000 exemplares). 165 p.

_____. **Apocalipse hoje**. 5ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Coleção Reino de Deus, Copyright 1993 (15.000 exemplares). 150 p.

_____. **O discípulo do Espírito santo.** 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Coleção Reino de Deus, Copyright 1994 (15.000 exemplares). 112 p.

_____. **O perfil do homem de Deus.** 1ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Série Perfil, Copyright 1994 (sem número de tiragem). 104 p.

_____. **O Diabo e seus anjos.** 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Coleção Reino de Deus, Série Estudos Bíblicos, Copyright 1995 (30.000 exemplares). 64 p.

_____. **Mensagens.** 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Copyright 1995 (30.000 exemplares). 158 p.

_____. **Orixás, Caboclos & Guias: deuses ou demônios?** 13ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Coleção Reino de Deus, Copyright 1996 (primeira tiragem de 50.000 exemplares). 179 p.

_____. **O perfeito sacrifício: o significado espiritual do dízimo e ofertas.** 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Coleção Reino de Deus, Copyright 1996 (50.000 exemplares). 77 p.

RODRIGUES, Carlos e CRIVELLA, Marcelo (org.). **501 pensamentos do Bispo Macedo.** 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Copyright 1997 (30.000 exemplares). 125 p.

MACEDO, Bispo. **Estudo do Apocalipse.** 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Coleção Reino de Deus, Copyright 1997 (50.000 exemplares). 152 p.

_____. **O perdão.** 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Coleção Reino de Deus, Série Caráter de Deus, Copyright 1997 (10.000 exemplares). 48 p.

_____. **O Senhor e o servo.** 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Coleção Reino de Deus, Série Caráter de Deus, Copyright 1997 (200.000 exemplares). 52 p.

_____. **O Perfil da Mulher de Deus.** 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Série Perfil, Copyright 1997 (sem número de tiragem). 72 p.

CARDOSO, Renato. **Perfil do Jovem de Deus.** 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Série Perfil, Copyright 1997 (sem número de tiragem). 104 p.

CABRAL, J. **O Amor às Aversas... Homossexualismo.** 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Copyright 1997 (sem número de tiragem). 48 p.

MACEDO, Bispo. **O despertar da fé.** 3ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Copyright 1997 (sem número de tiragem). 112 p.

GONÇALVES, Bispo. **Lágrimas de Perdão.** 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Copyright 1997 (sem número de tiragem). 48 p.

CRIVELLA, Marcelo. **Humildade.** 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Copyright 1997 (10.000 exemplares). 80 p.

MACEDO, Bispo. **Orações e mensagens.** 14ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Copyright 1997 (sem número de tiragem). 96 p.

_____. **Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus.** 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Copyright 1998 (sem número de tiragem). Vol. I. 112 p.

_____. **Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus.** 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Copyright 1998 (sem número de tiragem). Vol. II. 120 p.

_____. **Perfil da Família de Deus.** 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Copyright 1999 (sem número de tiragem). 96 p.

_____. **Mensagens que Edificam.** 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Copyright 2000 (sem número de tiragem). 96 p.

_____. **Os Mistérios da Fé.** 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Copyright 2001 (sem número de tiragem). 80 p.

PANCEIRO, Romualdo. **Mensagens de Fé.** 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, Copyright 2001 (sem número de tiragem). 96 p.

1.2. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia.** SP: Mestre Jou, 1970.

ADORNO, Theodor. **A indústria cultural.** In.: Gabriel Cohn (org.). Theodor W.

ALVES, Rubem. **A empresa da cura divina: um fenômeno religioso?** In: E. Valle. *Cultura e Povo.* São Paulo: Moraes e Cortez, 1979.

ANSART, Pierre. **Ideologias, conflitos e poder.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo.** São Paulo: CIA. Das Letras, 2001.

BACCEGA, M. A. **Palavra e discurso: história e literatura.** São Paulo: Ática, 2003.

BAPTISTA, Selma. **Glossolalia: o sentido da desordem - a simbologia do som na constituição do discurso pentecostal.** São Paulo: UNICAMP, 1989.

BIRMAN, Patrícia. **Males e malefícios no discurso pentecostal.** In: Patrícia Birman *et alli* (org.). *O Mal à brasileira.* Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1997.

BLOOM, Harold. **La religión en los Estados Unidos.** México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação.** SP: Papirus, 1996.

_____. **A dominação masculina.** 3ª. Edição. RJ: Bertrand Brasil, 2003.

BRESCIANI, M. E. **O poder da imaginação: do foro íntimo aos costumes políticos.** In.: *Razão e paixão na política.* Brasília: Unb, 2002.

- CALAZANS, Flávio. **Propaganda subliminar multimídia**. São Paulo: Summus, 1992.
- CALVINO, João. Como se deve usar da presente vida e de seus recursos. In.: DE BONI, L. A. (org.). **Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Muntzer e João Calvino**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- CAMPOS Jr., Luís de Castro. **Pentecostalismo: sentidos da palavra divina**. São Paulo: Ática, 1995.
- CAMPOS, L. S. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (org.). **História e análise de textos**. In.: Domínios da história. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CAVALLO, G.; CHARTIER, R. **História da leitura no mundo ocidental**. São Paulo: Ática, 1999. v. 2.
- CHARTIER, Roger. **Cultura escrita, literatura e história**. Porto Alegre: ARTMED Editora, 2001.
- CESAR, Waldo & SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e o futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- COELHO, Teixeira. **Semiótica, informação e comunicação**. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- COHN, Gabriel (org.). **Weber – Sociologia**. São Paulo: Ática, Col. Grandes Cientistas Sociais, No. 13, 6ª edição, 1997.
- COUTO, Márcia T. Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs. In.: **Revista Estudos Feministas**. Santa Catarina: UFSC, 2002.
- DELUMEAU, Jean. **De religiões e de homens**. São Paulo: Loyola, 2000.
- DOZIER Jr., Rush W. **Por que odiamos**. 1ª. Edição. São Paulo: M. Books do Brasil, 2004.

DICIONÁRIO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA. 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

DROOGERS, André. **Visões paradoxais de uma religião paradoxal:** modelos explicativos do crescimento do pentecostalismo no Brasil e no Chile. In: Estudos de Religião: Igreja e Seita. São Paulo: Editora IMS – Instituto Metodista de Ensino superior, 1992, vol. 8.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Paulinas, 1989.

ENCICLOPÉDIA EINAUDI. **Demônios/Diabo.** In.: Mythos/Logos – Sagrado/Profano, Imprensa Nacional: Casa da Moeda, volume 12.

_____. **Livro.** Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil.** São Paulo: EDUSP, 1999.

FIORIN, José Luiz. **Linguagem e ideologia.** São Paulo: Ática, Série Princípios, 1998.

FRESTON, Paul. **Pentecostalism in Latin America.** Social Compass 45, 1998.

FRESTON, Paul. **Protestantes e Política no Brasil:** da Constituinte ao Impeachment. São Paulo:USP, 1994.

GALINDO, Florêncio. **O fenômeno das seitas fundamentalistas.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

GAY, Peter. **O século de Schnitzler:** a formação da cultura da classe média (1815-1914). São Paulo: Cia. Das Letras, 2002.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado.** São Paulo: Paz e Terra/Editora UNESP, 1990.

GOMES, W. **Nem anjos nem demônios.** In.: Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.

- GUEISSAZ, M. **Le for interieur**. Paris: PUF, 1998.
- GUSSO, S. **Início do protestantismo histórico no Brasil**. In.: Via Teológica. Curitiba: Faculdade Teológica Batista do Paraná, 2001. v. I, número 3.
- HAROCHE, C. **Da palavra ao gesto**. São Paulo: Papirus, 1998.
- HURLBUT, Jesse Lyman. **História da igreja cristã**. São Paulo: Vida, 1979.
- HEINICH, N. **La Sociologie de Norbert Elias**. Paris: La Decouverte, 1997.
- HERMANN, Jacqueline. **História das religiões e religiosidades**. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- HILL, C. **O mundo de ponta-cabeça**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1987.
- HOBSBAWM, E. J. **A Era das Revoluções (1789-1848)**. 15^a edição. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- GUARESCH, Pedrinho. **“Sem dinheiro não há salvação”**: ancorando o bem e o mal entre os neopentecostais. In.: Representações sociais. Papirus, sem data.
- KEPEL, Gilles. **A revanche de Deus**: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo. São Paulo: Siciliano, 1991.
- KÖNIG, Franz C., WALDENFELS, Hans. **Léxico das religiões**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- KUCHENBECKER, Valter. **O homem e o sagrado**: a religiosidade através dos tempos. RS: ULBRA, 1998.
- LINK, Luther. **O Diabo**: a máscara sem rosto. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MAFRA, C. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- MARIZ, Cecília Loreto. **O demônio e os pentecostais no Brasil**. In: BIRMAN, Patrícia *et alli* (org.). O Mal à brasileira. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1997.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostalismo**: a nova sociologia do pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1999.

- MARTIN, Dreher. **Para entender fundamentalismo**. RS: Editora Unisinos, 2002.
- MARTINS, Wilson. **A palavra escrita**: história do livro, da imprensa e da biblioteca. 3ª. Edição. São Paulo: Ática, 2002.
- MELLO E SOUZA, Laura de. **O Diabo na terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1987.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **Sindicato de mágicos**: pentecostalismo e cura divina. In: Estudos de Religião: Igreja e Seita. São Paulo: Editora IMS – Instituto Metodista de Ensino Superior, 1992, vol. 8.
- MUCHEMBLED, Robert. **Uma história do Diabo: séculos XII-XX**. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. São Paulo: Ática, Série Princípios, 1986.
- OLIVA, Margarida. **O Diabo no “Reino de Deus”**: por que proliferam as seitas? São Paulo: Musa, 1997.
- OLSON, Roger. **História da teologia cristã**: 2000 anos de tradição e reformas. São Paulo: Vida, 2001.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. **A Linguagem e seu funcionamento**. Campinas: Pontes, 1987.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. Fronteiras da ficção: diálogos da história com a literatura. In.: **História**: fronteiras. NODARI, Eunice et ali (org.). Santa Catarina: ANPUH, 1999.
- RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização**: a representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. **O que é pentecostalismo**. São Paulo: Brasiliense, Col. Primeiros Passos, 1987.

RUBIN, Christina de Rezende. **A teologia da opressão**. Dissertação de Mestrado: UNICAMP, 1991.

RUSSEL, Jeffrey Burton. **O Diabo**: as percepções do Mal da Antigüidade ao Cristianismo Primitivo. Rio de Janeiro: Campus, Série Somma, 1991.

_____. **História da feitiçaria**: feitiçeiros, hereges e pagãos. Rio de Janeiro: Campus, Série Somma, 1993.

SAFFIOTI, H. Violência doméstica ou a lógica do galinheiro. In.: Márcia Kupstas (org.). **Violência em debate**. São Paulo: Moderna, 1997.

SANFORD, John. **Mal**: o lado sombrio da realidade. São Paulo: Paulinas, Col. Amor e Psique, 1988.

SOULIER, Gérard. **A Europa**: história, civilização, instituições. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

SOUZA, Etiane C. B. de e Marionilde, B. de MAGALHÃES. Os pentecostais: entre a fé e a política. In.: **Tempos do sagrado**. Revista Brasileira de História. USP: Humanitas, vol. 22, número 43, 2002.

THOMPSON, E. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro, vols. I, II e III, 1987.

THOMSON, Oliver. **A assustadora história da maldade**. São Paulo: Ediouro, 2002.

YALOM, Marilyn. **A história da esposa**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

WEBER, M. **Economia e sociedade**. 3ª edição. Brasília: Ed. UnB, 1994.

WILSON, B. **Cristianismo**. Lisboa: Edições 70, 1999.