



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**MARIA IRIS ABREU SANTOS**

**EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E TEOLOGIA DA PROSPERIDADE**  
**ENTRE FIÉIS DA IGREJA UNIVERSAL**

**FORTALEZA**

**2015**

MARIA IRIS ABREU SANTOS

EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E TEOLOGIA DA PROSPERIDADE  
ENTRE FIÉIS DA IGREJA UNIVERSAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Profa. Dra. Júlia Maria Pereira de Miranda Henriques

FORTALEZA

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca de Ciências Humanas

- 
- S236e Santos, Maria Iris Abreu.  
Experiência religiosa e teologia da prosperidade entre fiéis da Igreja Universal. / Maria Iris Abreu Santos. – 2015.  
101 f. : il. color., enc. ; 30 cm.
- Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de Ciências Sociais, Pós-graduação em Sociologia, Fortaleza, 2015.  
Área de concentração: Sociologia da Religião.  
Orientação: Profa. Dra. Júlia Maria Pereira de Miranda Henriques.
1. Instituições religiosas. 2. Igrejas Pentecostais. 3. Igreja Universal do Reino de Deus – Doutrinas. 4. Sucesso – Aspectos religiosos. 5. Antropologia – Aspectos religiosos. 6. Experiência (Religião). 7. Protestantismo – Igreja Pentecostal. 8. Sociologia – Etnografia. 9. Antropologia – Etnografia. I. Título. II. Henriques, Júlia Maria Pereira de Miranda, orientadora. III. Universidade Federal do Ceará. IV. Programa de Pós-graduação em Sociologia.

MARIA IRIS ABREU SANTOS

EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E TEOLOGIA DA PROSPERIDADE  
ENTRE FIÉIS DA IGREJA UNIVERSAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Sociologia. Área de Concentração: Sociologia da Religião.

Orientadora: Profa. Dra. Júlia Maria Pereira de Miranda Henriques

Aprovada em: 25/06/2015

BANCA EXAMINADORA

---

Profa. Dra. Júlia Maria Pereira de Miranda Henriques  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Antonio George Lopes Paulino  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Profa. Dra. Kadma Marques Rodrigues  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha mãe, Francisca Maria, e ao meu pai, Diógenes, por sempre me oferecerem o abraço seguro, mesmo quando a hierarquia dos cuidados e das preocupações já começa a se inverter: quando eu mais precisei, foi pensando em vocês que as minhas motivações se renovaram.

Ao meu noivo, Rodrigo Viana, companheiro inseparável na Academia e na vida. Obrigada por me fazer companhia nos dias e nas noites mais difíceis, por pacientemente entender os meus momentos de aflição e por se envolver com minha pesquisa de tal modo a deixar-se entusiasmar pela discussão teórica e pelo campo.

À minha querida orientadora Júlia Miranda, pelas orientações, conselhos e paciência. Obrigada por ter conduzido tão bem essa relação e por ter confiado em mim, mesmo diante da brevidade dos prazos.

Aos queridos professores que compuseram a banca de avaliação. Ao professor George Paulino por ter participado de todas as etapas importantes da minha trajetória no mestrado: seleção, qualificação e defesa. À professora Kadma Marques por acompanhar de perto minha entrada no mestrado e agora por estar presente na finalização deste processo.

Agradeço também ao professor André Haguette pela colaboração e participação atenciosa na banca de qualificação.

A todos da turma de mestrado 2013.1, principalmente à Lívia Abreu, Marcelle Jacinto, Jô Araújo, Raphael Cruz, Diego Morais, Juliana Chagas e Léo David, pelas boas energias da convivência e pelo aprendizado que juntos compartilhamos ao longo desses dois anos. Em especial, agradeço ao Leonardo Oliveira de Almeida pela sincera amizade.

Ao Hermes Veras, amigo de longa data, pela leitura atenciosa das páginas desta dissertação.

À Universidade Federal do Ceará e aos professores e funcionários que compõem o Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

Ao CNPq pela concessão da bolsa de estudo, oferecendo o suporte financeiro para dedicação exclusiva à realização da pesquisa.

Aos meus interlocutores de pesquisa pela disposição em compartilhar comigo suas experiências de fé.

## RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo abordar a experiência religiosa dos fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) inseridos no contexto da Teologia da Prosperidade. A pesquisa propõe compreender de que forma categorias centrais que estruturam a mensagem religiosa da igreja em torno da promessa de uma vida abundante, tais como *fé racional*, *fidelidade* e *sacrifício*, são apropriadas pelos fiéis em termos de conduta religiosa. O caminho aberto para a formulação desse problema de pesquisa deu-se, sobretudo, em função da (re) descoberta da dádiva (MAUSS, 2003) como uma chave de leitura para a relação estabelecida entre fiel/igreja/Deus. A ênfase na noção de experiência e a análise sobre a Teologia da Prosperidade na IURD a partir da perspectiva dos fiéis suscitou uma revisão crítica do estado da arte e a, conseqüente, relativização das bases que atribuem à igreja um lugar de destaque no quadro mais geral de “mercantilização da fé”.

**Palavras-chave:** Igreja Universal do Reino de Deus. Teologia da Prosperidade. Experiência. Dádiva.

## RESUMÉ

Cette dissertation vise à aborder l'expérience religieuse des fidèles de l'Église Universelle du Royaume de Dieu (EURD) dans le contexte de la Théologie de la Prosperité. La recherche propose à comprendre de quelle manière les catégories qui organisent la message religieuse de l'église à propos de la promesse d'une vie pleine, comme la *foi rationnelle*, la *fidélité* et le *sacrifice*, sont incorporés par les fidèles dans ce qui concerne au comportement religieux. Le chemin ouvert pour la formulation de cette problème de recherche s'est fait, surtout, en raison de la (re) découverte du don (MAUSS, 2003) comme une clé de lecture pour la relation établie entre le fidèle/église/Dieu. L'accent sur l'idée d'expérience et l'analyse sur la Théologie de la Prosperité dans l'EURD à partir de la perspective des fidèles a suscité une révision critique de l'état de l'art et, la conséquente, relativisation à propos de bases qui accordent à église un lieu d'évidence dans le cadre plus général de la « commercialisation de la foi ».

**Les mots-clé:** Église Universelle du Royaume de Dieu. Théologie de la Prosperité. Expérience. Don.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>8</b>
<b>2</b>	<b>A IURD NA PERSPECTIVA DE ALGUNS ESTUDOS ACADÊMICOS</b> .....	<b>17</b>
<b>3</b>	<b>NOTAS SOBRE O FAZER ETNOGRÁFICO</b> .....	<b>32</b>
<b>3.1</b>	<b>A religião como <i>experiência</i></b> .....	<b>32</b>
<b>3.2</b>	<b>Construindo a alteridade</b> .....	<b>46</b>
<b>4</b>	<b>A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE NA IGREJA UNIVERSAL</b> .....	<b>59</b>
<b>4.1</b>	<b>Por entre os paradoxos iurdianos</b> .....	<b>61</b>
<b>4.2</b>	<b>Os caminhos da dádiva na Igreja Universal</b> .....	<b>80</b>
<b>4.2.1</b>	<b><i>Fidelidade e sacrifício na IURD</i></b> .....	<b>83</b>
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>94</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>97</b>



## 1 INTRODUÇÃO

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) formada a partir de uma dissidência com a Igreja Nova Vida (1960) foi fundada oficialmente no dia 9 de julho de 1977 no Rio de Janeiro numa ex-funerária do bairro da Abolição, sob as lideranças de Roberto Augusto Lopes, Edir Macedo e Romildo Soares. Em 1980, a IURD sofreria sua primeira cisão interna: Romildo Soares (hoje conhecido por R.R. Soares) se afasta da igreja em função de divergências com Edir Macedo (que se fortalecia como líder carismático da instituição)<sup>1</sup>, para no mesmo ano fundar a Igreja Internacional da Graça de Deus, logo considerada, ao lado da Igreja Universal, uma das principais representantes do neopentecostalismo no Brasil.

Neopentecostalismo é o termo comumente utilizado pela grande maioria dos estudiosos brasileiros para definir o movimento religioso que surge no Brasil no final da década de 1970, tendo como marco referencial o surgimento da Igreja Universal. O neopentecostalismo pode ser entendido como um desdobramento do movimento pentecostal, visto que ambos recuperam e incorporam na sua pregação e práticas rituais a possibilidade da “irrupção” do poder advindo Espírito Santo, poder manifestado, por exemplo, na prática da cura espiritual, na libertação dos demônios e no fenômeno da glossolalia. Embora exista uma continuidade em relação à corrente evangélica anterior, o neopentecostalismo também inaugura um novo tipo de expressão religiosa, cujas características principais são: a exacerbação da guerra espiritual contra o diabo, o abandono gradual do ascetismo pentecostal, a estruturação empresarial da igreja, o uso intensivo dos meios de comunicação de massa, o engajamento na esfera política e a ênfase na Teologia da Prosperidade.

No ano de 1984, sob ordens do bispo Macedo, Roberto Augusto ajudou a implantar a primeira IURD da capital de São Paulo, a qual se tornaria em 1992, transferida para o bairro do Brás no antigo Cine Roxi, a sede nacional da Igreja Universal<sup>2</sup>. Em 1986, como indicação de Edir Macedo, que desde já assumia quase que absolutamente as “rédeas” da Igreja Universal, Roberto Augusto se candidatou a deputado federal pelo Rio de Janeiro

---

<sup>1</sup> Não é difícil, em conversas com meus interlocutores, perceber como estes reconhecem em Edir Macedo as qualidades de um líder carismático, tendo aqui por base o conceito weberiano de carisma (WEBER, 2012). A história da igreja é constantemente imbricada à biografia de Edir Macedo, trazendo à tona justamente os episódios capazes de estabelecer uma relação entre a Universal, seus membros e fiéis ao povo de Israel (na condição de perseguidos religiosos) e entre Edir Macedo e alguns profetas ou apóstolos do passado bíblico. Muitas das ações tomadas por Edir Macedo ao longo da história da IURD são remetidas a revelações pessoais que ele próprio teria vivenciado. A mais recente dessas ações referiu-se à decisão de construir o Templo de Salomão, conforme expressão nativa, “o maior altar de Deus na Terra”.

<sup>2</sup> Em 1997 é anunciada a construção da sede mundial da IURD no Rio de Janeiro, localizada no bairro Del Castilho. Atualmente, o título de sede mundial é conferido ao Templo de Salomão.

sendo eleito com um relevante número de votos. Entretanto, em 1987, em razão de um desentendimento com Edir Macedo, à semelhança de Romildo Soares, Roberto Augusto se desliga da Igreja Universal e retorna à sua igreja de origem, a Nova Vida. Esse breve retrospecto da fundação da IURD revela o processo pelo qual Edir Macedo, ganhando popularidade entre os membros da própria igreja e entre os milhares de fiéis, torna-se o líder máximo da instituição e passa a centralizar o poder decisório na sua figura através da adoção do modelo eclesiástico episcopal<sup>3</sup>, segundo o qual as decisões são tomadas verticalmente, modelo que facilitou, em termos de controle financeiro, a criação de um caixa único de contribuições. Essa estrutura de funcionamento, aliada à utilização massiva de mídias variadas, como a TV, a internet e, sobretudo, as emissões de rádio, de grande acessibilidade do público, contribuíram para a unificação institucional da igreja e para a padronização de sua mensagem religiosa, uma mensagem que, conforme veremos mais adiante, apresenta como uma de suas principais características distintivas o deslocamento do *locus* da felicidade de um paraíso transcendental para a vida centrada neste mundo, concebendo como direito dos cristãos a conquista do bem-estar material, físico e espiritual.

A Igreja Universal, alguns anos após sua fundação, conseguiu atrair em torno de si o olhar de grupos sociais variados, tais como pesquisadores que buscavam compreender as mudanças no campo religioso brasileiro, igrejas que sentiam sua hegemonia ameaçada ou que defendiam posições doutrinárias divergentes<sup>4</sup>, além da mídia de um modo geral, sobretudo aquela que representava o interesse de grandes emissoras de TV do país que temiam disputar popularidade com a então reerguida TV Record, aquisição milionária feita pela IURD em 1989. O crescimento expressivo dessa igreja, que apenas na primeira década passou de 47 templos em 1982 para 571 templos no ano de 1989 (MARIANO, 2010), seguiu um ritmo semelhante nas décadas posteriores, permitindo-lhe transpor as fronteiras nacionais e instalar-se em mais de cem países, embora o seu êxito internacional esteja, ainda hoje, circunscrito aos países da América Latina, das regiões centro-sul da África, além de Portugal.

---

<sup>3</sup> A centralização do poder decisório na figura de seu líder máximo não impediu o processo de descentralização da igreja através da consagração de um número maior de bispos a partir de 1992. Tal processo visava à necessidade de expansão da IURD em todo o país. Os bispos consagrados assumem a posição de líderes estaduais e regionais, os quais detêm relativa autonomia na condução das atividades, visto que cada região ou estado do país tem peculiaridades que precisam ser trabalhadas de forma diferenciada pela igreja. Assim, a centralização existe como modelo a ser seguido em todas as instâncias de atuação da IURD, de acordo com um quadro hierárquico que abriga no seu topo o bispo Macedo, em seguida os outros bispos, depois os pastores (efetivos e auxiliares), e por último, os obreiros.

<sup>4</sup> Em especial, dos segmentos protestantes históricos, cuja filiação religiosa remontava aos princípios da Reforma Luterana e do movimento Calvinista. As principais divergências tocam os seguintes pontos: recurso à utilização da magia, pouca atenção à leitura bíblica nos cultos, ausência de formação pastoral.

A IURD também se destaca no âmbito político-partidário. Sua inserção é ativa, visto estar entre as principais igrejas evangélicas em termos de representatividade numérica nas instâncias (em nível municipal, estadual ou federal) do poder político do país. Os candidatos lançados são vistos como candidatos da igreja<sup>5</sup> (MIRANDA, 2006), abraçados, desde a sua apresentação ao público eleitor, pela comunidade dos fiéis iurdianos<sup>6</sup>. Além disso, a Igreja Universal também inovou no modo como foi planejada sua administração e gerência. A igreja transcendeu os limites do que seria apenas uma instituição religiosa e construiu uma “rede empresarial” em torno do seu nome. Essa tendência à centralização de todos os rendimentos<sup>7</sup>, por sua vez, tem contribuído decisivamente para a expansão da sua “missão evangelizadora”. Assim, para além da esfera propriamente religiosa, a IURD tem grande interesse em manter sua participação em outras esferas da sociedade, sobretudo no âmbito midiático, esta última utilizada como poderosa ferramenta de evangelização e instrumento de marketing da igreja. Diante de tal poderio econômico e do sucesso do alcance de sua mensagem religiosa, nos últimos dois censos (2000 e 2010) a Igreja Universal apareceu ocupando o terceiro lugar na lista das maiores igrejas evangélicas de origem pentecostal do país, abaixo apenas da Assembleia de Deus e Congregação Cristã, presentes no Brasil desde 1910 e 1911, respectivamente.

O comparativo entre os resultados dos dois Censos fomentou novos debates entre os estudiosos da religião no Brasil. O mote para essas reflexões continuou centrado na diminuição daqueles que se declararam católicos e no aumento dos declarantes evangélicos (principalmente, os de origem pentecostal). Dentre os números revelados pelo Censo de 2010, o decréscimo do número de fiéis da Igreja Universal (uma estimativa de 228 mil fiéis) despertou grande atenção por parte dos sociólogos da religião. Os principais argumentos apontados para explicação desse dado ressaltaram: o efeito concorrente das chamadas igrejas-

---

<sup>5</sup> Nos meses que antecederam o 1º turno das eleições de 2014, presenciei a campanha da igreja para eleger dois nomes aqui no Ceará: o pastor Ronaldo Martins para deputado federal e o pastor David Durand para deputado estadual. Ambos foram eleitos com um número significativo de votos. Durante o período de campanha eleitoral, ao final de praticamente todos os cultos a que assisti, os dois candidatos se apresentavam no altar. Nestas ocasiões o bispo que ministrava o culto aproveitava o tempo para ressaltar o caráter honrado dos candidatos, visto serem homens de Deus, assim como enfatizava que ambos, se eleitos, iriam defender os projetos da igreja. A Igreja Universal novamente foi situada dentro da retórica da perseguição. Diferente de outras igrejas evangélicas, cujas pautas políticas referem-se, sobretudo, a questões de ordem moral, tais como a homossexualidade, a legalização do aborto ou das drogas, na IURD poucas foram as vezes em que tais assuntos emergiram em seu discurso de projeto político. A principal pauta reivindicada para eleição dos candidatos, pelo menos nos espaços em que estive presente, foi a defesa e manutenção dos direitos da IURD enquanto instituição.

<sup>6</sup> O termo iurdiano é um neologismo já amplamente difundido e forjado no meio científico para referir-se à IURD (MARIZ, 1999).

<sup>7</sup> A Igreja Universal é proprietária de uma gravadora, editora, gráfica, seguradora, construtora, de uma agência de viagens, além de duas instituições financeiras. É proprietária da rede Record de televisão e de 62 emissoras de rádio no Brasil (ORO, 2005-2006).

clone, isto é, das igrejas que também enfatizam a prosperidade e adotam práticas rituais semelhantes as da IURD, além do desgaste da “fórmula Universal”, evidenciada pela falta de criatividade em ampliar o número de adeptos. Em artigo publicado pela revista *Debates do NER*<sup>8</sup>, Clara Mafra (2013) questiona os argumentos instados acima e levanta uma hipótese a partir de outro dado revelado pelo Censo de 2010: o aumento significativo da categoria “evangélico não determinado”. Para a autora,

[...] a Universal tem um desenho institucional que não se abala com a não fidelização do frequentador. Isso significa que muitos de seus frequentadores esporádicos, como compõem a sua religião a partir de uma circulação entre várias igrejas, podem perfeitamente se identificar como “evangélicos não determinados”. Nesse caso, o inchaço da categoria “evangélico não determinado” no último Censo bem pode ser indicativo de uma rotinização da influência mais abrangente da Universal em todo o campo evangélico, e não a indicação da redução de sua influência. Ou seja, a influência da IURD pode estar se estabilizando de um modo mais ramificado e virtual – via redes de internet, eventos transnacionais ocupando avenidas e praças públicas em diferentes cidades, indústria fonográfica de música gospel, consumo de CDs, DVDs, turismo religioso, produção de livros para público de amplo espectro [...] (MAFRA, 2013, pg. 20).

A estratégia de iniciar a introdução apresentando uma breve contextualização do objeto deste trabalho não visa a explorar apenas seu conteúdo informativo, mas convida-nos, a mim e aos leitores, a pensar desde esse primeiro momento, as razões pelas quais a entrada no campo (no sentido antropológico) Igreja Universal tem se constituído como um desafio metodológico para a maioria dos pesquisadores, entre os quais me incluo; do mesmo modo que nos convida a refletir acerca das implicações mútuas que tais caminhos metodológicos, e também, posturas epistemológicas adotadas exercem sobre os problemas e os resultados das pesquisas.

Atentando para o esboço contextual descrito anteriormente e para o conjunto dos fatos que ressaltar como importantes na história da igreja, é possível perceber que a atenção direcionada à IURD nas décadas seguintes ao seu surgimento ocorreu, simultaneamente, em função de seu crescimento institucional e do número expressivo de fiéis, de sua participação intensiva em esferas seculares (no meio empresarial, na mídia e na política) - forma de inserção social destoante das vias tradicionais representadas por segmentos religiosos antecedentes<sup>9</sup> -, e por fim, a adoção de uma teologia e de práticas rituais consideradas pouco ortodoxas. A tendência ao rompimento ou à recomposição, realizada pela IURD (considerada

<sup>8</sup> Núcleo de Estudos da Religião da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). O artigo mencionado foi publicado na Revista intitulada *Debates do NER*. Esta edição em particular teve boa parte de seu conteúdo dedicada a comentários sobre os resultados do Censo de 2010.

<sup>9</sup> O pentecostalismo clássico se caracteriza pelo forte ascetismo de renúncia às coisas mundanas, e pela adoção de uma postura sectária, isto é, de forte tendência ao “isolacionismo” social, pouco investindo em atividades extra-igreja e tradicionalmente contrária à participação na política partidária, avesso à educação formal, ao intelectualismo, à busca de riqueza e às profissões rendosas (MARIANO, 2010).

como a ponta-de-lança do neopentecostalismo), de fronteiras<sup>10</sup> mais ou menos consensualizadas no contexto religioso brasileiro, discussão que será retomada no capítulo seguinte, fomentou e tem continuado a fomentar o interesse da academia pelo fenômeno neopentecostal. Na maioria desses trabalhos acadêmicos a questão metodológica é comumente tratada sob a mesma tônica: em razão de sua grande visibilidade nos meios de comunicação de massa protagonizando reportagens, denúncias e polêmicas incitadas por segmentos variados da sociedade<sup>11</sup>, a IURD tanto assumiu para si a imagem de igreja perseguida<sup>12</sup> como adotou uma postura de controle dos “curiosos” (jornalistas, acadêmicos) que a procuravam e ainda a procuram em busca de informações sobre suas “arrojadas” práticas religiosas.

Diante das dificuldades expressas de inserção no campo, as quais, como observa Mariz (1999), parecem provir de uma espécie de antipatia recíproca que marca a relação pesquisador/Igreja Universal, as estratégias adotadas pelos pesquisadores para a obtenção dos dados de pesquisa na IURD seguiram caminhos diversos, refletindo, cada um à sua maneira, diferentes perspectivas teóricas no modo de apreensão do objeto. Assistir aos programas televisivos, analisar materiais impressos, participar de eventos públicos e frequentar anonimamente os cultos são uma constante no trabalho de campo daqueles que se dedicam a estudar a Igreja Universal. As diferenças entre os autores surgem, sobretudo, na importância conferida à necessidade de um contato maior com os sujeitos da pesquisa, seja por meio de entrevistas ou de uma convivência mais prolongada. Desse modo, há autores que preferiram permanecer no anonimato, reconhecendo as vantagens da observação:

---

<sup>10</sup> Tais fronteiras se referem à relação entre o religioso e o secular, a religião e a magia, o religioso e o econômico, entre o sagrado e o profano.

<sup>11</sup> Refiro-me aqui, além das especulações a respeito do pedido constante de dízimos e ofertas, aos episódios de grande repercussão nacional que envolveram a igreja a partir do fim da década de 1980, tais como: a prisão do bispo Macedo (1992), acusado de charlatanismo, estelionato e vilipêndio às outras religiões; o caso do Chute na Santa (1995), quando um pastor da igreja, durante um programa, chutou a imagem de Nossa Senhora para confrontar a veneração dos católicos à Santa; a compra da TV Record (1989), alvo na época de reportagens especiais transmitidas pela Globo; e por fim, os conflitos travados entre a igreja e alguns terreiros de Umbanda localizados no Rio de Janeiro.

<sup>12</sup> A retórica persecutória na IURD compõe sua memória coletiva na medida em que aparece imbricada a três outras categorias nativas: revolta-sacrifício-conquista. Nesse sentido, os acontecimentos controversos que marcaram a história da igreja, assim como os discursos externos de acusação foram e continuam sendo reinterpretados como perseguição religiosa. No entanto, se a condição de perseguido não constitui um elemento novo no meio evangélico, no caso da IURD, assumir tal condição só tem seu sentido pleno, podendo, portanto, ser acionada como fator componente de sua história e de sua construção identitária, quando a perseguição é lembrada como passagem, suplantada assim pela retórica da superação, da conquista e do fortalecimento: “[...] a IURD desloca o eixo da ‘vitimização’ para o da disputa no espaço público” (GOMES, 2011, pg. 100). É válido ressaltar que a perseguição sofrida pode ser interpretada tanto como uma perseguição política (ênfase nas disputas entre diferentes instituições) como uma perseguição espiritual (ênfase na guerra espiritual entre Deus e o Diabo).

Hoje, vejo como a presença nos cultos e as reações do público foram muito mais úteis que as entrevistas gravadas com os fiéis e alguns pastores. Isso porque, assim como acontece nos testemunhos no programa Palavra de Vida, da TV Record, as entrevistas com os fiéis possuíam quase sempre a mesma estrutura de discurso: uma vida ruim antes e outra bem melhor com a Igreja Universal. O único aspecto a variar era o tipo de desgraça de que o novo convertido necessitava se livrar. O acompanhamento dos cultos e a imediata opinião dos fiéis sobre eles, por sua vez, permitiram-me melhor interpretação do que estava sendo vivenciado naquele momento (ALMEIDA, 2009, p. 22).

Outros, ao contrário, optaram pelo o que eu chamaria de um “anonimato às avessas”, neste caso, assumindo estrategicamente uma identidade religiosa a fim de se aproximar dos fiéis, obreiros e pastores e acompanhá-los em seu cotidiano dentro e fora do templo:

A forma que encontrei para romper essa fronteira simbólica dos iurdianos foi criar um personagem com meus nomes menos usuais (José Delgado) e viver intensamente o cotidiano da comunidade durante oito meses, dizimando mensalmente, dando ofertas generosas em momentos que eu julgava oportunos e me preocupando em não transitar pela cidade de Recife **para não ser desmascarado** por algum membro da igreja (DANTAS, 2012, p. 7-8, grifo nosso).

Não há dúvidas de que a adoção dessa postura suscita uma reflexão sobre a questão da ética na condução de uma pesquisa sem a revelação da identidade acadêmica e dos interesses decorrentes desta posição. O próprio pesquisador não está alheio a essa problemática e num tom de confissão, desabafa: “[...] observei que os demais membros se afeiçoaram ao meu ‘personagem’ e isso me deixava bastante confuso, com certo sentimento de culpa, pois enquanto algumas pessoas ofereciam sincera amizade eu tinha que gerir as relações de acordo com os meus interesses como pesquisador” (*idem*, 2012, p. 8).

A realização de entrevistas também apresenta nuances que vão desde a maneira como se estabeleceu o contato inicial com os entrevistados até a forma como aquelas são aplicadas e qual seu público alvo. Ricardo Mariano (2010), em sua dissertação de mestrado sobre os neopentecostais<sup>13</sup>, relata ter feito extenso trabalho de campo, o que incluiu a realização de 80 entrevistas com líderes e dirigentes (pastores e bispos), além da aplicação de questionários a 100 membros de várias igrejas. Se para Mariano, as entrevistas deveriam privilegiar líderes pentecostais “[...] por serem modelos de comportamento, formadores de opinião, organizadores das estratégias evangelísticas e responsáveis pelas orientações que, teoricamente, informam a conduta religiosa dos fiéis” (2010, pg. 17); para outros autores, não só a realização de entrevistas com pastores e bispos se mostrava pouco relevante para os objetivos perseguidos, como o distanciamento desse quadro dirigente favorecia maior liberdade nas tentativas de proximidade com os fiéis. Carvalho (2007), em pesquisa na

<sup>13</sup> A Igreja Universal foi uma das igrejas pesquisadas.

Universal da Bahia decide, depois de um longo tempo, romper o anonimato, apresentando-se ao bispo responsável pela sede estadual e informando-lhe sua intenção em entrevistar alguns fiéis. Em face de uma recusa da liderança, o pesquisador viu-se então “impedido” de continuar o trabalho de campo na Catedral (sede estadual da igreja na Bahia), visto que a vigilância a partir daí se tornaria mais incisiva:

Então, restaram minhas outras alternativas: entrevistar pessoas nos bairros, ou, discretamente, “capturar” possíveis entrevistados dentro da própria catedral, o que era mais difícil, pois já havia chamado a atenção para a minha presença. Sendo assim, os bairros tornaram-se a alternativa mais viável (CARVALHO, 2007, p. 213).

O acionamento de uma rede de pessoas conhecidas como mediadoras no encontro com fiéis da IURD aparece frequentemente como uma via possível para o desenvolvimento da pesquisa: “somente duas entrevistas foram marcadas a partir do trabalho de campo na sede e na editora, e as demais foram agendadas por meio de contatos com as redes de vizinhança e familiar” (GOMES, 2011, pg. 39). Às alternativas descritas somam-se também as etnografias mais clássicas (menos comuns em trabalhos que tenham a IURD como objeto de estudo), onde o pesquisador (a) convive intensamente com os sujeitos da pesquisa, mudando-se para o mesmo bairro e frequentando cotidianamente o templo e a casa dos fiéis (COSTA, 2008)<sup>14</sup>. Essa pluralidade de métodos e de desafios encontrados revela-nos as peculiaridades que perfazem a prática etnográfica, pois, conforme nos lembra Peirano (1995, pg. 23):

A experiência de campo depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas dentro da disciplina, do contexto socio-histórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram, no dia-a-dia, no próprio local de pesquisa entre pesquisador e pesquisados.

Dessa maneira, o que se passa com a experiência de pesquisa na Igreja Universal resulta da interferência conjunta de todos esses aspectos. Gostaria então de ressaltar a importância que as filiações ou opções teóricas, ao contribuírem para a definição do recorte da pesquisa e da problemática a ser estudada, assumem na relação que os pesquisadores procuram estabelecer com seus interlocutores:

O envolvimento com o campo pode inclusive começar antes do desembarque do antropólogo em “sua aldeia” e prosseguir mesmo quando ele já abandonou. O “campo” não é somente a nossa experiência concreta (...) que se realiza entre o projeto e a escrita etnográfica. Junto a essa experiência, o “campo” (no sentido amplo do termo) se forma através dos livros que lemos sobre o tema, dos relatos de outras experiências que nos chegam por diversas vias, além dos dados que obtemos em

---

<sup>14</sup> A autora faz uma menção no referido artigo sobre o trabalho de campo realizado para sua tese de doutorado: “Qu’est-ce qui fait crier les croyants? Émotions, corps et délivrance à l’Église Universelle du Royaume de Dieu”, defendida em 2002 em Paris, na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (École des Hautes Études en Sciences Sociales).

“primeira mão”. Projeto de pesquisa, trabalho de campo e texto etnográfico não são fases que se concatenam sempre nessa ordem e de forma linear. Na prática essas etapas são processos que se comunicam e se constituem de forma circular e espiral. (SILVA, 2006, p. 27)

Tratando-se particularmente da IURD, é possível perceber como a opção por uma ou outra metodologia mantém uma relação intrínseca com a natureza das questões e objetivos que norteiam a pesquisa, incidindo inclusive nas conclusões a que estas chegam. Observamos que os objetos de investigação mudam também conforme o grau de aproximação (do ponto de vista intelectual e prático) que o pesquisador estabelece com o grupo pesquisado: no caso da IURD os temas variam desde a constituição da religião como um serviço a ser oferecido no mercado dos bens simbólicos, enfatizando o processo de mercantilização da fé, até o interesse pelo processo de conversão e fidelização religiosa. Enquanto alguns autores veem a possibilidade de por meio da etnografia, de conversas informais e formais com os nativos, captar processos (como o da conversão) e significados difíceis de serem apreendidos pela simples observação, outros consideram empreendimento mais proveitoso a observação anônima dos cultos do que a realização de entrevistas, sobretudo, porque estas, conforme autor já citado (ALMEIDA, 2009), reproduziriam o mesmo discurso dos testemunhos dados durante os cultos: “tinha uma vida ruim antes, e agora, depois de entrar na igreja, tenho uma vida melhor”.

Principal referência empírica nos estudos sobre o neopentecostalismo, a Igreja Universal, no período de 1995 a 2001, já figurava como tema de pesquisa em 11 teses e 40 dissertações (ORO, 2006). Com tamanha produção intelectual disponível, minha experiência de campo, em seu sentido amplo, deu-se antes mesmo do meu contato pessoal com o espaço e os frequentadores da IURD. Ainda que não se recomende seguir um manual de etnografia, uma vez que cada campo resguarda imprevisibilidades que são vividas de forma diferente por diversos pesquisadores, visto ser a relação etnográfica uma relação entre alteridades, as leituras de trabalhos sobre a Universal fizeram-me refletir acerca dos meus próprios percursos metodológicos. Em meio a tantos interlocutores, optei pela tentativa de empreender uma etnografia, entendida aqui não simplesmente como um método (PEIRANO, 2014) ou uma técnica de coleta de dados, mas como um modo particular de produção do conhecimento, um modo que implica não só a disposição para estabelecer relações com as pessoas que vamos estudar, mas que requer, sobretudo, uma atitude epistemológica de abertura à palavra nativa, o que em outras palavras expressaria a atitude de “levar a sério” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) a experiência de nossos interlocutores. A dificuldade em associar essa postura metodológica a um trabalho que tome como objeto a Igreja Universal decorre do fato de que, *a priori*, nem a IURD, tampouco seus membros costumam ser levados a sério pelas vozes de seus



mais variados interlocutores. Uma vez que a essa instituição religiosa são associadas características como imediatismo, pragmatismo, magia e charlatanismo, a consequência previsível é a transformação da Igreja Universal em um abjeto cultural (CAMPOS, 2013). Destaco que o tipo de análise a que me proponho não pretende anular toda ou qualquer possibilidade de crítica, mas apenas fugir às generalizações de caráter unilateral, visando a explorar outros recortes de pesquisa no contexto da religiosidade iurdiana.

Dito isso, esta pesquisa tem por objetivo compreender a **experiência religiosa** dos fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) no contexto da Teologia da Prosperidade. Caberá compreender como dimensões desta experiência, em primeiro lugar, o modo como os fiéis ressignificam categorias centrais que estruturam a mensagem religiosa da igreja em torno da promessa de uma “vida abundante”, sendo elas: *fé racional*, *fidelidade e sacrifício*; e como a apropriação desses ensinamentos doutrinários extrapola o âmbito da igreja-templo e incide sobre o cotidiano destes fiéis em termos de conduta religiosa.

O primeiro capítulo é dedicado a uma revisão do estado da arte. A pretensão não foi apenas resenhar os principais trabalhos sobre a Igreja Universal que ganharam destaque no âmbito da Sociologia/Antropologia das religiões, mas rediscutir algumas dicotomias - tais como igreja/agência de serviços, comunidade/ clientela e religião/magia -, confrontando e posicionando-me diante das diferentes abordagens teóricas revisitadas.

No segundo capítulo, faço uma discussão sobre a especificidade que a noção de experiência religiosa (em oposição à de crença) agrega à proposta teórico-metodológica desta pesquisa. Ao refletir sobre a relação de conhecimento entre o saber do antropólogo e o saber nativo, é o conceito de experiência aliado à teoria da dádiva maussiana que nos permite pensar a alteridade iurdiana para além da ideia de mercantilização da fé. Ainda neste capítulo apresento o percurso de aproximação com o campo e com os interlocutores de pesquisa, ressaltando os desafios e estratégias no processo de construção dessa alteridade.

No terceiro capítulo, a ênfase recai sobre a narrativa dos sujeitos da pesquisa e no modo como a Teologia da Prosperidade é atualizada na/pela experiência religiosa através das categorias de fé sobrenatural (racional), fidelidade e sacrifício. Retomo o mote das discussões dos capítulos anteriores para argumentar que em conjunto, essas três categorias compõem a Teologia da Prosperidade e conformam um tipo de aprendizado que incide em modelos de ação para situações diversas do cotidiano desses fiéis.

## 2 A IURD NA PERSPECTIVA DE ALGUNS ESTUDOS ACADÊMICOS

A religião, desde os autores clássicos até os mais contemporâneos, sempre se configurou como tema de interesse para as ciências sociais. O arcabouço teórico é bastante vasto e inclui obras de referência para os campos da sociologia e da antropologia. No Brasil, é mais precisamente a partir da segunda metade da década de 1980 que observamos uma particular intensificação ou pelo menos um aumento da visibilidade dos estudos sobre religião. Essa peculiar fomentação de pesquisas sobre o assunto deveu-se, em grande medida, ao perfil de mudanças no cenário religioso nacional impulsionado pela ascensão das igrejas neopentecostais, com destaque para a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) que se torna, a partir desse momento, a principal referência empírica nas análises sobre o neopentecostalismo. Assim, as mudanças em termos de conteúdo religioso e práticas rituais introduzidas por esse novo segmento evangélico, juntamente aos conflitos que se sucederam entre diferentes igrejas e seus respectivos credos atingindo ampla cobertura midiática, apontavam um contexto em potencial para a análise socioantropológica.

Para ser mais justa aos casos que ocorreram à época<sup>15</sup>, protagonizados, sobretudo, pela Igreja Universal, bem como ao sentimento ainda hoje compartilhado entre acadêmicos, religiosos, leigos e jornalistas diante de igrejas como a IURD, caberia mais adequadamente adotar aqui o termo controvérsias religiosas no lugar de conflitos religiosos. Para além de um conflito religioso que supõe, segundo Pierucci (1996), a vigência de um campo religioso plural, diversificado e dinâmico onde se torna legítimo o confronto entre crenças e experiências religiosas distintas, a IURD, ao lado de outras igrejas que são adeptas da Teologia da Prosperidade e que adotam um modo empresarial de estruturação e administração institucional, suscitou uma série de controvérsias, as quais longe de se restringirem ao âmbito propriamente religioso, estenderam-se como mote para o debate público, sedimentando ao longo dos anos alguns consensos depreciativos acerca da religiosidade neopentecostal. Obviamente, tais controvérsias apontam, por vezes, questões atinentes à reflexão sobre a autoridade de regulação do Estado laico, tal como destaca Pierucci no tocante aos limites da elasticidade de que atualmente se reveste a concepção de “atividade religiosa”, permitindo que muitas igrejas constituam-se como verdadeiros empreendimentos religiosos através de privilégios fiscais concedidos pela lei.

---

<sup>15</sup> Refiro-me aos eventos já mencionados na introdução: o caso do Chute na Santa; a prisão de Edir Macedo; e os conflitos com as religiões afro-brasileiras etc.

Ao ultrapassar de forma escancarada o âmbito religioso, ampliando sua inserção nas esferas política, econômica e midiática, tais igrejas despertaram a atenção de concorrentes *a priori* não-religiosos. Não há, por exemplo, como desconsiderar a disputa, deflagrada na década de 1990, com o episódio do Chute da Santa, e ainda latente nos dias atuais, entre a Igreja Universal (leia-se aqui também Rede Record) e a Rede Globo de televisão e todo o seu aparato jornalístico. Assim tivemos, e acrescento que ainda temos, “nem guerra comercial nem ‘guerra santa’, mas ambas simultaneamente. Ora um conflito religioso cujo palco foi [é] a mídia, ora uma disputa interna à mídia traduzida em linguagem religiosa” (ALMEIDA, 1996, pg. 20). Entretanto, mais que controvérsias geradas em torno de questionamentos que perpassam a redefinição da extensão do que se considera como atividade religiosa no neopentecostalismo, o que expressaria o adentro massivo dessas igrejas em esferas outras cuja distância até então era mantida pelos segmentos religiosos tradicionais, ampliando assim o número de seus concorrentes potenciais, parto da ideia de que um dos fatores decisivos para as controvérsias envolvendo as igrejas neopentecostais e, principalmente, a Igreja Universal, tocam de forma contundente a remodelação de outras duas fronteiras: a imbricação entre magia e religião e/ou magia e ética, assim como a aproximação entre o econômico e o religioso.

Quero ressaltar que o desconforto geral diante dessas recomposições operadas pelo neopentecostalismo parece ser provocado menos pela grandiosidade e crescimento institucional dessas igrejas do que pela incorporação do dinheiro como mediador ritual entre o fiel e Deus. Ao final, simplifica-se tudo nos seguintes termos: a IURD surge como uma agência de exploração dos pobres, cujo crescimento é financiado pelos dízimos e ofertas que os fiéis pagam em busca de soluções imediatas para seus problemas cotidianos, sobretudo, visando a demandas de ordem material. Trata-se de um olhar que, de acordo com Giumbelli (2000), parece provir de um diálogo não declarado entre o campo intelectual e outros campos que de alguma forma se sentem interpelados pela atuação da Igreja Universal e a difusão da Teologia da Prosperidade. Ao propor uma revisão abrangente dos estudos direcionados à classificação do universo protestante/pentecostal no Brasil, o autor chama-nos atenção ao fato de que independentemente da pertença ou não-pertença religiosa do pesquisador, isto é, de sua vinculação a uma ou outra igreja ou denominação religiosa, é possível identificar continuidades entre a produção acadêmica sobre o neopentecostalismo e demais pesquisas nitidamente atravessadas por interesses religiosos. Assim, a possibilidade de uma dupla leitura, ao mesmo tempo religiosa e sociológica (ou científica), das mesmas referências

concorreu para que, ao longo das últimas décadas, a tentativa de categorização do campo religioso brasileiro tenha se efetivado de modo hierarquizante, em cuja escala valorativa, os neopentecostais parecem ocupar um lugar marginal (de inferioridade). Dialogando com Giumbelli (2000), e recuperando dados de sua etnografia na Igreja Universal, Campos (2013) recentemente publicou um artigo no qual problematiza alguns consensos acadêmicos sobre a IURD e demonstra como tais “lugares-comuns” contribuíram para transformar um fenômeno antropológico em um abjeto cultural. Nessa perspectiva, o objetivo deste capítulo é, portanto, recriar o debate acadêmico sobre a religiosidade neopentecostal, com ênfase na experiência iurdiana, e ao percorrer esse caminho posicionar-se diante das diferentes abordagens teóricas revisitadas.

O campo intelectual brasileiro dedicado aos estudos da religião constituiu-se inicialmente como um campo híbrido, composto tanto por representantes religiosos quanto por acadêmicos. O surgimento da Igreja Universal em 1977 e o crescimento sucessivo do número de evangélicos no país adeptos a igrejas que assumiam formatos inusitados no trato com o sagrado, despertaram a atenção de várias instituições de perfil ou inserção religiosos. Essas instituições (algumas de caráter ecumênico) ligadas sobremaneira à Igreja Católica ou a igrejas protestantes históricas tomaram a frente de muitas pesquisas cujo objetivo era entender a profusão desses novos movimentos religiosos e as razões de seu sucesso. A maior parte dessas pesquisas era realizada através de parcerias entre a academia e entidades confessionais ou ecumênicas. Muitas vezes os colaboradores de tais pesquisas apresentavam um duplo pertencimento: eram, ao mesmo tempo, religiosos (em sua maioria pastores e padres) e cientistas sociais<sup>16</sup>. Não é difícil, diante desse quadro, entender o porquê de as análises lançadas em artigos, revistas e eventos (simpósios, palestras) nessa época (fim da década de 80 e início dos anos 90) sobre o fenômeno neopentecostal deixarem transparecer críticas baseadas em uma valoração religiosa: a IURD e outras denominações são vistas como simples movimentos, seitas<sup>17</sup> ou como agências de serviços. Por não constituírem igrejas, também não

---

<sup>16</sup> A título de exemplo, podemos citar alguns nomes conhecidos por compor esse grupo de intelectuais que apresentavam um duplo pertencimento; são eles: Antônio Gouvêa Mendonça (pastor presbiteriano), José Bittencourt Filho (pastor presbiteriano), Francisco Cartaxo Rolim (sociólogo estreitamente ligado à Igreja Católica) e Jesús Hortal, que embora não tivesse formação acadêmica em Ciências Sociais, era reconhecido como um dos grandes intelectuais católicos empenhados no movimento ecumênico e, portanto, convidado a dar sua contribuição nos institutos de pesquisa e revistas especializadas em estudos sobre a religião. Além destes, podemos ainda citar Alberto Antoniazzi, pastoralista vinculado à Igreja Católica e organizador do livro “Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo”, publicado em 1994. Nem todos os autores aqui mencionados constam na bibliografia deste trabalho, justamente pela dificuldade em encontrar seus textos. Estas informações encontram-se nos artigos de Giumbelli (2000) e Pierucci (1999).

<sup>17</sup> Categoria utilizada menos em seu sentido sociológico que no seu sentido religioso, uma espécie de pseudo-protestantismo.

compunham um corpo fixo de fiéis e não formavam comunidades. O recurso à magia, entendida simplesmente como recurso utilitário ao sobrenatural, assim como a ausência de uma doutrina definida e de sistematizações de caráter moral, atrairia apenas uma clientela flutuante, composta de uma massa desesperada de fiéis em busca de solução para os males da vida cotidiana: desemprego, problemas de saúde e dificuldades financeiras. Estes autores apontavam para o fenômeno da mercantilização do sagrado e, conseqüentemente, para uma inevitável tendência à degradação do cristianismo.

Se até os anos 1980 a produção intelectual sobre religião no Brasil esteve marcada pelo estabelecimento de uma comunicação entre iniciativas “propriamente acadêmicas” e iniciativas de instituições religiosas<sup>18</sup>, ambas movidas pelo interesse comum em compreender o surgimento de novas igrejas, o declínio do catolicismo e o crescimento dos pentecostais, além de promover discussões sobre a necessidade de elaborar uma nova classificação para o campo religioso brasileiro; é a partir dos anos 1990 que vemos florescer com maior autonomia o circuito acadêmico em pesquisas sobre o tema, principalmente sobre o pentecostalismo/neopentecostalismo. A relativa garantia da não interferência de “interesses religiosos”, entretanto, não operou um descompasso entre as análises da primeira e segunda “geração”. Ambas apresentaram continuidades entre apreciações teológicas e enfoques sociológicos. Não se trata de questionar a validade científica das pesquisas realizadas por autores que ainda hoje são tidos como referência na sociologia da religião. Trata-se, antes de tudo, de refletir sobre as perspectivas de observação da realidade, do olhar que é lançado sobre este fenômeno religioso, assim como dos resultados ou conclusões a que chegam. Neste contexto, tais análises costumam evocar “Desde a caracterização dos fiéis até a descrição das igrejas<sup>19</sup>, passando pelas referências a uma lógica de mercado e terminando em uma oposição que remete à dicotomia entre religião e magia” (GIUMBELLI, 2000). Em relação ao primeiro ponto - a caracterização dos fiéis - Mariz (1995, pg. 41) numa perspectiva crítica desses trabalhos ressalta que “o sucesso dessas igrejas [neopentecostais] é antes explicado pela sua técnica comunicativa e indigência material, intelectual e espiritual do povo que a ela adere, do que por sua mensagem que é tida como quase nula”. Essa condição social marcada pela indigência em vários setores da vida da membresia que adere à IURD, por sua vez, explicaria a aceitação por parte dessa clientela, ávida em busca de uma resposta imediata às aflições

---

<sup>18</sup> O ISER (Instituto de Estudos da Religião), o CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação), renomeado, desde 1994, por KOINONIA, CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais) e a própria revista *Religião e Sociedade*, contavam com a participação de grande parte da intelectualidade católica e protestante de esquerda.

<sup>19</sup> Igrejas descritas como empresas: igrejas-empresamento.

cotidianas, de uma religião que se estrutura com base na lógica utilitária da contribuição financeira (através dos dízimos e ofertas), conforme podemos ver, respectivamente, nas colocações a seguir:

Talvez isso não funcionasse se esses pobres que se envolvem nessas religiões tivessem uma experiência cultural mais amadurecida do que sejam as relações estritamente monetárias. Lembremo-nos como em nossa sociedade amplos setores da população vivem muito à margem dos princípios e processos de uma economia inteiramente formalizada e monetarizada. Os próprios trabalhadores [...] não têm muita noção de fluxo monetário, não sabem calcular o lucro, não separam dinheiro de negócio de despesa pessoal. Ou seja, a lógica do dinheiro como meio de pagamento faz pouco sentido. (PRANDI, 1996, p. 75)

Ressalvam [pastores e bispos], porém, que o homem deve colocar seu coração primeiro em Deus e na sua obra, depois nas coisas materiais, **como se isto fosse possível no âmbito desta teologia tão profundamente comprometida com a ideologia da sociedade de consumo** (MARIANO, 1996 a, p. 32, grifo nosso).

[...]

E se alguém ousar dizer que são explorados [os fiéis], pode esperar pela réplica de quem foi bem doutrinado a crer, como algo absolutamente natural, que os homens e Deus estabelecem relações de troca entre si (*idem*, 1996, p. 40).

Os trechos acima, de alguma forma, recuperam determinados aspectos da sociologia da religião bourdieusiana, ou mesmo de sua teoria, ainda mais geral, da economia das trocas simbólicas. Os dois autores, embora reconheçam que o dinheiro ao fazer parte da ritualidade sacrificial na IURD e de outras denominações passa por uma ressemantização, encarnando a condição de dízimo e oferta, são incisivos ao afirmar que **objetivamente**, o que os fiéis fazem é, na verdade, pagar para consumir um serviço religioso (o recebimento de bênçãos divinas) oferecido magicamente pela igreja. As observações de Mariano e Prandi recorrem, mesmo que implicitamente, ao paradigma explicativo bourdieusiano da economia dos bens simbólicos, no qual é pensada a relação entre verdade objetiva e verdade vivida (subjéctiva). Assim, ainda que dízimos e ofertas apareçam para os fiéis, antes permeados pela lógica do dom<sup>20</sup> do que pela troca (da troca-mercantilizada), a associação que se faz deles às noções de fidelidade e sacrifício funciona como um princípio de eufemização da realidade objetiva da troca: “[...] O trabalho religioso implica um gasto considerável de energia destinada a converter atividade da dimensão econômica em tarefa sagrada; é preciso aceitar a perda de tempo, o esforço, até o sofrimento, para crer (e fazer crer) que se faz uma coisa diferente daquela que se faz” (Bourdieu, 1996, pg. 197)<sup>21</sup>.

A dicotomia religião/magia, clássica para as Ciências Sociais porque já contemplada por autores como Durkheim (1989), Weber (2012) e Mauss (2003), é

<sup>20</sup> Assunto tratado no terceiro capítulo.

<sup>21</sup> O aprofundamento dessa discussão acontecerá no segundo capítulo.

comumente acionada para se pensar a religiosidade neopentecostal. Assim, o neopentecostalismo é visto como o movimento responsável por realizar uma inflexão no processo de desencantamento do mundo, em seu sentido de desmagificação religiosa, inaugurado com a Reforma Protestante e apropriado mais tardiamente pela Igreja Católica. A problemática em recorrer à dicotomia religião/magia para analisar determinadas dinâmicas religiosas não reside no seu valor como ferramenta metodológica, isto é, como tipos-ideais de práticas, cuja complexidade, conforme nos lembra Weber, extrapola as fronteiras que nós, pesquisadores, construímos conceitualmente; o problema está quando a categoria magia “[...] não serve apenas para distinguir organizações e práticas [...]”, mas quando “[...] já traz consigo determinada visão a respeito dos seus adeptos” (GIUMBELLI, 2000). Se a ressalva weberiana quanto aos tipos-ideais, ou seja, quanto aos riscos de engessamento do “real” em uma teoria, é lembrada em vários contextos religiosos, nos quais se faz questão de apontar a fluidez dos elementos que compõem essas duas esferas, em referência à Igreja Universal, a linha que demarca religião e magia parece ser mais rígida.

O reconhecimento da IURD como uma igreja eminentemente mágica se faz, sobretudo, pela instituição dos dízimos e ofertas como base da relação entre fiel e Deus, pela distribuição de objetos benzidos portadores de poderes miraculosos e pelo consequente enfraquecimento de exigências éticas. Para Mariano (1996 b), a IURD constitui a igreja que mais e melhor estabeleceu e institucionalizou um sistema de magia organizado, visível tanto em relação ao objetivo de sua oferta religiosa, como em relação a suas práticas rituais. Ao contrário da religião que prega uma mensagem direcionada à salvação eterna, centralizando a sua crença na existência de "outro mundo" e nas questões de ordem espiritual, a Teologia da Prosperidade prega uma mensagem voltada para a vida terrena, para a melhoria do que se vive "aqui e agora", dando ênfase a problemas de ordem material e temporal. Nesse mesmo sentido, enquanto a religião aparece como um fim em si mesmo, a magia aparece como um meio a fins específicos, sendo recorrida apenas instrumentalmente: "A celebração religiosa [...] é a expressão não-utilitária de sentimentos e credos compartilhados por toda uma comunidade religiosa" (PIERUCCI, 2000, p. 84). O fato de a IURD delimitar para cada culto diário uma temática central relacionada às problemáticas que afligem o cotidiano dos fiéis, aliado à incorporação da promessa da prosperidade em seu discurso religioso e, principalmente, à instituição de dízimos e ofertas como prova e exercício da fé em Deus, concorre para que a relação estabelecida entre as pessoas que procuram o serviço religioso e a instituição religiosa aconteça nos termos da relação profissional/cliente e não nos termos

pastor/rebanho ou sacerdote/fiéis. Ainda segundo Mariano (2010, p. 133), o pagamento dos dízimos e ofertas é estimulado, para além da "ameaça" de não receberem as bênçãos divinas e de permanecerem sob a interferência do diabo, pela distribuição de objetos que depois de ungidos passam a conter poderes mágicos: "[...] Não encerram caráter meramente simbólico. Os fiéis só se submetem a pagar as ofertas estipuladas para obter tais objetos [...] porque creem piamente que eles estejam dotados de qualidades sacrais, poderes terapêuticos e sobrenaturais". A face mágica da IURD também é ressaltada pelo modo como se efetiva o relacionamento com o sagrado. Para Mariano (1996 b, p. 130), ao pregar uma fé de resultados e a possibilidade do fiel estabelecer uma relação contratual com Deus viabilizada por dízimos e ofertas, a IURD compromete a soberania divina ao permitir que o Deus seja coagido e manipulado para atender a fins terrenos: "Assim, o tão anunciado "Deus de poder", soberano absoluto, curiosamente, deixa-se dispor, por seus intermediários, como serviçal para satisfazer necessidades e interesses mundanos". Para Pierucci (2000, pg. 85), a diferença entre ritual religioso e ritual mágico é evidenciada na dicotomia serviço divino/coação divina:

Dizer que o traço diferencial decisivo da magia é a coação divina é dizer que a atitude da magia em relação aos poderes divinos é manipulativa e instrumentalizadora, ao passo que a relação com o divino é de respeito, obediência e veneração. A essência da magia é a dominação de poderes supra-sensíveis, (...), ao passo que a essência da religião é o abandono, a entrega de si, o obséquio, a submissão à sua soberana vontade.

Para tais autores, o fator mais explícito dessa coação está presente na forma como pastores, obreiros e fiéis se dirigem a Deus: confessar positivamente as bênçãos, isto é, proferir palavras com fé, nada tem a ver com pedir, rogar ou suplicar, mas sim decretar, determinar, exigir, reivindicar, em nome de Jesus, as bênçãos a que têm "direito":

Todas as vezes, portanto, que, em vez de prostrar para suplicar um favor aos céus, o agente dito religioso exigir de um deus ou de um santo o efeito sobrenatural pretendido, podendo por isso prometer com segurança que o efeito buscado fatalmente se dará, estaremos diante de um ato de magia, não de religião (PIERUCCI, 2000, p. 86).

Uma vez identificados aspectos substancialmente mágicos nos cultos das igrejas neopentecostais e, sendo a magia comumente definida como uma forma utilitária-instrumental de relacionamento com o sagrado, pouco afeita à formação de comunidades de fiéis, o desdobramento lógico é pensar a experiência religiosa nessas igrejas como uma experiência transitória, superficial e, portanto, incapaz de redefinir a subjetividade individual (CAMPOS, 2013). Em outras palavras, ao lançar mão de recursos e rituais mágicos, a IURD careceria de uma proposta teológica consistente, deixando como preocupação secundária a



dimensão ético-racional. Mariano (2010) aponta “a liberalização dos usos e costumes de santidade pentecostal” como uma das características definidoras do movimento neopentecostal, ou seja, o abandono gradual por parte dos “novos” crentes de uma postura ascética e sectária diante das ditas “coisas mundanas” em favor de uma postura de acomodação ao mundo, de um ajustamento aos valores hedonistas e aos interesses materialistas da sociedade secular. Essa problematização sociológica não encerraria maiores problemas se, a interpretação que dela fosse feita não recorresse a uma associação necessária entre “não ascetismo” e fragilização ética. Tal associação se faz presente porque é pensada dentro de um contexto maior de caracterização do universo neopentecostal que enfatiza os rituais mágicos, as experiências emocionais dos frequentadores das igrejas e a mercantilização da fé instaurada pela centralidade do dinheiro em sua gramática religiosa:

O neopentecostalismo, como estratégia proselitista, relativamente pouco exige dos adeptos. A exceção mais evidente fica por conta dos incessantes pedidos financeiros. Em troca, promete tudo, solução dos problemas, o fim do sofrimento, a panaceia. Seu sucesso fundamenta-se extensamente no milagre, na magia, na experiência extática, no transe, no pietismo ou na manipulação da emoção transbordante e desbragada, todas elas práticas desprezadas e reprimidas pelas igrejas Católica e protestantes históricas. Propicia, em suma, magia e catarse para as massas (MARIANO, 2010, p. 235).

Ao expor esses posicionamentos teóricos, percebo que embora os autores se refiram às igrejas neopentecostais como igrejas mágico-religiosas, expressão que poderia supor um *continuum* entre magia e religião, as análises costumam ser realizadas sob a ótica da oposição, resgatando em certa medida a ideia de que a magia possui potencial efetivo em profanar coisas religiosas (a incorporação do dinheiro em seus rituais é comumente entendido como atitude profanadora do sagrado). Está claro que em função da ênfase na tríade cura, prosperidade e libertação, a IURD e outras igrejas semelhantes são constantemente criticadas por serem imediatistas, praticarem charlatanismo, apelarem para o emocionalismo, carecerem de teologia etc. Na perspectiva de Mariz (1995, pg. 43), grande parte dessas críticas padece de um preconceito racionalista, racionalidade que, segundo a autora, serve de critério para a emissão de um juízo de valor:

A crítica ao emocionalismo baseia-se no pressuposto de que a emoção não leva à experiência da verdade religiosa. [...] Este é também o pressuposto que distingue a religiosidade ascética da mística. O discurso racionalista na tradição cristã tem chamado de “emocionais” as experiências místicas e assim as classifica e as deslegitima. Uma cura milagrosa verdadeira, por exemplo, somente seria aquela provada pela ciência através da experimentação e de argumentos lógicos, e não simplesmente aquela cuja única prova fosse a palavra ou “testemunho” do sujeito que a vivenciou.

Esse pressuposto racionalista, ao mesmo tempo descrito e criticado por Mariz, deixa-se transparecer numa colocação de Prandi (1992, p. 82) em um artigo no qual o referido autor compara duas experiências religiosas distintas: o neopentecostalismo, de caráter mágico e que se expande ao longo das últimas décadas; e as Comunidades Eclesiais de Base (as CEBs), expressão de uma atitude religiosa desencantada e que tem entrado em declínio nos últimos anos:

Imaginava-se que aquilo que foi a grande fonte de transcendência e ao mesmo tempo de orientação racional na fundação da sociedade ocidental, que foi a religião cristã desencantada [...], deveria ter consolidado entre nós princípios de orientação de tal sorte que hoje nós dependeríamos mais de soluções oferecidas pelo pensamento racional, científico ou não, que do pensamento mágico, religioso ou não. [...] Não aconteceu em parte porque nossa sociedade seguiu por uma trilha incapaz de apagar **as fortes marcas da pobreza material e intelectual das massas**, e, ao contrário, exacerbou as diferenças sociais e tornou mais presente a miséria. A maioria da população foi mantida longe do pensamento científico, das filosofias laicas, dos modelos de comportamento que implicam a escolha racional [grifo nosso].

Mais uma vez temos aqui a associação entre a condição social dos fiéis, caracterizados por sua “ignorância” intelectual, e a adesão às religiões mágicas<sup>22</sup>. Desse modo, se as igrejas neopentecostais ocupam no imaginário nacional um lugar marginal é porque ao lado do sentido negativo atribuído ao dinheiro no espaço religioso, a magia é entendida ora como pseudo-religião (visão compartilhada pelo senso comum), ora como uma prática não racional, pouco eticizada e que mobiliza uma fé interesseira, utilitária e instrumental. No entanto, proponho, em concordância com Oro (2001, pg. 80), que é possível pensar magia e religião fora de uma oposição rígida, uma vez que

[...] para quem concebe a magia como uma visão de mundo complexa, uma forma própria e atual de pensamento que percebe uma "íntima conexão entre os planos da Pessoa, da Natureza e da Sobrenatureza" (...) não há "problema" que não possa ser abarcado pelo sobrenatural, assim como não há solução que não se relacione, ao menos em parte, com o sagrado; não há, também, situações em que a medicina, a economia, ou a física, constituam cursos de ação excludentes da religião. Segundo esta ótica, não há utilitarismo na conduta mágica, pois não se vive a ruptura de planos entre o céu e a terra; não há uma carreira oportunista de idas e vindas relativamente à religião, antes um recurso explicativo vinculado a uma visão de mundo totalizante segundo a qual todo o mal e todo o bem se iniciam no plano místico.

Oro (2001) também aponta a coexistência em muitas organizações religiosas de compensadores gerais, referentes à incorporação de valores e visão de mundo mobilizada por suas crenças, e compensadores específicos, referentes, por exemplo, às promessas de saúde, melhoria financeira, emprego e casamento feliz. Se a ênfase nos compensadores específicos é

---

<sup>22</sup> Este ponto será retomado mais adiante em diálogo com outros trabalhos que abordam criticamente essa perspectiva.

direcionada e percebida pelas pessoas que se aproximam a primeira vez da igreja, com o passar do tempo, o fiel é capaz de perceber a importância dos compensadores gerais presentes no discurso religioso. Ao flexibilizar a dicotomia magia/religião chamando atenção para a confluência entre os dois tipos de compensadores, Oro antecipa a discussão sobre a temática da conversão religiosa nas igrejas neopentecostais.

A reflexão sobre o processo da conversão ou fidelização religiosa se fará aqui através de um diálogo com uma etnografia empreendida por Campos no ano de 1995<sup>23</sup> em templos da IURD. A pesquisa da autora teve como objetivo analisar o convívio de elementos emocionais, mágicos e ético-rationais no âmbito das práticas e crenças dos fiéis iurdianos. Os dados coletados por Campos sugerem que, ao contrário de alguns consensos acadêmicos sobre a Universal, os aspectos de caráter mágico-emocional que permeiam os rituais da igreja não impedem o compromisso ético-religioso de seus frequentadores, mas sim, o viabilizam: “A ênfase nos aspectos mágicos, sem a contrapartida ética [...] é constantemente criticada pelos pastores nos cultos e encontra nos fiéis mais comprometidos com os princípios da Universal uma forte objeção e ironia” (CAMPOS, 2013, p. 65). Segundo a autora, a dificuldade em reconhecer o sentido comunitário na religiosidade iurdiana e em identificar os distintos graus de filiação à igreja decorre tanto de problemas metodológicos, como de questões epistemológicas. Referindo-se à metodologia, a autora afirma que o pouco acesso aos obreiros e aos membros mais entusiasmados, a recusa, da parte dos pastores e bispos, em dar entrevistas ou conversar com pesquisadores, os dilemas éticos na condução de pesquisas sem a revelação da identidade tem provocado conflitos e prejudicado parte dos estudos, ao desconsiderar a diferença entre o nível de adesão daqueles que visam um processo de conversão e aqueles que apenas visitam o templo em busca de uma bênção. É importante também fazer uma ressalva para dizer que essa distinção não é tão simples quanto parece, pois: “[...] muito embora tenha na proposta de solução mágico-emocional dos problemas os motivos da primeira visita dos fiéis, é a experiência de mudança de vida o fator gerador de sua permanência na igreja” (*idem*, 2013, p. 66).

Em relação às questões de ordem epistemológica, Campos destaca dois pontos: o primeiro evoca o fato de que tanto o fenômeno religioso Igreja Universal, assim como o sentido das conversões dos fiéis têm sido problematizados a partir das visões que os outros, cientistas sociais, têm a seu respeito. Tal postura acaba por desconsiderar as interpretações

---

<sup>23</sup> A autora defendeu no ano de 1995 a dissertação: **Emoção, magia, ética e racionalização**: as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus. O artigo tomado aqui como referência, de autoria de Campos e Gusmão, recupera dados da etnografia da autora para identificar consensos acadêmicos instaurados em torno da experiência da conversão na IURD, com o objetivo de questioná-los e propor caminhos analíticos alternativos.

nativas e deslegitimar o sentido que os fiéis atribuem às suas experiências religiosas; no segundo ponto, a autora lança um questionamento desafiador: em que medida os pesquisadores não estão pensando mais como teólogos do que como operadores da relativização antropológica, quando em suas análises deixam claro o estranhamento da presença de práticas sincréticas que, no seu entender, já deveriam ter sido purificadas pela tradição protestante ou mesmo pentecostal?

Conforme a pesquisa de Campos, religião e magia, ética e emoção não constituem estados excludentes da experiência religiosa na Igreja Universal, visto que as práticas rituais exercem forte influência sobre a vida cotidiana, incentivando a busca racional e sistemática de uma mudança de conduta:

[...] na redefinição de sua identidade, o afiliado à IURD expressa elementos de força, autoridade e poder, os quais, por sua vez são garantidos pela libertação do mal. Esta só se realiza a partir de uma fé viva e emocional associada a uma transformação em direção a um estilo de vida mais ascético. Uma ascese reinterpretada, pois o compromisso com Deus não está mais ligado a um rigor legalista de valorização de costumes exteriores, mas a uma transformação interior e subjetiva (CAMPOS, 2013, p. 67).

A noção da individualidade (cara à modernidade ocidental) no modo de lidar com o religioso está muito presente na mensagem iurdiana. Não é por acaso que os pastores, bispos, obreiros e fiéis afirmam que a IURD não é religião, mas escolha. A religião para eles está vinculada à tradição, a determinadas convenções, enquanto que a escolha depende da experiência de ser tocado por Jesus, de renascer através do Espírito Santo. Se a responsabilidade de manter uma relação de fé com Deus é inteiramente subjetiva, individual, o controle de comportamento não se dá pela punição, expulsão da comunidade ou da proibição de participar de certos ritos, com exceção dos obreiros e dos membros que participam de forma mais ativa das atividades desenvolvidas pela igreja, como por exemplo, o grupo de jovens<sup>24</sup> (Força Jovem) e o grupo de evangelização. Nos outros casos, é o exame de consciência do próprio fiel em direção à certeza de um coração limpo que lhe dirá se ele está ou não apto a participar das correntes de oração, das ofertas e, principalmente, do batismo nas águas, afinal, conforme várias vezes ouvi os pastores falarem nos cultos: “você pode até mentir pra mim, pro bispo Macedo, mas a Deus você não engana”. Entretanto, como a desconfiança por parte dos pesquisadores diante do fenômeno da conversão na IURD se dá,

---

<sup>24</sup> Em relação ao grupo de jovens, um dos meus interlocutores disse que embora não seja “obrigado a nada”, ao participar dos grupos que desenvolvem alguma atividade, como o Força Jovem, “a pessoa se dá uma responsabilidade de ajudar outras pessoas, e é claro, nada é feito com mágica tem que ter esforço e dedicação”.

como já foi dito, em função da presença de elementos mágicos na sua liturgia e, de uma suposta fragilização ética evidenciada na ruptura com o ascetismo tradicional: “não estaríamos nós, cientistas sociais, em nossos cenários de pesquisas nos comportando como teólogos, ao invés de antropólogos, em busca de sinais visíveis de mudança, que nos convençam acerca da **verdade** das experiências que nos são relatadas?” (CAMPOS, 2013, p. 69). É, sem dúvida mais uma questão pertinente.

Alinhada à abordagem construída por Campos, a pesquisa de Costa (2008), também de caráter etnográfico, propõe-se a analisar o papel que as emoções, sensações corporais e espirituais desempenham no processo de formação de uma nova identidade religiosa; em outras palavras, a autora também tematiza o processo de conversão. Para Costa, a tríade cura-exorcismo-prosperidade oferece - mais que relações superficiais com a igreja e relações imediatistas com o sagrado - o que ela chama de “pedagogia da libertação”, nas suas palavras, “um conjunto complexo de ritos que mistura, magia e compromisso ético com os princípios da igreja”. Portanto,

“[...] razão e emoção não são pólos estanques, podem operar conjuntamente, num movimento de retroalimentação que vai justificar, em última instância, a conversão e a permanência numa religião. O desejo de mudar de vida pode ser racional e a motivação que leva ao ato de mudar pode ser emocional” (p. 134).

Na IURD, segundo a autora, ter o corpo possuído pelo diabo ou ter o corpo preenchido pelo Espírito Santo não são estados que se esgotam no contexto ritual, ao contrário, os dois fenômenos são responsáveis pela orientação e fabricação do indivíduo. Nesse sentido, as experiências extático-emocionais desencadeadas no templo inauguram o processo de reflexão e tomada de decisões racionais perante a vida cotidiana:

A conclusão que se impõe então é que, no tipo de emoção proposta pela igreja, uma parte desta experiência se prolonga para além do sensível e garante o desejo de continuar a integrar a comunidade de fiéis; estas experiências se prolongam para a experiência quotidiana, fora do templo, e se cristalizam enquanto vivências legítimas: é necessário provar através de atos e de comportamentos que o sentimento íntimo de ser tocado é corroborado por valores aprovados pelo grupo religioso (p. 137).

Análise semelhante é realizada por Campos e Gusmão (2008), com base na experiência etnográfica deste<sup>25</sup> sobre os rituais de cura e exorcismo nos cultos da Igreja Universal. Para os autores, o fenômeno da cura se inicia no contexto ritual por meio da representação ritualística da força, da luta, da guerra como modelos para ação, mas sua

---

<sup>25</sup> Já neste artigo, também de autoria dos dois, a reflexão é feita a partir dos dados da etnografia de Gusmão (2004) intitulada “Dinâmicas prisionais e religião: uma análise sobre as trajetórias e experiências de detentos em processos de conversão”.

eficácia é construída na ordem da vida cotidiana, através de uma ressignificação da experiência da doença propiciada pelo modelo de cura apresentado no templo, e de uma gradual transformação da subjetividade, a qual implica “um processo mais abrangente que envolve a redefinição de valores, mudanças de comportamento e atitudes” (pg. 106). Campos e Gusmão também criticam a imagem passada por muitos autores de que a IURD por lançar mão de recursos mágicos e por se configurar como uma religião de massa, não ofereceria um caminho ético/ascético aos seus seguidores, no mesmo sentido que, preocupada mais com a sua estratégia proselitista para garantir seu êxito no concorrente mercado religioso atual, não exerceria vigilância efetiva sobre o comportamento de seus fiéis. Em primeiro lugar, os autores salientam que, diante do perfil das pessoas que frequentam a IURD, em sua maioria advindos dos estratos mais pobres da população, a vivência ritual do conhecimento religioso se apresenta como o meio mais eficaz na transmissão de valores e normas se comparada à leitura sistemática da Bíblia tal como acontece em cultos de igrejas protestantes históricas. Em relação à distribuição de objetos que depois de consagrados ritualmente passam a fazer parte do processo de recebimento da bênção, os próprios dirigentes (pastores e bispos) da igreja racionalizam a entrega de tais objetos, afirmando que eles são utilizados como meio para despertar a fé. Sobre este ponto, a fala de uma das minhas interlocutoras é bastante ilustrativa:

E eu acredito sim. Acredito em tudo. Acredito no óleo consagrado, no manto, no sal... mas é como os pastores e os bispos sempre falam: ‘não é o objeto que te cura, que te traz a bênção. É o poder de Deus. Esse azeite, esse colar, essa aliança que você está levando para casa é só um lembrete’. Aconteceu comigo já. Às vezes você tá desanimada, aí você do nada olha aquele objeto e se lembra de Deus, se lembra que ele está do seu lado. Percebe [dirigindo-se à mim] também como os pastores mudam rápido de um lugar para o outro? É pra que as pessoas não se apeguem a nenhum deles. (Carol)

Entretanto, em outras abordagens teóricas, as quais já foram citadas, a explicitação dessa estratégia de utilização de “objetos consagrados” é vista como um ato manipulativo por parte da igreja. Ademais, sem pretender questionar a característica de religião de massa da IURD, Campos e Gusmão (2008) ressaltam que a igreja adota outros mecanismos, talvez mais sutis, de controle de comportamento.

Se a abordagem teórica de Oro e as etnografias de Campos, Costa e Gusmão permitem questionar o recurso ao conceito de magia em detrimento do conceito de religião quando aplicado à IURD, mostrando como os conteúdos mágico e ético se articulam numa relação de complementaridade, a pesquisa de Lima (2007) permite relativizar a caracterização que se faz da membresia da Igreja Universal, na medida em que analisa de forma alternativa

as razões pelas quais o discurso religioso da IURD, pautado na Teologia da Prosperidade, tem encontrado ampla aceitação no país. Segundo a autora, a explicação de que a igreja manipula a “ingenuidade” dos fiéis através de uma linguagem mercantil e do uso de elementos mágicos próprios da matriz religiosa popular brasileira não satisfaz. Lima aprofunda a hipótese de que o crescimento da Igreja Universal em número de adeptos deve-se à convergência entre a mensagem da Teologia da Prosperidade e o *ethos* econômico moderno que, desde a década de 1990, tem permeado as práticas sociais brasileiras. É nessa década, diz a autora, que a política econômica brasileira passa a ser orientada pelos princípios do “mercado-livre” e que os valores da ideologia individualista ganham terreno no imaginário social:

A idéia de que o “sucesso” – corolário de riqueza material, prazer e visibilidade – está ao alcance de todos os indivíduos que dispõem de iniciativa, espírito empreendedor, coragem e perseverança para trabalhar irrompe em todos os canais de comunicação, reiteradamente conotada com grande positividade (p. 147).

Está ao alcance de todos os indivíduos, inclusive daqueles pertencentes aos estratos mais pobres da população: estes também são atingidos pela representação dos valores de igualdade e liberdade, pela crença na mobilidade individual acompanhada de uma ênfase na responsabilidade pessoal do próprio destino. É nesse contexto, observa Lima, que a IURD chama a atenção no cenário religioso nacional: difundindo uma mensagem que rompe com a valorização religiosa do sofrimento, e mais, com a atitude de resignação diante do sofrimento, legitimando a conquista da prosperidade neste mundo como bênção divina.

Na Reunião da Prosperidade, culto destinado à vida financeira, é comum os pastores exaltarem a figura do empreendedor, do trabalhador que supera as adversidades e se torna um vencedor, empresário, dono do próprio negócio. Na prédica dos pastores da IURD, conforme eu mesma pude observar muitas vezes, as máximas “o que você é depende de como você se enxerga”, da mesma forma que, “se você pensa pequeno, suas conquistas serão pequenas, mas se você pensa grande, suas conquistas serão abundantes” sempre estão presentes e, é claro que em se tratando da cosmologia iurdiana tudo emana do seio de Deus. Em outras palavras, significa dizer que os fiéis cobram d’Ele “[...] ‘coragem para persistir e lutar sem desistir’. Querem ‘lutar com estratégia’. Querem o despertar de ‘um espírito vencedor que seja capaz de adotar uma tática para vencer no negócio e fazer a diferença’” (LIMA, 2007, p. 143). O contato de Lima com membros cuja pertença religiosa à IURD já alcançava os dez anos, indicou que as percepções que estes mantinham sobre a possibilidade de mudar de vida acompanhavam o necessário compromisso confessional com a igreja, assim

como a transformação da atitude profissional a partir do que ouviam e aprendiam semanalmente nas reuniões.

Diante de tantos diálogos, é preciso agora posicionar-me. Deixei propositadamente para o final deste capítulo a apresentação de três etnografias, respectivamente, a de Campos e Gusmão, Costa e Lima, porque em certa medida foi a partir dos dados coletados e das análises realizadas por estes autores que considerei como possível a problematização que promoverei adiante. Na esteira dessas interlocuções, e com base no trabalho de campo desenvolvido para esta pesquisa, vi-me instada a questionar alguns consensos acadêmicos (já citados ao longo do texto) sobre a religiosidade neopentecostal, cujo lugar de destaque ainda é ocupado pela Igreja Universal.

Nesse sentido, ainda que a tríade cura-prosperidade-libertação apareça como sinal diacrítico da IURD, diferenciando-a de outras igrejas do próprio segmento pentecostal, a perspectiva aqui adotada supõe que tal combinação não pode ser totalmente equacionada pela fórmula dinheiro/magia/demônios. Seguindo essa lógica, a pergunta absolutamente necessária numa pesquisa cujo objeto constitui a experiência religiosa dos fiéis é: Como não restringir as análises sobre a IURD em termos de mercantilização da fé? A discussão a seguir mostrará, portanto, que os caminhos para a elaboração dessa proposta teórico-metodológica perpassam uma reflexão indispensável à etnografia, a saber: a relação de conhecimento entre pesquisador e pesquisado e as implicações no processo de tradução do “ponto de vista nativo”.



### 3 NOTAS SOBRE O FAZER ETNOGRÁFICO

“[...] Senti um leve arrepio e disse ao meu amigo que eu também ouvira atabaques tocarem; ele não fez nenhum comentário e mudou de assunto. Percebi, então, que os tambores que eu ouvira não eram deste mundo. [...] Durante muito tempo fiquei imaginando o que fazer com essa história, como conferir a ela um grau de dignidade que ultrapasse as anedotas acerca de experiências místicas vividas por antropólogos em campo. E isso exigiu, creio, que eu afastasse as duas explicações mais fáceis: a explicação “mística”, que afirmaria que os tambores eram mesmo tocados pelos mortos; e a “materialista”, que diria que se eu ouvi algo foram tambores de vivos.”

(Márcio Goldman)

#### 3.1 A religião como *experiência*

No trecho acima, Goldman (2006) reconta um episódio que lhe ocorreu durante o período em que fazia trabalho de campo num terreiro de Candomblé, em Ilhéus, na Bahia. O pesquisador, ao fim de um ritual funerário (que consistia no despacho dos pertences rituais de uma filha-de-santo) disse ter ouvido tocar ao longe um som semelhante ao som produzido por atabaques. Após retornar ao terreiro e conversar sobre rituais funerários com um de seus principais “informantes”, descobriu que “ouvir o som de atabaques”, neste caso, tratava-se de um sinal positivo, indicando que houve boa aceitação pelos mortos do espírito e/ou das oferendas despachadas.

Mais que uma anedota ou evento exótico a ser narrado despreziosamente, esse episódio de fato tem se constituído para o autor como mote para a discussão de uma das questões principais, senão a mais importante, que perpassam o fazer antropológico: a relação estabelecida entre o saber do antropólogo e o saber nativo, entre as teorias científicas e as teorias nativas. Diante da dúvida entre ter ouvido tocar “tambores de vivos” ou “tambores de mortos”, diz Goldman, a interpelação de seus pares acadêmicos sobre essa história viria,

provavelmente, por meio de duas perguntas. A primeira, mais óbvia, seria: “como é possível que eles [os nativos] **acreditem** nisso?”. Contudo, essa pergunta já teria sua resposta embutida, afinal, caberia à antropologia, como parte integrante do projeto racionalizante da ciência, produzir explicações sobre crenças, costumes e discursos aparentemente **irracionais**. A segunda pergunta, menos óbvia, indagaria ao antropólogo, se ele, na condição de pesquisador, **acreditaria** de fato ter ouvido os “tambores de mortos”. Como resolver esse impasse de modo que daí não se atribua nem ao discurso nativo, nem ao discurso antropológico características que os deslegitimem? Para Goldman (2006, pg. 166), a antropologia está situada no jogo (ao mesmo tempo em que tenta dele escapar) entre “a noção objetivista de uma realidade última a que apenas nós [antropólogos] temos acesso e saber e em relação à qual os outros têm apenas crenças [...] e a hipótese idealista de que qualquer coisa que digamos não passa de crença [...]”. Conforme podemos perceber na situação descrita, o termo *crença* seja associado ao nativo ou ao antropólogo carrega um sentido de desqualificação, de um exotismo ou mesmo de falsidade. Para recusar essa armadilha (a de ter que acreditar ou nos significados nativos ou apenas nos nossos próprios), afirma Goldman, é necessário substituir os termos nos quais o próprio jogo é expresso: é preciso passar da noção de crença para a de experiência. O emprego do termo experiência assume aqui algumas implicações de caráter epistemológico: permite uma redefinição da natureza da relação entre os saberes que os antropólogos manuseiam e aqueles das pessoas com as quais trabalham, uma vez que enfatiza a vivência religiosa do nativo como experiência real e a prática etnográfica como teoria vivida: a experiência do antropólogo frente ao religioso/sagrado desconhecido e as possíveis afetações dessa relação (SEGATO, 1989).

Desde a consolidação da Antropologia e da Sociologia como disciplinas autônomas, o debate sobre a relação entre sujeito e objeto do conhecimento anima, seja através de rupturas e/ou continuidades, novos posicionamentos teórico-metodológicos. Se para alguns autores contemporâneos da Antropologia, “deixar-se afetar” pelo nativo<sup>26</sup> (GOLDMAN, 2006), “levar a sério” seu discurso (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), ou mesmo reconhecer em determinados momentos da pesquisa etnográfica a incomensurabilidade dos horizontes de compreensão envolvidos (SEGATO, 1989) constituem modelos legítimos (e em certa medida, mais justos) no processo de produção do

---

<sup>26</sup> O autor toma a empréstimo o sentido dado ao termo por Jeanne Favret-Saada (2005, pg. 160): “[...] quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo”, mas de ser tocado (não da mesma forma) pelas mesmas forças que afetam o nativo, garantindo “um estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional”.

conhecimento antropológico, ou em outras palavras, na construção de teorias etnográficas - “[...] expressão, aliás, à primeira vista, um pouco estranha, mas que serve para solucionar o dilema do antropólogo, preso entre a ciência e a narrativa, o discurso sobre os outros e o diálogo com eles” (GOLDMAN, 2006, pg. 170); para outros, e aqui adentramos na seara da Sociologia, “[...] envolvimento afetivo-existencial com o objeto de pesquisa podem afetar seriamente, não só os resultados da pesquisa científica, mas também seus objetivos e pretensões de pesquisa científica” (PIERUCCI, 1999, pg. 264). Se esta perspectiva defendida por Pierucci é válida para as mais diversas áreas de pesquisa inscritas no campo das Ciências Sociais, ela se torna ainda mais indispensável, diz o autor, nos estudos voltados à análise do fato religioso.

Numa revisão crítica da produção intelectual (de 1970 a 1995) da revista *Religião e Sociedade*, Pierucci (1999) recupera o ideal de “ciência pura” para dizer que a Sociologia da Religião no Brasil tem se constituído desde sua formação como “área impuramente acadêmica”, isto é, que tem se deixado orientar por interesses religiosos. Seu argumento é traçado de modo a focalizar a impureza das Ciências Sociais da Religião como resultante de uma hibridiz do campo<sup>27</sup>, evidenciada por uma composição mista dos centros de pesquisa e dos projetos ali delineados: uma convivência entre os “verdadeiros cientistas cientificamente orientados” e os “sociólogos-da-religião-religiosamente-comprometidos” (estes últimos portadores de alguma vinculação religiosa). Apesar das problemáticas inerentes a essa coprodução intelectual, o autor destaca que na primeira década da revista havia, por parte de seus coordenadores, uma tendência clara ao enfretamento das tensões inevitáveis dessa parceria, o que segundo ele deixou de acontecer nas décadas seguintes: o que antes era explícito, agora se encontraria camuflado.

A insistência de Pierucci em enfatizar o duplo pertencimento dos pesquisadores, no sentido literal da frase “temos bispos sociólogos” (e também pastores, padres e fiéis), leva-nos a inferir que o autor estaria avaliando a situação acadêmica da Sociologia da Religião no Brasil (porque há em seu argumento uma tendência à generalização) a partir de um determinismo sócio-religioso: quem está direta ou indiretamente inserido no campo religioso enfrenta obstáculos quase intransponíveis para aceder a uma “sociologia da religião verdadeiramente científica”. Entretanto, ao aproximar-se da conclusão do artigo, Pierucci (p. 275) ressalta: “Não se trata de saber se as pessoas que fazem sociologia da religião têm fé ou não, nem mesmo se pertencem ou não a uma formação religiosa determinada. O problema não

---

<sup>27</sup> Falo sobre isso no capítulo anterior.

reside aí, são outros os verdadeiros termos da questão”. Neste caso, se o problema não está ancorado tão somente na constatação do vínculo religioso, então concordo com Camurça (2001) quando este, também numa apreciação do texto de Pierucci, afirma que em última instância, suas colocações apontam para “um debate marcado pela subjetividade” (pg. 74). Em suma, uma discussão epistemológica sobre o lugar da “subjetividade” nas pesquisas sobre religião.

O ensaio de Pierucci acerca dos rumos da Sociologia da Religião no Brasil apresenta como principal interlocução, uma conferência de Pierre Bourdieu intitulada “Sociólogos da crença e crenças de sociólogos”, posteriormente publicada no livro *Coisas Ditas* (1990)<sup>28</sup>. Com fundamentação na sociologia bourdieusiana, as implicações do duplo pertencimento (científico e religioso) por parte dos sociólogos da religião dificilmente seriam reduzidas a uma simples questão de filiação ou não filiação institucional. A questão central é entendida através do conceito de *illusio*, conceito caro à teoria da economia dos bens simbólicos de Bourdieu. A *illusio* caracteriza a relação de crença, de envolvimento que o agente estabelece com o jogo social. Fundada numa relação de encantamento, a *illusio* expressa o sentido do jogo e o reconhecimento das regras e dos alvos de tal modo incorporados pelos agentes que os jogos sociais se fazem esquecer enquanto jogos:

Se o problema se coloca com uma acuidade particular no caso da religião, é porque o campo religioso é, como todos os campos, um universo de crença, mas no qual o assunto é a crença. A crença que a instituição organiza (crença em Deus, no dogma, etc.) tende a mascarar a crença na instituição, o *obsequium*, e todos os interesses ligados à reprodução da instituição. E isso mais ainda na medida em que a fronteira do campo religioso se tornou imprecisa (temos bispos sociólogos) e que é possível acreditar que se saiu do campo sem ter realmente saído dele (BOURDIEU, 1990, p. 109).

Segundo Pierucci, a evidência de que se pratica uma “sociologia religiosa” no Brasil desde os anos 1970 é encontrada na assunção de uma postura - para lembrar novamente Bourdieu - de “boa vontade cultural” com a religião, expressa, sobretudo, no “elogio da religião” e no pronunciamento quase triunfalista do “retorno do sagrado”, o que levaria um grupo significativo de pesquisadores a anunciar equivocadamente o fim do processo de secularização<sup>29</sup>. O que fazer então para escapar dessa relação de “má fé” com a ciência e da relação de “cumplicidade” com a religião? O autor é categórico na resposta: “[...] assumir bem analisadamente a própria pertença religiosa, caso haja. Objetivá-la, torná-la objeto, submetê-la a um esforço de objetivação sem complacência” (PIERUCCI, 1999, p. 277). Para

<sup>28</sup> Originalmente *Choses Dites* (1987).

<sup>29</sup> Para maior aprofundamento no pensamento do autor, sugiro a leitura: “Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião” (1997).

Pierucci, uma retomada da sociologia bourdieusiana como quadro teórico referencial nos estudos da religião, conferiria maior credibilidade científica para a área: “Penso que um pouco mais de Bourdieu, do modo como Bourdieu olha a religião, um pouco mais daquele rigor científico radicalmente desencantado que dissecou o objeto enquanto critica a própria disciplina que o indaga, faria muito bem a todos nós” (*idem*, 1999, p. 272). Esse rigor científico radicalmente desencantado a que Pierucci se refere só pode ser alcançado através do trabalho de objetivação da crença, isto é, do exercício contínuo da vigilância epistemológica, de modo que o sociólogo da religião não corra o risco de viver “no espírito do acontecimento”, e assim, não assuma “os pressupostos daqueles cuja história ele está contando”. A crença funciona então como um véu que se interpõe entre a realidade subjetiva e a realidade objetiva dos fatos, mascarando essa última. No texto *O Nativo Relativo*, Viveiros de Castro (2002, p. 114) expressa bem a lógica da “vantagem estratégica” produzida nessa relação de conhecimento:

O que faz do nativo um nativo é a pressuposição, por parte do antropólogo, de que a relação do primeiro com sua cultura é natural, isto é, intrínseca e espontânea, e, se possível, não reflexiva; melhor ainda se for inconsciente. O nativo exprime sua cultura em seu discurso; o antropólogo também, mas, se ele pretende ser outra coisa que um nativo, deve poder exprimir sua cultura culturalmente, isto é, reflexiva, condicional e conscientemente [...] O antropólogo usa necessariamente sua cultura; o nativo é suficientemente usado pela sua. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 114).

Não é difícil perceber que a concepção adotada por Pierucci, com fundamento na sociologia de Pierre Bourdieu, acaba por assumir as características em relação às quais Goldman (2006) vem tecendo uma crítica. Portanto, se na perspectiva deste autor, “abandonar” o conceito de crença e pensar o contato com a alteridade (e o conhecimento produzido nessa relação) em termos de experiência, é o caminho para que o antropólogo não seja “nem o cientista cujas teorias transcendem a experiência que ele decidiu partilhar, nem apenas mais um narrador a acrescentar seu relato a todos os demais” (2006, pg. 169); para Pierucci, o caminho se faz de modo inverso: é através de uma reafirmação do conceito de crença e do reconhecimento de suas implicações epistemológicas (limitadoras) para o “labor científico” que deve caminhar a Sociologia, especialmente, a Sociologia da Religião. A crença, neste caso, é o que separa os dois níveis de conhecimento, demarcação que permite que a ciência seja, enfim, Ciência: “Ciência pura, por que não?” (PIERUCCI, 1990, p. 245).

Entre uma postura de aproximação e distanciamento, entre o ideal de pureza e a perspectiva de afetação, não há dúvidas de que, refletindo sobre problemática semelhante, os autores chegam a “conclusões” radicalmente diferentes. Acredito que essa diferença vai além das singularidades, talvez já esperadas, das matrizes disciplinares que cada um representa:

afinal, Sociologia e Antropologia dispõem de uma história disciplinar particular (o que inclui referências diferentes de autores, obras e método):

[...] o fato é que a sociologia permanece, em todos os casos, estreitamente ligada ao observador. [...] Seu objeto deixa de ser limitado ao observador, mas é sempre *do ponto de vista do observador* que se procura ampliá-lo. [...] Enquanto a sociologia trata de fazer a ciência social do observador, a antropologia busca elaborar uma ciência social do observado, não só quando visa a atingir, em sua descrição das sociedades exóticas e afastadas, o ponto de vista do próprio indígena, como quando amplia seu objeto até incluir a sociedade do observador, mas, nesse caso, tentando extrair um sistema de referência fundado na experiência etnográfica que seja independente ao mesmo tempo do observador e de seu objeto. (LÉVI-STRAUSS, 2008, pg. 385)

Mais que isso, Goldman e Pierucci, até aqui os dois principais autores que trago nesta discussão, representam paradigmas distintos, talvez os mais distantes um do outro que eu poderia pôr em confronto ao tratar do tema da religião. Enquanto o primeiro dialoga com a proposta de uma Antropologia Simétrica<sup>30</sup>; o segundo, a quem Mariano (2013) em homenagem chamou de sociólogo materialista da religião, advoga à ciência, como ideal normativo, a pureza, portanto, a necessidade de “não abrir mão dos controles de cientificidade” (PIERUCCI, 1999, p. 277).

A intenção de trazer este debate à tona interessa-me não só porque ambos os autores, em suas respectivas reflexões, tomam a religião como objeto de estudo. Este é o primeiro ponto a ser levado em conta, porém não o único, nem o mais importante. O essencial a ser considerado consiste em explicitar qual a influência que essa discussão exerce sobre a perspectiva adotada neste trabalho, em outras palavras, sobre o que significa propor como objeto de estudo a experiência religiosa dos fiéis da Igreja Universal no contexto da Teologia da Prosperidade. A adoção do termo experiência nesta pesquisa já deixa transparecer o “lugar” que pretendo assumir dentro desse debate. Antes, entretanto, gostaria de fazer duas ressalvas. A primeira delas é a de que o confronto entre teorias (a exemplo do que está sendo feito) e a posterior demarcação de posicionamento por parte da pesquisadora (como ficará mais claro adiante) não pode ser confundida com a defesa normativa sobre erros e acertos, uma vez que se trata, sobretudo, de “diferenças de recortes e escalas”, ou parafraseando Segato (1989), de programas mais ou menos formalizados a partir dos quais os autores

<sup>30</sup> A expressão foi sugerida por Bruno Latour, no livro *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia Simétrica*, publicado em 1991, no qual o autor põe em perspectiva a própria ciência “moderna”. De maneira geral, a Antropologia Simétrica propõe “uma concepção que pretende envolver tanto os ‘não-modernos’ quanto os ‘modernos’ no mesmo movimento de compreensão. Trata-se não de concluir que tudo se iguala, mas de colocar as mesmas exigências e de seguir os mesmos procedimentos quando se faz antropologia, sobre ‘nós’ ou sobre ‘eles’” (GIUMBELLI, 2006, p. 263). Para Goldman e Viveiros, trata-se de operar simetriações entre o saber antropológico e o saber nativo. Ver artigos: *Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia* (GOLDMAN, 2008) e *O Nativo Relativo* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

abordam as diferenças, ou se preferir outro termo, a realidade social. A segunda inspira-se no ideal do artesanato intelectual proposto por Wright Mills (1975), no sentido de que, o desenvolvimento da imaginação sociológica pressupõe a capacidade para fazer associações e contrapor teorias, para pensá-las criticamente e atualizá-las conforme os novos contextos de pesquisa em relação aos quais nos encontramos empenhados.

Feitas as devidas ressalvas, cabe agora esclarecer porque entendo e percebo a Igreja Universal como um campo que, desafiando continuamente o olhar estrangeiro (o olhar de “fora”), requer de nós pesquisadores uma reflexão mínima sobre essa relação de conhecimento constantemente suscetível de ser identificada (e em certa medida: “acusada”) como partícipe de dois extremos: da “boa” ou da “má vontade” para com a religião (CAMURÇA, 2001). Afinal, se é certo que dificilmente se sai “ileso” de um trabalho de campo (na perspectiva etnográfica), em se tratando da Igreja Universal, é certo também que aí, desde o início, já não se entra neutro.

No ensaio de Pierucci, os estudos sobre o pentecostalismo, cada vez mais correntes após 1955, são avaliados pelo autor como uma tendência positiva para o florescimento da pesquisa sociológica, uma vez que, não existindo com frequência “nenhum sociólogo pentecostal entre os protestantes tornados sociólogos”, a possibilidade de estudar o “outro” garantiria de antemão a recusa de um olhar complacente (da “boa vontade”) com a religião. Intensamente preocupado com a postura de “boa vontade cultural”, Camurça (2001) observa que Pierucci acaba por desconsiderar seu efeito inverso, isto é, o efeito do ex-vínculo e/ou do não-vínculo:

[...] no meu entender, resulta um tanto unilateral, pois centrando seu foco prioritariamente nos ditos “interesses religiosos” dos sociólogos da religião, termina por desconsiderar outras facetas da mesma ordem, como, por exemplo, o inverso disto: possíveis interesses concorrenciais dos sociólogos à esfera institucional religiosa, implicando em uma análise desfavorável da religião sob a capa de um discurso científico e objetivo (CAMURÇA, 2001, p. 82).

Numa contribuição a essa discussão, Giumbelli (2000) desloca o foco do duplo pertencimento dos estudiosos da religião como problemática central e trabalha com a idéia de um duplo sentido da produção intelectual sobre o pentecostalismo/neopentecostalismo, apontando que "quando se cotejam (...) características da produção acadêmica e características de elaborações vazadas por interesses religiosos, se pode notar certas continuidades entre elas" (*idem*, 2000, p. 89). Diante de análises, por vezes tão divergentes, sobre a Sociologia ou Antropologia da religião que se faz no Brasil, não há como não ser atravessada por tais questionamentos. Vejo então a mim, na condição de pesquisadora, e em relação ao meu objeto, imersa no desafio de mover-me entre esses dois extremos: entre a “boa

vontade” com a religião e a “má vontade” com a ciência; entre a “má vontade” com a religião e a “boa vontade” com a ciência. Em outras palavras, presa ao desafio (talvez sem solução) de evitar ao mesmo tempo, o subjetivismo e a parcialidade, assim como o objetivismo e a arrogância (GOLDMAN, 2003). Para tanto, voltemos aos tambores.

Somente após reler por mais de uma vez a história dos “tambores dos vivos e dos tambores dos mortos” vivenciada por Goldman é que pude perceber certa identificação desta pesquisa com o dilema narrado pelo autor. Tal identificação, entretanto, não está atrelada a nenhuma experiência semelhante que eu tenha porventura vivido em campo durante minha participação nos cultos da Igreja Universal. Ela parte, sobretudo, do inevitável questionamento sobre a abordagem que será dada aos discursos e práticas religiosas dos sujeitos de pesquisa. Quando da decisão de estudar a Igreja Universal do Reino de Deus, vi-me a todo o momento (com raras exceções) ser interpelada, fosse por colegas acadêmicos ou leigos, pela formulação de duas perguntas. A primeira indagação, idêntica à referida por Goldman, era e continua sendo: “como é possível que eles acreditem nisso?”. Para o contexto de pesquisa na IURD, essa pergunta poderia ser traduzida da seguinte forma: “como é possível que todas essas pessoas (os fiéis) possam ser ludibriadas de tal forma a *acreditarem* que dando o dízimo e ofertas serão abençoadas?”. A segunda pergunta (dessa vez dirigida a mim) deixa de ser uma indagação, pois, ao abandonar seu tom interrogativo, parte de uma avaliação tácita sobre a igreja de tal modo que não se ousa perguntar se eu enquanto pesquisadora *acreditaria* nisso (uma vez que soaria ofensa), mas a declarar num tom de cumplicidade, variações da frase: “não, **eu também** não concordo com aquilo lá”.

Delineia-se a partir dessa chave de leitura um quadro interpretativo que aponta em duas direções principais: para os leigos em geral, a ideia de crença leva à interpretação de que os fiéis iurdianos são ingênuos ao se deixarem sucumbir aos apelos financeiros de pastores e bispos; no âmbito acadêmico, as análises elaboradas dentro da perspectiva que apreende a palavra nativa tão somente como crença, acabam contribuindo para o reforço do que se habituou a indicar como um cenário de “comercialização da fé”, marcado pela oferta de serviços mágicos que “oferecem respostas efetivas à demanda básica dos adeptos/clientes por resultados efetivos aqui e agora” (PIERUCCI, 1999, p. 273). A problemática dessa interpretação não está em um suposto erro de entendimento (afinal, como já dito, trata-se de “diferentes recortes e escalas”), mas no fato de que ao enfatizar a troca entre fiel e divindade mediada pelos dízimos e ofertas, e sobrepô-la à relação de fidelidade e sacrifício (também ligadas aos dízimos e ofertas) central nas narrativas dos fiéis, tal análise acaba por minimizar



a compreensão de como a adesão à Universal é atualizada na/pela experiência religiosa desses sujeitos.

A crítica que aqui se faz presente toca alguns pontos da crítica que Segato (1989, p. 21) dirige à Antropologia e ao “rodeio racional que media o encontro com as sociedades que estuda, particularmente com o âmbito da experiência religiosa”. Segundo a autora, apesar das diferenças paradigmáticas que formam a disciplina, o trabalho de interpretação, isto é, a atribuição de significados ao comportamento nativos, parece ter se constituído a base do conhecimento antropológico. Assim, “compreender uma crença consiste em achar para ela um sentido que a torne verossímil. A antropologia, de fato, procede constantemente na busca do sentido que torne factíveis, verossímeis, as proposições nativas” (*idem*, 1989, p. 21). O problema identificado pela autora é que a garantia do valor interpretativo da teoria está justamente em desvendar o significado que se encontra fora do ato de significar empreendido por aqueles a quem estudamos: “[...] uma adesão religiosa, uma crença, uma experiência vivida, sempre é entendida como um significante cujo referencial se encontra numa área pensada como mais concreta, mais assimilável [...]” (*idem*, 1989, p. 3). Em outras palavras, Segato diz que quando o ato de crer deixa de ser entendido como criador de experiência e passa a ser entendido tão somente enquanto uma forma cifrada de fala, onde o “dito está fora mesmo do ato de dizer”, a verticalidade da perspectiva religiosa (mítica) é traduzida (portanto, explicada) quase que totalmente pela horizontalidade da perspectiva racional da ciência, e se nessa operação, por um lado, ganha-se em inteligibilidade, por outro, perde-se a possibilidade de aceder “à qualidade básica da crença ou, pelo menos, à qualidade considerada fundamental por aqueles que acreditam” (*idem*, 1989, p. 7). Como então considerar essa qualidade básica da crença (como produtora de vivência), no sentido que nos fala a autora, sem, entretanto, cair no risco de não poder dizer algo além do que uma mera repetição do que dizem os nativos? Tal como Goldman, percebi então que se fazia necessário afastar as duas explicações mais fáceis em relação ao “impasse” iurdiano: a explicação mística, que diria que **de fato** Deus recebe os dízimos e ofertas dos fiéis, firmando com eles uma “sociedade”; e a explicação materialista, que afirmaria que essa relação não passa de uma troca econômica com a instituição religiosa, onde é preciso **pagar** para se ter a bênção.

Entendo que, no contexto da presente pesquisa, a resposta para essa questão norteadora encontra-se no confronto entre duas teorias, as quais conformam maneiras distintas de olhar sobre o mesmo objeto; são elas: a economia dos bens simbólicos (mais precisamente,

a economia da oferenda<sup>31</sup>), de Pierre Bourdieu e a teoria da dádiva, de Marcel Mauss. Enquanto a primeira reforça o conceito de crença<sup>32</sup> no sentido aqui exposto, a segunda viabiliza a possibilidade de pensar a religiosidade na IURD em termos de experiência, perspectiva que se pretende adotar neste trabalho. A inspiração para o cotejo entre ambas as teorias adveio de leituras recentes que tenho feito da produção intelectual da *Revue du M.A.U.S.S* (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales)<sup>33</sup>, movimento de caráter interdisciplinar cujo objetivo é promover um resgate à obra de Mauss, reavaliar seu lugar nas Ciências Sociais e, sobretudo, defender a existência de um terceiro paradigma: o paradigma da dádiva (CAILLÉ, 1998). Para este momento da pesquisa, o que particularmente nos interessa na *Revue du M.A.U.S.S* não é necessariamente o conteúdo sobre religião (apenas mais uma das temáticas abordadas pela revista) disponível, mas, sobretudo, a crítica aberta por Alain Caillé (2013) a respeito da teoria bourdieusiana, sustentando a tese de que o pensamento sociológico do autor (mesmo se tratando do “segundo Bourdieu”<sup>34</sup>) anularia a possibilidade da existência concreta do dom.

Não é tarefa fácil contrapor as duas teorias, principalmente quando os autores, em grau e percursos analíticos diferenciados, enfatizam a importância conferida à dimensão simbólica na tessitura das relações sociais para fugir de leituras reducionistas do social, tal como a formulada pelo economicismo. Empreendimento ainda mais difícil pelo fato de que o próprio Bourdieu retoma criticamente o que ele considera como sendo o paradigma de uma economia dos bens simbólicos: a troca de dádivas.

Ele é assumidamente, entre os sociólogos franceses, um daqueles que tem tentado tirar todas as consequências da teoria maussiana do dom. Ao ponto de não ser ilegítimo considerar que sua teoria sociológica geral é em grande parte construída em um diálogo contínuo com (e contra) o *Ensaio sobre o dom*. Assim, quando ele define, magistralmente, seus conceitos do senso prático e do *habitus*, o faz no contexto de sua etnografia do dom na Cabília. (...) Enfim, quando ele desenvolve sua teoria do capital simbólico, é ainda em resposta aos paradoxos do dom

---

<sup>31</sup> O que o autor define como “[...] o tipo de transação que se instaura entre a Igreja e os fiéis” (BOURDIEU, 1996, pg. 164).

<sup>32</sup> Ao dizer que Mauss irá me ajudar a pensar a experiência religiosa na IURD, não significa que o autor desconsidere o conceito de crença, mas que o uso que faz da categoria crença não oblitera a dimensão da experiência.

<sup>33</sup> Entre os intelectuais que compõem o movimento, destaca-se Alain Caillé (diretor da revista), além de Jacques Godbout e Philippe Chanial.

<sup>34</sup> O primeiro Bourdieu seria caracterizado por um economicismo generalizado, uma vez que o capital econômico se encontraria objetivamente ao início e ao término do processo de transformação dos capitais. O segundo Bourdieu consistiria na fase em que ele próprio tentou dissipar interpretações consideradas equívocas a respeito de sua sociologia. O segundo Bourdieu teria então enfatizado o processo de diferenciação dos campos, assim como a existência de interesses específicos a cada um deles. Entretanto, Caillé (2013) lança a questão: “Há então um segundo Bourdieu? Um Bourdieu após Bourdieu? A coisa parece duvidosa” (pg. 20)

pontuados por Mauss, um dom às vezes interessado e desinteressado, livre e obrigado (CHANIAL, 2010, p. 484-485, tradução nossa)<sup>35</sup>.

Dado o refinamento teórico de suas respectivas obras, as diferenças estão nas sutilezas. Tanto a economia da oferenda de Bourdieu quanto à teoria da dádiva de Mauss podem fornecer “modelos” de compreensão para o caso iurdiano. No entanto, apesar da tentativa bourdieusiana de síntese, esta, a nosso ver (falo no plural porque estou em constante diálogo com os autores citados acima), não ofereceria uma alternativa para o dilema apresentado inicialmente por Goldman (acreditar ou não acreditar? Explicação mística ou materialista?), porque uma vez presa ao conceito de crença, a saída encontrada para falar, por exemplo, sobre a relação de troca mediada por dízimos e ofertas na Universal seria inferir que os fiéis, na verdade, “pagam para ter direito as bênçãos sem, entretanto, saber que pagam”. Ora, dizer que “pagam sem saber” não causa o mesmo efeito de dizer que “pagam sabendo”. Assim, propondo uma alternativa entre o reducionismo econômico e uma visão mistificadora das condutas humanas, Bourdieu lança mão do conceito de *illusio* para evidenciar que na economia das trocas simbólicas não são os sujeitos individuais, conscientes e racionais que calculam os interesses em jogo (mais precisamente o “interesse no desinteresse”), mas agentes sociologicamente predispostos (através do *habitus*) a entrar, sem intenção ou cálculo, no jogo da troca.

Segundo o autor, ao descrever a dádiva como uma sequência descontínua de atos generosos, Mauss esqueceu o principal: a função do intervalo temporal entre uma dádiva e sua retribuição (a dádiva retribuída). Para Bourdieu, a troca de dádivas só é subjetivamente vista como “desinteressada” pelos atores envolvidos porque o intervalo temporal entre uma dádiva e outra funciona como um véu, uma máscara que camufla a verdade objetiva da troca, ou seja, a dádiva retribuída, que significa a própria anulação da troca de dádivas. Decorre dessa análise sobre a dádiva, a primeira propriedade da economia das trocas simbólicas: as trocas que se estabelecem na ordem do simbólico são compostas por uma dupla verdade: **a verdade objetiva, estrutural**, antes recalcada (referência a algo inconsciente) do que ignorada, e **a verdade subjetiva**, uma espécie de verdade vivida das práticas que recusa a primeira. Esse ato de recusa aparece como resultado do processo de automistificação coletiva (modelo da

---

<sup>35</sup> Il est assurément, parmi les sociologues français, l'un de ceux qui ont tenté de tirer toutes les conséquences de la théorie maussienne du don. Au point qu'il n'est pas illégitime de considérer que sa théorie sociologique générale s'est en grande partie construite dans un dialogue continu avec (et contre) l'*Essai sur le don*. Ainsi, lorsqu'il précise, magistralement, ses concepts de sens pratique et d'*habitus*, c'est dans le cadre de son ethnographie du don kabyle [1972, 1980]. [...] Enfin, lorsqu'il déploie sa théorie du capital symbolique, c'est encore en réponse aux paradoxes du don pointés par Mauss, un don à la fois intéressé et désintéressé, libre et obligé [1980, chap. 7] (CHANIAL, 2010, p. 484-485).

mentira social) que, entre uns e outros mecanismos, apoia-se na linguagem como instrumento de eufemização, constituindo assim outra propriedade dessa economia, no caso, o **tabu da explicitação**: “[...] para poder fazer o que se faz, acreditando (se) que não se faz, é preciso dizer (se) que se faz outra coisa, diferente da que se faz, é preciso fazê-la dizendo (se) que não a estamos fazendo, como se não a fizéssemos” (BOURDIEU, 1996, p. 193). O intervalo temporal funciona então como um eufemismo prático que dissimula a realidade objetiva da troca de dádivas que consiste na troca econômica.

Nesse sentido, ler o social pela chave do dom ou com as lentes do dom consiste paradoxalmente para Bourdieu desmascarar todas as formas de denegação, de eufemização ou de transfiguração da economia real das trocas reais, desconstruir o conjunto das construções simbólicas que tendem objetivamente a dissimular a verdade objetiva da prática e das relações sociais, as quais repousam sobre o interesse ou o poder. Em suma, generalizar esse modelo da “mentira social” ou da *common miscognition*. Desse ponto de vista, o conceito de *habitus*, que deveria justamente permitir articular as duas faces do dom, e as duas faces da ação – seu caráter obrigado e livre, interessado e desinteressado –, conduz a privilegiar sistematicamente o primeiro termo de cada um desses pares (CHANIAL, 2010, p. 488-489, tradução nossa)<sup>36</sup>.

Ao conferir precedência teórico-epistemológica à verdade objetiva das práticas (componente estrutural de sua teoria), Bourdieu permanece preso à axiomática do interesse, o que lhe impede, segundo Caillé, de aceder à lógica do dom. Assim, “independentemente do que pensem os sujeitos sociais a respeito de suas motivações mais profundas” (CAILLÉ, 2013, pg. 17), tal leitura sobre a dádiva permite à Bourdieu “estudar os diferentes caminhos dos bens simbólicos sob a forma ‘de um sistema de probabilidades objetivas de lucro’”<sup>37</sup> (CHANIAL, 2010), lucro inscrito na ordem simbólica (capital simbólico), mas potencialmente suscetível a ser convertido em capital econômico. Encontramos aqui o típico rigor científico radicalmente desencantado sobre o qual Pierucci se referia, rigor necessário, conforme já dito, ao trabalho de objetivação da crença.

Em diálogo crítico com Bourdieu e outros autores (tais como Jacques Derrida e Luc Boltanski), Alain Caillé (2013) assinala que a dificuldade em compreender a dinâmica da dádiva encontra-se na tentativa daqueles em elaborar uma definição mais ambiciosa e

<sup>36</sup> En ce sens, lire le social en clé de don ou avec les lunettes du don consiste paradoxalement pour Bourdieu à démasquer toutes les formes de dénégation, d’euphémisation ou de transfiguration de l’économie réelle des échanges réels, à déconstruire l’ensemble des constructions symboliques qui tendent objectivement à dissimuler la vérité objective de la pratique et des rapports sociaux, qu’ils reposent sur l’intérêt ou le pouvoir. Bref à généraliser ce modèle du « mensonge social » ou de la *common miscognition*. De ce point de vue, le concept d’*habitus*, qui devait justement permettre d’articuler les deux faces du don, et par là les deux faces de l’action – leur caractère obligé et libre, intéressé et désintéressé –, conduit à privilégier systématiquement le premier terme de chacun de ces couples (CHANIAL, 2010, p. 488-489).

<sup>37</sup> Originalmente, “d’étudier les différents marchés de biens symboliques sous la forme « d’un système de probabilités objectives de profit » [1997 : 231-232]”.

sofisticada do dom, tentando "sanar" aquilo que o caracteriza: o paradoxo, a ambiguidade, a tensão permanente entre o interesse e o desinteressamento. Nesse sentido, o autor chama-nos atenção para a dupla inconcebibilidade do dom puro (seja este apreendido pelo egoísmo ou pelo altruísmo).

A primeira implicação é que dom e interesse pessoal não apenas não são incompatíveis como se atraem. A segunda ressalta nossa definição modesta do dom: existe dom, ou seja, a instauração de uma outra lógica, desde que seja rompida a lógica circular e fechada do cálculo egoísta racional. E a recíproca é verdadeira. A terceira é que o interesse pessoal e egoísta apenas é suscetível de ser plenamente satisfeito quando corre o risco de ser sacrificado. A última, enfim, é que tanto positivamente quanto normativamente, convém pensar a racionalidade egoísta como hierarquicamente segunda em relação à lógica do dom (Caillé, 2013, p. 15).

Em Bourdieu, a expressão “interesse no desinteresse” surge antes como contradição, pois que uma vez desvendada a função do intervalo temporal entre as dádivas, essa relação entre “opostos” pode ser explicada pelo estabelecimento de uma hierarquia entre verdade objetiva e verdade subjetiva.

De certo modo, a leitura bourdieusiana sobre a dádiva parece coadunar com a crítica feita por Lévi-Strauss ao *Ensaio* em seu famoso prefácio à obra *Sociologia e Antropologia*, postumamente publicada e que reúne diversos artigos de Marcel Mauss. No prefácio, ao se referir ao *Ensaio*, Lévi-Strauss lança a questão: “Não estamos aqui diante de um desses casos (não tão raros) em que o etnólogo se deixa mistificar pelo indígena?” (MAUSS, 2003, p. 34), e acrescenta mais adiante: “[...] pois o que creem os interessados, sejam esses fueguinos ou australianos, está sempre muito afastado do que eles pensam ou fazem efetivamente” (*idem*, 2003, p. 35). A crítica do autor está na incorporação que Marcel Mauss faz da categoria nativa *hau* para explicar a energia, “a virtude que força as dádivas circularem, a serem dadas e retribuídas”. Baseado nessa perspectiva Lévi-Strauss formula o princípio da reciprocidade: “antes do dom, a troca. Antes da troca, toda uma floresta de símbolos. Antes desta, esse interdito fundamental [proibição universal do incesto], esse tabu universal, que faz nascer o homem à vida cultural” (CHANIAL, 2010, p. 483, tradução nossa)<sup>38</sup>. Há, portanto, uma preocupação básica: chegando muito perto, corre-se o risco de se fazer uma má sociologia, podendo se deixar mistificar pela crença nativa. Afinal, não é sobre isso que estamos debatendo desde o início?

Conforme observamos no primeiro capítulo (dedicado a uma revisão do estado da arte sobre neopentecostalismo e Igreja Universal), se não há uma referência declarada à teoria de Bourdieu nas análises sobre as práticas rituais da IURD, estas ao menos parecem seguir o

<sup>38</sup> « derrière le don, l'échange. Derrière l'échange, toute une forêt de symboles. Derrière celle-ci, cet interdit fondamental, ce tabou universel, qui fait naître l'homme à la vie culturelle » (CHANIAL, 2010, p. 483) .

mesmo princípio explicativo, aquele que privilegia a noção de crença em detrimento da noção de experiência. Ainda que o objetivo deste trabalho não esteja restrito a falar sobre a presença do dinheiro nos cultos da Igreja Universal, não há como desconsiderar que os dízimos e ofertas, até mesmo pela centralidade que ocupam na Teologia da Prosperidade, são responsáveis por sedimentarem um “lugar-comum” sobre a igreja e seus fiéis. A adoção da teoria maussiana da dádiva permite então que pensemos as declarações dos sujeitos dessa pesquisa como experiência religiosa, visto que na impossibilidade de concebê-lo em sua pureza, o dom só existe enquanto dádiva-troca. Atua, portanto, entre a explicação mística e a explicação materialista, isto é, nem segundo a fórmula “antes do dom, a troca” (como afirmaria Lévi-Strauss) nem segundo aquela que afirmaria: no lugar do dom, a troca e antes desta a *illusio* (mais próxima de Bourdieu). Talvez, a expressão mais apropriada à proposta de Mauss no *Ensaio à luz das releituras citadas* seja: “na troca, pelo dom”.

Por fim, e com o intuito de dissipar quaisquer equívocos, gostaria de fazer uma última ressalva. Tratar dessa maneira meu “objeto” de pesquisa não significa proferir uma visão romantizada ou uma leitura ingênua sobre a experiência religiosa dos fiéis da Universal, pois se a etnografia não pode ser definida como uma simples técnica de observação, tampouco deve ser entendida como um processo de conversão ao ponto de vista dos nativos ou de transformação em um deles<sup>39</sup>.

Parte da nossa tarefa consiste em descobrir por que aquilo que as pessoas que estudamos fazem e dizem parece-lhes, eu não diria evidente, mas coerente, conveniente, razoável. Mas a outra parte consiste em estar sempre se interrogando sobre até onde somos capazes de seguir o que ela dizem e fazem, até onde somos capazes de suportar a palavra nativa, as práticas e os saberes daqueles com os quais escolhemos viver por um tempo. E, por via de consequência, até onde somos capazes de promover nossa própria transformação a partir dessas experiências. Assim, se a noção de experiência pode ser oposta à de crença, talvez a noção de alteridade possa se opor à de identificação, comunhão ou o quer que seja que, na verdade, não me parece retratar com justiça o que nós efetivamente fazemos (GOLDMAN, 2006, p. 167).

Se como diz o autor, a alteridade é, simultaneamente, o princípio que orienta e o princípio que limita a prática antropológica, colocando-nos nesse movimento constante de aproximação e distanciamento, a relação estabelecida com a Universal não poderia ser melhor expressa senão pela reflexão incitada: uma alteridade que suscitou afetações múltiplas, por vezes díspares, na pesquisadora; uma alteridade que me fez ir, na companhia de outros

---

<sup>39</sup> Discussão clássica na Antropologia, também revisitada por Geertz (1987) em seu ensaio “Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico”. Neste, o autor tece uma crítica sobre a ideia de que o acesso ao ponto de vista nativo devia-se a uma “proximidade psicológica” ou “identidade transcultural” com os pesquisados.

autores, na “contramão” de algumas análises correntes, optando por “deixar que os nativos falassem”, ao mesmo tempo em que, contrariando uma suposta tendência à “comunhão”, fez-me refletir sobre os limiares do empreendimento da relativização antropológica.

### 3.2 Construindo a alteridade

Se a opção pela prática etnográfica foi feita com base nos objetivos da pesquisa e no *olhar* não normativo que pretendo lançar sobre a relação fiel-igreja-Deus, devo agora enfatizar o caráter processual de toda pesquisa dizendo que, semelhante ao percurso de tantos outros pesquisadores, a minha inserção no campo não foi fácil e os caminhos percorridos nem sempre foram lineares. Antes de ser interpelada ainda na graduação a fazer uma pesquisa que requereria trabalho de campo, a Igreja Universal só aparecia para mim na forma de boatos que recuperavam seus aspectos mais polêmicos em tons de deboche e/ou indignação. A ideia de fazer um trabalho sobre a igreja foi despertada no momento em que me deparei, ao mudar aleatoriamente os canais de TV, com o programa *Nosso Tempo* transmitido pela emissora afiliada da Rede Record no Ceará. O programa, presidido por um pastor, mostrava momentos das reuniões, alguns testemunhos e convidava os telespectadores a visitar a igreja.

Acompanhada de um amigo da faculdade fui à reunião intitulada como Sessão do Descarrego, destinada à resolução de problemas de saúde através da cura espiritual. Lembrome que saí deste culto com a sensação nítida de total estranhamento, pois nunca havia presenciado um culto tão intenso, barulhento e performático como aquele. Fiquei assustada e senti um grande desconforto face à presença contínua do dinheiro em suas práticas rituais, mesmo admitindo não ter nenhuma vinculação com qualquer instituição religiosa. Entretanto, como fui “educada” (ainda que no sentido mais próximo ao tipo-ideal weberiano da ação tradicional) dentro da religião católica, com idas esporádicas a missas, além de batismo e primeira eucaristia, os signos (dinheiro, exorcismo, estilo de prédica pastoral etc.) acionados no ritual e mensagem da Universal faziam, neste primeiro contato, pouco ou quase nenhum sentido para mim. Vimos no primeiro capítulo, que não raro o meio acadêmico compartilha com o meio religioso, ainda que seja um encontro de perspectivas não anunciado, esse indisfarçável estranhamento ou mesmo uma repulsa diante da IURD:

Não são poucos os pesquisadores que quando se deparam com essas práticas<sup>40</sup> experimentam verdadeiro horror, e pensam estar diante do que imaginam ser um

---

<sup>40</sup> A autora se refere às práticas de abençoar objetos pessoais, jejuns, unções, exorcismos, imposição de mãos, etc.

embuste religioso. Estamos falando aqui de uma reação muito próxima daquela analisada por Mary Douglas (1995). Reações de repugnância em face ao disforme, ao que está fora de lugar, ao híbrido, ao ambíguo (CAMPOS, 2013, p. 64).

Desde a monografia<sup>41</sup> até o primeiro ano de mestrado (ano de 2013), frequentei os cultos da Igreja Universal encarnando o papel de uma visitante qualquer, uma simples curiosa ou uma possível candidata a fiel, ou seja: resguardei-me no anonimato. Repleta de informações anteriores sobre a vigilância e controle exercidos por obreiros e pastores, sabendo, inclusive, do prestígio que estes últimos têm entre os fiéis e da retórica de perseguição já há muito arraigada e até mesmo estimulada entre seus membros; além de estar ciente das tentativas frustradas de vários pesquisadores, permanecer anônima pareceu-me a melhor opção. Esse período foi importante porque possibilitou uma familiarização com os rituais da igreja e o conteúdo de suas pregações. Foi justamente nessas idas a campo que, inicialmente interessada no ritual de cura, acabei posteriormente direcionando minha atenção para a Reunião da Prosperidade e, a partir dela, para a centralidade dos dízimos e ofertas no contexto ritual e teológico da igreja<sup>42</sup>. Há mais de três anos frequentando os cultos da IURD, embora isso não tenha acontecido sem intervalos, às vezes grandes intervalos, o meu olhar sobre o campo se refez na medida em que eu procurava **compreender** o discurso nativo, ao mesmo tempo em que, dialogando com outros autores e outras pesquisas, passei a enxergar possibilidades diferentes de análise.

Se durante todo esse tempo permaneci na condição de “observador total”, isto é, assistia atentamente às reuniões, observava os rituais, ouvia os testemunhos e participava de algumas conversas rápidas e informais dentro da igreja, houve o momento em que me deparei com a conclusão inevitável de que observar não era suficiente. Por um pequeno período, alternei meu trabalho de campo entre uma igreja de bairro (em Messejana) e a Catedral da Fé (a sede estadual da IURD localizada no centro da cidade de Fortaleza). Enquanto esta última preservava meu anonimato devido ao tamanho do espaço de culto e ao grande fluxo de pessoas advindas de locais diferentes da cidade, a igreja de bairro tornava ainda mais evidente

---

<sup>41</sup> No trabalho de monografia, a pesquisa de campo que realizei se deu de forma assistemática e inteiramente anônima. Toda a análise esteve, portanto, pautada no discurso dos pastores durante os cultos, assim como em outros materiais publicados e veiculados oficialmente pela IURD. Ainda na monografia eu já havia me atentado, a partir de diálogos teóricos que novamente recupero neste texto de dissertação, para o fato de que a relação fiel-igreja-Deus poderia ser pensada pela ótica da dádiva maussiana. Numa tentativa de aprofundamento de pistas pouco exploradas na pesquisa monográfica, esta dissertação recupera a discussão teórica sobre a dádiva agora sob a dimensão da experiência religiosa dos fiéis e das apropriações realizadas acerca da Teologia da Prosperidade.

<sup>42</sup> É preciso enfatizar que dízimos e ofertas não fazem parte apenas do culto destinado à vida financeira, embora neste apresentem-se com maior intensidade. Dízimo e oferta estão diretamente associados às categorias nativas de fidelidade e sacrifício e, desse modo, são elementos importantes na relação fiel-igreja-divindade. Tratarei deste assunto no terceiro capítulo.



a minha alteridade, visto ser uma comunidade menor, formada em sua grande maioria por moradores de uma mesma região, logo, propícia à construção de laços mais estreitos entre seus frequentadores.

Assim, não demorou para que uma obreira me abordasse antes do início da reunião com a seguinte pergunta: “Boa noite, você é novata?”. Nesta nossa primeira conversa não me apresentei como pesquisadora (aliás, evito utilizar esta nomenclatura para definir minha posição, preferindo apresentar-me simplesmente como estudante), apenas deixei transparecer uma certa curiosidade de minha parte em frequentar os cultos. Em outra oportunidade, decidi falar com a mesma obreira sobre meu interesse acadêmico em participar das reuniões. Embora tenha sido simpática e aparentemente compreensiva, orientou-me a falar com o pastor responsável pela igreja. Após essa conversa achei que, talvez, seguir esse caminho pudesse formalizar demais a situação e que isso me prejudicaria aumentando a vigilância por parte dos pastores em torno da minha presença no templo. Cheguei à conclusão de que, se por um lado, a sede estadual me oferecia maior liberdade diante do quadro dirigente (bispos e/ou pastores), por outro, a aproximação com os fiéis ficava um pouco mais difícil devido à dimensão do templo e à movimentação intensa em seu interior, tornando remota a possibilidade de (re) encontrar pessoas com as quais traçava conversas informais (e rápidas) durante o trabalho de campo.

Com a intenção de estabelecer uma relação mais duradoura com os fiéis, visto ser a experiência religiosa o objeto deste trabalho, tentei acionar uma pequena rede de contatos para mediar meu “encontro” com os futuros sujeitos de pesquisa. Dois amigos, um deles *ex-iurdi*ano, apresentaram-me a dois fiéis da igreja: Vítor e Carol<sup>43</sup>. Nesse processo de mediação, a internet, através do uso de uma rede social (o *Facebook*), mostrou-se não só uma importante ferramenta de aproximação com meus atuais interlocutores, mas também um espaço capaz de fornecer alguns dados de pesquisa, tais como publicações relativas à IURD em seus perfis públicos e conteúdos específicos de nossas conversas via “bate-papo”. Além disso, foi também me utilizando do acesso permitido a páginas de grupos e comunidades no *Facebook* referentes à IURD que conheci outra interlocutora: Ana. Nos três casos, o contato foi

---

<sup>43</sup> Devo ressaltar que os cinco principais interlocutores desta pesquisa (Vítor, Carol, Ana, Sâmia e Roberta) aparecem no texto com nomes fictícios. A opção por ocultar seus nomes reais busca evitar expô-los diante de informações pessoais que me foram relatadas nas entrevistas, ou causar qualquer tipo de constrangimento futuro que porventura possa ocorrer dentro da comunidade religiosa onde se congregam. Em relação às duas outras personagens (com as quais o contato se restringiu ao momento do culto) mencionadas no texto, permanecem os nomes que ambas apresentaram a mim.

estabelecido, num primeiro momento, por meio virtual para, somente depois, realizar-se em encontros presenciais.

Quais aspectos, além obviamente do fato de serem fiéis da IURD, “uniriam” esses três interlocutores? Todos são jovens adultos e, principalmente, todos fazem parte de uma geração de iurdianos que “nasceram” na igreja. Quando indagados por mim sobre sua “chegada” na IURD, os três reportaram-se ao período da infância e ao hábito de acompanharem suas mães aos cultos. Nesse sentido, se durante a infância o contato com a igreja dificilmente se configura para a criança como filiação religiosa, por limitações próprias da idade, ao menos aparece para aquela como referência de um lugar sagrado, referência que, posteriormente, poderá surgir como um fator de influência no processo de conversão (assim foi o caso de Carol, conforme veremos mais à frente). Mais que uma coincidência fortuita, como alguns talvez apressadamente seriam levados a pensar, o fato dos meus principais sujeitos de pesquisa terem “nascido” na Universal e, portanto, estarem, juntamente à sua família, há cerca de vinte anos na igreja, revela um dado importante em relação ao meio neopentecostal: tais igrejas são capazes de engendrar a formação de uma “comunidade religiosa”:

Os dados da pesquisa *Novo Nascimento*<sup>44</sup> [...] apontaram que 73% dos fiéis da IURD eram recém-convertidos, considerando para esta análise pessoas que estavam há dez ou mais anos na mesma denominação. Observando os dados com maior rigor, dois aspectos podem ser considerados: à época da coleta dos dados, em 1994, a IURD havia sido fundada há 17 anos; o segundo refere-se ao número de membros com mais de 10 anos na igreja, cerca de 27%. A partir destes dados, conclui-se que é expressiva a quantidade de fiéis “membros convertidos” agregados pela igreja (Gomes, 2011, p. 172).

Há de se considerar ainda que, no período posterior à realização da referida pesquisa, mais precisamente a partir de 1995, a IURD, como parte do seu projeto de consolidação institucional, não só intensificou o discurso em torno da necessidade do compromisso religioso por parte do fiel, como também procurou materializar esse projeto, afirmando seu lugar como igreja “autêntica” e permanente, através da instauração da chamada era das catedrais (GOMES, 2011)<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> A pesquisa *Novo Nascimento* foi realizada pelo ISER no ano de 1994 sob a coordenação de Rubem César Fernandes e a contribuição de Pierre Sanchis, Otávio Velho, Leandro Piquet, Cecília Mariz e Clara Mafra. A pesquisa rendeu a publicação em 1998 do livro “Novo Nascimento – Os evangélicos em casa, na igreja e na política” (ALMEIDA, 1999).

<sup>45</sup> Na perspectiva da autora, o slogan era das catedrais anunciado pela IURD no ano de 1998 pretendeu inaugurar um marco na sua história institucional. Desse modo, a construção de várias catedrais pelo Brasil e também pelo mundo, demonstrou, além da necessidade de expansão, uma preocupação em constituir-se no cenário religioso nacional como uma igreja autêntica e consolidada. As catedrais ofereceram, portanto, um contraponto à principal

Para Vítor e Ana a adesão à IURD aconteceu desde muito cedo, mais ou menos quando ambos tinham quatorze a quinze anos, e, conforme nossas conversas, sem rupturas ou períodos de distanciamento significativo. Na verdade, nenhum dos dois esteve, uma vez que nunca reconheceram estar, “fora” da igreja. A entrada na IURD como ato de escolha própria<sup>46</sup>, é identificada tanto por Vítor como por Ana na fase da adolescência, sendo mediada, nos dois casos, pela inserção em grupos específicos (como o FJU<sup>47</sup> e o grupo de evangelização) promovidos pela igreja. A inserção de Vítor e Ana em quadros mais “institucionalizados”, visto estes grupos serem coordenados diretamente por pastores, pareceu-me refletir, em certa medida, o grau de participação da figura materna em relação à igreja: as mães de ambos são obreiras da Universal.

Além de participar do grupo de jovens (o Força Jovem), Vítor foi obreiro dos quinze aos dezoito anos, período em que também assumiu a responsabilidade de “liderar” o Força Jovem de uma região. Ele narra a decisão de deixar tal função como um grande alívio. A princípio pensei que sua recusa em continuar como obreiro devia-se a uma dificuldade de se ajustar às exigências ligadas a tal posição<sup>48</sup>. Quando perguntado sobre a razão de sua saída, Vítor me respondeu:

(...) pra permanecer a pessoa tem que ter sangue no olho porque se em um lugar onde não tem lá suas santidades como escolas faculdades empresas tem muito disse me disse fofoca, cobra engolindo cobra... na obra é 10 vezes pior ... porque o diabo se infiltra pra tentar acabar com a obra de Deus... se passa por tudo... mas permanecem os fortes. (conversa via *Facebook* dia 6 de agosto)

---

forma de instalação dos templos da IURD até a década de 1990, cujo padrão remetia à ideia de fluidez e transitoriedade: o aluguel de antigos espaços como galpões, cinemas e supermercados. Essa tendência da Universal à busca pelo reconhecimento como uma igreja permanente ficou ainda mais evidente com a recente construção do Templo de Salomão. Além disso, os “megatemplos” da IURD também visam endossar a sua imagem, muito compartilhada pelos fiéis, como uma “igreja de poder”.

<sup>46</sup> Ao falar da adesão à igreja como um “ato de escolha própria” não significa desconsiderar a influência que a religião materna exerceu, neste caso, sobre a religião dos filhos. Esta afirmação busca refletir o recente debate acerca da modernidade religiosa proposto por Hervieu-Léger (2005) através de duas novas tipologias: a figura do peregrino e a figura do convertido. Para a autora, no centro desses dois “personagens” está a autonomia do sujeito crente, isto é, a possibilidade absolutamente moderna dos indivíduos concederem a si mesmos a liberdade para “recompor” o seu próprio sistema crente. Nesse ínterim, a figura do convertido é realmente central dentro dessa nova religiosidade e de fato “[...] manifesta e cumpre esse postulado fundamental da modernidade religiosa segundo o qual uma identidade religiosa autêntica só pode ser uma identidade escolhida”. Percebi esta dimensão na vivência dos três jovens, uma vez que embora apresentem uma “herança” familiar na igreja, o sentido atribuído à conversão só foi dado no momento em que eles mesmos escolheram, por identificação com esta religião, aderir à IURD.

<sup>47</sup> De acordo com Vítor, o Força Jovem Universal é o nome dado ao grupo de jovens da IURD que desenvolve atividades culturais (dança, canto, teatro, esporte) visando estimular a participação destes nas reuniões da igreja e nas atividades voltadas para a ressocialização de outros jovens que se encontram à margem da sociedade. O FJ ainda integra o FJUni, voltado especialmente para os jovens universitários.

<sup>48</sup> Segundo Vítor, quando a pessoa é indicada ou deseja ser obreiro, “essa pessoa assina um termo de que é um trabalho voluntário e que pra permanecer, essa pessoa não pode se desviar, viver uma vida profana... porque a função exige abstinência das vontades... tem que ser um exemplo espiritual”.

Percebi então que seu incômodo advinha mais de problemas de convivência com o grupo. Indo mais além, nesta conversa e também em posterior entrevista, Vítor me deu indicações claras de que quando se ocupa alguma função de caráter administrativo na igreja, assim como foi seu caso, outras questões entram em jogo que não somente aquelas de caráter religioso ou espiritual. Entretanto, se esses problemas podem ser identificados como de “ordem temporal”, a razão última (no sentido ontológico do termo) para que eles acometam o grupo religioso se inscreve dentro de uma explicação espiritual: a ação do Diabo para minar a realização da obra de Deus. Percepção semelhante eu encontrei no discurso de Carol (de quem falarei mais adiante) quando conversávamos sobre a decisão de se batizar:

É muito difícil você ser firme na fé. Ter uma vida toda correta. É besteira você pensar que vai entrar na igreja e não vai mais sofrer. Pelo contrário, a gente sofre é mais até. Porque quanto mais próximo de Deus a gente está, mais o Diabo fica incomodado com isso e quer destruir essa relação. Por isso que para se tornar obreiro e pastor é a coisa mais difícil que tem. (Entrevista realizada dia 13/10/2014)

Assim, “só os fortes permanecem”. Embora Vítor tenha deixado de ser obreiro, faz questão de dizer que nunca saiu do grupo de jovens, mesmo tendo se afastado algumas vezes. Também nunca se desvinculou da IURD. É interessante perceber que, nas falas dos meus interlocutores, a legitimidade da igreja como instituição mediadora dos “bens simbólicos de salvação” não chega a ser questionada, o que não impede o descontentamento ou a crítica isolada a determinados aspectos da igreja<sup>49</sup> ou mesmo a pastores, uma vez que, conforme disse Carol: “[...] eles são humanos, de carne e osso, sujeito a erros, e eles têm autoridade espiritual para ajudar as pessoas, mas essa autoridade vem de Deus”, o que significa que essa autoridade é suscetível de ser perdida, por consequência de um desvio comportamental, resultante da falta de fé.

Quando conheci Vítor, ele me informou que costumava frequentar a igreja na segunda-feira, dia da corrente para a vida financeira, na terça-feira, porque ocorre a sessão do descarrego, voltada para a libertação, na quarta, porque “é o dia exclusivo para fortalecer o espírito, tipo, esquecer do mundo e pensar somente na relação entre a pessoa e Deus”, no sábado à tarde, porque é o dia e horário em que acontece a reunião do Força Jovem e, no domingo, dia que guarda o mesmo sentido de quarta-feira, “sendo que é algo mais forte por

---

<sup>49</sup> Dou como exemplo a fala de Carol sobre o Templo de Salomão. Ao tocar neste assunto, Carol disse que não lhe agradava muito a forma como o Templo de Salomão está sendo tratado pela igreja. Perguntei-lhe o motivo de seu descontentamento e ela me respondeu: “Eu não gosto desse sensacionalismo todo que estão fazendo em cima do Templo. De ter que pegar credencial para entrar, de ter que pagar ônibus exclusivo pra chegar lá. Dessas regras de como se vestir...Poxa, o que eu sempre gostei da Universal é que ela nunca teve esse tipo de restrição e também sempre está com as portas abertas pra receber a todos. E a igreja tem que ser assim mesmo”.

ser o primeiro dia da semana”. Com o tempo de convívio pude perceber que suas idas à igreja dependem muito de sua rotina de trabalho e do tempo que efetivamente dispõe para ir ao culto. Em certo momento, quando observei que ele estava frequentando, sobretudo, às reuniões de domingo, Vítor me deu a seguinte resposta: “é quando sobra tempo, porque normalmente estou trabalhando da tarde para noite”. Vítor dispõe de uma extensa rede de sociabilidade dentro da igreja, mas também fora desta. É, sem dúvida, o interlocutor com quem eu mais converso sobre assuntos diversos, *a priori*, não religiosos. Vítor parece valorizar o fato de a Igreja Universal se distanciar de outras igrejas evangélicas que instituem um “modelo” tradicional de ser fiel. Segundo ele, a IURD não “se apegam a uma doutrina”, pois, tomando por empréstimo as palavras de Edir Macedo, “na Universal é proibido proibir”. Ao repetir esta frase e enfatizar que nunca foi obrigado a nada, Vítor faz uma ressalva dizendo: “mas nos grupos como o força jovem a pessoa se dá uma responsabilidade de ajudar outras pessoas e claro, nada é feito com mágica tem que ter esforços e dedicação” (conversa via *Facebook*). A valorização da liberdade, autonomia e independência apareceram também no discurso de Carol:

Uma das coisas que me faz gostar da Universal é que lá, você pode chegar, principalmente na Catedral, e é difícil vir alguém te importunar. Não vem ninguém te encher o saco pra insistir qualquer coisa. A Universal também não tem frescura (não é querendo criticar as outras igrejas não), lá eu sou livre para ser quem eu sou, não preciso fingir nada para ninguém. Meu cabelo é vermelho, eu uso maquiagem, enfim... O bispo Macedo até brinca. Um dia perguntaram para ele o que ele achava de piercing. E aí ele respondeu: ‘Piercing? Eu sei lá. Me pergunte alguma coisa mais importante’. Enfim, não é isso que vai te salvar, tem outras coisas muito mais importantes, ah como tem.

Percebe-se que a expressão “é proibido proibir” é usada, sobretudo, para confrontar um tipo de ascese que por muito tempo compôs a imagem ideal-típica do “ser crente”. O tradicionalismo religioso, na concepção da igreja, contrapõe-se e prejudica a *fé racional*, uma das categorias a ser analisada neste texto de dissertação. Nesse sentido, não se pode inferir deste trocadilho proferido pelo líder máximo da igreja, a noção de que estaria “tudo liberado”: “A declaração de Macedo é reinterpretada pelos fiéis como sendo uma afirmação do individualismo, ou seja, não se proíbe porque os indivíduos são livres para escolher as normas cristãs, adotando-as porque querem e não por imposição externa” (MARIZ, 1995, p. 48). Além disso, conforme veremos, o discurso da igreja sobre a prosperidade, sobre a conquista da vida abundante é perpassado pela necessidade de atitudes que envolvam *fidelidade* e *sacrifício*: à primeira, associa-se o sentido de obediência e ao segundo, associa-se o sentido de renúncia e confiança.

O caso de Ana, conforme já mencionei anteriormente, assemelha-se em alguns pontos ao processo de conversão de Vítor. Ana também foi “levantada” obreira quando mais jovem (na época tinha dezessete anos), atualmente fazendo cinco anos que assumiu a função. Além de auxiliar nos cultos como todos os demais obreiros, ainda é responsável aos domingos pela EBI (Escola Bíblica Infantil), espaço onde costumam as crianças ficar enquanto os pais participam da reunião<sup>50</sup>. Ana também é membro do grupo de evangelização e participa ativamente do grupo Anjos da Noite, este último conhecido por sair às ruas no período da madrugada para dar assistência (com roupas, alimentos, cobertores) aos moradores de rua e/ou comunidades pobres, e oferecer “ajuda espiritual”. Em relação a Vítor e Carol, Ana é, sem dúvida, a mais engajada nas atividades da igreja: trabalha durante o dia na confecção (de roupas) de sua mãe, participa assiduamente das reuniões de terça, quarta e quinta-feira à noite, e no domingo, passa o dia inteiro na igreja. A seu convite, fomos juntas à Festa dos Tabernáculos<sup>51</sup> (25/10/2014), uma festa da IURD reservada apenas para as mulheres que, segundo ela, “querem crescer mais”. Na ocasião, descobri que ela também participa do grupo *Godllywood*, idealizado por Cristiane Cardoso (filha de Edir Macedo), voltado exclusivamente para mulheres e dividido de acordo com diferentes faixas-etárias<sup>52</sup>, cujo objetivo é resgatar o ideal da mulher bíblica, ou nas categorias nativas da IURD, da mulher virtuosa: “da mulher moderna à moda antiga”. Na festa, descobri que o convite feito a mim

---

<sup>50</sup> “Em todas as catedrais são reservados espaços para a Escola Bíblica Dominical, com salas equipadas para atender diferentes faixas etárias, para ensinar os ‘primeiros passos da fé’. [...] Com a construção das catedrais, essa atividade se tornou mais especializada: as ‘obreiras’ passaram a assumir a responsabilidade ‘pelo cuidado e pela formação espiritual das crianças’” (GOMES, 2011, p. 148).

<sup>51</sup> A Festa dos Tabernáculos é uma produção recente que também está ligada ao *Godllywood*. A Festa é uma alusão à chamada Festa da Colheita, celebração do povo judeu para que este não esquecesse a peregrinação pelo deserto, liderada por Moisés rumo à terra prometida, que durou aproximadamente 40 anos. A festa é inteiramente reservada às mulheres, sendo as esposas dos bispos de cada sede estadual as responsáveis por ministrar a palestra. Como a Festa faz alusão a uma festa bíblica, há uma orientação para que as participantes se vistam de acordo com os trajes da época, ou seja, todas de longo, sandálias baixas e alguns acessórios que ajudem na caracterização. Porém não é vetada a entrada de nenhuma participante por conta da vestimenta. A entrada para a festa no ano passado consistiu na compra de um colar de acabamento bem simples que custou 20 reais.

<sup>52</sup> O projeto *Godllywood* foi criado oficialmente em 2010, tornando-se a partir daí um programa disciplinador (TEIXEIRA, 2012) presente em diversas Universais do Brasil e do exterior. Em cada país, as ações e atividades do programa, assim como as datas dos eventos e das inscrições para entrada no grupo procuram obedecer a um calendário oficial, ditado pela direção do programa que se centraliza em São Paulo. O *Godllywood* é um projeto voltado somente para o público feminino, e foi idealizado com o objetivo de “levar as jovens a se tornarem mulheres exemplares e se tornarem avessas às influências e imposições Hollywoodianas” ([www.godllywood.com](http://www.godllywood.com)). A estrutura do *Godllywood* divide-se em três grupos etários: o *Pré-Sisterhood* (para meninas de 6 a 14 anos), o *Sisterhood* (para jovens de 15 a 25 anos) e a *Mulher V* (para mulheres a partir dos 26 anos de idade). Cada um desses grupos agrupam subgrupos: no *Pré-Sisterhood* estão as Lindas (6-10) e as Queridas (11-14); no *Sisterhood* estão as Dóceis (15-19) e as Graciosas (20-25) e por fim, no grupo da Mulher V, no qual todas têm mais de 26 anos, a classificação fica assim: Rute (mulheres solteiras), Ester (mulheres casadas), Rebeca (noivas de pastor), Débora (esposas de pastor).

fazia parte de uma das tarefas (desafios) da semana para todas as integrantes do grupo *Godllywood*: “convidar uma amiga para a Festa dos Tabernáculos”.



Festa dos Tabernáculos na Catedral da Fé de Fortaleza  
Fonte: site Godllywood

Nas conversas que já tivemos, ao recordar sua trajetória na igreja, Ana fez questão de ressaltar o fato de ter crescido dentro da IURD e de nunca ter se desviado do caminho correto, pois segundo ela “é muito difícil viver sem Deus e no mundo só tem coisas que nos levam a errar”.

Diferentemente de Vítor e Ana, Carol não experimentou a adesão religiosa à IURD quando adolescente. Foi justamente nessa fase, mesma época em que deixou de morar com os pais e passou a morar com a avó, que ela perdeu o interesse em continuar frequentando a igreja. O retorno de Carol à Universal, depois de muitos anos, conforme a maioria dos casos, deu-se em razão de um problema pessoal de caráter sentimental. Diante da necessidade de buscar ajuda, por conta de uma forte depressão, Carol pensou em voltar para a IURD:

Mesmo afastada eu sempre tive em mente que se um dia eu quisesse resgatar ou ter uma relação com Deus era na Universal que eu ia conseguir. Nunca me vi em outro lugar. Pra mim, era ali que eu via o Deus manifestar. Até mesmo porque eu sempre vi a luta da minha mãe. Eu vi a vida da minha mãe se transformando, eu vi aos poucos meu pai se livrando do vício do álcool. Ele já tava indo ao AA e nessa mesma época se converteu.

Após esse primeiro retorno, sua relação com a igreja não se deu sem outros afastamentos momentâneos, estes, entretanto, atribuídos por ela mesma não a uma falha ou descontentamento com a instituição, mas a um problema de ordem individual, quase que relativo à sua personalidade. Não à toa, por várias vezes ouvi Carol dizer: “É porque eu sou

uma pessoa muito difícil, gosto de ficar sozinha às vezes, não sei...”. Sozinha, também é o modo como Carol vivencia sua experiência religiosa: “Eu gosto de ir à igreja sozinha porque ali é a relação entre mim e Deus e mais ninguém. É o momento em que eu reflito sobre minhas ações, me arrependo e agradeço. Também gosto de ir sozinha porque se eu decidir fazer uma oferta na hora eu faço e não quero ninguém ali para me criticar”. Essa declaração foi um dos motivos que me fez recuar em pedir para acompanhá-la aos cultos. Recentemente, quando ainda tentava ampliar minha rede de contatos com os fiéis, perguntei à Carol por telefone se ela conhecia alguém para me apresentar, a resposta foi: “conheço mas não tenho contato e nem sei se ajudaria”, indicando-me depois sua mãe. Com exceção do seu círculo familiar, a convivência com outras pessoas da igreja parece remota. A sua vinculação com a igreja se externa de forma muito discreta, sendo raras manifestações em seu perfil público na internet ligadas à Universal.

O tema das ofertas e do dízimo também foi mencionado em nossa conversa. Além de dizer que era dizimista, e de ressaltar que mesmo afastada não deixa de guardar o dízimo para numa oportunidade depositá-lo no altar, Carol também disse que já participou da Fogueira Santa<sup>53</sup>, de propósitos, de correntes e de voto para construir o Templo de Salomão. Dízimo e oferta, como veremos, são elementos centrais para compreendermos a Teologia da Prosperidade na IURD, de modo que ambos simbolizam materialmente a atitude de fidelidade e sacrifício para com Deus.

Deixei para o final deste tópico a apresentação de duas outras interlocutoras não só porque o encontro com elas aconteceu há poucos meses (em fevereiro e março/abril de 2015), mas também porque ambas diferem, em determinados aspectos, dos três jovens fiéis anteriormente mencionados. Sâmia e Roberta estão na faixa etária entre 35 e 40 anos, são casadas, tem filhos e se converteram à IURD somente na fase adulta. Sâmia está na Universal há sete anos e meio e Roberta há aproximadamente doze anos. Diferentemente dos outros “informantes”, as duas frequentam uma Igreja Universal de bairro, característica que me chamou atenção pela relação que mantém com a construção de laço religioso comunitário mais intenso. Como nos outros casos, Roberta me foi apresentada por um amigo em comum, enquanto Sâmia já fazia parte da minha rede de conhecidos, embora eu não suspeitasse de sua

---

<sup>53</sup> Fogueira Santa de Israel é a maior “campanha de fé” realizada pela Igreja Universal pelo menos duas vezes ao ano. A campanha da Fogueira Santa ocorre durante aproximadamente um mês, tempo em que os fiéis são convocados a fazerem jejuns, vigílias e orações, além de se prepararem para apresentar o melhor sacrifício (financeiro). É durante a Fogueira Santa que as pessoas costumam fazer doações de grande valor (às vezes carros, terrenos e outros bens). Junto ao envelope da oferta de sacrifício, as pessoas escrevem pedidos de bênção. O ponto alto da campanha acontece quando pastores e bispos de todo Brasil e das Igrejas Universal de todo o mundo se deslocam até Israel e conduzem a um “Monte Sagrado” os pedidos dos fiéis que ali serão queimados.



filiação religiosa. Dois detalhes diferenciam a experiência de Sâmia em relação aos demais: em primeiro lugar, foi a única que deixou uma antiga denominação evangélica (Assembléia de Deus), na qual já estava há seis anos, para se converter à Igreja Universal; em segundo, foi a única que mencionou os programas televisivos da IURD como o primeiro contato com a igreja antes de ir pessoalmente a uma reunião.

A possibilidade do meu encontro com Sâmia, diria eu, deveu-se à combinação de uma coincidência qualquer com o exercício mais simples e fundamental do *métier* antropológico: o olhar. Este olhar treinado, sobre o qual Roberto Cardoso de Oliveira (2000) nos fala, permite-nos inferir conexões que provavelmente passariam despercebidas aos olhos de quem está "de fora": fora dessa rede conceitual que nos prende até mesmo nos momentos mais banais do cotidiano, como por exemplo, estar dentro de um ônibus. O fato de estudar a Igreja Universal me fez ficar atenta à localização de todas as igrejas "filiais" nos lugares onde eu costumo passar: uma espécie de ponto de referência indispensável. Durante sua rota de domingo, o ônibus fez uma parada praticamente em frente à Igreja Universal da avenida principal da cidade onde moro (Eusébio). Ali desceram uma mulher e suas duas filhas, uma já adolescente e outra ainda criança. Não as reconheci no momento em que desceram do ônibus, mas depois, olhando atenta e rapidamente pela janela, percebi que se tratavam da esposa e duas filhas de um primo de minha mãe, ele mesmo, motorista do ônibus em que estávamos. Mesmo fazendo parte da família, desta família extensa formada por parentes distantes com os quais só mantemos contatos esporádicos, eu e Sâmia só havíamos nos encontrado pessoalmente por duas vezes, uma delas meses antes, quando lhe fiz uma encomenda de salgadinhos para uma festa de aniversário. Não posso negar que o fato de pertencermos ao mesmo grupo familiar tenha facilitado o consentimento de Sâmia em me receber em sua casa para conversarmos, entretanto, nada estava garantido quanto ao desenrolar da entrevista. Esta poderia ter durado pouco mais de meia hora, sendo rápida e objetiva. Teria sido assim, caso a conversa não tivesse nos afetado do modo como nos afetou, fazendo-nos ali permanecer por três horas: "[...] nenhum dos participantes numa conversa autêntica pode ter um comando real sobre a direção que ela pode tomar [...]" (SEGATO, 1989, p. 6).

A entrevista com Roberta, que só aconteceu no dia 11/04/2015, já estava sendo gestada há mais de duas semanas. Antes disso, nos vimos pela primeira vez num domingo pela manhã, quando após o culto e seguindo sua orientação, fui encontrá-la em uma das salas da EBI. Acabei ali mesmo conhecendo sua filha mais velha (de apenas dezessete anos), que assim como Roberta, também é obreira da igreja e, do mesmo modo que Ana e outras

meninas engajadas na “obra”, faz parte do grupo *Godllywood*. Durante o período de tentativas para marcar um dia da semana para a entrevista, fomos nos falando por telefone, interação mínima que nos possibilitou “quebrar o gelo” do fato de ainda sermos naquele contexto, uma para a outra, duas desconhecidas. Percebi isso no momento em que, por telefone, Roberta substituiu um encontro de trinta minutos que antecederia uma das reuniões por ela frequentada durante a semana, por um encontro na igreja ao sábado à tarde, justamente seu dia de “folga” (tanto da igreja, como do trabalho), abrindo assim a possibilidade de uma conversa mais prolongada.

Cabe neste momento esclarecer o modo como as entrevistas foram realizadas e, de uma maneira geral, a postura por mim adotada durante todo o trabalho de campo. Nenhuma das entrevistas foi gravada, nem mesmo tomei notas na frente dos meus interlocutores, com exceção das vezes em que fui acompanhada de Ana à Terapia do Amor. Nessas reuniões, a utilização por Ana de uma agenda na qual anotava atentamente o conteúdo da pregação, fez-me sentir à vontade para proceder da mesma forma. A ausência do gravador foi uma opção minha, uma estratégia de pesquisa, não somente porque a presença de um gravador poderia causar algum tipo de inibição nos entrevistados, mas, sobretudo, porque o uso dessa ferramenta me faria ser vista com outros olhos: mais próxima de alguém que desejava inquiri-los ao invés de ouvi-los. Se a não utilização de gravador me abriu possibilidades outras e me aproximou dos meus interlocutores, por certo grau de informalidade, não há como desconsiderar algumas consequências inevitáveis, a destacar: as limitações próprias da memória, além da dificuldade de proceder a uma avaliação mais sistemática dos dados, no sentido de tê-los gravados na íntegra, portanto, disponíveis a uma constante (re) análise. Certo grau de informalidade não consiste em descontrolado ou descuido no tratamento das informações. Mesmo tendo que recorrer somente ao que ficou retido em minha memória, a descrição de todas as entrevistas me rendeu mais de quarenta páginas escritas, além, é claro, do conteúdo das conversas virtuais automaticamente arquivadas. Mais importante ainda foi perceber que as portas continuam abertas, inclusive entre aqueles com quem só tive oportunidade de estar por uma única vez. Se *a priori* o recurso à entrevista como procedimento na obtenção de dados parece não ter muita identificação com a etnografia, visto ser a convivência prolongada com os nativos seu principal eixo, considero que no contexto de pesquisa sobre a Universal, a realização de entrevista com os fiéis só é possível quando instaurada uma relação mínima de confiança. Portanto, ao situar este trabalho numa perspectiva antropológica, assim o faço não somente pelos diálogos teóricos traçados, mas

também pelas situações vividas em campo, a contar: dos momentos de apreensão (uma espécie de seminervosismo) durante os casos de libertação (exorcismos) na igreja; dos preparativos para ir “vestida à caráter” na Festa dos Tabernáculos (mesmo sabendo que eu poderia ter ido com qualquer roupa); do cuidado com alguns dos objetos rituais distribuídos nas reuniões; das ligações ou mensagens dos meus interlocutores para saber de mim ou para me convidar ao culto ou à outra atividade da igreja.

Vimos que Vítor, Ana, Carol, Sâmia e Roberta vivenciam modalidades diferentes de pertença que vão desde uma forma mais individualizada até um modo mais integrado e submetido à esfera de ação/orientação institucional. De todo modo, os cinco mantêm uma relação duradoura com a igreja e são diretamente atingidos pela Teologia da Prosperidade ou, em termos mais próximos à IURD, pela “doutrina da vida abundante”, na qual é mobilizada as noções de *fé racional, fidelidade e sacrifício*. Compreender como estes princípios são percebidos por esses fiéis e como são acionados na ordem da vida cotidiana (nas relações estabelecidas com a família, no trabalho, nos relacionamentos pessoais) constituem o cerne da reflexão por mim proposta.

#### 4 A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE NA IGREJA UNIVERSAL

A Teologia da Prosperidade (TP), tal como ficou conhecida no Brasil, reúne as crenças sobre cura espiritual, prosperidade financeira e poder sobrenatural da fé. Sua origem está ligada aos grupos evangélicos carismáticos dos EUA que surgiram por volta da década de 1940, mas que só vieram a repercutir decisivamente no período de 1960, momento de expansão do televangelismo norte-americano comandado por figuras carismáticas que pregavam a posse pelos cristãos de uma “Vida Abundante”, promessa também enfatizada pela Igreja Universal. Entre os principais expoentes da Teologia da Prosperidade, do Movimento da Fé ou da chamada Confissão Positiva, termos sinônimos utilizados nos EUA, destaca-se o pastor pentecostal Kenneth Hagin, que ao assumir a liderança de tal movimento, difundiu sua mensagem religiosa por inúmeros países, tendo sido a maior parte da sua produção bibliográfica traduzida para o português por algumas das igrejas neopentecostais, sobretudo, pela Internacional da Graça de Deus, que como vimos, formou-se a partir de uma cisão interna com a Igreja Universal.

Na IURD, o que os sociólogos da religião definem como Teologia da Prosperidade aparece mais frequentemente sob o termo vida abundante, em tese, uma vida plena de realização das promessas divinas nas áreas física, espiritual, afetiva e material. Embora amplamente difundida e utilizada nos diversos meios de comunicação em referência ao tipo de doutrina apregoada pelas igrejas neopentecostais, a expressão Teologia da Prosperidade nunca foi sequer mencionada nas reuniões em que estive presente, nem por pastores e bispos, nem por obreiros e fiéis com os quais tive contato. O mesmo vale para a literatura iurdiana (livros de Edir Macedo e Cristiane Cardoso) consultada nesta pesquisa. Assim, não deixou de me surpreender a recente entrevista com Edir Macedo, transmitida pelo SBT no dia 26/04/2015, na qual o líder da Igreja Universal, quando indagado sobre a Teologia da Prosperidade, ratifica a utilização do termo ao dele se apropriar para defender a “filosofia” da IURD:

“Eu defino a Teologia da Prosperidade é... é simples... a teologia da miséria é a teologia do diabo, a Teologia da Prosperidade é a teologia de Deus.”

[...]

“Olha, eu dou graças a Deus que fazem essa crítica que nós pregamos a Teologia da Prosperidade, por quê? Porque só os estúpidos pensam em teologia da miséria.”

Conversando outro dia com um dos meus interlocutores sobre a entrevista de Edir Macedo, cuja avaliação de sua parte foi muito positiva, perguntei a Vítor se ele já tinha alguma familiaridade com o termo Teologia da Prosperidade. Como resposta, obtive:

Mas assim essa coisa de teologia da prosperidade é algo inventado pelos estudiosos pesquisadores... eh somente um termo so que a pratica já existia desde os tempos de Abraão... por exemplo o rei Salomão sempre fazia ofertas muito altas e de grandes bens materiais... o termo ele só falou pra que as pessoas saibam que a prática se encaixa nisso. (conversa via *Facebook* realizada dia 14/05/2015).

Entendo que a resposta de Vítor procurou garantir legitimidade ao tema das ofertas, justamente por ter percebido que na entrevista, a pergunta sobre a Teologia da Prosperidade veio atrelada a uma indagação do jornalista a respeito das principais acusações dirigidas à igreja, quais sejam: a valorização dos bens materiais em detrimento da espiritualidade e a relação entre a arrecadação de dinheiro em forma de dízimo e ofertas e o enriquecimento da igreja.

No seu discurso sobre a prosperidade<sup>54</sup> a igreja lança mão de uma determinada concepção de fé: a *fé sobrenatural*; único caminho para se alcançar a salvação e única via para a conquista da vida bem-sucedida. Edir Macedo, na condição de porta-voz da IURD, escreveu diversos livros para apresentar os fundamentos desta fé que, segundo ele, por ser sobrenatural é também **racional** e **inteligente**. Nessa perspectiva, **fé** e **razão** deixam de ser vistas como modos de pensamento irreconciliáveis para, na mensagem da igreja, tornarem-se partes integrantes de uma mesma “equação”. A dicotomia moderna (fé/razão) é então reformulada através de uma nova oposição: de um lado, está a fé natural, emotiva e irracional; do outro, a fé sobrenatural, inteligente e racional. Para sistematizar as diferenças entre os dois tipos de fé, segue-se o quadro abaixo:

<b>Fé sobrenatural, inteligente e racional:</b>	<b>Fé natural, emotiva e irracional:</b>
Fé prática; fé em ação.	Fé teórica; fé sem atitude.
Pouco afeita a dogmas religiosos	Apego às tradições
Fé positiva (agradecer a Deus e acreditar na sua Palavra)	Fé negativa (lamentação; valorização do sofrimento)
Certeza absoluta na Palavra divina	Deixa-se afetar pela dúvida

<sup>54</sup> “[...] as práticas de prosperidade na IURD não se restringem apenas ao âmbito financeiro representado pelo dinheiro [...], as noções de prosperidade e de vida em abundância podem ser praticadas e conseqüentemente, reformuladas em todas as instâncias da vida” (TEIXEIRA, 2012, p. 62).

Fé espiritual (saber esperar em Deus)	Fé carnal (impaciente)
“Crer para ver”	“Ver para crer”
Disciplina, obediência incondicional aos ensinamentos da Bíblia Sagrada, fidelidade.	Indisciplina, dificuldade para seguir regras; natureza rebelde, infidelidade.
Exige o sacrifício	Satisfação dos próprios desejos; natureza egoísta.
Independente das circunstâncias	Depende das circunstâncias
A fé guiada pela razão; conferir finalidade à fé; a fé que produz resultados.	Fé guiada pelos sentimentos; sem finalidade (racionalmente) orientada; produz resultados aparentes e inconstantes.

Fonte: próprio autor (a)

É interessante perceber que a fé racional tão enfatizada nas pregações dos pastores e bispos da IURD, e em especial, nas palavras de Edir Macedo, reúne características que vão de encontro aos pressupostos básicos do pensamento racional moderno, como por exemplo: crer no invisível e acreditar que o impossível pode realizar-se independente de toda e qualquer circunstância favorável, além de ter que confessar positivamente as bênçãos antes mesmo que elas se revelem no nível dos sentidos, no plano da materialidade. Paradoxalmente, essa mesma concepção de fé, ao ressaltar seu caráter prático, indicando que é preciso agir a fé para que se produzam benefícios (as bênçãos), acaba por fornecer

[...] um estímulo à elaboração de uma auto-consciência, na qual aquele que participa dessa dinâmica reelabora sua postura de uma forma ampla [...]. Somente a partir desta tomada de consciência, descrita na leitura nativa como um processo racional, será possível uma determinação necessária para a conquista. Emerge, dessa forma, a autoridade individual de conduzir as ações no mundo. (GOMES, 2011, p. 118)

Foi, portanto, considerando esta possibilidade aberta dentro do próprio discurso religioso da igreja, também identificada em algumas "falas" dos meus interlocutores, que apontei como um dos objetivos desta pesquisa analisar a maneira pela qual tais ensinamentos doutrinários exercem influência no cotidiano dos fiéis em termos de conduta religiosa.

#### 4.1 Por entre os paradoxos iurdianos

Chegamos ao ponto nodal deste trabalho. O ponto que pretende articular o cerne de cada discussão proposta nos capítulos anteriores e de enfim, tentar cumprir o prometido: trazer à tona a noção de experiência e falar sobre Teologia da Prosperidade na IURD a partir

da perspectiva dos fiéis, mostrando que o caminho aberto para a formulação desse problema de pesquisa deu-se, sobretudo, em função da (re) descoberta da dádiva. Assim sendo, o que então seria capaz de promover o encontro entre experiência religiosa, dádiva e Teologia da Prosperidade na Igreja Universal? A minha resposta, ou melhor, a minha aposta indicaria um sentido em comum: o paradoxo. Ora, não é só a Teologia da Prosperidade na IURD que se apresenta como eminentemente paradoxal ao procurar unir fé e razão através da concepção de uma fé racional; adentrar no terreno da experiência [religiosa] é também reconhecer que tanto as realidades com as quais lidamos como as motivações humanas que lhes impulsionam são necessariamente paradoxais (MARTINS, 2005), ou seja, estão sujeitas às ambiguidades e ambivalências inerentes ao âmbito da prática, do cotidiano, da vida. Portanto, o sentido que aqui atribuo ao paradoxo encontra ressonância no valor que ele adquire enquanto elemento definidor da dádiva (CAILLÉ, 2002; 2013). Diferentemente da contradição, cujo significado parece apontar para uma relação de incoerência, de apreensão falha da realidade, o paradoxo atua como uma “terceira via”: é componente de uma situação complexa onde as relações não são redutíveis a nenhuma das lógicas opostas que lhes são constituintes. Enquanto a contradição pede uma resolução com o intuito de desfazer as causas da sua inconsistência, o paradoxo deve permanecer no nível do não-resolvido sob pena de eliminar seu potencial explicativo: a dádiva só existe na medida em que transita entre obrigação e liberdade, interesse e desinteresse, aliança e rivalidade (dom agonístico).

Entendo que essa consideração à dimensão constitutiva do paradoxo na experiência religiosa dos fiéis atingidos pela Teologia da Prosperidade é o que nos permite reconhecer as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus (CAMPOS, 2013)<sup>55</sup>, sem, entretanto, incorrer na “armadilha” trazida pela ideia de contradição. Esta terminaria por erigir proposições do tipo: é contraditório ou porque foi elaborado propositalmente para confundir alguém/algo, ou porque as próprias pessoas não se dão conta da incoerência de seus argumentos e de seus atos:

Para serem absorvidos pelo público sem ruídos de comunicação, os cultos tradicionais (e televisivos) se utilizam de uma linguagem maniqueísta, facilmente adaptada aos interesses momentâneos da instituição. Confesso que em meio à coleta de dados, inúmeras vezes me deu vontade de alertar os fiéis sobre determinadas práticas dos pastores-apresentadores, mesmo tendo em mente as conclusões da primeira pesquisa que desenvolvi e que me mostrou que a audiência dos programas é ativa. Certas ações dos fiéis eram aparentemente tão absurdas que cheguei a duvidar da legitimidade das conclusões de minha própria pesquisa, criando um perigoso sentimento de incredulidade na minha capacidade como pesquisador (DANTAS, 2012, p. 6).

<sup>55</sup> A Dissertação (defendida em 1995) da autora foi intitulada “Emoção, magia, ética e racionalização: as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus”.

O mais interessante no trecho acima<sup>56</sup> é perceber que a declarada ênfase no caráter contraditório do imaginário neopentecostal e no comportamento dos fiéis parece lançar o próprio autor numa contradição: ele não entende como aqueles podiam ser ao mesmo tempo críticos diante dos programas e de algumas atuações dos pastores nos cultos (identificando práticas reprováveis) e ainda assim continuarem a acreditar na palavra veiculada. Neste caso, as contradições encontradas serviram menos para esclarecer as particularidades da religiosidade na IURD do que para aproximá-la do bizarro, visão já amplamente compartilhada sobre a igreja.

Conforme eu já havia dito em outro momento do texto, o trabalho de campo na Universal aconteceu de maneira processual, de modo que foi, sobretudo, essa relação prolongada com a alteridade iurdiana a responsável por modificar a percepção que eu, *a priori*, tinha sobre a igreja e seus frequentadores. Foi preciso, portanto, um pouco mais de tempo de convivência e de escuta desse “outro” para perceber que a concepção de uma fé sobrenatural (racional e inteligente) não se reduzia à contradição, mas antes se apresentava como um paradoxo produtivo, ocupando o centro da Teologia da Prosperidade pregada pela igreja. Ao se constituir como paradoxo, no sentido que lhe atribuí, a prédica da IURD consegue transitar entre as fronteiras da magia e da ética, da emoção e da racionalidade, do econômico e do religioso, sem, contudo, limitar-se a apenas um lado dessas dicotomias. A fé sobrenatural ou fé racional é o conceito nativo que engloba duas outras categorias fundamentais: a fidelidade e o sacrifício, tendo neste último sua característica principal. Dado que fidelidade e sacrifício se expressam materialmente através do dízimo e das ofertas<sup>57</sup>, as demais características da fé sobrenatural - disciplina, obediência, fé em ação, fé de resultados, e fé positiva - costumam ser analisadas como apêndices de uma lógica fechada representada pela doação financeira como “passaporte” para a prosperidade. Sem a pretensão de desqualificar ou negar as pesquisas que seguem essa linha de interpretação, pude observar que as concepções sobre *fidelidade* e *sacrifício* na IURD, mais que instrumentos de eufemização para referir-se aos dízimos e ofertas, também englobam o sentido do compromisso religioso e, com este, o esforço contínuo por parte do fiel para promover o reordenamento da própria vida.

Um dos traços marcantes das igrejas neopentecostais é, sem dúvida, o modelo já amplamente replicado da organização semanal dos cultos. Nesse modelo, cada dia da semana é dedicado a um aspecto em particular da vida do fiel, cujos temas mais recorrentes são: cura,

---

<sup>56</sup> Ver: “Debulhando o sagrado: dificuldades e potencialidades no estudo de recepção de programas televisivos religiosos” (DANTAS, 2012).

<sup>57</sup> O próximo tópico será dedicado a este tema.



libertação, trabalho (vida financeira), família, além dos cultos de “avivamento espiritual”. Em relação a tal aspecto, a Igreja Universal continua a ser um caso paradigmático no meio neopentecostal, visto apresentar um calendário semanal totalmente preenchido por reuniões destinadas a causas específicas. Essa compartimentação dos cultos tem sido frequentemente apontada como uma das características que reforçam a ideia da existência de um mercado religioso<sup>58</sup>, onde o calendário oferecido pela igreja se assemelharia a uma espécie de “cardápio” através do qual os frequentadores se sentem livres para escolher em um dado momento aquilo que melhor lhes serve, sem, contudo, precisar comprometer-se com a instituição, já que o próprio formato desta viabilizaria, e até certo ponto, incentivaria a busca momentânea da bênção.

Lembro-me que quando estive na IURD de bairro, a mesma obreira que me abordou perguntando se eu era novata, ficou sem entender ao certo a razão da minha presença na Reunião da Prosperidade, uma vez que eu não estava ali em busca da minha “vida financeira”. Sua surpresa adveio quando ela, sentando ao meu lado, pediu-me permissão para orar por mim. Anotando meu nome em seu caderno, Thalia (como ela se chamava) em seguida me perguntou se eu estava passando por algum problema, na tentativa de saber qual área da minha vida necessitava de sua oração. Diante de uma resposta imprecisa e genérica de minha parte, Thalia insistiu para que eu pensasse em algo e logo passou a descrever todos os cultos da semana e suas especificidades, dando destaque à importância de não faltar às reuniões de quarta-feira e domingo, visto tratarem do tema da salvação e do fortalecimento da fé pelo recebimento do Espírito Santo. Em diversas outras situações do campo, fosse como orientação dada pelos pastores e bispos, fosse em conversas com meus interlocutores, essa questão da divisão das reuniões segundo cada problema a ser enfrentado pelo fiel veio novamente à tona, fazendo-me entender que esse tipo de organização não se reduz apenas a uma estratégia proselitista da igreja para ampliar sua abrangência em torno de seus potenciais adeptos. Somente depois de um tempo de pesquisa foi que consegui estabelecer algumas ligações (de início, insuspeitadas) entre a reação de Thalia e os fundamentos do que a igreja chama de fé inteligente. Ora, o que Thalia não entendia era o fato de eu estar ali sem propósito algum, simplesmente à toa, logo, sem nenhuma perspectiva aparente de desejo de mudança. Assim, se os fiéis são incentivados e orientados a frequentar determinadas reuniões de acordo com os problemas que estão enfrentando no momento e com os objetivos que desejam alcançar não é pela crença de que tudo será a partir de então resolvido magicamente,

---

<sup>58</sup> O termo “mercado religioso” é utilizado menos como espaço de disputa dos bens simbólicos (dos bens de salvação) do que em seu sentido mais literal.

mas porque cada reunião, ao conferir finalidade à fé, envolve um tipo de aprendizado em direção à prosperidade:

[...] ao contrário de categorias como “imediatismo” ou “riqueza instantânea”, as categorias que circulam nas publicações, nos blogs e nos cultos, são “sacrifício”, “desafio”, “perseverança”, “aprendizado” que apontam para a produção de uma **pedagogia da prosperidade**. Segundo essa pedagogia, a prosperidade permanece na lógica da conquista, porém essa conquista deve ser aprendida a cada dia. Seu aprendizado se dá por meio de um conjunto de dispositivos educacionais, são eles, cultos, campanhas especiais, reuniões etárias, livros, cursos específicos e programas de televisão, configurando um importante circuito de atividades que passam a gerenciar a vida e os corpos (TEIXEIRA, 2012, p. 61, grifo nosso).

A princípio, dois acontecimentos me chamaram a atenção para essa dimensão pedagógica<sup>59</sup> presente na mensagem religiosa da Universal que, aos poucos, foi se revelando nas experiências relatadas por todos os sujeitos desta pesquisa. O primeiro deles foi um encontro espontâneo com uma senhora que, ao meu lado, assistia a reunião de domingo pela manhã. Próximo ao término do culto, no momento em que o bispo convidava a todos a participarem da reunião de segunda-feira, dona Betânia (conforme se apresentou) perguntou-me com um ar convidativo: "você não vem na segunda também não?". Eu lhe respondi que não, que só frequentava mesmo aos domingos. Em seguida, dirigiu-se a mim dizendo: "porque é que tu também não vem na segunda? Vem na segunda, é tão bom, é pra tua prosperidade. Tu vem, participa da corrente, que Deus vai te dar uma direção, vai te dar uma ideia boa pra tu abrir teu próprio negócio, pra ganhar teu dinheiro". Prosseguindo com o convite, falou: “tem muitos testemunhos de benção, Deus honra muita gente, porque não vai honrar você?”. Ao referir-se à honra, dona Betânia logo perguntou se eu era dizimista, uma pergunta que soou mais como um aviso de que ser dizimista era prerrogativa indispensável. Aproveitei o rumo da conversa e perguntei se ela já havia dado algum testemunho. A senhora me respondeu que sim e me contou brevemente sua história. Disse-me que durante muitos anos trabalhou como diarista, até que um problema de coluna lhe impediu de continuar na mesma profissão. Foi então que passou a participar da corrente de segunda-feira, onde Deus lhe deu uma direção: a ideia de fazer trufas de chocolate para vender. Ela disse que nunca tinha feito trufas, mas que aprendeu e passou a vendê-las, o que se tornou sua fonte de renda.

A segunda situação de destaque a que me refiro se deu na condução da entrevista com Sâmia. A conversa é reveladora do modo como a IURD consegue agregar sentidos

<sup>59</sup> Apesar de lançarem mão de bases teóricas diferentes, seja para falar de pedagogia da libertação (Costa, 2008), seja de pedagogia da prosperidade (Teixeira, 2012), a utilização do termo *pedagogia* por ambas as autoras assume, a meu ver, um sentido em comum que também norteia a proposta teórica do presente trabalho: vislumbrar o tipo de aprendizagem que integra a mensagem e práticas rituais da Igreja Universal. É esse o sentido que pretendo reter na discussão deste capítulo.

diferentes para a adesão religiosa. No seu caso, a oportunidade de ir pessoalmente à Universal aconteceu por intermédio de sua cunhada que, proferindo o convite, disse-lhe: “Sâmia, **eu tô precisando** ir na Igreja Universal, **na terça-feira**, mas eu só vou se tu for comigo”. O emprego do verbo “precisar” denota um tipo de aproximação com a igreja mediada pela percepção de “serviço prestado”, cuja relação se finda tão logo a graça seja alcançada: “minha cunhada recebeu a cura e depois deixou de ir, e eu permaneci”. Por que ao contrário de sua cunhada, Sâmia permaneceu? Ao falar da sua experiência religiosa, ela nos dá pistas de que a conversão à IURD foi capaz de lhe dar um suporte pedagógico para a gestão da sua vida social, mental e afetiva:

Iris, quando eu coloquei meus pés ali dentro eu senti que eu era dali. E me perguntei como que eu não tinha ido antes. E eu não estranhei nada. E olha que a Universal é bem **diferente** da Assembleia. Tudo o que foi dito, tudo o que foi passado ali pelo pastor eu senti que tinha a ver comigo. Eu entendi tudo (entrevista realizada dia 16/02/2015, grifo nosso).

Considerarei importante explorar o fato de Sâmia ter evidenciado em sua fala a percepção de que a Universal era **diferente** da Assembleia de Deus (igreja que frequentava há mais de seis anos). Desse modo, perguntei o que lhe havia chamado atenção na IURD e quais as diferenças em relação à sua experiência religiosa anterior. Em primeiro lugar, Sâmia destacou o êxito de ter alcançado a **libertação**. Essa libertação lhe aparece como um processo de mudança íntima, de caráter espiritual, isto é, a libertação de um estado de espírito marcado pelo nervosismo e pela fraqueza: “Sabe Iris, eu era uma pessoa muito nervosa, também chorava por qualquer coisa, vivia assim pelos cantos”. Em segundo lugar, enfatizou: “na Assembleia é tudo assim, muito em conjunto, por exemplo, conjunto de senhoras [da qual ela fazia parte] que se reúnem para passar a Palavra, e na Universal não, na Universal é mais assim, mais individual né? e a Palavra ali é comandada pelo pastor”.

De maneira simples e talvez pouco elaborada, Sâmia falou de um dos aspectos integrantes da mensagem religiosa iurdiana: essa dicotomia entre o coletivo x individual, em que a esfera individual tem precedência sobre o coletivo. Em seguida, Sâmia faz uma comparação aparentemente improvável entre a Universal e a Assembleia<sup>60</sup>. Na IURD, disse ela, tanto nas reuniões regulares quanto nas reuniões especiais, “as pessoas recebem muitos ensinamentos e aprendem a lidar com os problemas e a agir em muitas situações”. O que não lhe acontecia quando estava na Assembleia de Deus. Foi, por exemplo, a partir dessa

---

<sup>60</sup> É improvável, porque a maioria dos trabalhos recorre a uma gradação entre protestantismo – pentecostalismo – neopentecostalismo para enfatizar o processo que vai desde uma religião mais eticizada até uma que privilegia um estilo “comercial” relacionado a imagens do consumismo e da comunicação de massa (SIEPIERSKI, 1997).

experiência de aprendizado na Igreja Universal que Sâmia atribuiu uma mudança positiva em seu relacionamento conjugal.

Dois pontos da fala de Sâmia nos ajudam a compreender outros elementos componentes dessa Teologia da Prosperidade que, na Igreja Universal, encontra-se atrelada aos parâmetros da fé racional. Ainda na introdução deste texto, chamei a atenção para a retórica da perseguição na IURD, informando o quanto isso integra sua memória coletiva. Entretanto, como também já havia salientado, a perseguição não teria nenhum valor significativo para a história da igreja, tampouco para a doutrina da vida abundante, se não fosse apenas a primeira das etapas de um circuito que tem na conquista seu objetivo principal (GOMES, 2011). Somente uma fé negativa se fixaria na “perseguição” como lugar de fala, levando o fiel à imobilidade, ao sofrimento e ao sentimento constante de humilhação. Uma fé positiva, ao contrário, dinamiza esse circuito e anuncia a passagem da condição de perseguido à condição de revolta, e desta à atitude de sacrifício, sem a qual nenhuma conquista pode ser alcançada. Nesse sentido, a libertação de Sâmia é por ela mesma interpretada como o abandono de uma postura de fraqueza e de nervosismo. Hoje ela se vê, e acredita ser vista pelas pessoas de seu convívio como uma mulher forte, principalmente porque apesar da morte prematura do filho<sup>61</sup>, conseguiu dar uma resposta positiva à recuperação do luto: “Eu podia viver chorando, amargurada, pelos cantos, triste, mas não. Eu sou alegre, sou feliz, levo a minha vida, ainda que a saudade fique pro resto da vida”. Aqui, o sentimento de superação suplantou o da tristeza profunda, fazendo-a seguir em frente.

A libertação no contexto iurdiano está inevitavelmente associada à expulsão do “espírito devorador”: o diabo. A existência de uma guerra espiritual entre o bem e o mal surge, digamos assim, como uma espécie de princípio propulsor de todos os acontecimentos que atingem a humanidade. A vulnerabilidade humana à ação maligna do diabo é uma condição sempre latente, porém, passível de ser “neutralizada” pela aproximação com Deus. A igreja costuma ainda enumerar alguns sintomas que indicariam opressão/possessão demoníaca, a saber: dores de cabeça constantes, nervosismo, desmaios ou apagões, doenças que os médicos não conseguem diagnosticar, visões de vulto e audição de vozes, vícios, depressão, medo e desejo de suicídio. Além disso, não chega a ser uma novidade dizer que na Universal os demônios são personificados nas entidades da Umbanda e do Candomblé: nos casos públicos de possessão nas reuniões, as entidades são devidamente nomeadas,

---

<sup>61</sup> O filho de Sâmia, de apenas 17 anos de idade, faleceu em um acidente de moto sem o envolvimento de terceiros. Nossa conversa, que durou aproximadamente três horas, foi constantemente perpassada pelas lembranças desta minha interlocutora.

entrevistadas, humilhadas e, por fim, expulsas do corpo do fiel. A relativa abrangência dos sintomas acima permite a identificação de um caso de opressão demoníaca sem que haja necessariamente sinais visíveis de incorporação ou manifestação pública. Ademais, retomando o que já foi dito no primeiro capítulo, a libertação não se efetiva pura e simplesmente pela participação ritual, embora esta seja indispensável.

De maneira informal e inesperada, quando conversávamos via *Whatsapp*<sup>62</sup> sobre como tinha sido a festa de ano novo para cada um, Vítor me disse que havia ficado na igreja (não na Catedral, mas na igreja de bairro onde sua mãe é obreira) com sua família porque uma de suas irmãs estava passando por um processo de libertação. A ideia de processo é ponto-chave nessa experiência. Quase um mês depois, na ocasião da entrevista, perguntei a Vítor se sua irmã tinha melhorado. A resposta foi positiva, e ele decidiu me contar um pouco mais sobre a situação vivenciada por sua família. Nos últimos meses sua irmã teria sido atormentada por pensamentos ruins, entre os quais estava o desejo de cometer suicídio. No auge da crise, para a própria segurança e da filha pequena, ela voltou a morar com Vítor, sua mãe e os outros irmãos. Nas palavras dele, a sua irmã teria uma mente fraca. Vítor então lhe disse que não adiantava ir para reunião na igreja, nem participar de corrente, se ela mesma não quisesse ou tivesse forças para se livrar e mudar. Para ele, não adianta se fazer de vítima ou vestir-se no papel de vítima: “você não pode nunca se deixar dominar por pensamentos ruins”. Na tentativa de ajudar a irmã e, com receio de que ela fizesse mal a si mesma, Vítor me contou que estava escondendo todos os objetos cortantes da casa. Com o tempo, entretanto, ele percebeu que essa atitude não a ajudava, mas adiava ainda mais seu processo de libertação: ela precisava encarar a situação para poder mudar e ter controle sobre si, sobre os próprios pensamentos. O perigo não está, portanto, em se reconhecer como vítima, mas em permanecer (mais subjetivamente que objetivamente) enquanto tal.

Às vezes uma pessoa chega pra você e diz: - você nunca vai ser feliz. Aí você fica com aquilo na cabeça, vai tomando como verdade, vai internalizando, vai ficando com medo. O medo é a pior coisa que você pode sentir. Você paralisa, fica com medo de tudo, sua mente fica fraca e o diabo se aproveita de quem tem a mente fraca, se aproveita desse estado. (Entrevista realizada dia 23/01/2015)

Assim, a palavra tem força não pela crença no seu suposto efeito “abracadabra”<sup>63</sup>, mas pela eficácia performativa da linguagem<sup>64</sup> (MAFRA, 2002). Em relação a este aspecto é

<sup>62</sup> Aplicativo de mensagens multiplataforma que permite trocar mensagens pelo celular sem pagar por SMS.

<sup>63</sup> Pelo próprio fato de incutir em seus adeptos crenças de efeito "abracadabra", esta teologia exige deles imensa dose de fé. Evidentemente, é preciso estar imbuído de extrema fé para crer que a realidade possa se conformar às palavras pronunciadas com fé, em nome de Jesus. O crente pode determinar o quanto for, por exemplo, que não ficará rico da noite para o dia como num passe de mágica (MARIANO, 1996, p. 30).

comum ouvir dos fiéis da IURD uma comparação com a Igreja Católica. Roberta e Carol, por exemplo, quando nas entrevistas se referiram à Igreja Católica foi para dizer ou que achavam “tudo muito parado”, ou que as palavras “entravam por um ouvido e saíam pelo outro”. Roberta, inclusive, chegou a destacar como um dos diferenciais da Universal o seu estilo de oração, segundo ela: “uma oração forte, uma oração que te levanta, que te põe pra cima”. Se o alvo do confronto da guerra espiritual (entre o bem e o mal) levada a cabo pela IURD é dirigido às religiões afro-brasileiras, a disputa por legitimidade no cenário religioso brasileiro se faz pelo necessário contraponto à Igreja Católica. O principal desses contrapontos, também salientado por Edir Macedo, é a diferença entre oração forte e oração fraca, entre fé positiva e fé negativa, em suma, entre Teologia da Prosperidade e teologia da miséria. Na mesma entrevista a que me referi no início deste capítulo, Edir Macedo expõe a razão de seu descontentamento com a Igreja Católica:

[...] Eu só me lembro de ter me revoltado, foi o meu brado de independência, quando na idade de 16 anos mais ou menos... a minha irmã estava com um problema grave de bronquite asmática e às vezes ela ficava no inverno quase sem respirar... e nós sofríamos muito por causa disso...e nós fomos à Igreja Católica num dia de semana santa, onde eles punham a imagem do cristo morto, e vela, e flores...como se fosse um defunto.. Então me veio à cabeça, me veio à mente, me veio a **inteligência**: pera lá, como é que pode? Eu não sei se eu choro por ele, ou se eu choro por mim, ou pela minha irmã. Quem está em pior situação, ele ou eu? Eu falei... Nunca mais na minha vida eu entro num local como esse... Porque como que eu poderia estar ali querendo ajuda de alguém que estava morto? [...] ali começou minha revolta.

Mais uma vez Edir Macedo menciona a inteligência como qualidade dessa fé, uma fé que se expressa constantemente pela metáfora da guerra, apontando a revolta como atitude necessária ao rompimento da acomodação.

Como vimos, se a distinção entre fé e sentimento permeia todo o discurso religioso da IURD, tal orientação adquire particular centralidade nas reuniões da Terapia do Amor (que acontecem às quintas-feiras) e nos projetos direcionados ao gerenciamento das relações entre os casais ou famílias. Apesar de surgir como preocupação frequente da igreja desde as primeiras décadas de sua fundação, a projeção hoje dada às relações amorosas surgiu efetivamente há mais ou menos cinco anos com a criação do *Godllywood*, projeto que abriu caminho para que o tema do casamento protagonizasse grande parte das prédicas e atividades promovidas pela igreja. Depois do *Godllywood*, Cristiane Cardoso e o bispo Renato Cardoso,

---

<sup>64</sup> J. L. Austin (1990) elabora uma nova concepção de linguagem e, através do conceito de atos de fala, opera uma identificação mais radical entre dizer e fazer. A linguagem não se reduz à sua função comunicativa, uma vez que os atos de fala se constituem como enunciados performativos, isto é, enunciados que não existem senão para fazer acontecer o que se enuncia.

seu esposo, passaram a liderar em âmbito nacional e internacional um programa disciplinador voltado para o casamento, e denominado: Escola do Amor (*The Love School*). A Escola do Amor abrange programas televisivos transmitidos pela Record, *blogs*, *sites* e canal no *youtube*, além de cursos presenciais ou realizados por videoconferência. O alcance da atuação de Cristiane e Renato tem sido ainda maior pelo sucesso atingido nas vendas do livro (já considerado *best-seller*) “Casamento Blindado: O seu casamento à prova de divórcio”. Na televisão, nos livros publicados e nos cursos ministrados, Cristiane e Renato são apresentados como palestrantes, e a referência religiosa desses materiais fica restrita à informação de que seu conteúdo está fundamentado nos princípios cristãos. Esse formato viabiliza a ampliação do público consumidor, aumentando as chances de que membros eventuais venham a se tornar fiéis conversos e de que não membros possam (re) conhecer a Universal por uma via mais legitimada, já que parte dessa literatura temática da igreja deixa de ser classificada como literatura devocional, passando a incluir-se no segmento de “autoajuda”<sup>65</sup>. Apesar de aparentemente “não devocional”, os ensinamentos que compõem esse programa de orientações encontram-se pautados no necessário discernimento entre razão e emoção, entre fé e sentimento, conformando uma concepção de família e de casamento que coaduna com a proposta da Teologia da Prosperidade (TEIXEIRA, 2012). Antes de ser pensado enquanto uma união motivada pelo sentimento, pelo amor ou pela paixão, o casamento e a constituição de uma família devem figurar como uma união planejada para acessar a promessa da prosperidade:

Para os organizadores do curso a comparação do casamento com uma empresa baseia-se no fato de que uma empresa – da mesma forma que o casamento – funciona sempre fundamentada em dois princípios: a busca por objetivos e resultados. Como a empresa, “o casamento também tem objetivos e existe para produzir resultados” [...]. (TEIXEIRA, 2012, p. 123)

O planejamento para o casamento requer uma demarcação clara dos papéis a serem desempenhados pelo homem e pela mulher. Assim, tanto o *Godllywood* quanto o *IntelliMen*<sup>66</sup>, projeto ainda mais recente coordenado pelo bispo Renato Cardoso, atuam no sentido de ensinar o homem “a ser Homem” e a mulher “a ser Mulher” conforme a natureza


<sup>65</sup> A inserção da igreja nesse segmento favorece o que Clara Mafra (2013) chamou de “rotinização da influência mais abrangente da Universal em todo o campo evangélico” (ver página 11).

<sup>66</sup> “Formar homens melhores será o nosso lema. Ser homens inteligentes nossa missão. Vamos caminhar juntos, aprender uns com os outros. Mas espere DESAFIOS. Nós vamos lhe desafiar a ser melhor em todas as áreas de sua vida. E para ser um dos IntelliMen, você nunca poderá fugir dos desafios nem deixar de cumpri-los. E acima de tudo, precisará do ingrediente fundamental para aprender: humildade. Se você não reconhece que precisa melhorar, não podemos lhe ajudar. É preciso mais que músculos para ser homem. Caráter, inteligência e fé são muito mais importantes.” Trecho do Manifesto do Projeto IntelliMen. Ver <http://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/intellimen/>.

concedida por Deus a cada um. Não há na IURD nenhum rompimento significativo com a definição dos padrões de gênero já cristalizados por nossa cultura patriarcal: “Os homens são diferentes de nós. Eles foram feitos para se concentrar e conquistar. Nós lutamos para fazer as mesmas coisas que eles fazem e ainda ser mãe, esposa e rainha do lar. Mas nós não somos eles e não podemos querer fazer os dois papéis sem que nos prejudiquemos” (pg. 109). Esse trecho foi retirado do livro escrito por Cristiane Cardoso e intitulado a Mulher V, mesmo nome da última e principal etapa dos grupos que integram o Godllywood. Tornar-se uma Mulher V exige a adequação a um padrão que envolve cuidados com a estética e com o comportamento.

segunda-feira, 5 de agosto de 2013

## Lista do NÃO Godllywood

12:10 | Postado por Brenda | 

Aparência:

NÃO usar esmalte preto, azul, verde ou cores neon, esmaltes descascados, piercing, tatuagens - na moda ou não, continua transparecendo rebeldia.

NÃO usar calças ou saias apertadas, mini-saias ou shorts curtos, blusas ou vestidos tomara-que-caia, blusas de decotes baixo, calcinha tipo fio-dental ou pequena demais - não somos sexy e sim elegantes e virtuosas.

NÃO usar moletoms, jeans ou tênis nas reuniões da Igreja – não vemos a Casa de Deus como qualquer outro lugar. Essa regra tem excessão para reuniões do Grupo Jovem e de evangelização.



Comportamento:

NÃO fazer ou se envolver em fofocas, criticar os outros, bullying

NÃO fazer auto-crítica, se exaltar, ser orgulhosa, ser negativa

NÃO fazer ou se envolver em atos de rebeldia

NÃO desobedecer ou desrespeitar os pais ou qualquer autoridade espiritual

NÃO tirar notas baixas na escola

NÃO ter amigas que façam os itens acima

NÃO flertar com rapazes

NÃO ser preguiçosa

NÃO guardar mágoas

NÃO assistir a Rede Globo

Obviamente tudo acima é justamente para que elas consigam a manter o código pelo qual juraram em cumprir para fazerem parte de Godllywood.

Fonte site Godllywood.

Em um dos dias que encontrei Ana para assistirmos juntas à Terapia do Amor, ficamos conversando numa padaria em frente à igreja minutos antes do início do culto. Aproveitei esse momento para lhe perguntar sobre a dinâmica do grupo *Godllywood* e sobre o que significava a Mulher V. Ana me respondeu com poucas palavras, traçando uma oposição entre a Mulher V e a mulher “do mundo”, que por seu modo de vestir e de se comportar podia



ser considerada vulgar. Foi então que Ana resolveu me mostrar a *Lista do Não* que toda participante recebe ao entrar no grupo. Como eu não podia ficar com a lista, resolvi procurar na internet, nos blogs disponíveis, sua versão virtual, e de fato achei uma muito semelhante, conforme imagem anterior.

Além dos itens acima, a lista de Ana trazia mais dois pontos: “não ir todos os dias à igreja” e “não se relacionar com rapazes incrédulos”. Dos itens listados, perguntei o que significava exatamente o “não à autocrítica” e indaguei o porquê do aconselhamento de não frequentar a igreja todos os dias. Em relação ao primeiro, Ana me explicou que a autocrítica aí está no sentido de não se depreciar, de não se colocar para baixo. No que se refere ao segundo, ela me explicou que é preciso tirar um tempo na semana para cuidar de si mesma e dar atenção à família.

Cada desafio semanal do grupo, isto é, as tarefas que devem ser cumpridas por cada participante mediante “provas” posteriormente apresentadas para a *BigSister*<sup>67</sup>, tem a função de incutir paulatinamente as qualidades atribuídas ao ideal de Mulher Virtuosa. Segundo o livro de Cristiane Cardoso ela deve ser: amável, compreensiva, delicada, doce, forte, disciplinada, habilidosa, batalhadora, responsável, ocupada, criativa, vaidosa, além de administrar o dinheiro da casa e de contribuir para o aumento dos rendimentos da família. Apesar de existirem prescrições disciplinares para os homens, e de haver orientações para as mulheres no momento da escolha do parceiro ideal, cabe à mulher o papel de se encarregar em prol da manutenção do lar, enfim, de realizar sacrifícios cotidianos para gerir e preservar a harmonia familiar. Seguindo este tópico de discussão, voltemos então ao caso de Sâmia e sua avaliação sobre a mudança no próprio casamento.

Sâmia relatou que, há alguns anos atrás, um dos problemas que enfrentava no casamento era o consumo de bebida alcoólica pelo marido nos finais de semana ou dias de folga. Embora essa prática fosse recorrente e muito lhe incomodasse, Sâmia em nenhum momento da nossa conversa deixou transparecer a imagem de que seu esposo era “um irresponsável”. Ao contrário, ressaltou suas qualidades como pai dedicado e bom companheiro. Porém, as saídas para beber desgastavam a relação conjugal, intensificando as brigas e discussões entre os dois. Sâmia me disse que passou muito tempo sem saber agir com seu marido:

Iris, depois eu vi que eu fazia tudo errado e que eu nunca ia conseguir mudar alguma coisa daquele jeito. Eu brigava direto porque eu ficava estressada com a bebedeira; eu ficava de semanas sem falar com ele; quando ele chegava em casa a noite, eu

---

<sup>67</sup> A função de *BigSister* é ocupada pelas esposas dos pastores e bispos. Elas atuam como se fossem orientadoras de cada participante. São elas que coordenam o grupo local e que avaliam o desempenho das participantes.

simplesmente colocava a janta dele na mesa e se ele quisesse comer que comesse, eu não tava nem aí, saía logo de perto; eu desconfiava dele, brigava muitas vezes por besteira, eu era muito chata também. O problema então não era só ele (Entrevista realizada dia 16/02/2015)

Este depoimento de Sâmia, e a percepção negativa das ações na época dirigidas ao marido como forma de punição para sua má conduta, de fato, fazem eco às orientações dadas tanto nas reuniões regulares, sobretudo na Terapia do Amor e nas reuniões de Domingo, como nas reuniões especiais para as mulheres. A sua nova postura perante o marido (evitar brigas, discussões, ser compreensiva e cuidar do lar) reforça duas noções básicas que, a meu ver, permeiam o *ethos* religioso iurdiano. A primeira delas enfatiza o papel da mulher na esfera privada: é ela quem deve prioritariamente assumir a função de agente transformador – “esta sempre será a ordem das coisas, seja no casamento ou na família – você muda primeiro” (CARDOSO, 2014, pg.62). A segunda noção vai ao encontro da fé inteligente. A fé inteligente é aqui representada como o oposto de uma fé emocional que, conforme já supõe a expressão, é guiada pelas emoções e, por isso, é frágil, não pensa em longo prazo e não produz resultados. Em outras palavras, as brigas, discussões sucessivas e as atitudes de desprezo anteriormente adotadas por Sâmia mostravam uma postura que contradiz o estado de quem passa a ser guiado pelo Espírito Santo.

O recebimento do Espírito Santo na IURD, ainda que seja identificado como um momento de êxtase (uma experiência sensorial, corporal, regada às vezes por choros e pelo “falar em línguas”), trata-se ali de um êxtase controlado. Não são raras as vezes que o bispo em sua prédica faz questão de ressaltar a diferença entre receber o Espírito Santo e ser enganado pelas artimanhas do Diabo. Cair no chão, gritar, pular, em suma, “perder o controle”, são sinais estranhos à experiência de “estar na presença do Espírito”. Sâmia não me deu detalhes do “passo a passo” da mudança no relacionamento, mas de alguma forma, associou a adoção de novas atitudes perante os problemas que lhe afligiam como um fator importante no desencadeamento dessa transformação gradual observada no marido que hoje, vez ou outra, lhe acompanha nas reuniões da igreja.

Outra mudança observada por Sâmia em seu comportamento, diz respeito à sua relação com o restante da família (pais e irmãos). Antes [antes da IURD], disse ela:

Eu era aquele tipo de pessoa que queria abraçar o mundo com as pernas. Queria resolver tudo. Até os problemas que não eram meus. Eu me preocupava demais com os problemas dos meus outros irmãos, lá da casa da minha mãe. Bastava uma ligação de lá, e eu já pedia pro meu marido ir me deixar lá. Aí eu me metia nos assuntos, querendo resolver, e no final, não resolvia nada e eu acabava saindo como culpada. Hoje eu não sou mais assim. Não é que eu não me preocupe. Eu me preocupo. Mas como eu sei que não adiantava eu me meter, e que aquilo só me

desgastava, o que eu faço agora? Eu boto meu joelinho no chão e começo a orar e pedir por eles. Eu sei que Deus vai agir lá. (Entrevista realizada dia 16/02/2015)

Essa observação de Sâmia e a avaliação do seu comportamento, mais uma vez, revela-nos uma característica da IURD no que tange às orientações dirigidas à esfera familiar. O modelo de família aqui proposto e enfatizado é o modelo da família nuclear: pai, mãe e filhos. E de preferência, poucos filhos<sup>68</sup>. Não significa que haja um apelo para o rompimento dos laços familiares, antes, trata-se de um distanciamento relativo, porém necessário, para que todos os esforços do casal estejam voltados a um único objetivo: o bem-estar e a prosperidade do núcleo familiar.

Algumas semanas depois da entrevista com Sâmia, mais precisamente no dia 6 de março, estive na reunião da Terapia do Amor junto com Ana. Neste dia, o sermão do pastor foi justamente sobre a razão e a emoção na vida sentimental, de modo a reiterar o mesmo tema da palestra ministrada pelo bispo Edir Macedo na semana anterior, transmitida por videoconferência para todas as Catedrais do país. Segue um trecho do meu diário de campo no qual tento reproduzir a fala do pastor:

Por que a vida sentimental de muita gente continua amarrada? Porque as pessoas em vez de agir com a razão, agem com a emoção. Aí vocês podem me perguntar: e só quem age com a razão é quem é de Deus? É aí que eu lhe digo: não. Tem muita gente que está fora da igreja e que age com a razão e tem muita gente que é de Deus e continua agindo com a emoção, com o sentimento. E por quê? Simplesmente porque as pessoas continuam escolhendo agir pelo coração. Quer ver um exemplo? Às vezes tem muita mulher que ainda durante o namoro já tem indícios de como é a pessoa que tá do seu lado. Às vezes o homem é bruto, briga, já pega pelo braço, aperta, machuca, e com a sua razão você pensa aquela famosa frase: “imagine, imagine...o que? [o pastor se dirige ao público pedindo para completarem a frase]... Imagine quando casar!”. Mas aí ao invés de tomar a decisão certa, de aceitar e ver que aquela pessoa não serve pra você, o que é que você faz? Repete aquilo que muita gente pensa: “Deixa! Quando casar eu faço ele mudar!”. Isso acontece? Isso dá certo? Claro que não! E no casamento? Quantas mulheres não precisaram agir com a razão e tomar uma atitude drástica senão hoje talvez elas nem estivessem aqui? Talvez já estivessem mortas? Tem mulher ainda que aceita tudo do marido só pra ele não sair de casa, que aceita amante, que aceita viver uma vida dupla. A emoção, o coração, se guia pela necessidade, a razão não. Como você quer conhecer o autor do amor se você não ama a si próprio? Você tem que se dar o valor, você não pode depender de ninguém pra isso, você não pode se rastejar aos pés de ninguém. [Nesse momento o pastor chama um pastor auxiliar para subir no altar e ajudá-lo a teatralizar como se comportaria alguém que se rasteja aos pés de outra pessoa. A

<sup>68</sup> A igreja incentiva o planejamento familiar através de métodos contraceptivos para homens e para mulheres. A Universal novamente se destaca entre as demais igrejas por dois motivos: primeiro por incentivar a intervenção cirúrgica (vasectomia) como método contraceptivo voltado para os homens; segundo por apresentar posicionamento favorável à descriminalização do aborto, para além das exceções hoje concedidas pela legislação brasileira. A opção pelo aborto surge nesse contexto como direito de a mulher ter domínio sobre o próprio corpo, entretanto esse direito não se encontra justificado pelas mesmas razões levantadas pelas bandeiras feministas, mas sim pela legitimidade do direito à prosperidade, visto que “em tese” o nascimento de filhos “não desejados” pelos pais em famílias já desestruturadas, contribuiria para o aumento da pobreza, da criminalidade e da violência. Na perspectiva da IURD, “[...] a Igreja Católica, ao proibir o aborto e outras formas de método contraceptivo, privilegia a religião sem considerar a necessidade das pessoas” (TEIXEIRA, 2012, pg. 56).

teatralização sempre ocorre de maneira cômica e bem simplificada, um tipo de didática que pretende alcançar a todos que estão ali ouvindo e assistindo]. Diga aí bem alto; Eu não sou qualquer um! Diga! Eu não sou um pobre coitado! Diga aí pra pessoa que está ao seu lado: você tem valor!

Lembro que saí desse culto um pouco em dúvida sobre de que modo seguir na análise do lugar dessa fé racional no modelo disciplinar direcionado ao casamento e demais relacionamentos afetivos, sobretudo, quando referida ao comportamento feminino. Afinal, fazer o uso da razão poderia tanto justificar um ato de sacrifício da mulher (transposto muitas vezes numa atitude de submissão “estratégica”) como um ato de revolta da mesma, enxergando na separação um meio legítimo para a ação. Qual a medida para saber se, agindo com fé, a mulher deve priorizar a luta pela manutenção do casamento ou optar por sua dissolução? Foi em entrevista com outra interlocutora que vislumbrei um caminho para refletir acerca de tal questão.

Roberta me contou que sempre que pode tenta ir à igreja pelo menos uma quinta-feira (dia da Terapia do Amor) a cada quinze dias ou um mês, pois segundo ela, “cuidar do casamento não é fácil”, mesmo no seu caso em que ambos (ela e o marido) são obreiros da Universal. Roberta lembra então que essa “tarefa” se torna ainda mais difícil quando é só uma das partes que procura ajuda. Para exemplificar, ela me relatou um caso que teria sido matéria na Folha Universal, recebendo comentário do próprio Edir Macedo. A reportagem contava a história de uma obreira da Universal que sofria com as constantes traições do marido. Esta havia pedido conselho a outra obreira para decidir o que fazer: se deveria ou não se separar. A obreira consultada acabou dando o conselho mais “correto” do ponto de vista do papel que a mulher deve assumir num relacionamento: a responsabilidade de lutar pelo casamento e pela mudança do marido. O desfecho da história terminou com a morte da mulher que acabou contraindo uma doença por continuar se relacionando com o companheiro. Emitindo sua opinião sobre o caso, Roberta não condena a postura da obreira em aconselhar pela não separação. Entretanto, faz uma ressalva, baseada na interpretação dada pelo bispo Macedo ao caso:

A mulher nesses casos tem todo o direito de se separar, pois a vida dela está em risco e ela pode lutar pelo marido mesmo estando separada. O bispo Macedo fala que o pastor ou obreiro (a) que está de fora dá um conselho, mas que só você que sabe o que está se passando é que deve decidir. “Ora, se você é inteligente, sabe que está correndo risco, só você sabe o que você passa dentro de casa, você que deve tomar uma atitude” [disse Roberta como que repetindo o argumento do bispo Macedo]. (Entrevista realizada dia 11/04/2015)

Foi então que Roberta contou-me que recentemente uma senhora da igreja veio lhe pedir um conselho sobre o que fazer diante do marido viciado em bebida já há muitos

anos. A senhora relatou que já não vivia como casal (já não mantinha intercursos sexuais) e que o marido só bebia e a traía. Roberta, conhecendo de perto a situação dessa senhora, disse-lhe: “se eu fosse a senhora, sinceramente, eu já tinha me separado há muito tempo. Por que a senhora só tá sofrendo, ele já não tem mais nada com a senhora e não mudou até agora, então se fosse eu, já teria me separado”. Continuando, completou: “Mas aí, né, Iris, ela depois foi falar com o pastor. Chegou pra ele dizendo que ia se separar do marido, e aí o pastor disse que não, disse que ela tinha que lutar pelo casamento”. Nesse momento Roberta fez uma expressão de desacordo com o posicionamento do pastor, mas não o criticou diretamente, apenas apoiou-se novamente no “ensinamento” do bispo Edir Macedo de que “só quem sabe o que tá passando em casa e consigo mesma é a própria pessoa e se isso a está prejudicando muito, não vale a pena continuar no relacionamento”. É na palavra de Edir Macedo que Roberta encontra legitimidade para sua postura de divergência com a autoridade mais próxima da igreja onde se congrega. A desaprovação em relação ao conselho do pastor me surpreendeu na medida em que um pouco antes de me falar sobre essa reportagem, Roberta havia me dito que deveria “servir ao marido como se serve a Deus”.

A opinião de Roberta, ao lado do sermão do pastor na reunião da Terapia do Amor a que assisti, poderiam, *a priori*, ser vistos enquanto contradição. Afinal, de que maneira duas orientações tão distintas (a opção pelo sacrifício ou a valorização da “autonomia” feminina) poderiam surgir como resultantes da mesma fé que, ao ignorar o coração e agir pela razão, ensina o caminho para a prosperidade? Longe de querer iniciar uma discussão sobre gênero, tal provocação pretende aprofundar a reflexão sobre a doutrina iurdiana, visando entender essa abertura para a produção de discursos aparentemente contraditórios e compreender a possibilidade da existência de diferentes formas de vivenciar a religiosidade mesmo entre os fiéis de longa data, isto é, mesmo entre aqueles que, assim como meus sujeitos de pesquisa, assumem o compromisso com a instituição.

O que o caso de Roberta esclarece é que para apresentar uma opinião contrária à do pastor, ela não precisou buscar referência em outro lugar, senão na própria teologia da igreja validada pelas palavras de Edir Macedo: “Ora, se você é inteligente [...] você que deve tomar uma atitude”.

A centralidade conferida ao indivíduo como condutor das mudanças que pretende realizar apareceu também na entrevista que fiz com Vítor. Nesta, ele me explicou que o papel da igreja, dos obreiros, pastores e bispos é estar ali para orientar, mas a decisão ou não das mudanças depende da própria pessoa (isso ficou claro também quando Vítor me relatou o

processo de libertação da irmã). Talvez essa dimensão presente na IURD possa explicar a capacidade da igreja em conviver pacificamente com uma comunidade religiosa estratificada que se divide entre frequentadores esporádicos, membros em processo de conversão e membros convertidos (GOMES, 2011). Até mesmo entre estes últimos, como é o caso dos meus interlocutores, não há uma homogeneidade nas experiências relatadas.

Carol e Ana, por exemplo, são jovens mulheres, ambas nascidas na igreja, porém com modos de inserção diferenciados. Apesar do retorno de Carol à Universal ter sido mediado pela Terapia do Amor, esta, ao contrário de Ana, sequer se interessa em participar de grupos como o *Godllywood*, considerando que o foco está em assistir às reuniões e pôr em prática o que é ensinado. Para Carol, a possibilidade de estar na igreja sem ser alvo de constante vigilância a respeito da sua vida, suas ausências, modo de vestir ou hábitos é uma das características que lhe agradam na Igreja Universal. A opção pelo batismo, por exemplo, não se faz por imposição, mas por escolha. Perguntei-lhe como acontecia esse ritual na IURD, qual o seu significado e quais as condições para o fiel ser batizado. Carol iniciou sua explicação evidenciando o contraste com a Igreja Católica. Disse-me que na IURD as crianças só são apresentadas no altar para receber a unção do pastor ou bispo<sup>69</sup>, e o batismo ocorre na maioria das vezes na fase adulta, podendo acontecer também no período da adolescência, existindo, entretanto, uma orientação para que seja realizado, principalmente, na fase adulta. Carol me falou do batismo como uma decisão séria e muito planejada. Não tem sentido, diz ela, batizar um bebê, uma vez que ele é inocente e sem pecado. A decisão do batismo exige uma responsabilidade por parte do fiel para não só aceitar Jesus como seu salvador da “boca pra fora”, mas para agir conforme os desígnios de Deus, procurar ao máximo não pecar, não errar, buscar ter uma vida correta, uma “vida santa”. Perguntei à Carol qual era a diferença entre ser batizado nas águas e ser batizado no Espírito Santo, se primeiro a pessoa era batizada pelo Espírito (citei a busca pelo Espírito Santo nos cultos de quarta-feira e domingo) e depois, para selar esse batismo, acontecia o batismo nas águas. Ela me respondeu dizendo:

Não, é o contrário. Embora tenha muita gente que recebe o batismo do Espírito Santo e não se batiza nas águas. Só o Espírito pode selar essa aliança. Quando você se batiza nas águas é um ritual no qual você decide viver conforme os desejos de Deus. E só quando você decide isso é que você pode receber o batismo do Espírito. Eu me batizei nas águas depois de um ano e meio que eu voltei para a igreja. Me batizei, mas já pequei, já errei depois disso, me afastei. (Entrevista realizada dia 13/10/2014)

---

<sup>69</sup> Fato que presenciei nas reuniões de domingo. O bispo reserva um momento próximo ao término do culto para realizar esta unção.

Tentando compreender, indaguei se nesse caso de afastamento o batismo teria sido “anulado”, perdido seu efeito, e se era possível se batizar novamente, caso fosse do desejo do fiel. A resposta foi: “Pode se batizar de novo. Mas não é certo ficar desse jeito: se batizar e pecar, se batizar e pecar. É por isso que os pastores orientam a pessoa pra ela se batizar só quando realmente tiver certeza”. Com a explicação de Carol percebi que o batismo nas águas é entendido como um ritual que inaugura na vida do fiel um novo começo, porque é visto como um preparo, o caminho para receber o batismo do Espírito Santo (que deve ser duradouro). Logo, a busca por esse batismo espiritual não constitui uma procura que se esgota no momento ritual, não devendo ser encarada como uma simples emoção de que o fiel foi tocado pelo Espírito.

Roberta me falou da experiência do batismo de forma semelhante, explicando que “ser tocado pelo Espírito” é deixar que “Ele te guie a fazer as coisas certas”. Assim, disse ela, não basta falar em línguas, embora este seja um sinal, um dom que o Espírito concede aqueles que recebem seu batismo. Entretanto, ela reitera:

Mas o Espírito Santo não quer só que a gente fique falando em línguas sabe? Isso não é o principal. Por exemplo, eu não gosto muito de falar de outras igrejas, mas eu conheço algumas mulheres que também são evangélicas, que na hora do culto fica falando em línguas, que deixa o cabelo crescer muito, que usa saia quase nos pés, mas que quando chega em casa quebra o pau com o marido. Então, não é isso que o Espírito Santo quer da gente. (Entrevista realizada dia 11/04/2015)

Tentando saber um pouco mais o que significava “seguir o caminho correto”, perguntei-lhe em que sentido e como os obreiros e obreiras devem ser um exemplo para os demais fiéis e pessoas de fora. Roberta me respondeu dizendo que a pessoa deve ser exemplo não só na igreja, mas em casa, no trabalho: “a pessoa tem que ser o próprio testemunho”. Para dar alguns exemplos, Roberta diz que para se tornar obreiro, a pessoa não pode ter o nome sujo, ou seja, o nome não pode constar na lista dos devedores: “é como o pastor sempre fala, que se você comprar alguma coisa de alguém tem que pagar, e se pedir dinheiro emprestado, também”. Analisando seu próprio comportamento, Roberta diz evitar se meter em fofoca, não falar palavrão, não se misturar com pessoas que agem dessa forma. Ela pontua que uma das coisas que as pessoas admiram na sua vida, é justamente a união da sua família, pois, marido e filhos também pertencem à igreja. Essa seria uma das principais formas de dar testemunho. Roberta ressaltou que não se trata de querer ser santo ou de pressupor que pelo fato de estar na igreja, as pessoas não estariam sujeitas ao erro. Ela confessou-me: “às vezes tem pastor que vem e fecha os olhos pra muita coisa errada e já tem outros que são mais rígidos [...]”. Apesar disso, o importante, segundo ela, é procurar preservar a sua relação com Deus. Para preservar

essa relação é preciso, inclusive os obreiros e pastores, vigiar a si próprio, vigiar o comportamento: “sabe por que, Iris? Porque se você deixa de vir à igreja, vai se afastando, ou se você deixa de fazer suas orações, de buscar o Espírito Santo, Deus vai se afastando e quando você vai perceber isso, já é tarde demais”.

É a partir das experiências religiosas dos sujeitos dessa pesquisa que conseguimos acessar o sentido da imbricação improvável entre fé sobrenatural e fé racional, ambas constituindo um par coextensivo que a igreja aciona como meio necessário para a conquista da prosperidade. Acreditar no Deus do impossível e nutrir uma certeza absoluta na palavra divina é conferir uma constância à fé, é dar-lhe uma razão para existir mesmo quando as circunstâncias são desfavoráveis: é confiar nos desígnios de Deus. Contudo, essa fé sobrenatural não existe sem sua prerrogativa prática, racional e inteligente. Se a prosperidade entendida em seu sentido amplo (bem-estar físico, espiritual, afetivo e material)<sup>70</sup> é um direito a ser reivindicado pelo fiel, cabe a ele utilizar a sua fé como ferramenta e gerir as mudanças que vislumbra para sua vida, de acordo com o auxílio pedagógico fornecido pela igreja através das reuniões regulares, das reuniões especiais e dos grupos institucionais. Foi esse, a meu ver, o respaldo que Roberta encontrou para, diante de uma situação particular sobre a qual conhecia de perto, destoar da orientação dada pelo pastor.

Obviamente, se foi possível falar até agora da experiência religiosa inscrita no contexto da Teologia da Prosperidade iurdiana em termos de aprendizado, permanência e vínculo (sem desconsiderar a coexistência de diferentes graus de pertencimento), é porque não só a ideia de fidelidade e sacrifício<sup>71</sup> ultrapassa a sua representatividade encarnada no dízimo e nas ofertas, como de forma recíproca, dízimo e oferta, ao se tornarem mediadores rituais, têm o seu valor monetário sobreposto por seu valor de símbolo tornando a análise da relação estabelecida entre fiel-igreja-divindade passível de ser perpassada mais pela lógica do dom que pela lógica da compra-venda:

Da nossa relação com o símbolo emana um jogo em que tudo cabe, desde que isso não resulte em comércio racional das coisas, o que tornaria mercantil tal relação; a relação terminaria por fechar-se tão só ao reino da necessidade, o que se resolve pela emissão do valor, e não pela sua negação. (SILVA, 2009, p. 22).

---

<sup>70</sup> “Por isso é que eu gosto da Universal, porque lá eles falam de tudo. Aí o pessoal diz: só fala de prosperidade. Aí eu digo que não é. A pessoa só fala isso porque não conhece”. (Entrevista com Carol realizada dia 13/10/2014)

<sup>71</sup> “Não adianta a pessoa ser fiel somente na igreja ou diante dos irmãos e ser infiel à esposa, ao marido, à família ou no trabalho etc. Se a pessoa é movida pela fé inteligente, seu sacrifício se estenderá além do altar, indo até à sua casa, à rua onde mora, ao trabalho, enfim, onde quer que ela esteja. Sua conduta deve ser sua oferta contínua de sacrifício. Assim, se não ganhar almas pela fala, o fará pelo seu comportamento” (MACEDO, 2009, p. 99).



É justamente em torno desta aproximação operada entre a dimensão religiosa e a dimensão econômica que o neopentecostalismo se tornou ao longo dos anos o segmento religioso que mais tem gerado controvérsias tanto entre grupos religiosos com os quais disputa a adesão dos fiéis, quanto no interior das discussões acadêmicas. No que tange especialmente ao debate efetuado nos trabalhos sociológicos, o estranhamento por parte dos pesquisadores costuma se centrar na exacerbada incorporação do dinheiro como elemento fundamental da espiritualidade neopentecostal. A atribuição de positividade ao dinheiro e sua ressemantização como algo sagrado, à medida que este se transmuta na qualidade de dízimos e ofertas, causa surpresa quando não indignação, pela aproximação entre duas esferas tradicionalmente tratadas nas demais religiões senão pela oposição, ao menos por uma postura que antes preza pelo distanciamento, prevalecendo a ideia de que a presença do dinheiro, de ordem profana, macularia a ordem sagrada do espaço religioso. De que maneira um objeto que habita a profanidade da vida ordinária, que é o símbolo maior do utilitarismo moderno e que serve, sobretudo, a interesses seculares, figuraria, ele mesmo, como elemento de uma oblação que permite o contato entre o mundo profano e o mundo sagrado? A reflexão que proponho segue apostando na dádiva.

#### **4.2 Os caminhos da dádiva na Igreja Universal**

O sistema da dádiva, conhecida teoria maussiana, compreende um sistema de prestações totais que envolvem a tríplice obrigação dos atos de dar, receber e retribuir bens materiais e/ou simbólicos, presente nas mais variadas relações sociais. Ao identificar a dádiva como “fato social total”, Mauss procura chamar atenção para o caráter múltiplo dessas prestações, de modo que a natureza dos bens produzidos e trocados, não encerra apenas o valor material que venham a possuir, mas também e, sobretudo, o valor simbólico, correspondente ao significado atribuído pelo indivíduo (pertencente a uma determinada coletividade) à coisa trocada. Depreende-se da noção de totalidade o pressuposto mais geral de que a sociedade é constituída por fenômenos de natureza econômica, cultural, política, religiosa, moral etc., e que sendo assim, a tentativa de estudá-la não deve ceder à absolutização de nenhuma dessas dimensões, uma vez que todas em graus de importância diferenciados fazem-se presentes nos mais diversos fatos sociais. É o caso, pois, do sistema de dádivas e contradádivas.

Com base nos textos etnográficos sobre as sociedades da Polinésia, Melanésia e de algumas tribos americanas, Mauss percebeu que as trocas estabelecidas entre os diferentes

grupos e entre os seus próprios membros, não se realizavam com vistas a um fim específico de ordem material ou meramente econômico:

Ademais, o que eles trocam não são exclusivamente bens ou riquezas, bens móveis ou imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente (MAUSS, 2003, p. 190-191).

Assim, a “dádiva-troca” se diferencia da simples troca mercantil, na medida em que ela atua, antes de tudo, para a constituição do laço social e, nesse sentido, carrega consigo uma moral, um sentimento de respeito e compromisso para com aquele com quem se estabelece o vínculo: “A finalidade é antes de tudo moral, seu objetivo é produzir um sentimento de amizade entre as duas pessoas envolvidas, e, se, a operação não tivesse esse efeito, faltaria tudo” (MAUSS, 2003, p. 211). Se o objetivo último, portanto, fundamental, da circulação de dons recíprocos, é o estabelecimento e a permanência da aliança, os bens que circulam, isto é, as coisas trocadas, ultrapassam seu valor material, logo, sua utilidade prática, e passam a conter um valor simbólico, valor espiritual, levando algo do doador: “Mas por ora, é nítido que, o vínculo de direito, vínculo pelas coisas, é um vínculo de almas, pois a própria coisa tem uma alma, é alma. Donde resulta que apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si” (*idem*, 2003 p. 200). Decorre dessa força que reside no bem doado, do “espírito da coisa dada”, as obrigações de receber e retribuir: “Se o presente recebido, trocado, obriga, é que a coisa recebida não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador, ela ainda conserva algo dele” (*idem*, 2003, p. 198).

A circularidade das prestações totais, do sistema da dádiva, só pode ser compreendida pela complementaridade existente entre os atos de dar, receber e retribuir. Se a obrigação de retribuir é a garantia última de que a dádiva retorne e se movimente no fluxo da vida social, esta só se torna possível pelo ato primeiro de dar. Nas palavras de Mauss “recusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança, a comunhão” (MAUSS, 2003, p. 201-202). Quanto à obrigação de receber, se verifica importância equivalente, pois “não se tem o direito de recusar uma dádiva [...]. Agir assim é manifestar que se teme ter de retribuir, é temer ter de ‘ficar calado’ enquanto não se retribuiu. De fato, é já ‘ficar calado’. É ‘perder o peso’ de seu nome” (*idem*, 2003, p. 247). Dito isso, conseguimos então compreender a afirmação maussiana de que **dar é a essência da dádiva**, enquanto que **retribuir é toda a dádiva**, permitindo assim que se estabeleça um sistema de reciprocidades de caráter interpessoal. Nesse sistema de reciprocidades dois dos valores mais

importantes para os atores envolvidos são a honra e o prestígio. Aqui reside outro ponto central da diferença entre a troca na lógica da dádiva e a troca na lógica mercantil. Nesta, a relação uma vez baseada nos termos de compra e venda, o que de fato conta é a satisfação do interesse particular de cada um e a relação se finda com o término da transação. Na dádiva-troca, se o que é relevante é a honra e o prestígio, o sentimento de posse desses valores só pode ser mediado pelo ato de reconhecimento do outro com quem se estabelece o vínculo, relação que, ao contrário da anterior, supõe durabilidade.

Em suma, a natureza da dádiva é marcada por sua ambiguidade, uma vez que permite combinar dentro de um mesmo sistema, os sentimentos de obrigação, liberdade, interesse e desinteresse. Mas então como isso é possível? Com relação ao paradoxo obrigação e liberdade, Godbout (1998, p. 47) coloca que

Refletir acerca da dádiva é, na verdade, tentar compreender o que é uma obrigação social ou moral. [...]. Em outras palavras, observa-se sempre a obrigação sob forma institucional, sob forma de regra, que consiste em fornecer uma razão externa para a ação, em encontrar uma causa para o movimento espontâneo da alma que faz com que se tenha tendência a dar e a retribuir, movimento sem o qual nenhuma sociedade pode existir. [...] A "verdadeira" dádiva é um gesto socialmente espontâneo, um movimento impossível de captar em movimento, uma obrigação que o doador dá a si mesmo, mas uma obrigação interna, imanente.

Percebe-se que o sentido dado à obrigação, na perspectiva da dádiva, é diferente do sentido usualmente aplicado (materializado por uma regra exterior e clara que exerce um poder coercitivo sobre os indivíduos). Na fruição da dádiva, a obrigação é sentida pelo indivíduo que deseja estabelecer um laço social duradouro. Em outras palavras, significa dizer que na sua liberdade, o agente social escolheu obrigar-se a outrem em prol da manutenção do vínculo com este, em prol de algo que só pode ser acessado, *a priori*, se o gesto for gratuito, espontâneo e, nesse sentido, desinteressado, como no caso do valor-confiança:

O valor-confiança constitui um atributo que apenas se desenvolve primariamente no nível das relações da dádiva, no dar ao outro gratuitamente um crédito de honra, no acreditar que ao se dar esse crédito a alguém ele será retribuído com algo que faça circular adequadamente a confiança inicialmente depositada (MARTINS, 2005, p. 57).

Tal caráter desinteressado da dádiva visa a demarcar, portanto, uma oposição à noção utilitária e privada do interesse preponderante na economia de mercado.

Por fim, é importante dizer que, embora a matéria-prima para a formulação da teoria da dádiva tenha se dado a partir de investigações de sociedades tidas como arcaicas ou tradicionais, Mauss (2003, p. 188) em seu *Essai sur le don* diz “[...] ter aqui encontrado uma

das rochas humanas sobre as quais são construídas nossas sociedades”, o que em outras palavras, significa dizer que nas sociedades modernas,

Uma parte considerável de nossa moral e de nossa própria vida permanece estacionada nessa mesma atmosfera em que dádiva, obrigação e liberdade se misturam. Felizmente, nem tudo ainda é classificado em termos de compra e venda. As coisas ainda possuem um valor sentimental, além de seu valor venal, se é que há valores que sejam apenas desse gênero.

É, pois, considerando a atualidade da dádiva, conforme os elementos apontados a partir da perspectiva maussiana, que a utilizarei como lente para compreender o significado dos dízimos e ofertas na Igreja Universal no contexto da Reunião da Prosperidade.

#### ***4.2.1 Fidelidade e sacrifício na IURD***

[...] a verdadeira descoberta teórica feita por Mauss no Ensaio sobre o dom reside no seguinte: expondo claramente a dimensão agonística do dom, ele nos oferece os primeiros fundamentos sólidos de uma percepção do dom que, sem negar a sua efetividade, não o reduz nem ao cálculo dos interesses materiais nem à dissolução sacrificial e negadora do ego. Nem ao interesse nem ao desapego. É desse conceito de dom, um conceito que não seja logo de início modelado pela religião e pela linguagem auto-sacrificial, que se deve partir para tentar tornar inteligível o sacrifício e, indo além, a religião.

(Alain Caillé)

A escolha pela chave de leitura da dádiva como alternativa teórica para se pensar a relação estabelecida entre fiel/igreja/Deus no contexto da Teologia da Prosperidade na IURD, cuja mediação ritual com a esfera do sagrado dá-se, sobretudo, através de dízimos e ofertas, atende à possibilidade de escapar ao mesmo tempo, tanto do viés que reduz a tríplice obrigação de **dar, receber e retribuir** à reciprocidade simples contida no “toma-lá-dá-cá”, como da perspectiva oposta que vê na oferta sacrificial a profunda expressão da abnegação de si. Em outras palavras, a potencialidade da teoria maussiana reside justamente no fato de que o dom não pode ser apreendido nem pela lógica egoísta nem pela lógica altruísta, logo, a sua

riqueza teórica não está em uma suposta pureza (já falei disso no segundo capítulo), mas sim, no seu caráter, já enfatizado desde o *Ensaio*, profundamente paradoxal e ambíguo, agregando num mesmo sistema, pólos de ação *a priori* considerados auto-excludentes:

O dom é com efeito, [...], indissociavelmente "livre e obrigatório" de um lado, interessado e desinteressado do outro lado. Obrigatório, dado que não se dá qualquer coisa a qualquer um, nem quando se quer nem como, e dado que os momentos e as formas do dom são com efeito instituídos socialmente [...]. Mas, inversamente, se não houvesse aí senão simples ritual e pura mecânica, expressão obrigatória dos sentimentos obrigados de generosidade, então nada seria na verdade cumprido, visto que mesmo socialmente imposto o dom não pode ganhar sentido a não ser em uma certa atmosfera de espontaneidade (CAILLÉ, 2013, p. 59).

O questionamento a respeito de como se efetua a relação entre obrigação, liberdade, interesse e desinteresse na IURD surge, portanto, vinculado à reflexão acerca da instituição dos dízimos e ofertas. Mais uma vez, a maioria dos trabalhos de pesquisa sobre a igreja recorre ao efeito de contradição para evidenciar uma incompatibilidade estrutural entre discursos que se auto-anulam: afinal, qual a explicação para que, diante de tantos apelos explícitos de pastores e bispos pela doação de dinheiro, os fiéis (principalmente os mais compromissados com a instituição) continuem a repetir que não são obrigados a dar nada? Não é incomum observar que muitos autores chegam a fazer alusão ao princípio da reciprocidade para explicar o tipo de relação estabelecida. No entanto, a identificação feita nesse caso ao princípio da reciprocidade (Lévi-Strauss) ou ao modelo de obrigações recíprocas (Mauss) esgota-se na constatação de que é preciso “dar para receber”. Nesse contexto, diferentemente do que propõe Caillé no trecho lido acima, o paradoxo da dádiva é pouco explorado, de modo que as análises privilegiam sobremaneira o polo da obrigação e do interesse. O polo da liberdade e da espontaneidade é mencionado como da ordem da “ilusão”, justificado por uma relação de crença, no sentido ao qual já opomos o conceito de experiência (rever capítulo 2).

Entendo que sob a ótica da dádiva, a relação com o dinheiro na IURD, quando este adquire o formato de dízimo e oferta, só pode ser esclarecida por intermédio das noções de fidelidade e sacrifício. Se as controvérsias que circulam em torno da Igreja Universal foram deflagradas, em grande medida, em função da presença do dinheiro nos seus rituais e liturgia, a constante referência à IURD como “alteridade repugnante” (MAFRA; SWATOWISKI; SAMPAIO, 2010) dá-se não tanto pela instituição do dízimo, mas sim, pela dinâmica das ofertas.

O significado atribuído ao dízimo na Igreja Universal não difere muito da forma como ele é percebido nas demais igrejas evangélicas de origem pentecostal: o dízimo

corresponde a dez por cento de toda renda fixa ou extra que é recebida pelo fiel. Tornar-se dizimista é reconhecer que na hierarquia de prioridades, a figura de Deus deve ocupar o primeiro lugar. Na entrevista com Sâmia, a expressão dessa hierarquia foi mencionada quando ela me falava sobre sua vontade de se engajar ainda mais na Igreja Universal:

Ah Iris eu tenho o sonho de ser obreira. Antes do acidente com minha perna<sup>72</sup> eu tava me preparando já pra entrar pro grupo de evangelização. Mas assim, essa decisão tem que ser bem pensada, porque eu sou assim, se eu decidir entrar pra a obra, eu tenho que me dedicar ao máximo, fazer o melhor que eu posso. E eu tenho consciência de que agora isso não é possível. E é até como o pastor fala: em primeiro lugar está Deus, em segundo lugar vem a família e só depois vem as outras coisas.

É interessante que nas palavras de Sâmia não há uma associação entre engajamento pessoal na “obra” e ação que concede prioridade a Deus, revelando que, se há uma flexibilidade quanto à participação direta em projetos de evangelização na igreja para membros já convertidos, o mesmo não se pode dizer a respeito da regularidade em dar o dízimo:

Pode-se dizer que a IURD centraliza os fluxos da dádiva na medida em que não apenas centraliza o recolhimento de dinheiro, mas também a sua distribuição. O fiel que enriquece e permanece na Igreja Universal, tipicamente, não é aquele que assume a generosidade nos moldes católicos, da caridade. Ao invés disso, ele continua a destinar seu dinheiro à instituição na forma de sacrifício. O tipo ideal do iurdiano rico é aquele que ao invés de promover *potlachs* para os mais pobres diretamente, o faz apenas indiretamente, ao direcionar a dádiva à denominação. (SWATOWISKI, 2009)

A entrega regular do dízimo que confere ao fiel o status de dizimista constitui uma atitude que marca a decisão de compromisso religioso com a igreja. Quando Sâmia me falava da transição da Assembléia de Deus para a Igreja Universal, visto que durante um período ela chegou a frequentar as duas ao mesmo tempo, o sinal do desfazimento dos laços com a antiga igreja foi por ela destacado no momento em que deixou de dizimar na Assembléia, passando a fazê-lo somente na Universal. Assim, no contexto da doutrina da abundância, enquanto o dízimo implica fidelidade, obediência e reconhecimento, a oferta implica renúncia, confiança e sacrifício. Mas de que modo a oferta se configura como sacrifício? Diferentemente do

---

<sup>72</sup> Sâmia sofreu há mais de seis meses um acidente doméstico que feriu gravemente sua perna direita. O relato detalhado do acidente e do processo de recuperação tomou boa parte do tempo de nossa conversa. Sâmia foi me contando de que modo Deus tinha operado o milagre na sua perna, cuja situação por diversas vezes foi avaliada “como sem solução”: alguns médicos disseram-lhe que seria preciso amputar a perna ou fazer um enxerto. Sâmia pediu desde o primeiro momento no hospital que sua irmã, também fiel da Igreja Universal, tirasse fotos de cada etapa da recuperação, pois, segundo Sâmia, as fotos serviriam como prova do testemunho que ela iria dar na casa de Deus. E assim o fez. Sâmia mostrou-me com certa alegria, ao ser testemunha do milagre de Deus, a cicatriz deixada pelo acidente.

dízimo, não existe um valor fixo para a oferta, entretanto, conforme lembrou Caillé, “não se dá qualquer coisa, a qualquer um, nem quando nem como se quer”:

Não se “dá qualquer coisa”, ou aquilo que não faz diferença para quem oferece. Ela tem que ser santa, pura e sem defeito, e para tanto, tem que haver temor no coração do ofertante quando for apresentada no altar. Há de se considerar que ela não está sendo trazida para o sacerdote, mas para Deus. Tanto o homem de Deus quanto o ofertante tem que estar vivendo um padrão de santidade aceitável por Deus para poder ao menos tocar na oferta. (MACEDO, 2001, p. 32).

Para ser perfeita, e aqui se revela sua face mais controvertida, a **melhor** oferta é a **maior** que o fiel pode dar a partir de uma avaliação de suas condições, afinal, “não se dá aquilo que não irá fazer falta”. Se o fiel doa apenas o que “sobra”, e pede muito, significa que seu coração não está verdadeiramente em Deus. Ao contrário, se ao doar, ele renuncia, é porque deu prova de que o fim último de seu ato é estabelecer uma aliança com Deus, antes mesmo de obter a bênção: “Em tudo na vida, quem tem as mãos abertas para dar, as terá também para receber” (MACEDO, 2009, p. 111). É nesse mesmo sentido que Mauss destaca a cuidadosa diferença entre a dádiva-troca e a simples troca econômica. Se o indivíduo não se lança na relação pressuposta pela natureza da dádiva com a grandeza de alma necessária, diz-se que ele empreende apenas um intercâmbio comercial:

Se quiserem, pode-se dar a essas transferências o nome de intercâmbio ou mesmo de comércio, de venda; mas é um comércio nobre, cheio de etiqueta e generosidade; em todo caso, quando é feito com outro espírito, em vista de ganho imediato, ele é o objeto de um desprezo muito acentuado (MAUSS, 2003, p. 240).

No circuito<sup>73</sup> apontado por Gomes (2011), cujas etapas anunciam o caminho que deve ser percorrido para a aquisição da prosperidade, o sacrifício ocupa um lugar central: a etapa que possibilita a transição entre a revolta e a conquista. Assim como no caso da perseguição, a conotação do sacrifício na IURD (o que o faz se distanciar da forma como o tema é tratado na Igreja Católica) não implica necessariamente em conferir destaque ao sofrimento. Todo sacrifício não pode perder de vista o direito à vida abundante: “o sacrifício é aquilo que a gente precisa fazer pra chegar nos nossos objetivos”, disse-me Vítor em entrevista. Na IURD existem vários tipos de ofertas, algumas estão vinculadas à distribuição da Folha Universal, outras vinculadas à aquisição de livros da igreja e outras mais fazem parte das campanhas de fé lançadas nas reuniões. Nestas, os fiéis são convocados a pensar qual seria a melhor oferta, isto é, se vai pegar apenas um jornal ou se vai pagar uma quantidade a mais para ajudar na evangelização; se vai adquirir apenas um livro ou também dar um valor que possibilite a distribuição dos livros nos projetos sociais da igreja; quanto às correntes (que ao contrário das campanhas, são frequentes), a maioria chega a estipular alguns valores para a

<sup>73</sup> perseguição-revolta-sacrifício-conquista.

oferta, apresentando uma variação que permite viabilizar a participação da maioria dos fiéis. Sazonalmente, existem campanhas nas quais a lógica sacrificial é somada à lógica do desafio, cujo caso exemplar é a Fogueira Santa de Israel (ver nota de rodapé na pag. 51). Além de associada ao sacrifício, a lógica do desafio está presente em praticamente todas as atividades dos grupos da igreja: a linguagem e a dinâmica do *Godllywood* e do *IntelliMen* são pautadas em desafios semanais, assim como o Força Jovem é movimentado através de competições<sup>74</sup> entre os subgrupos que o integram. A igreja procura então recriar internamente um ambiente de disputa que caracterizaria a “vida real”:

A vida é uma guerra, escuta o que eu tô te falando e... só vence aquele que tem fé. Nessa vida ou você mata ou você morre... não tem violino, ninguém vai pra guerra com um violão debaixo do braço, na guerra, você vai na guerra pra lutar, pra matar ou pra morrer, ou você vence ou você é vencido (Edir Macedo em entrevista ao SBT).

A declaração de Edir Macedo nos conduz a avaliar que a dádiva na Universal é, sobretudo, dádiva agonística, rivalidade pelo dom: “outra forma de guerra, portanto” (CAILLÉ, 1998). Nesse sentido, ser desafiado a sacrificar e ao mesmo tempo desafiar a Deus com uma oferta de sacrifício, não significa rivalizar contra Deus, mas **com** Ele, e **contra** o Diabo. Segundo Vítor,

A pessoa pra chamar a atenção de Deus numa dificuldade ela não vai conseguir chorando e se lamentando que eh sentimento...mas a partir do momento que ela toma uma atitude positiva que vai fazer ela sair daquela situação... ter fé é chegar a um extremo mas não eh um sentimento eh uma atitude. (Conversa via *Whatsapp* - dia 02/06/2015).

Em nossas conversas por telefone e mesmo na ocasião da entrevista, Vítor sempre conferiu positividade ao desafio, afirmando que as pessoas só têm força para “conseguir as coisas” quando, enfim, são desafiadas. A percepção do meu interlocutor recupera algo que Mauss (2005) já havia falado a respeito das forças que atuam em todo ritual de sacrifício: neste, não é só a vítima (no caso da IURD, o dinheiro) que se modifica enquanto objeto de consagração, adquirindo um valor espiritual que media a relação com o sagrado; o fiel que fornece a vítima é também religiosamente transformado:

Você vai aprender quem você é, a partir do momento que você é levado ao sacrifício. Você só vai se conhecer, ou conhecer as suas forças, se você for levado ao sacrifício. Só vai conhecer a si próprio, a sua fé, seu relacionamento com Deus,

---

<sup>74</sup> Cada grupo tem seu grito de guerra que só pode ser cantado na reunião do Força Jovem se eles tiverem alcançado a meta do número de pessoas levadas à igreja através do grupo (incluindo membros assíduos e convidados). Além disso, existem competições de dança, canto, animação etc. Há metas quanto à arrecadação de dinheiro por meio de rifas e vendas de comidas para angariar fundos de reserva para aluguel de ônibus e para a realização de eventos internos.



quando você for levado a uma situação que vai requerer de você a expressão daquilo que está dentro de você. Entende onde eu quero chegar? Sim ou não? Enquanto a sua vida está boa, um dia as coisas vêm, em outro não, vai vivendo mais ou menos, vai empurrando com a barriga, você não conhece sua força, você não conhece a si próprio. Eu digo força em relação às situações da vida. Mas quando você é levado a uma situação crítica, extremamente crítica [...] entende o que quero dizer, sim ou não? É aí que você vai manifestar, é justamente naquele momento de profunda angústia, aflição é que você vai manifestar seu verdadeiro caráter, ou a sua verdadeira fé (Bispo Macedo, Sede Mundial, 2002, apud GOMES, 2011, p. 111).

A Fogueira Santa é, por excelência, a campanha de fé que exorta os fiéis a fazerem o melhor sacrifício. A ela estão associados os maiores testemunhos de vitória e mudança de vida. Vistas “de fora”, campanhas como essa soam como verdadeiro absurdo, pois, de que forma muda-se uma realidade doando o que não se tem? É interessante perceber como a “irracionalidade” presente no ato inicial do sacrifício financeiro só produz o efeito desejado quando é capaz de acionar o tipo de racionalidade que caracteriza a fé inteligente:

É que tem gente que na época da Fogueira Santa até se esforça, procura um meio para conseguir a oferta, e até consegue cumprir o voto. Mas aí depois que passa o período da Fogueira Santa, a pessoa se acomoda e fica esperando o milagre cair do céu. E não é assim, não é feito passe de mágica. A Fogueira Santa serve mais como estímulo. É você que constrói o milagre na sua vida, é você que faz por onde o poder de Deus se materializar na sua vida. (Entrevista com Vítor)

A fala de Vítor infere que o princípio da fidelidade e sacrifício deve ultrapassar a materialidade do dízimo e ofertas e estender-se para além do altar, promovendo uma transformação perante as situações da vida cotidiana.

Para compreender o sentido das ofertas em dinheiro, tão importantes e centrais na Universal, é preciso entender que o dinheiro, sobretudo a partir da Teologia da Prosperidade, passa a ser religiosamente visto na sua positividade, pois funciona como ferramenta de Deus a ser administrada pelos fiéis, sacerdotes e igreja neste mundo, para a expansão da sua obra na terra. Em segundo lugar, o dinheiro se converte em sacrifício porque carrega consigo parte da vida das pessoas para ser conseguido (tempo, suor, inteligência e esforço). Em outras palavras, existe uma correlação intrínseca entre trabalho e geração do sacrifício:

[...] Não existe outra forma... Pra você receber, você tem que dar... É a lei da vida, pra você receber seu salário você tem que trabalhar um mês, se você não trabalha, se você não planta seu trabalho, você não vai ter dinheiro... Se você fica esperando que alguém venha te alimentar, você vai morrer de fome, você tem que trabalhar, você tem que usar a sua capacidade, o que Deus lhe deu, as condições que você tem... Então nós ensinamos as pessoas a plantar, a ofertar, a sacrificar, para que ela venha despertar sua própria fé, para que ela venha ver a força, o poder da fé que ela tem e que está adormecida... Se você não der, você não vai receber. (Entrevista de Edir Macedo)

A frase “esperar que alguém venha te alimentar”, dita por Edir Macedo vai ao encontro da frase “esperar que o milagre caia do céu”, dita por Vítor. A postura de meu interlocutor parece contradizer a percepção amplamente divulgada de que a Teologia da Prosperidade alimenta a fantasia dos fiéis em se tornarem milagrosamente ricos. Obviamente, esta possibilidade não se encontra eliminada, sobretudo, quando lidamos com uma comunidade estratificada. A própria declaração de Vítor ao dizer “é que tem gente que pensa que a Fogueira Santa é loteria” reconhece esse tipo de expectativa entre alguns fiéis, associando-a, logo em seguida, ao fracasso. Partir da premissa weberiana de que há uma afinidade eletiva entre *ethos* religioso e *ethos* econômico para analisar a Teologia da Prosperidade na IURD, conforme o fez Lima (2007) [rever primeiro capítulo], e identificar que a eticização do sacrifício se faz mediante a relação que mantém com o trabalho cotidiano dos fiéis (TEIXEIRA, 2012) não visa a estabelecer uma correspondência entre a ética puritana da Reforma e a ética proposta com a Teologia da Prosperidade. Antes, pretende ao menos supor a existência de um tipo de orientação ética validada e guiada pela promessa da prosperidade.

Foi interessante também perceber como Vítor entende as críticas externas dirigidas à IURD. De acordo com sua visão, o que as pessoas não aceitam “é o fato de dar dinheiro...” e a razão do incômodo com essa prática ritual, segundo ele, “é porque isso [o dinheiro] tem se tornado o deus de muita gente”. Vítor então se utiliza do mesmo argumento elaborado pelos que não simpatizam com a Universal (em função da presença contínua do dinheiro no ambiente religioso) para fazer uma “crítica de seus críticos”: para Vítor, eles só se incomodam porque não seriam capazes de sacrificar.

É lícito ganhar dinheiro e desejar ser rico? A resposta da igreja é sim, desde que você prove que seu coração não está no dinheiro, mas em Deus, e a prova desse sentimento se faz por meio do desprendimento e da gratuidade na hora de doar. O ato de dar, conforme disse Mauss, é a atitude primeira que dá abertura para o estabelecimento da aliança, do laço social, neste caso, da comunhão com Deus:

Aqui a gente preza a aliança com Deus. E o que é a aliança? Você tem uma [olhando para a minha mão]. É compromisso. E você faz uma aliança com Deus quando você sacrifica. E o que é sacrificar? É quando você se doa para o outro. Você só se sacrifica quando você ama. É a mesma coisa com Deus. Quando você sacrifica você faz uma prova com Deus, **é como se Ele ficasse na obrigação de responder**. É igual a relação que você tem com outra pessoa. Você faz sua parte e espera que o outro faça. **Não existe dizer que você faz e não espera nada do outro. E Deus sempre responde, talvez não como você queira ou espere**, porque a gente, humano, só vê isso aqui [fez um sinal indicando limitação] e Deus não, Deus vê tudo, conhece meu passado, presente e futuro. Ele sabe o que é melhor pra mim (Entrevista com Carol, grifo nosso).

Continuando a falar sobre o sacrifício, Carol disse:

Não sei se tu já reparou nas campanhas da Fogueira Santa que algumas pessoas sobem no altar chorando? É porque ali é sacrifício mesmo. E sacrificar dói, não é fácil não. **E quem é que pode dizer o que é sacrifício para mim? Só eu mesma.** É a minha sinceridade, minha honestidade, minha consciência. Então assim, eu acredito. Se eu acreditar que se eu der esse celular aqui no altar [apontando para o seu celular], eu vou depois conseguir no lugar de um, dez iguaizinhos a esse, eu vou conseguir. **Porque a fé é isso. É acreditar naquilo que não se pode ver. A fé é um tiro no escuro.** [grifo nosso]

A “fala” de Carol citada acima demonstra como a experiência religiosa no contexto da Teologia da Prosperidade se vê perpassada pela tensão permanente entre interesse/ desinteresse. Ao mesmo tempo em que assume ter uma expectativa de retorno na relação estabelecida com Deus por meio do sacrifício contínuo, tal expectativa não deixa de estar exposta a uma situação de incerteza<sup>75</sup> (“a fé é um tiro no escuro”), e à possibilidade de que aquilo que retorna possa diferir do que foi oferecido (“E Deus sempre responde, talvez não como você queira ou espere”).

Diante dos constantes pedidos de ofertas, como pensar o paradoxo da obrigação/liberdade presente no movimento da dádiva? Na entrevista que fiz com Carol, ela fez questão de enfatizar que na Universal ninguém é obrigado a dar nada:

Por exemplo, não sei se tu sabe, mas tem igreja que cobra o dízimo em forma de carnê. Tem um controle ali em cima de você. Na Universal não. Se você quiser dar carro, casa, outros bens, sei lá, é problema seu, mas se você quiser passar dez anos na IURD sem dar um centavo também pode, não tem problema nenhum. Tem gente que diz que o pastor na hora do culto só dá aqueles objetos consagrados ou senão a bênção para quem dá a oferta. Mas não é verdade. Tenho certeza que tu já viu, ele começa dizendo os valores das ofertas, aí vai, cem, cinquenta, vinte, dez, um real, até que ele diz ‘e você que não tem oferta nenhuma para dar’ pode vir. Então assim, **é a sua consciência.**

Nessa perspectiva nativa, apesar dos constantes pedidos de ofertas, a centralidade dada, no discurso religioso da IURD, ao indivíduo como único responsável por sua atitude de fé, abre a possibilidade para que o valor de sacrifício atribuído à oferta seja avaliado pelo próprio fiel (“E quem pode dizer o que é sacrifício pra mim? Só eu mesma”). Por isso a ênfase de Carol em dizer que tudo depende da “sua consciência e sinceridade”.

Enquanto eu tirava algumas dúvidas por telefone sobre o sacrifício na IURD, perguntei a Vítor se ele já havia sacrificado. Como o contexto da nossa conversa era a respeito da Fogueira Santa de Israel, na qual o valor ofertado sempre se efetiva por uma quantia considerável, obtive uma sincera resposta acompanhada de um riso desconcertante: sim, algumas vezes.

---

<sup>75</sup> No sentido de que remete a um prazo desconhecido.

Conforme Gomes (2011, p. 79) observou em sua pesquisa, “há uma filtragem por parte dos membros da IURD em relação aos distintos tipos de ‘apelo’ presentes em suas práticas”. As suas entrevistas, continua a autora, “evidenciaram a capacidade individual do fiel de posicionamento diante das solicitações de ofertas e doações” (*idem*, 2011, p 79.). Nas entrevistas com meus interlocutores, as narrativas a respeito das bênçãos ou melhoras conquistadas a partir do encontro com a Universal pouco foram enfatizadas pela mediação do sacrifício financeiro. Não porque houvesse uma fuga do assunto, pois todos quando perguntados não se recusaram a falar sobre dízimo e ofertas, mas porque os sacrifícios cotidianos (expressos na relação familiar, no esforço para frequentar assiduamente à igreja e conciliar com a dedicação ao trabalho) ocupam maior espaço na percepção das transformações alcançadas. Quando não perguntada diretamente, a presença das ofertas apareceu tangenciando as práticas rituais dos meus sujeitos de pesquisa por meio da participação em correntes de oração e campanhas de fé na igreja.

As bênçãos de dimensão material também foram pouco ressaltadas, visto que os testemunhos de maior importância para os meus interlocutores apontavam, sobretudo, para a recomposição do estado emocional: no caso de Carol, a restauração da relação conflituosa com o pai; no caso de Sâmia, o enfrentamento da morte repentina do filho e o desfecho positivo das consequências causadas pelo acidente à sua perna direita. Em conversa com Roberta percebi que há um entendimento da dificuldade de obter ascensão material mesmo quando se participa das campanhas e correntes na igreja. Cada conquista nessa área é relatada como algo que demanda muito esforço (como é o caso de Sâmia, que faz salgados para complementar a renda da família) ou que demandou um tempo de espera para que viesse a se concretizar (como é o caso de Roberta, que depois de alguns anos conquistou um emprego próximo a sua casa e com todos os direitos garantidos).

Ademais, nada impede que, assim como Roberta discordou da opinião do pastor, os fiéis também lancem questionamentos sobre o caráter pessoal de alguns pastores, avaliando se há uma postura exacerbada da sua parte ao pedir ofertas. Essa percepção me atingiu também em alguns momentos do trabalho de campo. Durante a pesquisa, pude acompanhar a rotatividade de alguns pastores, tanto na igreja do bairro de Messejana, como na sede estadual. Apesar de seguirem o mesmo estilo de culto, a comparação se fez inevitável. Lembro-me que por vezes cheguei a me incomodar com a prédica e o jeito de alguns pastores, fosse pelo tom exacerbado de agressividade, fosse pela insistência no pedido das ofertas. Ora, se essa postura crítica dos fiéis é perfeitamente possível uma vez que se estende aos pastores o

mesmo princípio da responsabilidade individual conferida aos fiéis, tal questionamento não incide sobre o caráter institucional da igreja, uma vez que seus nomes mais importantes (em sua maioria consagrados bispos) mantêm preservada a sua autoridade, e Edir Macedo, cuja história pessoal se confunde com a história da igreja, consegue centralizar o poder carismático com grande competência<sup>76</sup>.

Ao levantar tais questões, não estou recusando o fato de que a Igreja Universal se beneficia do arrecadamento dos dízimos e ofertas e que, através desse dinheiro, ela aumenta seu poderio econômico e amplia seu escopo de atuação (presença na mídia, na política), ao mesmo tempo em que não recusa o fato de os fiéis também serem motivados a aderir tendo em vista a consecução imediata de suas aflições cotidianas, principalmente, as vinculadas a interesses materiais, portanto, mais condizentes com a Teologia da Prosperidade. A abordagem desse fenômeno pela dádiva significa pensar que a relação entre fiel e Deus, ainda que mediada ritualmente pelos dízimos e ofertas é mais complexa do que aparenta ser. Se essa relação fosse tão somente mercantil, que é o contrário do postulado da dádiva, como circularia os valores de fidelidade, confiança, honra, respeito, fé e dedicação? Esses valores, antes de tudo, pressupõem comunhão, aliança, compromisso, obrigação e dívida, ao passo que o comércio com fins meramente econômicos, segundo Godbout (1998, p. 41), encontra-se fundado

“[...] na liquidação imediata e permanente da dívida. O modelo mercante visa à ausência de dívida. Nesse modelo, cada troca é completa. Graças à lei da equivalência, cada relação é pontual, e não compromete o futuro. Não tem futuro, e portanto não nos insere num sistema de obrigações”.

Lembremos que na espiritualidade neopentecostal, a *priori*, já não pode haver uma equivalência entre o pedido do fiel e a bênção divina, uma vez que reconhecida a Soberania de Deus, o fiel dá-se conta de que se recebe mais e melhor do que se dá: “[...] o ganho acaba indo [...] para aquele que soube correr o risco da perda” (CAILLÉ, 1998, p. 13). Além disso, os testemunhos dos fiéis são múltiplos e apontam para várias direções: a conquista de um emprego, uma promoção no trabalho atual, a liquidação de dívidas, a aquisição de imóveis ou de carros, o investimento no próprio negócio, o crescimento da empresa, entre outros. Desde os fatos mais simples do cotidiano até os relatos mais extraordinários, tudo passa a ser interpretado como bênção divina. A não-equivalência dessa relação de troca reside, pois, na condição de que a oferta do fiel, para além do aspecto

---

<sup>76</sup> “Iris, quando a gente vê a história daquele homem, a gente vê que ele é com Deus. Não sei se você sabe, mas a história dele é muito forte, ele já foi preso e tudo. E hoje até a Record ele conseguiu comprar e eu digo que eu acho que até a Globo um dia ele também consegue comprar. Tudo o que ele faz dá certo” (Entrevista com Roberta).

material, possui um aspecto espiritual, revelando a fé, o afeto, o temor que o homem deve ter para com a divindade. Deus, ao retribuir a dádiva, não retribui apenas, por exemplo, com prosperidade financeira, mas com sabedoria para que o fiel possa administrá-la.

A dádiva pode ser definida como tudo aquilo que circula em prol ou em nome do elo social. Esse vínculo, essa aliança, que figura como fim último da dádiva, somente é estabelecida se o objetivo da troca ultrapassa o interesse material. Com base nessa abordagem, penso que a relação fiel-divindade na Igreja Universal também pode ser esclarecida a partir da ótica da dádiva, ainda que esta relação se veja permeada por um bem tão ambíguo como o dinheiro. Mas lembremos que a própria natureza da dádiva é marcada pela ambivalência. Interesse, desinteresse, liberdade e obrigação, aliança e rivalidade coexistem no mesmo sistema de trocas: assim, para esclarecer o paradoxo iurdiano foi necessário lançar mão de outro paradoxo - o da dádiva.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Seguindo as pistas deixadas por alguns trabalhos sobre a Igreja Universal, os quais se fizeram presentes como diálogos produtivos e indispensáveis às análises aqui formuladas, e elegendo como objeto de pesquisa a experiência religiosa dos fiéis no contexto da Teologia da Prosperidade, com todas as implicações epistemológicas que o conceito de experiência encerra, concluo ter sido possível multiplicar o espectro das interpretações acadêmicas sobre o fenômeno neopentecostal, uma vez que determinados consensos sobre a religiosidade iurdiana foram aqui tensionados. Ampliar o sentido do debate a respeito de um segmento religioso que tem despertado atenção de grupos sociais variados é, sem dúvida, a principal contribuição desta pesquisa. Nessa perspectiva, a ideia é que as observações que se seguirão nestas últimas páginas não devam ser lidas privilegiando seu efeito de conclusão, mas, sobretudo, seu efeito de proposição. Se elaborar conclusões parece constituir um empreendimento difícil para toda pesquisa, de modo que temos optado pela utilização de “considerações finais” como expressão atenuante, esta ainda se torna tarefa mais delicada quando o objeto de estudo com o qual lidamos toma a forma de uma “alteridade repugnante”, cuja antipatia resvala inclusive em âmbito acadêmico. Posicionar-se em meio à controvérsia já não é fácil, o que se complica ainda mais quando se assume o desafio de “nadar contra a maré”, mesmo com todas as ponderações e ressalvas no percurso da análise.

De acordo com os especialistas religiosos e estudiosos da área, a Teologia da Prosperidade na Igreja Universal, ao pregar a possibilidade terrena do cristão desfrutar plenamente de uma vida com abundância (nos aspectos físico, espiritual, afetivo e financeiro) conforme as promessas divinas, acabou por oferecer a fórmula mágica para a solução dos problemas cotidianos dos fiéis, qual seja: tornar-se dizimista, dar ofertas em dinheiro como sacrifício e confessar positivamente sua fé. Ainda nessa perspectiva, a Teologia da Prosperidade teria aguçado, por meio da ênfase nos dízimos e ofertas em dinheiro, a busca imediatista pelos fiéis na religião da resolução dos mais diversos problemas do dia-a-dia. A centralidade dos dízimos e ofertas em dinheiro como elementos prioritários na mediação com o sagrado, dada pela religiosidade neopentecostal teria, segundo boa parte dos estudos, instaurado no Brasil, de uma vez por todas, a noção de religião paga. A igreja figuraria como empresa-mercado, os fiéis como consumidores-clientes, as bênçãos como produtos, e as ofertas como meio de pagamento daquelas.

Por se constituir enquanto “pronto socorro espiritual”, o sucesso numérico do neopentecostalismo é creditado à sua superficialidade teológica. Em outras palavras, nenhum dos elementos que caracterizam a Teologia da Prosperidade é evidenciado em sua acepção positiva, no sentido de propositiva, antes sendo definida pelas ausências identificadas segundo o grau de distanciamento a um padrão mais legítimo de religiosidade: o protestantismo histórico (luterano ou calvinista) ou mesmo o pentecostalismo clássico. Assim, a mensagem e as práticas rituais da Universal, ao se distanciarem daqueles padrões, são comumente vistas como estratégias para tornar-se mais atraente aos olhos da clientela: “para isso, vulgarizaram sua mensagem e diminuíram suas exigências comportamentais, tornando menos dramática a conversão” (MARIANO, 1999, p. 105). O motivo para a adesão às igrejas neopentecostais, continua o autor, “reside justamente na capacidade de se contextualizar, de se flexibilizar, de se acomodar, de se **secularizar**, adaptando sua mensagem aos anseios das massas pobres e marginalizadas” (*idem*, 1999, p. 106, grifo nosso). Nesse caso, a secularização é, sobretudo, comportamental, e conforme já foi dito ao longo do trabalho, aparece como sinal de enfraquecimento das exigências éticas, visto recusar dois tipos de ascetismo: o pentecostal (de fuga do mundo) e o protestante (de uma ascese intramundana marcada pelo trabalho diligente e consumo frugal). Desse modo, qualquer indício de potencial modernizante na IURD e demais igrejas neopentecostais é tão logo subsumido por seu retrocesso mágico aliado à lógica mercantil. Aqui, magia e mercado situam a IURD como expressão da “mercantilização do sagrado”.

Em contraposição, porém sem desconsiderar a dimensão do mercado, Lima (2007) entende que antes de se configurar enquanto ideologia tendencialmente fantasiosa de ascensão social, a Teologia da Prosperidade, com nuances que lhe são próprias, acaba por operar a relação, pressuposta por Weber, entre *ethos* religioso e *ethos* econômico. Segundo a autora, essa relação é capaz de iluminar as razões para o crescimento da Universal e a aceitação ampla das camadas populares da Teologia da Prosperidade, sem que para isso seja necessário desenhar um quadro de manipulação da igreja face à pobreza intelectual dos fiéis, ou de considerá-los portadores de uma fé interesseira. Através da percepção de seus entrevistados, os quais já ultrapassavam dez anos de compromisso religioso com a instituição, Lima observou que a mensagem da igreja conseguia mobilizar nos fiéis noções como “escolha” e “decisão”, caras ao imaginário individualista moderno.

A partir da experiência religiosa dos sujeitos desta pesquisa foi possível relativizar, junto a outros autores, o alcance dos motivos normalmente destacados como



responsáveis pelo êxito proselitista da IURD. Assim como meus interlocutores não se enquadram necessariamente na genérica massa pobre e marginalizada anteriormente aludida, a Teologia da Prosperidade também não é vazia do ponto de vista doutrinário. Vimos que *fé racional, fidelidade e sacrifício* conformam a Teologia da Prosperidade na IURD e que os sentidos produzidos por essas categorias nativas extrapolam a dimensão ritual, incidindo em modelos de ação para a vida cotidiana que conferem ao indivíduo a responsabilidade para conduzir as mudanças necessárias à promessa da vida abundante.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de. **Igreja Universal e seus demônios**. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

\_\_\_\_\_. Religião e Comportamento. Resenha in: Revista Brasileira de Ciências Sociais - vol. 14, nº 40, junho de 1999.

\_\_\_\_\_. “A universalização do Reino de Deus”. Novos Estudos CEBRAP, N 44, pg. 12-23, março 1996.

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer. Palavras e ação**. Porto Alegre: Editora Artes Médicas, 1990.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Linguísticas: o que falar quer dizer**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. **Razões Práticas: Sobre a teoria da ação**. Campinas, SP: Papius. 1996.

\_\_\_\_\_. Gênese e estrutura do campo religioso. In: **A economia das trocas simbólicas**. 7ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

\_\_\_\_\_. Sociólogos da crença e crenças de sociólogos. In: **Coisas Ditas**. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do dom: o terceiro paradigma**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. O dom entre o interesse e o "desinteressamento". **Revista de Estudos Antiutilitaristas e Pós-Coloniais (REALIS)**. v.3, n.1, p. 7 a 42, 2013.

\_\_\_\_\_. **Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva**. *Rev. bras. Ci. Soc.*[online]. 1998, vol.13, n.38, pp. 5-38. ISSN 0102-6909.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro e GUSMÃO, Eduardo Henrique Araújo de. Reflexões metodológicas em torno da conversão na IURD: colocando em perspectiva alguns consensos. **Estudos sociológicos**. Araraquara, v. 18, n. 34, p. 57-74, jan-jun. 2013.

\_\_\_\_\_. Celebração de fé: rituais de exorcismo, esperança e confiança na IURD. **Anthropológicas**, Recife, Ano 12, v.19, n.1, p. 91-122, 2008.

CAMURÇA, Marcelo. Da boa e da má vontade para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 21 (1): 67-86, 2000.

CHANIAL, Philippe. « Bourdieu, un « héritier » paradoxal ? ». *Revue du M.A.U.S.S.*, nº 36, pg. 483-492, 2010/2.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever.** In: **O trabalho do antropólogo.** 2 ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2000, pg. 17-25.

CARDOSO, Cristiane. **A Mulher V.** 2 ed. Rio de Janeiro: Unipro, 2014.

CARVALHO, Moacir. Pentecostais e práticas de consumo: experiência religiosa, cotidiano e suas fronteiras na Universal do Reino de Deus. Dissertação de Mestrado. Brasília, 2007.

COSTA, L. A. F. da. De possuído a preenchido: o corpo na trajetória da conversão. **Antropológicas**, Recife, Ano 12, v.19, n.1, p.123-140, 2008.

DANTAS, José Guibson. Debulhando o sagrado: dificuldades e potencialidades no estudo de recepção de programas televisivos religiosos. **Anais do VII Eclesiocom.** Volume 1, Número 1. São Bernardo: UMESP, 2012.

DIANTEILL, Erwan. Pierre Bourdieu e a religião: síntese crítica de uma síntese crítica. **Revista das Ciências Sociais – UFC**, v. 34, n. 2, p. 30 a 42, 2003.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Paulus, 1989.

FERNANDES, Rubem César. (1990), “‘Religiões populares’: uma visão parcial da literatura recente”. In: **BIB - o que se deve ler em ciências sociais no Brasil 3.** São Paulo: Cortez/ANPOCS.

GEERTZ, Clifford. “Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico”. In: **O Saber Local.** Petrópolis: Vozes, 1997. p. 85 -107.

GIUMBELLI, Emerson. A Vontade de Saber: Terminologias e Classificações do Protestantismo Brasileiro. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 21(1): 87-119, 2000.

\_\_\_\_\_. Os Azande e nós: experimento de antropologia simétrica. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 12, n. 26, p. 261-297, jul./dez. 2006

GOLDMAN, Márcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, vol. X (1), 2006, pg. 161-173.

\_\_\_\_\_. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, USP, v. 46, nº 2, 2003, São Paulo.

\_\_\_\_\_. Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. **Ponto Urbe – Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP**, ano 2, julho de 2008.

GODBOUT, Jacques T.. “Introdução à dádiva”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** v. 13. n. 38. Outubro de 1998, pp. 39-62.

GOMES, Edlaine de Campos. **A era das catedrais: a autenticidade em exibição**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

HERVIEU-LÉGER, Daniëlle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Lisboa: Gradiva, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Casac Naify, 2008.

LIMA, D. N. de O. Trabalho, mudança de vida e prosperidade entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.27, n.1, p.132-155, 2007.

MACEDO, Edir. **Vida com abundância**. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1996.

\_\_\_\_\_. **O perfeito sacrifício**. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1996.

\_\_\_\_\_. **A voz da fé: o segredo para uma vida bem-sucedida**. Rio de Janeiro: Unipro, 2009.

MAFRA, Clara. **Na posse da palavra: religião, conversão religiosa e liberdade pessoal em dois contextos nacionais**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

MAFRA, Clara; SWATOWISKI, Cláudia; SAMPAIO, Camila. O projeto pastoral de Edir Macedo. Uma igreja benevolente para indivíduos religiosos? **Revista Brasileira de Ciências Sociais** – vol. 27, nº 78, 2010.

\_\_\_\_\_. Números e Narrativas. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 13-25, jul./dez. 2013.

MARIANO, Ricardo. **Pentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 3ª Ed. São Paulo: Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. “Os neopentecostais e a teologia da prosperidade”. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 44, pg. 24-44, 1996 a.

\_\_\_\_\_. “Igreja Universal do Reino de Deus: a magia institucionalizada”. **Revista USP**, n. 31, pg. 120-131, novembro 1996 b.

\_\_\_\_\_. O futuro não será protestante. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, nº 1, pg. 89-114, setembro de 1999.

MARIZ, Cecília Loreto. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo. In: **Revista de Cultura Teológica**, n. 13, São Paulo, pg. 37-52, 1995.

\_\_\_\_\_. “Estudos sobre pentecostalismo: uma perspectiva brasileira”. *Estudios sobre religión (Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur)*, 7: 2-4, 1999.

MARTINS, Paulo Henrique. A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 73, Dezembro 2005: 45-66.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o Sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MENDOÇA, Antônio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **REVISTA USP**, São Paulo, n.67, p. 48-67, setembro/novembro 2005.

MIRANDA, Júlia. “O candidato da igreja: do que nos fala sua presença na política brasileira” In: Vasconcelos, R Lemenhe (org.), *Política, cultura e processos eleitorais*. Fortaleza, Fund. Konrad Adenauer, 2006. P. 149-170.

ORO, Ari Pedro. O neopentecostalismo macumbeiro. **Revista USP**, São Paulo. n. 68, p. 319-332, dezembro/fevereiro 2005-2006.

\_\_\_\_\_. Neopentecostalismo: dinheiro e magia. **Revista Ilha**, Florianópolis. vol. 3, a.1, p. 71-83, novembro de 2001.

PEIRANO, Mariza G. S. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

\_\_\_\_\_. Etnografia não é método. **Revista Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre. vol. 20, nº 42, julho/dezembro de 2014.

PIERUCCI, Antônio Flávio. (1996), “Liberdade de culto na sociedade de serviços”. **Novos Estudos CEBRAP**, N 44, pg. 3-11, março 1996.

\_\_\_\_\_. **A magia**. São Paulo: Publifolha, 2001.

\_\_\_\_\_. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e Religião**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. “Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião”. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 49, 99 – 119, 1997.

\_\_\_\_\_. Sociologia da Religião: área impuramente acadêmica. In: Sérgio Miceli (Org.) **O que ler na Ciência Social Brasileira (1970 -1995)**. Vol. 2 Sociologia. São Paulo/Brasília: Ed. Sumaré, pg. 237-286, 1999.

PRANDI, Reginaldo. “Religião paga, conversão e serviço”. **Novos Estudos CEBRAP**, N 45, pg. 65- 77, 1996.

\_\_\_\_\_. Perto da magia e longe da política: derivações do encantamento no mundo desencantado. **Novos estudos CEBRAP**, n. 34, pg. 81-90, 1992.

\_\_\_\_\_. A religião do planeta global. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e Religião**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

PROENÇA, Wander de Lara. Sindicato de Mágicos: uma história cultural da Igreja Universal do Reino de Deus (1977-2006). Tese de Doutorado. Assis – SP, 2006.

SANTOS, Maria Iris Abreu. **Fé e prosperidade: um estudo sobre a sacralidade de dízimos e ofertas na Igreja Universal**. 2012. 63 f. Monografia – Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2012.

SEGATO, Rita Laura. Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da antropologia frente ao sagrado. **Série Antropológica**, n. 86, pg. 1 – 48, 1989.

SWATOWISKI, Cláudia Wolff. Proselitismo midiático e as bases de recusa à Igreja Universal: um estudo de caso. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, nº 11, pg. 131-155, setembro de 2009.

SIEPIERSKI, Paulo. (1997a), “Pós-pentecostalismo e política no Brasil”. **Estudos Teológicos**, 37 (1): 47-61.

SIGAUD, Lígia. Doxa e Crença entre os antropólogos. **Novos Estudos**, nº. 77, março de 2007.

SILVA, Drance Elias da. Centralidade do dinheiro na espiritualidade neopentecostal. **Horizonte**: Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 19-38, dez. 2009.

SILVA, V.G. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

TEIXEIRA, Jaqueline Moraes. **Da controvérsia às práticas: conjugalidade, corpo e prosperidade como razões pedagógicas na Igreja Universal**. Dissertação de mestrado. São Paulo, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O nativo relativo”. **Mana**, vol.8, N.1, Rio de Janeiro, abril 2002.

WEBER, Max. Sociologia da Religião: tipos de relações comunitárias religiosas. In: **Economia e Sociedade**. 4ed. Brasília: UNB, 2012. Cap. 5.

\_\_\_\_\_. **A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.