



Entre o contexto e as demandas cotidianas: o imaginário como substância terapêutica na Igreja Universal do Reino de Deus

Between the context and daily demands: the fictional as a therapeutic substance at Universal Church of the Kingdom of God

Anna Carolina Lo Bianco Clementino*

Paulo Passos*

Resumo

Este artigo se propõe a pensar as ofertas dos serviços religiosos da IURD a partir da incorporação das representações características do imaginário do seu tempo e contexto. Enquanto muitos se encarregaram de fundar novos caminhos, Edir Macedo vislumbrava na pedagogia já cristalizada nas imagens mentais e representações do povo o seu grande aporte discursivo/teológico. Assim foi desde a demonização da Umbanda e o manejo de simpatias, ritos, benzimentos e exorcismos convertidos em liturgias sagradas e enfrentamento aos seus feitiços, até a transformação dos seus templos e serviços em grandes espaços terapêutico-espirituais. Do imaginário místico e religioso ao imaginário psicanalítico e racionalizante, a IURD se mantém próspera e profissional, retroalimentando o imaginário da sua clientela a partir das representações presentes em seu próprio cenário temporal. De uma forma flexível, os serviços religiosos da IURD estão sempre em consonância com as demandas de certos grupos sociais, mais precisamente, aqueles mais sensíveis ao uso do arcabouço do imaginário popular como substância complementar na plausibilidade da vida cotidiana.

Palavras chave: imaginário; religião; IURD; terapias espirituais.

Abstract

This article proposes to think about the Universal Church of the Kingdom of God (UCKG) religious services offerings from the merger of imaginary features representations of it time and context. While many are in charge to found new paths, Edir Macedo envisioned in already crystallized pedagogy of mental images and people representations his great discursive / theological contribution. Therefore, it was with the demonization of Umbanda and the management of sympathies, rites, blessings and exorcisms converted into sacred liturgies and confrontation with their witchcrafts, to the transformation of their temples and services in major therapeutic/ spiritual spaces. From the mystical and religious imagery to the psychoanalytic rationalizing imaginary, the UCKG remain prosperous and professional in provide feedback on the imagination of its customers from the representations present in their own time setting. In a flexible way, the religious services of the UCKG are always in line with the demands of certain social groups, more precisely to those who are more sensitive to the use of the popular imagination outline as a complementary substance in the plausibility of everyday life.

Keywords: imaginary; religion; UCKG; spiritual therapies.

Artigo recebido em 14 de novembro de 2016 e aprovado em 25 de março de 2017.

* Doutora em Sociologia da Saúde Mental pela University of London e professora Titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro, no Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica. País de Origem: Brasil. E-mail: aclobianco@uol.com.br.

* Doutor em Ciências da Religião e professor do programa de pós graduação stricto sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. País de Origem: Brasil. E-mail: paulo.passos@yahoo.com.br.

Introdução

Este artigo pretende refletir o percurso da Igreja Universal do Reino de Deus na perspectiva da sua capacidade de incorporação daquelas operações ritualísticas que já são processadas na relação de parcela da sociedade com o seu imaginário religioso. Na perspectiva de Bourdieu (2010), todo processo de conversão se reveste de certa violência simbólica presente em sua construção, pois aquilo que se acreditava terá que ser destruído ou deslegitimado. A IURD trilhou um caminho alternativo em sua empreitada proselitista. Ao invés de impor uma nova leitura da realidade a partir dos seus pressupostos, buscou ganhar a confiança do seu possível “fiel” dialogando com as imagens mentais que substanciam e conferem sentido a relação desse sujeito com o mundo.

Aquilo que para muitas correntes e segmentos não passaria de uma leitura vulgar e não elaborada da realidade, para a IURD compreendeu o substrato da sua teologia. Desde à “guerra santa” a “*love school*”, a lógica organizadora da narrativa iurdiana se sustenta naquilo que está majoritariamente assentado na verossimilhança da cultura popular. A instituição enfatiza e amplifica o discurso, mas a legitimação prescinde dessas estratégias, porque tal relação já se constituía presente e possível no imaginário religioso de certas clientelas potenciais. A premissa não é discorrer antropologicamente sobre o imaginário, nem tampouco, promover um aprofundamento teórico/conceitual. A provocação se dá na capacidade da IURD em se apropriar daquilo que já existe no campo subjetivo popular e a transformação dessas representações em serviços religiosos terapêuticos.

1 Do espólio dos enjeitados ao imaginário redentor

A Igreja Universal do Reino de Deus surge no Brasil na década de 70 se apropriando da gramática simbólica popular dispensada pelo processo de

romanização¹ da Igreja Católica no Brasil. Aquela suposta ignorância constitutiva da religiosidade do povo brasileiro continha mais do que magia, superstições, rezas e benzimentos, de fato, este universo subjetivo sustentava a própria identidade social e cultural da população. Desde o fim do *padroado*², momento no qual a Cúria romana entra na disputa por hegemonia da espiritualidade dos brasileiros há um empenho sistematizado em ressignificar o perfil de crenças, valores e a visão de mundo da sociedade a partir de um novo projeto civilizatório pela via da religiosidade romanizada.

O arcabouço religioso alicerçado nas representações do Catolicismo Popular supria em abundância as demandas imaginárias da maioria da população brasileira. Contudo, a nova ordem que se vislumbrava com a derrocada do Imperador carecia de um novo pacto social no qual se consolidasse o novo *status quo*. Na leitura de Pedro Ribeiro de Oliveira (1976), o processo de romanização foi uma das facetas da construção da nova hegemonia do país. Se antes da Proclamação da República aquele imaginário religioso assentado no misticismo e suas derivações atendia a manutenção da hegemonia então estabelecida, no momento posterior, apesar da realidade continuar inalterada para os excluídos e marginalizados, era necessário afetar o imaginário religioso para uma perspectiva mais adequada aos padrões mentais da burguesia agrária. Com a impossibilidade da presença ativa dos fundamentos romanizados na vida comunitária da população, o que se fez foi articular uma narrativa deslegitimadora de todo olhar religioso contrário a catequização oficial.

Durante quase um século a religiosidade popular no Brasil foi um espólio que não despertava o interesse de ninguém. Na mirada do desenvolvimento e da

¹ O termo romanização foi criado pelo padre e historiador “alemão” Johann Joseph Ignatz Von Döllinger (1799-1890). A obra em que usa o conceito em análise foi traduzida e prefaciada por Rui Barbosa sob o título de O Papa e o Concílio, em 1877. Von Döllinger, que publicou o livro em 1869 e foi excomungado em 1871, no bojo das deliberações do Vaticano I (1869-70), com o pseudônimo Janus, opunha-se ao processo de expansão do poder centralizador da Cúria Romana e do dogma da infalibilidade papal: eis aí, provavelmente, a razão para a tradução do livro da parte de Rui Barbosa que também desconfiava das novas articulações da Santa Sé.

² A ordem política do Estado Monárquico brasileiro era mantida por um estamento social e burocrático que envolvia o clero, os militares e os magistrados, os quais eram as instâncias do poder instituído e os membros da sociedade civil que representavam as demais instâncias sociais e os pressupostos ideológicos da corte. Cf. CARVALHO, 1980.

superação das raízes depreciativas da nossa história colonial, as representações culturais internas foram gradativamente sendo preteridas pelas europeias. No transcorrer desse processo não faltaram vozes ufanistas quanto à grandiosidade para o país, bem como, para as “almas” da nação brasileira da empreitada catequizadora da Igreja Católica. Todavia, apesar do coro uníssono que reverberava a libertação desse povo da ignorância, somente na década de 60 uma posição divergente ressoou com alguma importância.

O povo não se interessa pela catequese porque não sente falta de conhecimentos religiosos [...]. O povo não conhece o catolicismo oficial da Igreja Católica, nem se preocupa por conhecê-lo...O povo não é ignorante da sua religião: é ignorante da nossa (COMBLIN *apud* OLIVEIRA, 1985, p.277).

Tudo quanto remetido ao bojo da nossa identidade fora intempestivamente relacionado a uma ferida aberta que urgentemente precisava ser cicatrizada. Os desenvolvimentistas acreditavam que a transformação da nossa realidade passava pela necessidade de ressignificar a nossa própria identidade. Representávamos um modelo de existir em dissonância com o novo modelo de mundo que esquadrihava as subjetividades de um novo tempo. As imagens constitutivas da configuração social da sociedade brasileira não se apresentavam apta a recepcionar as novas linguagens contemporâneas. Entregar-se integralmente ao modelo industrial e mental exógeno, não somente seria uma grande oportunidade histórica, mas para muitos uma verdadeira benção.

A ideologia do progresso teria contribuído, em grande medida, para justificar o colonialismo europeu em regiões da Ásia, da África e em parte das Américas, uma vez que se disseminou a ideia de que o progresso seria inevitável caso as regiões “atrasadas” se deixassem “civilizar”. Essa perspectiva foi bastante influente na América Latina, devido não só à dependência econômica e ao atraso relativo desses países em relação ao centro do capitalismo de então, mas também às dificuldades de estruturação das instituições dos Estados nacionais, muitos dos quais ainda em busca de uma identidade que os definisse. (BRITO, 2011, p. 01).

A grande riqueza que se vislumbrava no Brasil em meados do século XX era sermos um país jovem e com muitas riquezas naturais. Ou seja, nesse novo

ordenamento das cadeias produtivas internacionais da época nos encaixaríamos como fornecedores de matéria-prima e mão-de-obra baratas. Sair do campo, aprender novos ofícios, se distanciar das crendices e incorporar os valores racionalizantes do mercado constituía os pilares da nova catequese simbólica para a sociedade brasileira.

A transposição da sociedade brasileira do campo para a cidade foi condicionada violentamente pelo descarte do arcabouço de imagens mentais dessa caudalosa massa humana. As novas premissas do período em questão ratificavam o aporte do imaginário social da sociedade brasileira como um real deformado, um conjunto primário de ilusões e fantasias desnecessário e inútil aos novos processos e projetos em curso no país (CARVALHO, 1987). A base daquilo que referendava a identidade da maioria de toda uma nação foi deslegitimada, desqualificada e institucionalmente associada a um primitivismo ignorante e superado no Brasil. Não obstante, todos estes esforços no sentido de desconstruir as representações desse campo imaterial só não compreenderam que:

As sociedades definem suas identidades e objetivos, definem seus inimigos, organizam seu passado presente e futuro, guiadas pelo seu imaginário. O imaginário social é constituído e se expressa por ideologias e utopias, por símbolos, alegorias, rituais e mitos. (CARVALHO, 1987, p. 11).

Assim, aquele restolho simbólico que não despertava o interesse de ninguém foi acolhido pelo pastor Edir Macedo e convertido no arcabouço teológico da sua igreja recém-fundada. Enquanto o protestantismo tradicional se enclausurava intocável em sua zona de conforto, revestido e empoderado por uma racionalidade além dos limites identitários da sociedade brasileira, e os católicos se empenhavam em compreender as novas premissas do Concílio Vaticano II³, um novo movimento religioso se estruturava nas lacunas subjetivas da sociedade brasileira: o Neopentecostalismo. Paralelo a este cenário, as religiões afro-brasileiras

³ O Concílio Ecumênico Vaticano II, o 21º da História da Igreja, foi inaugurado em 1962 pelo Papa João XXIII e encerrado por Paulo VI, em 1965. Apesar das expectativas e esperanças de muitos, a época subsequente não representou para a Igreja uma 'Primavera' ou um 'Pentecostes', mas um período de crises e dificuldades, especialmente nos âmbitos doutrinário e litúrgico. (MATTEI, 2013, p. 23).

mantiveram o processo de sintetização simbólica das múltiplas representações presentes na religiosidade popular.

Enquanto os movimentos religiosos majoritários se reconfortavam em suas certezas ou buscavam rumos teológicos mais ajustados a nova realidade social brasileira, entra em cena uma nova vertente religiosa pautada na utilização das representações populares como respostas ao enfrentamento direto dos “gargalos” da vida cotidiana. Sem revogar aquilo que já existia no campo imaginário, nem tampouco, demonizar a magia, Edir Macedo ao invés de se encarregar de “desmanchar” as estruturas da religiosidade popular, reorganiza as representações contidas em seu bojo em um cenário imaginário sustentado na ambivalência clássica da luta do bem contra o mal.

A Igreja Universal do Reino de Deus tem a sua identidade teológica imbricada com o próprio percurso religioso do seu fundador. Com sua passagem pela Umbanda, e por um longo período como membro da Igreja Evangélica de Nova Vida⁴, uma instituição religiosa que transplantou para o Brasil o que havia de mais recente e inovador no pentecostalismo americano. Seu fundador foi o canadense Robert McAlister. Um homem eloquente e carismático que produzia suas pregações sempre sintonizadas às demandas do seu público garantiram a este, popularidade e um crescimento exponencial da sua clientela. Da Igreja Evangélica de Nova Vida saíram os principais líderes do neopentecostalismo brasileiro, como Edir Macedo, R. R. Soares e Miguel Ângelo, fundador e líder da Igreja Evangélica Cristo Vive. Com a saída desses líderes da Igreja Evangélica de Nova Vida, todos aptos e imbuídos da intenção de fundar as suas próprias igrejas, redefiniram a trajetória de um novo modelo de religiosidade no Brasil.

⁴ Esta denominação foi a Igreja de Nova Vida, erguida em 1961, pelo pregador dissidente da Evangelho Quadrangular, o canadense Robert McAlister. Seu ministério teve origem no Rio de Janeiro, por meio do rádio. O programa tão logo começou atingiu a liderança absoluta de audiência. A procura pelas orações e aconselhamentos com McAlister foi tão intensa que foi necessário encontrar um local para reunir os interessados. A partir de então, o crescimento foi constante. Sua liturgia não diferia significativamente das outras denominações pentecostais, pautadas essencialmente em cura física e libertação espiritual. Exemplificando essa característica, no púlpito da Igreja de Nova Vida havia fixado um cartaz com o seguinte versículo: “Ele perdoa todas as tuas iniquidades e sara todas as tuas enfermidades (Sl 103:3)”.

Já no período final de sua permanência como membro da Igreja de Nova Vida, Edir Macedo demonstrava uma forte oposição ao caráter elitista da igreja, circunscrita às minorias abastadas do Rio de Janeiro. O seu projeto consistia em aperfeiçoar as estratégias da Nova Vida massificando as pregações e tornando-as mais acessíveis ao acesso das multidões à igreja. Nesse contexto de inquietação e de novas aspirações é que são forjados os fundamentos da Igreja Universal do Reino de Deus. Em um período marcado pela decadência do Estado de bem-estar social, no qual a população se via órfã da presença do Estado nas múltiplas demandas da vida, o indivíduo passou a ser o único responsável pelos seus infortúnios existenciais. Dessa processualidade abrirão os caminhos objetivos e subjetivos para o surgimento das expressões neopentecostais no Brasil (MARIANO, 1999).

A Igreja Católica apesar de nominalmente majoritária no país e com muitos braços institucionais⁵ voltados ao acolhimento e socorro dos desafortunados, vivia numa encruzilhada com os seus interesses institucionais e as demandas da sociedade. Inspirada pelas novas instruções conciliares da igreja, se via neutralizada por uma racionalidade teológica que a impedia de recepcionar os valores sincréticos e místicos da sua membresia. Nesse impasse de possibilidades, exceto aqueles alinhados à Teologia da Libertação, o discurso convencional era suscitar ao povo força e resignação na jornada da vida.

Como a Igreja Universal, ainda incipiente no mercado religioso brasileiro não tinha legitimidade nem ressonância para se posicionar contra a realidade social instalada, estabelece uma “cruzada” contra o mal, porém, no plano imaginário da religiosidade brasileira. Edir Macedo ousa apresentar o responsável pelas contingências da vida em suas várias dimensões. Para tanto, busca nas margens da gramática simbólica da religiosidade popular um “bode expiatório”, uma vítima sacrificial. Segundo Girard (1990), a escolha de tal vítima não pode ser aleatória.

⁵ As Comunidades Eclesiais de Base (CEB) são comunidades inclusivistas ligadas principalmente à Igreja Católica que, incentivadas pela Teologia da Libertação após o Concílio Vaticano II (1962-1965) se espalharam principalmente nos anos 1970 e 80 no Brasil e na América Latina. No universo dos novos movimentos sociais a ideia do povo como sujeito de sua própria história adquiriu considerável força entre os anos 70 e meados dos anos 80, aparecendo intensamente no discurso de diversos atores sociais relevantes: a Igreja Católica, o ecumenismo, segmentos da intelectualidade acadêmica e agrupamentos de esquerda. (BETO, 1985, p. 12).

Esta não pode residir no centro em razão da reação vingativa, assim o panteão Católico foi preservado. A vítima preferencial deveria estar presente no imaginário, mas sem legitimidade religiosa e invisibilizada institucionalmente no campo religioso. Eis que a Umbanda é apresentada como o “outro”, aquele cujo estabelecimento da culpa restaura o equilíbrio do sujeito.

Para Girard:

A competição é o desejo de imitar o outro em ordem a obter a mesma coisa que ele ou ela possui através da violência, se assim for preciso. Sem dúvida alguma, o outro é a barreira para um mundo “diferente” do nosso, mas o que permite que não reside nessa “diferença” que o remove para longe e que o torna inconcebível. Antes pelo contrário, reside num desejo para a igualdade e semelhança. As relações humanas são essencialmente relações de imitação, derivalidade. (GIRARD, 1990, p. 32).

Em consonância com esta abordagem complementa Schultz:

É aí que surgem as soluções sociais pacificadoras, condensadas na figura do *bode expiatório*. Ela não vem para acabar com a estrutura do desejo mimético, que é imutável e universal, mas para regulamentar ou racionalizar a violência. Trata-se de um processo de transferência da violência generalizada para uma vítima expiatória. A ameaça coletiva é condensada numa só vítima; do ameaçador “*um contra o outro*” passa-se para pacificador “*todos contra um*”. A violência que ameaça a comunidade é transferida para uma vítima designada unanimemente: o bode expiatório. (SCHULTZ, 2004, p. 04).

Este processo de “demonização da realidade” por mais simplista que possa parecer compreende um mecanismo sofisticado de decodificação da realidade. A despeito dessa linha argumentativa podemos inferir que a representação do “diabo” na ritualística da IURD define simbolicamente um “alvo” a ser atacado. Numa cultura na qual o imaginário povoa e significa o cotidiano da população, evidenciar este âmbito suscita para as massas mais precarizadas um diálogo direto com seus códigos e representações. Como naquela circunstância não era possível encontrar respostas para a vida na atenção dada pelo Estado e nem na igreja hegemônica, relacionar as combinações figurativas já constituídas e estruturadas no imaginário coletivo e transformá-las em imagens acessíveis e suficientemente fortes para

abarcar o contraponto da realidade foi a grande engenharia simbólica realizada por Edir Macedo.

As insuficiências institucionais em prover o sujeito das suas demandas mínimas no campo material e subjetivo contribuem para o deslocamento da responsabilidade que até então incidia sobre o “eu” para o “outro. Dessa forma, boa parte da carga existencial que pesava sobre o sujeito é relativizada, passando este à condição de vítima das incursões do diabo ou do “outro”. Esta elaboração nas representações do sujeito pode parecer apenas um processo de redução de complexidade da sua realidade. Contudo, isto implica em um movimento de ressignificação do seu discurso quanto a sua posição na vida, bem como, o seu teor de responsabilidade sobre a condução do seu destino até aquele momento.

Na concepção teológica da IURD o “outro⁶” está sempre à espreita arquitetando alguma ação destrutiva ao ser humano. Nessa perspectiva dialógica sobre os encaminhamentos da vida, o sujeito tende a se apropriar daquilo que o empodera, ao passo que se esquivava daquilo que o faz responsável. Assim, o indivíduo maneja a sua vida a partir de uma construção discursiva dissociada do seu percurso histórico, construindo uma narrativa fragmentária atrelada aos acontecimentos que lhe atribuem maiores índices de êxitos e com menor teor de culpa. Na concepção de Lacan (1998), o “outro” compreende a lógica do “Eu”, pois é por meio dessa conexão simbólica que nos afirmamos e nos defendemos das intempéries da vida.

Nas palavras de Edir Macedo estes “outros” que:

“Dizem ser exus, erês, espíritos de crianças, médicos famosos, poetas famosos etc., mas na verdade são anjos decaídos, na diabólica missão de afastar o homem de Deus e destruí-lo, sendo que, enquanto não fazem isso, se aproveitam dele.” (MACEDO, 2005, p.25).

⁶ Vocês sabem que esses dois elementos formarão mais tarde, quando se tratar de estabelecer a segunda tópica, o sistema percepção-consciência. *Wahrnehmung-Bewusstsein*, mas não se deve esquecer então o intervalo que os separa, no qual está o lugar do Outro, onde o sujeito se constitui. (LACAN, 1998, p. 48).

A Igreja Universal do Reino de Deus ao apontar o “outro” como responsável, inaugura uma objetividade que cativa aqueles que transitam apenas na superfície da crítica social. Quando os pastores nominam os algozes pelo sofrimento cotidiano o discurso adquire uma fidedignidade que transborda o exercício da fé, o ato passa a ser de desvelamento, de “flagrante”. Como se não bastasse o desnudamento do “agente maligno”, uma pedagogia ritualística é empregada no sentido de nulificar o processo histórico do sujeito o colocando numa posição inimputável em sua trajetória social. Ao manejar o imaginário religioso popular a IURD consegue organizar uma equação com as variáveis necessárias para a logicidade de um discurso exequível daquelas demandas historicamente insatisfeitas.

O tirocínio de Edir Macedo foi exatamente o de travar o embate encarniado das misérias brasileiras em seu próprio campo imaginário. Não precisou criar nenhuma metamorfose, quimera ou aberração que justificasse a lógica daquela realidade. Bastou selecionar dentro do vasto mosaico simbólico presente na tradição, aqueles cujas referências são mais frágeis e marginais. A IURD não atacou o panteão Católico, nem tampouco, o purismo místico do Candomblé, inteligentemente mirou todos os infortúnios existenciais da sociedade pobre e desesperançada da sociedade brasileira no “híbrido”, “sincrético”, “multifacetado” e “marginal” campo espiritual da Umbanda. Para Seberna (2003), este amálgama subjetivo se dá:

a partir das características, da tradição e das referências do grupo social. Adquirido e consolidado este núcleo, desenvolvem-se fórmulas, estereótipos e clichês simplificando e ligando as imagens aos conceitos e sendo utilizados para compreender a realidade. Eles tornam-se cada vez mais comuns até serem percebidos como naturais, tornam-se parte da realidade social, considerados como entidades autônomas, cuja existência é um fato natural. (SEBERNA, 2003, p. 07).

Este mecanismo adquiriu uma dimensão exponencial no mercado religioso a partir da apresentação do “outro”, da “escuta ativa” e, sobretudo, da midiaticização dos testemunhos. O bojo dessa nova “teologia” era apresentado e estruturado pelos discursos dos próprios membros da igreja. A industrialização e seus supostos

benefícios propalados pelos seus defensores, ainda era algo distante e sem nenhuma representação no imaginário daquele povo deslocado do seu *ethos*. Por outro lado, a demora no “desencantamento” do mundo pela via da razão provocou uma crise de incertezas que foi explorada e aprofundada pelos segmentos neopentecostais. Contudo, para cada novo “furo” no cosmos simbólico historicamente alvejado pelas contingências da vida, um tamponamento místico, mágico ou discursivo foi apresentado em socorro desses desvalidos.

O ponto central da estratégia da Igreja Universal é combater frontalmente a Umbanda. Nem mesmo as outras denominações do pentecostalismo, como a Assembleia de Deus e a Igreja da Graça privilegiam tanto a comunicação contra os umbandistas. Se a estratégia da IURD pudesse ser resumida em uma frase, seria o mencionado “posicionamento contra a Umbanda”. (...) O que Universal faz é manter essas mesmas características da Umbanda na doutrina e na prática. Porém, faz um juízo de valor entre o trabalho “bom” (feito pela própria IURD) do “mal” (feito nos terreiros). A comunicação da IURD, portanto, apresenta um discurso de aceitação da existência deste mundo mágico, típico da matriz religiosa brasileira. Com isso, não se opõe as crenças da maioria da população do país, como havia feito o protestantismo tradicional. (...) Portanto, o inimigo frontal de Macedo é a Umbanda. Toda a igreja foi estruturada para esta “guerra santa”. (REFKALEFSKY, 2006, p. 13).

Neste momento em questão o alinhamento teológico da IURD se distanciou explicitamente do discurso pautado no trabalho da cura interior. Para Campos (1997), A demanda do sujeito da periferia era superar as mazelas situadas na superfície da realidade, sobretudo, no campo material. Com um cenário econômico completamente indiferente à exclusão social, tudo parecia mais atrativo do que o discurso resignante da Igreja Católica e o sectarismo implícito nos fundamentos da política econômica da época, como ideologizado por Delfim Neto, ministro da Fazenda no período de 1967 a 1974, “⁷deve-se primeiro crescer o bolo, para depois distribuir”.

Diante das agruras intransponíveis para os marginalizados socialmente, tudo convergia em assumir a condução da vida sem grandes alardes. Com a truculência instituída no campo fático e ideológico, responsabilizar o governo pela

⁷Publicado em SALVO; PORTO JR, 2004.

condição indigna a qual boa parte da população brasileira estava submetida não era uma opção. Edir Macedo, como apresentado anteriormente foi discípulo do Bispo McAlister⁸, e este já trazia em seus fundamentos teológicos uma identificação maligna com o panteão sagrado da Umbanda. Como ex-frequenter da Umbanda e somado às aprendizagens obtidas dentro da Igreja de Nova Vida, Edir Macedo conseguiu fazer o *insight* perfeito para o tamponamento de uma lacuna insolúvel naquele momento.

Em 1968, McAlister escreveu um livro chamado “Mãe-de-Santo”, no qual descreve o mundo numa perspectiva literária associando os males da vida às influências das religiões afro-brasileiras. Com base nesse discurso a IURD estabelece uma relação de redenção dos “miseráveis” brasileiros, culpabilizando outros tantos miseráveis brasileiros. Como todo o sincretismo presente na cultura religiosa do país foi demonizado pela romanização da Igreja Católica, quando Edir Macedo pronuncia a sua nova teologia, de imediato já estabelece um diálogo implícito com a caudalosa massa pobre brasileira. Esta base vivencial é tão evidente na formação de Edir Macedo que em 1987, escreve o livro “*Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?*”, uma representação quase mimética dos enunciados descritos no livro de McAlister.

Macedo encontra uma chave simplificadora da realidade que ao ser acionada, caso não resulte em nenhum benefício, mal nenhum traria ao sujeito. Qualquer outra manifestação religiosa que fosse escolhida como “outro” fora do “gueto” sociocultural que as religiões afro-brasileiras ocupavam e ainda ocupam no imaginário místico/religioso do país inviabilizaria toda a fundamentação “teológica” da Igreja Universal do Reino de Deus. Se eu não sou responsável, e segundo a narrativa da igreja existe um possível culpado por tudo e mais ainda, alguém que se encarregará de restaurar a realidade ao meu favor, eis a resposta perfeita para uma realidade precarizada em sua mais ampla acepção.

⁸ Igreja de Nova Vida foi organizada pelo Bispo W. Robert McAlister, conhecido como “Bispo Roberto”, de nacionalidade canadense, veio para o Brasil, na cidade do Rio de Janeiro, onde implantou uma grande obra de evangelização conhecida como “Cruzada de Nova Vida”. <http://www.novavida.com.br/nossa-historia/>.

2 O imaginário como mercadoria iurdiana: novos tempos, novas demandas

O Brasil inicia a década de 1990 sob a égide de novas concepções no plano econômico. Com a drástica redução da taxa inflacionária, associado a redução dos juros, como também, do aumento do crédito direto ao consumidor, a população rapidamente assentiu aos auspícios do mercado. A adesão do Brasil aos princípios emanados pelo Consenso de Washington, não somente permitiu a entrada no país do capital econômico, mas também do capital simbólico. Ou seja, trouxe consigo uma aura de novos valores que atingiram profundamente o *ethos* cultural da sociedade brasileira.

Pablo Casanova reflete o novo panorama da seguinte maneira:

O Estado neoliberal recompôs suas bases sociais na própria sociedade excluída e informal. Com uma espécie de burguesias pobres, legais e ilegais, se opôs ao fantasma do comunismo com que ameaçavam as classes médias e os operários na época da ascensão o fantasma da exclusão generalizada e do desemprego majoritário de trabalhadores e da classe média, já sem centralidade e sem combatividade. O novo Estado dependente conseguiu que muitos trabalhadores preferissem ser explorados a ser excluído, o que levou Fernando Henrique Cardoso a dizer que o fenômeno que deve ser temido já não é a exploração, mas a exclusão. (CASANOVA, 2000, p. 58).

A necessidade do novo impregnou a sociedade brasileira. Com a inserção do Brasil na economia internacional de mercado, as fronteiras culturais rapidamente enfraqueceram as suas barreiras. Tudo quanto sugerisse algo novo, mesmo que não fosse, adquiriu certo *status* nesse período. Uma curiosidade interessante, tendo em vista que esta reflexão reflete sobre os novos padrões concebidos na década de 90, foi à utilização indiscriminada do prefixo “neo” que servia e ainda serve para designar algo novo.

Na arte o “neoexpressionismo” trouxe ressignificações ditas vanguardistas na forma de compreender o mundo e a sociedade. Músicos negros americanos mercantilizaram suas músicas de “raiz” transformando-as num ritmo mais palatável ao mercado, criaram o “neo-soul”. Ainda no campo da música, nem

mesmo o rock sustentou a sua personalidade. Um novo estilo denominado de “neoprogressivo” se propunha a fazer uma releitura das concepções desse estilo musical das décadas anteriores. Proposições gestadas nas academias e por especialistas do mercado passaram a propugnar um novo modelo de gestão estatal que ficou conhecido como “neo-institucionalistas”. Com o processo de crescimento da mobilidade social no Brasil, sobretudo com o avanço do consumo, foi cunhada o termo “neo-consumidor”. Na macroeconomia o “neoliberalismo” tornou-se quase um mantra dos defensores da não intervenção estatal na economia. Enfim, na educação o “neo-escolanovismo” e “neo-construtivismo” ganharam defensores convictos. Nas ciências sociais o termo “neoprodutivismo” virou jargão comum. Na política o “neopopulismo” parece ter renascido com novas vestes, porém com o mesmo propósito. Entre os jovens das grandes metrópoles urbanas uma onda xenofóbica intitulada de “neonazistas” aparecem nesse contexto.

É nesse mundo novo onde o velho se torna patológico e o novo se recusa a envelhecer que surgem também as primeiras igrejas características do que classificamos como “neopentecostais”. A vida parece ficar mais alegre, se não na prática, pelo menos nas representações, no imaginário, nas aspirações. O ser humano que sempre encontrou respaldo para as suas limitações e fraquezas na sociedade, agora se sente fortalecido por distanciar-se dela. A felicidade nesse novo panorama parece mais acessível, porém, também mais fugaz.

Como destaca Zigmunt Bauman, a vida se torna um mero jogo.

Nesse mundo, a proximidade depende do volume de diversão e entretenimento que o outro é capaz de fornecer. O círculo interior da proximidade é área de ruidosa alegria, diversão e brincadeira. Não se anda com gravidade pelo mundo esteticamente espaçado – vai-se para lá para farras e travessuras; brinca-se e folga-se, festeja-se – joga-se, joga-se por jogar. (Bauman, 1997, p. 205).

Os ciclos de transformações processadas nesse período foram tão contundentes que abalou a estrutura do tradicionalismo cultural brasileiro. Aquelas velhas convicções e postulados que ordenavam o caminho e a crença das pessoas

entram em colapso. O país que até então vivia ensimesmado em suas bases culturais idiossincráticas, se depara violentamente com a pluralidade. Os anos 90 representam um marco temporal e histórico na mentalidade da sociedade brasileira. Após vinte de castração política, de imposições comportamentais, materiais e simbólicas, a nova década não somente nasce livre, como também, nasce num cenário de oportunidades.

Sempre atento à realidade e à demanda das pessoas dentro dessa realidade, Edir Macedo não hesitou em redefinir o cardápio e o teor dos seus serviços religiosos. Em meados da década de 90 a Igreja Universal do Reino de Deus começa a divisar outros horizontes no mercado religioso brasileiro. Com a compra da Rede Record de televisão em 1989, amplifica seu discurso salvacionista das agruras do mundo aos quatro cantos do país. Se da sua fundação até o período em questão a IURD se pautava em concentrar a sua visibilidade na cura de doenças físicas e na superação da pobreza material pela via ritualística do exorcismo, a partir desse período uma subjetividade gradual vai sendo incorporada em seu discurso.

Paulatinamente aquelas cenas de embate direto dos pastores contra as possessões do mal, dirigidas e televisionadas como um grande espetáculo vai se trivializando no discurso e no olhar dos menos abastados. Durante mais de duas décadas este foi o roteiro central da IURD pelas ondas do rádio transmitindo em 9AM (acho que já disse que esta nota é meio redundante – será que alguém não sabe disso?) Nas transmissões radiofônicas o ouvinte se encarregava de representar em seu imaginário as dimensões daqueles grunhidos, gemidos, falas embargadas e as determinações dos intrépidos pastores a defenestrar tais manifestações. Sempre logo após estes embates uma avalanche de testemunhos confirmava os efeitos dessas ações na restauração da saúde e outras instâncias da vidados fiéis. Como

⁹Rádio AM é o processo de transmissão através do rádio usando Modulação em Amplitude. É transmitido em várias bandas de frequência. Foi por oitenta anos o principal método de transmissão via rádio. Caracterizado pelo longo alcance dos sinais, a frequência AM está sujeita a interferências de outras fontes eletromagnéticas. <http://radio.pergunte.info/o-que-significa-a-am-no-radio>.

ilustração das situações aventadas, vejamos o relato de alguns testemunhos extraídos de (CAMPOS e GUSMÃO, 2008, p. 101, 104, 105).

Meu filho mesmo, meu filho tinha... a gente nem sabia que ele tinha esse demônio horrível...Ele chegou entrou na Universal... quando nas primeiras orações... ele se manifestou como demônio. Foi!!!!!! Eu nem sabia que tinha um demônio na vida dele. Eu pensava que isso era coisa boa, mas num era. Um demônio que botava uma língua deste tamanho do lado de fora... e o pescoço dele fazia isso (faz um gesto mostrando como se o pescoço aumentasse de volume). Era horrível... entendeu? Era horrível mesmo. Ele rolava no chão para tudo quanto é lado. Ele passou duas semanas pra se libertar desse demônio. (Lourdes, casada, com filhos, 1994)

Se eu te dissesse que eu tô curada mesmo da depressão, Eduardo, eu estaria mentindo. Ainda sofro quedas de ânimo. Posso te dizer que não tenho depressão mais, só tenho quedas de ânimo, que só estão aparecendo de vez em quando. E eu tô tendo ajuda da Igreja. Eles estão visitando minha casa. Olha, se eu não tivesse conhecido a Universal, eu já tinha me matado há muito tempo. Foi muito importante pra mim. Hoje meu corpo é templo do Espírito Santo. Minha semana é alegre. Quando a depressão aparece, repreendo em nome de Jesus, e ela vai embora. Estou no grupo de evangelização da Igreja. Tô acertando com o pastor pra ter meu batismo nas águas acertado. Vou ser membro daqui um dia, você vai ver. (Eliete, casada, com filhos, 1994).

Depois que eu participei desta corrente, passei a sentir um alívio muito grande no meu corpo. Participei mesmo. Fui ungida com a água e também passei a dar as ofertas e dízimos para a Igreja. No dia do culto da corrente, não senti uma cura imediata. Mas depois que os dias foram passando, fui sentindo o alívio. Você vê, agora mesmo, tá um frio danado aqui em Campina, e aqui na Palmeira que é alto, aí é que faz frio mesmo. Mas já faz um mês que não tomo nenhum anti-inflamatório. Ainda não tô curada do jeito que eu quero, mas percebo que algo em mim tá diferente, tá melhor. As inflamações que eu sinto hoje, quando elas aparecem eu repreendo logo. São bem menos doloridas do que antigamente. E não bebo mais nada, nada mesmo. Hoje eu vejo que meus problemas na garganta eram também por causa da bebida. Bebia no frio, às vezes não me alimentava direito. (...) As dores que ainda sinto, pequenas, é Deus me lembrando que a gente tem que tá vigilante. Quando tá tudo bem a gente se afasta de Deus. Aquilo ali era inflamação do Diabo. Tá repreendido, amarrado e acorrentado, em nome de Jesus. (Neide, casada, com filhos, 1995).

Aquele modelo “teológico” que funcionara em consonância com a gramática simbólica das camadas populares no Brasil começa a sentir a sua obsolescência frente ao novo panorama cultural aflorado na década de 90. Se naquele enredo identitário aquelas ofertas simbólicas (BORDIEU, 1974), periclitavam na eficácia culpabilizadora do “outro”, esta percepção aparentemente foi apreendida pela cúpula da igreja. Com uma visão empresarial aguçada Edir Macedo não tardou a

ofertar outros serviços mais adaptados ao contexto e à demanda mais exigente e racional da sua clientela.

Em seu “*Manual de Economia Política*”, Pareto (1987), reflete que o processo de mobilidade social se constitui numa estratégia própria do sistema capitalista, isso se dá quando a inércia social ameaça a lucratividade ou o poder das classes dominantes. Ao contrário do que se pode imaginar, a ascensão social de determinados estratos sociais para uma condição socioeconômica mais confortável não ameaçam as estruturas do sistema, nem tampouco, os interesses das elites. Historicamente temos observado que a classe média tem ocupado posições ideológicas de manutenção do sistema, ou seja, quando alçada ao patamar mediano, assume a lógica dos dominantes sempre em contraste com os menos favorecidos.

Neste novo cenário sociocultural o uso da magia na resolução dos problemas da vida, cada vez mais complexos e distantes das representações convencionais/tradicionais motivou um novo formato litúrgico iurdiano. Se outrora os testemunhos de eficácia encontravam respaldo no imaginário místico/popular, os novos valores do mercado individualizaram esta incumbência. De um conjunto articulado de serviços religiosos sustentados na desobstrução dos males causados pelas “entidades” malfeitoras da Umbanda, o mote foi centrado no reforço do *self* como mitigador das intempéries da vida.

Em meados dos anos 90, a IURD lança duas estratégias que sinalizam bem a sua leitura desse novo contexto: nos templos inicia-se a “terapia do amor” e nas madrugadas da Rede Record de Televisão o programa “fala que eu te escuto”. Duas abordagens esteticamente bem mais suaves do que os exorcismos, e, sobretudo, direcionado não necessariamente ao pragmatismo da vida, mas a uma nova interiorização que se manifesta plausível nas novas demandas individuais.

A década de 90 traz em seu bojo uma psicologização da vida. Introduce uma perspectiva de que a vida não se resume somente ao plano prático, utilitário e

formal. Muitas das demandas e necessidades individuais que se manifestavam circunscritas ao corpo transbordam para outros planos discursivos. A psicanálise, ou essencialmente muito daquilo que reside em um imaginário psicanalítico e das psicologias derivadas dela são acionadas, amplificadas e espetacularizadas em resposta as novas demandas do período.

Conclusão

O tirocínio de Edir Macedo modelou um conceito de instituição religiosa diferente do convencional. Se comumente as igrejas tradicionais eram encarregadas pela distribuição dos bens de salvação¹⁰ (BOURDIEU, 1974), cabendo ao sujeito uma posição passiva nesse processo, a IURD revisa este modelo. Mesmo aquele sujeito depauperado pela vida, vivendo as mais severas agruras sociais adquire uma potencialidade subjetiva de superação das suas limitações existenciais. Tal sujeito deixa de ser objeto teológico do pecado para manifestar o seu desejo, suas aspirações e anseios no mundo. A estratégia não se restringe em orientar unilateralmente os passos dos fiéis, a igreja passa a escutá-los e provê-los em suas demandas imaginárias.

O campo imaginário compreende uma instância significativa na produção de plausibilidade da vida. Quando o plano simbólico se apresenta desfavorável ou ameaçador as demandas das pessoas, o imaginário representa um refúgio importante na sustentação do cotidiano. Diante da impossibilidade de transformar a realidade, a oferta de um “porto” seguro não deixa de ter o seu apelo e significância. A IURD pode ser alvo de inúmeras críticas, porém, não podemos ignorar a sua capacidade em oferecer respostas rápidas para anseios imediatos, mesmo que no plano imaginário.

¹⁰ Os bens de salvação, no sentido de que permitem a quaisquer agentes (isto é, permutáveis) o exercício de maneira contínua da atividade sacerdotal, fornecendo-lhes os instrumentos práticos – escritos canônicos, breviários, sermonários, catecismos etc. – que lhes são indispensáveis para o cumprimento de sua função a um menor custo em carisma (para eles mesmos) e a um risco menor (para a instituição), sobretudo quando lhes é necessário ‘tomar posição em relação a problemas que não foram resolvidos pela Revelação. (BOURDIEU, 1974, p. 97-8.).

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- BETTO, Frei. **O que é Comunidade Eclesial de Base**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução Maria Helena Kunhner. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. **Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1974.
- BRITO, Antônio de Pádua de Lima. Desenvolvimento, projeto nacional e os dilemas da construção da identidade nacional no Brasil. **Anais do 1º circuito acadêmico**. Brasília: IPEA, 2011.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, Templo e Mercado**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1997.
- CAMPOS, Roberta Bivar C.; GUSMÃO, Eduardo Henrique. Celebração da fé: rituais de exorcismo, esperança e confiança, na IURD. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, Recife, ano 12, v. 19, n. 1, p. 91-122, 2008.
- CARVALHO, J. M. **A Formação das almas: o imaginário da república no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CARVALHO, José Murilo. **A construção da ordem: a elite política imperial**. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- CASANOVA, Pablo González. Globalidade, neoliberalismo e democracia. In: GENTILI, p. (org.). **Globalização excludente: desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial**. Petrópolis/Buenos Aires: Vozes/CLACSO, p. 46–62, 2000.
- GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- LACAN, Jacques. **A ciência e a verdade**; In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- MACEDO, Edir. **Orixás, Caboclos & Guias: deuses ou demônios?**. 15ª edição. Rio de Janeiro: Universal, 2005.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.
- MATTEI, Roberto de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita. São Paulo: Ambiente & Costumes, 2013.

MCALISTER, Roberto. **Mãe-de-santo**. 4^a. ed. Rio de Janeiro: Editora Carisma, 1968.

OLIVEIRA, Pedro A Ribeiro. **Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1976.

OLIVEIRA, Pedro A Ribeiro. **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.

PARETO, Vilfredo. **Manual de Economia Política**. Tradução de João Guilherme Vargas Netto. 2^a ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

REFKALEFSKY, Eduardo. **Comunicação e Posicionamento da Igreja Universal do Reino de Deus: um estudo de caso do Marketing Religioso**. XXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – UnB: Brasília, 2006.

SALVO, Mauro e PORTO JR, Sabino da Silva. **Uma Nova Relação entre Estado, Sociedade e Economia no Brasil**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004, p. 269-292.

SCHULTZ, Adilson. A violência e o sagrado segundo René Girard. **Protestantismo em revista**, São Leopoldo, v. 3, jan.-abr., 2004.

SEBERNA, Carlos Augusto. Imaginário, ideologia e representação social. **Caderno de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 4, n. 52, p. 1-12, 2003.