

**PROGRAMA ASSOCIADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
UEM/UEL
MESTRADO EM HISTÓRIA SOCIAL**

WANDER DE LARA PROENÇA

**MAGIA, PROSPERIDADE E MESSIANISMO.
REPRESENTAÇÕES E LEITURAS NO NEOPENTECOSTALISMO: CASOS DE
LONDRINA E MARINGÁ (1975-1999)**

**MARINGÁ/LONDRINA - PR
2002**

**PROGRAMA ASSOCIADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
UEM/UEL
MESTRADO EM HISTÓRIA SOCIAL**

WANDER DE LARA PROENÇA

**MAGIA, PROSPERIDADE E MESSIANISMO.
REPRESENTAÇÕES E LEITURAS NO NEOPENTECOSTALISMO: CASOS DE
LONDRINA E MARINGÁ (1975-1999)**

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Programa Associado de Pós-
Graduação em História UEM/UEL -
Universidade Estadual de Maringá e
Universidade Estadual de Londrina - Pr.

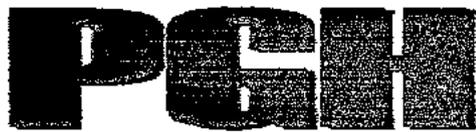
Orientadores:

Dr. André Luiz Joanilho

Dr^a. Sílvia Cristina Martins de Souza

Linha de Pesquisa: **Cultura e Poder**

Maringá/ Londrina - PR
2002

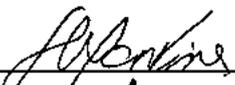


**Programa Associado de
Pós-Graduação em História
UEM/UEL
Mestrado em História Social**

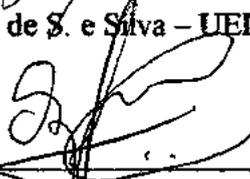
DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**MAGIA, PROSPERIDADE E MESSIANISMO. REPRESENTAÇÕES E
LEITURAS NO NEOPENTECOSTALISMO:
CASOS DE LONDRINA E MARINGÁ (1975-1999)**

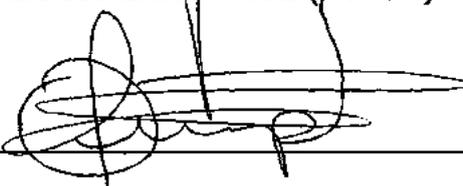
BANCA:



Prof.^a Dr.^a Silvia Cristina M. de S. e Silva – UEL (Orientadora/Presidente)



Prof. Dr Jozimar Paes de Almeida – UEL (membro)



Prof. Dr Cláudio DeNipoti – UEPG (membro convidado)

Maringá – PR, 14 de Agosto de 2002.

PGH Programa Associado de Pós-Graduação em História UEM/UEL Mestrado em História Social

ATA DE DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado em História Social, DO PÓS-GRADUANDO WANDER DE LARA PROENÇA, REALIZADA NA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ, NO DIA QUATORZE DE AGOSTO DO ANO DOIS MIL E DOIS.

Aos quatorze dias do mês de agosto do ano dois mil e dois, às quatorze horas, no Bloco E-34 (trinta e quatro), sala 3 (três), sob a presidência da Profa. Dra. Sílvia Cristina Martins de Souza e Silva, em sessão pública, reuniu-se a Banca Examinadora da Defesa de Dissertação de Mestrado em História Social do pós-graduando Wander de Lara Proença, assim constituída: Profa. Dra. Sílvia Cristina Martins de Souza e Silva (co-orientadora – UEL/PGH), Prof. Dr. Jozimar Paes de Almeida (membro do corpo docente – UEL/PGH) e Prof. Dr. Cláudio Denipoti (membro convidado – UTP/Curitiba-PR). Iniciados os trabalhos, a presidência deu conhecimento, aos membros da Banca e ao pós-graduando, das normas que regem a Defesa de Dissertação e definiu-se a ordem a ser seguida pelos Examinadores para arguição. A seguir, o candidato passou à defesa de sua dissertação de mestrado intitulada "Magia, Prosperidade e Messianismo. Representações e leituras no Neopentecostalismo: casos de Londrina e Maringá". Encerrada a defesa, procedeu-se ao julgamento em sessão secreta, tendo sido o pós-graduando *com nota máxima, distinção e louvor*, fazendo juz ao título de MESTRE EM HISTÓRIA, área de concentração: História Social. Nada mais havendo a tratar, lavrou-se a presente ata que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Profa. Dra. Sílvia Cristina Martins de Souza e Silva
Presidente da Banca - co-orientadora (UEL/PGH)

Prof. Dr. Jozimar Paes de Almeida
membro do corpo docente (UEL/PGH)

Prof. Dr. Cláudio Denipoti
membro convidado (UTP/Curitiba-PR)

Ao Colegiado do Programa Associado de Pós-Graduação em História Social UEM/UEL
ATA HOMOLOGADA EM REUNIÃO DO DIA 10/10/2002

(Conforme § 3º - Art. 69 - Resolução nº 013/99-CEP - Regulamento do Programa)

Assinatura do(a) Coordenador(a)

DEDICATÓRIA

Para:

Lucimar Manoel Vieira e Antonio Carlos Barro

*que, em momentos distintos, possibilitaram-me
oportunidades e condições para ingressar e
prosseguir na vida acadêmica.*

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Dr. André Luiz Joanilho, pela dedicação e capacidade com que me orientou na estruturação do Projeto, bem como no desenvolvimento da primeira parte da pesquisa. Tendo que ausentar-se para os seus estudos de pós-doutorado, continuou, mesmo à distância, demonstrando companheirismo e dispensando grande interesse pelo andamento do trabalho.

À Professora Dr^a. Sílvia Cristina Martins de Souza, pela fundamental contribuição dada no desenvolvimento desta Dissertação. Sua visão historiográfica e amplo domínio dos referenciais epistemológicos que norteiam esta pesquisa, foram decisivos para o alcance dos objetivos inicialmente propostos, bem como para os redirecionamentos que se fizeram necessários no processo de elaboração da mesma. Sua dedicação e capacidade como orientadora, bem como o rigoroso critério que sempre adotou na leitura e correção do texto, não apenas me outorgaram segurança quanto ao andamento do trabalho, como também se tornaram um referencial quanto aos requisitos postulados pela construção qualitativa do conhecimento.

Ao Professor Dr. Cláudio DeNipoti, pela influência exercida em minha formação acadêmica na área de *História da Cultura* e pela importante contribuição dada na elaboração inicial do Projeto de Pesquisa que se configurou no texto atual. As sugestões, que também apresentou ao trabalho quando do exame de qualificação, foram de grande valor e, agora, a sua participação como componente da Banca Examinadora, elevam o nível qualitativo que este trabalho almeja alcançar.

Ao Professor Dr. Jozimar Paes de Almeida, pela disposição e acessibilidade que sempre demonstrou, não apenas nas dimensões de sala de aula, em transmitir e compartilhar o muito do seu saber. A sua participação no exame de qualificação, e as importantes considerações ali feitas ao texto, bem como o

empréstimo que faz do seu nome para compor a Banca Examinadora desta Dissertação, tornam distintivo o resultado que este trabalho propõe obter.

Aos professores que, como suplentes, compuseram as Bancas Examinadoras de qualificação e de defesa da Dissertação.

Aos professores do Programa Associado de Pós-Graduação em História UEM/UEL, pelo esmero com que se aplicam na arte de ensinar, possibilitando-nos oportunidades e condições para uma segura e relevante formação no campo historiográfico.

À Giselle, secretária do Programa de Mestrado, na Universidade Estadual de Maringá, pela constante disposição em nos auxiliar.

Aos funcionários do Centro de Documentação e Pesquisa em História - CDPH/UEL e da Biblioteca Pública Municipal de Londrina, pela colaboração e acesso aos arquivos de jornais da época em pesquisa; à Biblioteca da Faculdade Teológica Sul Americana, em Londrina, pela disponibilidade de utilização de grande parte das obras bibliográficas utilizadas nesta pesquisa.

Ao João Luís Binde e Daisy Rickli Binde, pelo companheirismo e auxílio nas muitas horas dedicadas ao trabalho de digitação e revisão das páginas que compõem este texto.

Ao Evandro, Meire, Matheus e Gabriel, que fizeram da sua casa a extensão do meu lar, quando necessitei permanecer em Maringá para pesquisas e frequência às aulas dos créditos cursados no Programa de Mestrado.

À Adriana Fujimura, pela colaboração nas pesquisas de campo; ao prof. Ênio Caldeira Pinto, prof^ª. Sizuko Fujimura e Priscila Vieira, pelo auxílio na revisão gramatical do texto.

A todos que concederam entrevistas na elaboração da pesquisa de campo, cujos depoimentos constituíram-se importantes fontes para a investigação do tema proposto.

“A Verdadeira Constituição das Coisas Gosta de se Ocultar.”

- Heráclito de Éfeso (544-480 a.C) -

Sumário

RESUMO	5
ABSTRACT.....	6
INTRODUÇÃO	7
1. A MAGIA COMUNICACIONAL DA LEITURA	38
2. A MAGIA DOS SÍMBOLOS E DOS RITOS.....	81
3. A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE	113
4. REPRESENTAÇÕES MESSIÂNICO-MILENARISTAS	148
CONCLUSÃO	187
BIBLIOGRAFIA	191
OUTRAS FONTES DE PESQUISA	205

RESUMO

Denomina-se Neopentecostalismo o movimento religioso que se configurou denominacionalmente no Brasil, na década de 1970, como uma ramificação do chamado Pentecostalismo clássico, surgido nos Estados Unidos da América, no início do século XX. Para a pesquisa do tema proposto, adotam-se como principais fontes as literaturas neopentecostais, matérias jornalísticas da mídia impressa, depoimentos de líderes e fiéis, observações presenciais e programas veiculados pela mídia. Utilizam-se como referencial teórico-metodológico, parâmetros da Nova História Cultural, priorizando-se os conceitos de *apropriação*, *circulação cultural*, *habitus*, *imaginário* e *longa duração*, propostos e analisados, sobretudo, pelos autores Roger Chartier, Robert Darnton, Carlo Ginzburg, Pierre Bourdieu e Fernand Braudel. Como principais questões a serem investigadas, se propõem: como compreender ou explicar que em pouco mais de duas décadas as denominações neopentecostais conquistaram no Brasil milhões de seguidores? Por que tantas pessoas permanecem em um segmento por vezes estigmatizado sob a acusação de charlatanismo e mercantilização da fé? Que elementos exercem tal força de arregimentação dando sustentação às práticas que ali ocorrem? Da análise aqui empreendida, constata-se que a leitura da Bíblia exerce um papel preponderante nas práticas deste segmento religioso ao orientar o comportamento coletivo e configurar um fertilíssimo passado cultural. Na magia dos ritos e na riqueza simbólica ali adotados, se percebe um substrato cultural legado das crenças afro e da religiosidade popular católica, o qual é sincreticamente re-significado a partir de elementos da tradição evangélica. É também marcante o perfil messiânico-milenarista que ali se expressa na "teologia da prosperidade", a qual pressupõe a antecipação já para o tempo presente das benesses do paraíso idílico que tradicionalmente o Protestantismo postulou para o "além pós-morte". O usufruto da prosperidade, entretanto, expressos na cura de doenças, projeção social e financeira, libertação dos males e infortúnios causados pelos demônios, só é possível através da mediação dos líderes e está disponível apenas aos participantes dos respectivos grupos. Exercendo papéis salvacionistas, tais líderes recebem maior legitimidade e projeção perante seus seguidores à medida que demonstram carisma na prática de taumaturgia, de exorcismo e suposta imunidade às doenças e sofrimentos, além de visível projeção financeira, aspectos estes que transmitem aos fiéis a noção de ser-lhes também possível o alcance da mesma performance.

ABSTRACT

Neopentecostalism has been defined as a religious movement, which was denominationally termed in the 70s in Brazil and from the Classical Pentecostalism in the USA in the beginning of 20th century. For this research some main sources were assumed, such as neopentecostal literature, speeches from members and leaders, personal observations and TV and radio programmes. Methodologies and theories are based on the New Cultural History parameters, particularly the concepts of appropriation, cultural circulation, habitus, imaginary and long duration formulated and worked by the following authors: Roger Chartier, Robert Darnton, Carlo Ginzburg, Pierre Bourdieu e Fernand Braudel. The principal investigated questions are: (1) can we comprehend or explain how neopentecostal denominations could conquer millions of Brazilians in twenty years' time? (2) Why many simple people adhered to this new movement that is stigmatized and accused under quackery and doing the business about the faith? (3) Which elements have this strength to recruit and support the actions occurred in that movement? This had happened because biblical reading has an important role about these actions in the Neopentecostalism in order to establish the collective behavior and configure a fertile cultural past. There is a cultural substrate from African beliefs and popular Catholicism religiosity because the magic of rites and symbolism, hence that is a re-significance syncretism from some Evangelical Traditions elements. There is also a messianic-millenarian profile expressed in the Theology of Prosperity, which anticipates to now the blessings from idyll paradise whose protestant definition is "beyond the death". Spoliation from healings, liberation and exorcism, hence, is possible through mediation of leaders and is available only for the members in the group. They have salvationist role and received legitimacy and projection before the group as they show charisma in the dramatic and exorcism; false immunity for the illness and sufferings as well as developing finances – some aspects transmit to the beliefs a kind of plausibility to obtain this performance.

INTRODUÇÃO

Denomina-se pentecostalismo o movimento religioso que oficialmente surgiu no ano 1901, em Topeka, Kansas, Estados Unidos da América, quando Charles Fox Parhan, evangelista metodista dos movimentos de santidade - que marcaram as práticas religiosas do protestantismo norte-americano no século XIX -, fundador e dirigente da Escola Bíblica Betel, passou a ensinar aos seus alunos que era possível contemporaneizar os sinais de êxtase atribuídos ao Espírito Santo aos moldes do relato bíblico feito pelo livro de Atos. Segundo Atos 2:1-4, os primeiros cristãos, reunidos na cidade de Jerusalém, no primeiro século da era cristã, teriam praticado a *glossolalia*,¹ quando no quinquagésimo dia da ressurreição de Jesus, o Espírito Santo manifestou-lhes por meio de línguas de fogo que pousaram sobre suas cabeças. Esse episódio é lembrado com o nome de Pentecostes, daí a atribuição do nome "pentecostalismo".

A manifestação de um fenômeno de êxtase, atribuído ao Espírito Santo, semelhantemente àquele descrito pelo texto bíblico, se deu inicialmente com a jovem Agnes Ozman, aluna daquela escola. A repetição do fenômeno ocorreu posteriormente

¹ *Glossolalia* – vocábulo da língua grega que significa “falar outras línguas”, cujo balbuciar de sons inarticulados, em êxtase, passou a ser compreendido pelo pentecostalismo como evidência do “batismo” ou plenitude do Espírito Santo.

com outros estudantes, vindo também a espalhar-se rapidamente, em seguida, por outros lugares no âmbito de várias igrejas. Neste primeiro momento não houve, porém, a formação de novas denominações. Isto viria a ocorrer em 1906, quando em Los Angeles - EUA, William J. Seymour, pregador negro (filho de pais que foram escravos na Lousiana), membro da igreja Holiness (ramificação do Metodismo), influenciado pela experiência pentecostal de Topeka, fez um sermão na igreja do Nazareno (também facção metodista) naquela cidade, enfatizando a *glossolalia*. Sua prédica causou grande polêmica, sendo por isso proibido pela pastora de continuar pregando naquela igreja. A partir daí, passou então a realizar reuniões nas casas de famílias simpatizantes à sua pregação, com os quais, algum tempo depois, naquela mesma cidade, alugou um salão para os cultos carismáticos, na Rua Azusa Street, 312, endereço que se tornaria referência mundial, por ter dado origem à primeira igreja pentecostal, que foi denominada Missão Evangélica da Fé Apostólica. A ênfase à obra do Espírito Santo evidenciada por êxtases, tornou-se em pouco tempo uma sensação local e, mais tarde, um fenômeno de alcance mundial. Os jornais locais divulgaram amplamente os episódios extáticos que ali se afirmava ocorrer, fato este que contribuiu para que muitos visitantes de vários lugares procurassem Los Angeles no intuito de conhecer e depois propagar a doutrina do batismo especial com o Espírito Santo, caracterizado pelo ato de falar em "outras línguas". Estas reuniões na rua Azusa aconteceram diariamente por três anos, de onde surgiram inúmeros pregadores responsáveis em difundir o movimento em outras partes do mundo.

Além da alusão feita ao acontecimento bíblico anteriormente descrito, é preciso salientar que o pentecostalismo tem sementes que se reportam a vários movimentos que historicamente podem ser considerados seus precursores. Uma delas pode ser localizada nas práticas montanistas ocorridas no

segundo século da era cristã, sob a liderança de Montanus, o qual, ao tornar-se cristão e receber o batismo no ano 156, entrou em êxtase e começou a falar em línguas desconhecidas. Este episódio foi classificado por alguns cristãos como manifestação do Espírito Santo, como ocorrera no Pentecostes, não porém para a igreja institucional que classificou aquele ato como algo estranho ao cristianismo. Expulso da igreja como herege, o novo profeta passou a liderar um movimento que atraiu muitos seguidores, anunciando que a revelação divina ocorre diretamente através de seus profetas, sem a mediação institucional. Além do que, Montanus se considerava o escolhido para anunciar o novo advento messiânico, passando a afirmar que o fim do mundo estava próximo e prestes a ser estabelecida, na Frígia² - região onde morava -, a nova Jerusalém, para onde, inclusive, se dirigiam muitos dos seus fiéis. As raízes pentecostais também podem ser encontradas nos processos da Reforma Protestante liderada por Martinho Lutero no século XVI. Lutero utilizou-se basicamente dos textos bíblicos para elaborar as "teses" que confrontariam a sustentação ideológico-doutrinária do catolicismo romano de então. De forma contestatória, não apenas traduziu a Bíblia para a língua alemã como também incentivou a leitura da mesma por todos, e não somente pelos clérigos, como ensinavam os dogmas do romanismo, afirmando que este livro constituía-se em *a principal regra de fé e prática*.³

² Montanus viveu em meados do século II, na Frígia, interior da Ásia Menor, região "de há muito notável pela religião de tipo extático nela existente" cf. WALKER, W. *História da Igreja Cristã*. Vol. I e II. p.86, 87; DREHER, Martin. *A Igreja no Império Romano*. p.36

³ GONZALEZ, Justo. *A Era dos Reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1989. p.65-73; DREHER, Martin N. *A Crise e a Renovação da Igreja no período da Reforma*. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p.45-61. A Reforma Luterana, portanto, valeu-se da "invenção de Guttemberg" para a criação de um grande conjunto de leitores, devido ao desenvolvimento de uma *atividade de publicação intensa*. Cf. CHARTIER, Roger. In: *Leitura, História e História da Leitura*. Campinas: Mercado de Letras, 2000. p.19

A leitura da Bíblia como “a palavra de Deus” continuara ocorrendo também nos movimentos decorrentes da Reforma Protestante, como por exemplo, o Pietismo na Alemanha e o Puritanismo na Inglaterra e EUA.⁴ Neste sentido, merecem destaque as palavras de Robert Darnton, quando se refere ao tipo de leitura que se fazia nos séculos XVI e XVII, na Europa ocidental:

Especialmente nos séculos XVI e XVII, a leitura foi encarada acima de tudo como um exercício espiritual (...) a Bíblia era abordada com temor (...). Para a maioria das pessoas, a leitura permanecia uma atividade sagrada. Colocava as pessoas diante da Palavra, desvendava os mistérios sagrados.⁵

Vale destacar também que no século XVII o movimento puritano *Quaker*, na Inglaterra, apresentou traços semelhantes ao que descrevemos anteriormente. Jorge Fox (1642-1691), líder deste segmento cristão, passou a pregar, a partir de 1647, que “o Espírito de Deus não fala somente pelas Escrituras”, mas que também o faz diretamente através daqueles que “interiormente são iluminados”. Afirmava ainda que era preciso rejeitar o ministério profissional dos clérigos.⁶

No entanto, é nos movimentos de “santidade”, ocorridos com o metodismo de John Wesley, na Inglaterra, no século XVIII, e depois com o chamado “reavivamento” envolvendo as Igrejas protestantes nos Estados Unidos, no século XIX, que serão encontradas as raízes mais próximas daquilo que iria se denominar pentecostalismo no início do século XX. Tais movimentos davam grande ênfase à experiência mística e direta com o Espírito Santo, evidenciada por êxtases e fortes emoções:

⁴ WEBER, Marx. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1996.

⁵ DARNTON, Robert. “A História da Leitura”. In: BURKE, Peter (Org). *A Escrita da História: Novas Perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992. p.219

A função do pregador era convencer seus ouvintes de seus pecados, levá-los ao arrependimento e torná-los responsáveis pela aceitação ou rejeição da salvação. Para isso, era necessário que se criasse um clima altamente emocional, onde choros, desmaios e ataques histéricos eram habituais.⁷

O pentecostalismo seria, então, diretamente decorrente desta efervescência religiosa, conforme afirma Nasser: "*o movimento pentecostal é o Metodismo levado às suas últimas conseqüências*".⁸ Exemplo disto pode ser verificado no Chile, onde o movimento se propagou, inicialmente, através do metodista Willis C. Hoover, a partir de 1909.

(...) parece que o pentecostalismo absorveu da sua descendência metodista as convicções da experiência subsequente e instantânea, e as transferiu integralmente da santificação, segundo Wesley, para o batismo do Espírito Santo segundo o pentecostalismo. De qualquer forma, tanto o metodismo quanto o pentecostalismo colocam sua ênfase em algum lugar depois da justificação.⁹

Não demorou para que o pentecostalismo também se desenvolvesse no contexto brasileiro, configurando-se em denominações e tipologias¹⁰ próprias. Num primeiro momento surgiu

⁶ Cf. WALKER, W. op. cit., p. 160. Por volta de 1652, no Norte da Inglaterra, se reuniu a primeira comunidade *Quaker*, espalhando-se posteriormente para vários outros lugares, inclusive nas colônias inglesas da América do Norte.

⁷ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990, p.85

⁸ Antonio Carlos NASSER, pesquisador do movimento, em **palestra proferida no Seminário Teológico de Londrina**, em 19/10/92. O Metodismo pregava a santificação como uma segunda obra da graça após a justificação: "*não conhecemos um só caso, em qualquer lugar de uma pessoa receber, no mesmíssimo momento, a remissão dos pecados, o testemunho permanente do Espírito, e um coração novo e limpo*", dizia John Wesley. A origem do movimento de santidade norte-americano nas décadas de 1840-1850, no qual o pentecostalismo viria ter suas raízes tinha a intenção de preservar e propagar o ensino de John Wesley: O processo de salvação deste movimento envolvia duas fases: a *Conversão (justificação)*: libertação dos pecados cometidos e a *inteira ou plena santificação*: libertação da falha da natureza moral que leva a pecar.

⁹ Ibid.

¹⁰ Para uma discussão mais ampla sobre as tipologias e classificações do pentecostalismo no Brasil, ver MENDONÇA, A. "*Sociologia da Religião no Brasil: o pentecostalismo, suas terminologias e classificações*". In: *Sociologia da religião no Brasil*. São Paulo: PUC, UESP, 1990. p.73-84

neste país o que convencionalmente passou a ser denominado "pentecostalismo clássico"¹¹, "tradicional", ou ainda, "histórico"¹². Tal modelo se formou através do surgimento simultâneo de duas denominações - a *Congregação Cristã no Brasil* e a *Igreja Evangélica Assembléia de Deus* -, ambas organizadas em solo brasileiro a partir de líderes que tiveram experiências com o movimento de Los Angeles.

A *Congregação Cristã*¹³ tem sua organização inicial oficialmente datada em 05 de junho de 1910, na cidade de Santo Antônio da Platina – Pr. Seu líder-fundador foi Luís Francescon, um estrangeiro Italiano que se considerava missionário autônomo, e que, portanto, não era mantido financeiramente por nenhuma instituição do exterior. Francescon, de origem religiosa presbiteriana-calvinista,¹⁴ residiu anteriormente em Los Angeles, onde passou a freqüentar o movimento pentecostal ali nascente. Decidiu expandir aquele modelo de cristianismo para a América do Sul, iniciando seu trabalho em Buenos Aires, Argentina, em 1909. Não obtendo maiores êxitos naquela cidade, quatro meses depois dirigiu-se para o Brasil, chegando a São Paulo no início de 1910, onde passou a residir no bairro do Brás, lugar de grande

¹¹ A terminologia "classical" passou a ser designada, por volta de 1970, no Estados Unidos, como designação às denominações pentecostais que surgiram no início do século, para distingui-las das protestantes carismáticas. Cf. BURGESS, Stanley M.; McGEE, Gary B. (eds.). *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Zondervan: Grand Rapids, 1989.

¹² Terminologias usadas por BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Deuses do Povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980; e também: ORO, Ari Pedro. "Podem passar a Sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no Neopentecostalismo brasileiro". In: *Cadernos de Antropologia*, 9, . Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul.

¹³ Esta denominação conta hoje com mais de dois milhões de seguidores no Brasil, cf. GUTIÉRREZ, Benjamin. *Na Força do Espírito: os Pentecostais na América Latina*. São Paulo: AIPRAL, 1996. p.111

¹⁴ O presbiterianismo consiste numa das ramificações do calvinismo, surgido em Genebra sob a liderança de João Calvino, durante a Reforma Protestante, no século XVI, e tem como um dos seus pressupostos a acumulação de lucro pelo trabalho como um sinal da bênção divina.

concentração de italianos. Naquele mesmo ano, ao saber da existência de uma colônia italiana em Santo Antônio da Platina- Pr, professante do catolicismo romano, decidiu visitá-la com o propósito de fazer ali conversos à fé pentecostal. Obteve êxito quando o trabalho em pouco tempo redundou no surgimento de um primeiro grupo disposto a seguir os seus ensinamentos, e que algum tempo depois se constituiria em uma nova igreja em solo paranaense. Retornando a São Paulo, naquele mesmo ano, Francescon passou a fazer pregações na igreja Presbiteriana do bairro do Brás, até que suas idéias doutrinárias geraram conflitos com a liderança daquela igreja. Com um grupo simpatizante ao seu ensino, composto por italianos que freqüentavam aquela comunidade, promoveu um cisma e constituiu oficialmente a sua nova igreja,¹⁵ à qual foi filiado o núcleo já existente no Paraná.

Como bases teológico-doutrinárias, Francescon adotou e adaptou para a sua nova igreja estruturas eclesiais do presbiterianismo calvinista, como é o caso da doutrina da predestinação, segundo a qual Deus de antemão pré-determina os que haverão de ser salvos ou condenados. Por isso mesmo, nesta denominação não se fazem campanhas evangelísticas com apelos à conversão em praça pública, ou ainda através do uso dos meios de comunicação de massa, como ocorre normalmente com os demais segmentos pentecostais. Os fiéis fazem convites individuais para os cultos, principalmente para os dias de batismo. O batismo se torna, então, um apelo mudo: quem se apresenta ao batizador recebe o rito sem perguntas. Destes, alguns acabam não ficando na igreja, mas isto não é obstáculo, pois entendem que apenas os eleitos hão de permanecer, isto é, os "verdadeiros chamados", por isso, como

¹⁵ A igreja Presbiteriana chegou ao Brasil em 1859, através do trabalho de Ashbel Green Simonton, missionário enviado pela igreja Presbiteriana dos Estados Unidos.

destaca Mendonça, “*neste sentido, eles são mais presbiterianos que os presbiterianos brasileiros*”.¹⁶

Em 1935, sob a vigilância do Estado Novo chefiado por Getúlio Vargas, em que se impunha rigoroso controle em relação ao estrangeirismo, a Congregação substituiu em seus cultos a língua italiana pela portuguesa, fato que também viria contribuir para a sua expansão, a partir daí, para o interior do país:

A identificação com os italianos do Brás, (“pequena Itália”, bairro operário onde se concentraram os imigrantes italianos em São Paulo) era tanta, que o segundo Hinário (impresso em Chicago em 1924) ainda era totalmente na língua italiana. A terceira edição (1935) tinha o total de 580 hinos e somente 250 deles estavam na língua portuguesa. Porém, a edição de 1943 foi impressa totalmente em português. Esse hinário, louvor e súplicas a Deus, contém os 12 pontos doutrinários da igreja, uma breve história da elaboração da obra e uma classificação dos hinos conforme os momentos litúrgicos.¹⁷

O pesquisador Carl J. Hahn destaca que os “anciãos”, além de não possuírem formação teológica específica, são obreiros voluntários e nada recebem por seu trabalho:

As coletas recolhidas regularmente vão para uma tesouraria central para serem aplicadas na construção de novos templos. Há um fundo diaconal, constituído por contribuições espontâneas dos membros, que é usado para ajudar os que estão em dificuldades prementes.¹⁸

Lêem quase que exclusivamente a Bíblia, tendo quando muito, o auxílio de alguma literatura doutrinária sobre o texto bíblico, publicada pela própria denominação. Crêem que os sermões pregados em seus cultos são recebidos diretamente pela revelação do Espírito Santo, o qual coloca a mensagem necessária no coração de um dos anciãos ou diaconos, que ficam

¹⁶ MENDONÇA, op. cit., p.49

¹⁷ GUTIÉRREZ, loc. cit.

¹⁸ HAHN, Carl J. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo: Aste, 1990. p.346

estrategicamente assentados na fileira da frente de seus templos, durante as celebrações cúllicas.

Na década de 1950 se deu o crescimento mais acentuado desta igreja, quando nordestinos passaram a ocupar o lugar dos italianos no referido bairro do Brás. Atualmente, sua maior concentração de templos ocorre em São Paulo e Paraná, ainda que estejam presentes em todos os demais Estados brasileiros.

*A Igreja Evangélica Assembléia de Deus*¹⁹ também tem suas raízes fincadas no movimento pentecostal de Los Angeles. No Brasil, foi oficialmente estabelecida em 1911, em Belém – PA, por dois pentecostais sueco-americanos, Daniel Berg e Gunnar Vingren, que atribuíam suas motivações missionárias às revelações recebidas “diretamente de Deus”. Escreve o próprio Vingren que, quando ainda estavam nos Estados Unidos,

Num dia, no verão, Deus pôs no coração que nos deveríamos reunir num Sábado à noite para oração. Quando orávamos, o Espírito do Senhor veio de uma forma poderosa sobre nós (...). Um irmão, Adolfo Uildin, recebeu pelo Espírito Santo, palavras maravilhosas e mistérios escondidos, que foram revelados. Entre muitas coisas, o Espírito Santo falou por meio deste irmão que nós deveríamos ir a um lugar chamado “Pará”, onde o povo a quem testificaríamos de Jesus era de um nível social muito simples. Nós iríamos ensinar-lhes os primeiros rudimentos do Senhor. Também escutamos pelo Espírito Santo, a linguagem daquele povo, o idioma português. (...) Nenhum dos presentes conhecia tal lugar. Após a oração, fomos a uma livraria a fim de consultar um mapa que nos mostrasse onde estava localizado o Pará. Descobrimos então que se tratava de um Estado no Norte do Brasil. A chamada divina foi confirmada (...).

No dia 05 de novembro de 1910, a bordo do navio Clement, os missionários deixaram a cidade Nova Iorque com destino ao Brasil. No dia 19 daquele mesmo mês e ano

¹⁹ A Assembléia de Deus possui atualmente cerca de 12 milhões de adeptos no Brasil. Esta denominação continua ostentando com ampla vantagem o primeiro lugar quanto ao número de membros entre as igrejas evangélicas no país.

desembarcaram, em um dia de sol escaldante dos trópicos, na cidade de Belém, no Pará. Alojaram-se ali nas dependências da Igreja Batista, cujo pastor também era de origem sueca. Depois de alguns meses, após o aprendizado da língua portuguesa, os suecos, por conflitos doutrinários, provocaram uma cisão na igreja ali existente e, com 19 membros, criaram a "*Missão de Fé Apostólica*", cujo nome, após 1914, foi alterado, assim como ocorrera nos Estados Unidos, para *Igreja Assembléia de Deus*.

Acompanhando a migração dos nordestinos, a igreja se expandiu para o Sul do país em poucos anos. Após três décadas de predominância missionária sueca, o controle passou à liderança brasileira, e a base de expansão deixou de ser Belém para centralizar-se no Rio de Janeiro, onde também, aliás, existe grande presença de nordestinos. Percebe-se que o pentecostalismo tem raízes fincadas no contexto do Nordeste brasileiro e tem projeção ligada à inserção dos nordestinos em outras regiões do país, como por exemplo, em São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, lugares que apresentam expressivo crescimento deste segmento religioso. Entendemos ser este um dado também definidor da composição do imaginário messiânico presente no pentecostalismo brasileiro, pois tal região do país tem forte tradição histórica de messianismo, como o veremos mais adiante neste trabalho.

Na *Assembléia de Deus*, em se tratando de hierarquização interna, a mesma está centralizada na figura do pastor. Nas comunidades locais, a liderança do pastor se subordina à dos templos-sedes, e estes a uma convenção nacional. Os pastores assembleianos eram, inicialmente, leigos e sem preparo teológico, o que os levava a se identificar bastante com o povo na forma de pensar, falando-lhe na mesma linguagem, causando com isto grande empatia na projeção de suas mensagens. Atualmente, exige-se ao menos uma formação teológica básica dos seus pastores. Coincidência ou não, o fato é que esta igreja já não mais

apresenta escalonários índices de crescimento como ocorrera anteriormente.

O grande contingente que aflui à mensagem desta igreja é atraído, dentre outros fatores, pela fraternidade que agrega ali pessoas dos mais diferentes níveis culturais e sociais, e, principalmente, pela oportunidade que lhes é outorgada de exercer cargos de liderança através dos diferentes programas de evangelização desenvolvidos pela denominação. A partir do momento em que o converso torna-se membro pelo rito do batismo de imersão em água, passa a buscar o chamado "batismo com o Espírito Santo", evidenciado pela *glossolalia* e seguido de diversos dons ou carismas, mediante os quais se tem a oportunidade de provar que são "vocacionados pelo Senhor".

É bastante notório que o crescimento expressivo do pentecostalismo no Brasil esteja diretamente relacionado ao processo de urbanização do país:

O pentecostalismo de primeira onda teve um crescimento vagaroso no Brasil, até o final da Segunda Guerra Mundial, se comparado com a explosão dos últimos 45 anos. Naquela época, em 1930, o país ainda era pouco industrializado e predominantemente rural, pois somente 25% da população vivia em cidades. Esse índice subiu, respectivamente, para 36% em 1950, 68% em 1980 e 75% em 1990. No período de 1930 – 1945, o Brasil viveu uma ditadura populista e assistiu ao desmantelamento e cooptação dos movimentos sindicais e populares. O processo migratório interno foi um dos grandes auxílios para expansão do pentecostalismo.²⁰

O sociólogo Ricardo Mariano resume os primeiros anos do pentecostalismo brasileiro da seguinte forma:

Compostas majoritariamente por pessoas pobres de pouca escolaridade, discriminadas por protestantes históricos e perseguidas pela Igreja Católica, essas igrejas se caracterizavam por um ferrenho anticatolicismo. Em 30

²⁰ GUTIÉRREZ, op. cit., p.85.

anos, seus templos já estavam em todos os Estados brasileiros.²¹

Durante a primeira metade do século XX, pentecostais e protestantes históricos desprezaram-se mutuamente em solo brasileiro. Esse quadro seria alterado a partir da década de 50,

quando missionários norte-americanos invadiram o país implantando uma nova liturgia, mais espontânea, com cultos informais e grandes concentrações de massa. O movimento evangélico se urbanizava, com surgimento de grandes grupos pentecostais, como a Igreja Quadrangular, O Brasil Para Cristo, Nova Vida e a Igreja Deus é Amor. Ao mesmo tempo, segmentos das igrejas históricas se renovavam, principalmente batistas e metodistas. O pentecostalismo se firmava como tendência irreversível da igreja brasileira.²²

Após este período, houve um expressivo crescimento do pentecostalismo, sobretudo na América Latina, passando a conseguir adeptos na classe média - fato este que contribuiu para modificar, em parte, a imagem estigmatizante que lhes era atribuída: de membros deserdados das classes inferiores.

Em 1950, e também nos anos imediatamente seguintes, apareceram os chamados "evangelistas de cura divina", Oral Roberts e Jack Coe, nos Estados Unidos, que, pela TV, conseguiram infiltrar o pentecostalismo nos lares pertencentes à camada mais elitizada da sociedade norte-americana, acontecendo o mesmo no Brasil com grupos de profissionais liberais e homens de negócios da classe média-alta, atingidos pelo movimento pentecostal através da AdHoNEP (Associação de Homens de Negócios do Evangelho Pleno), criada em 1953. É a partir deste período que se desenvolveu no país o que alguns pesquisadores do

²¹ *Revista Eclésia*, 04/2000, p.46

²² *Ibid.*

pentecostalismo brasileiro chamam de “segunda onda”²³ pentecostal; ou pentecostalismo de “cura divina e libertação”²⁴; “pentecostalismo autônomo”²⁵; ou ainda de “neoclássico”²⁶. O surgimento deste perfil pentecostal que valorizava o rigor do ascetismo comportamental e dava demasiada ênfase à “cura divina”, foi marcado pela chegada ao Brasil, em 1951, da *Igreja do Evangelho Quadrangular*, oriunda nos Estados Unidos, fundada por Aimee Semple, missionária da Igreja Metodista que rompera com a sua denominação para organizar o seu próprio movimento. É desta igreja, depois de já ter sido também membro da *Assembléia de Deus*, que Manoel Mello, em 1956, em São Paulo, fundou o seu próprio movimento: a *Igreja O Brasil Para Cristo*. Mello, que tem origem nordestina, havia migrado para São Paulo em busca de trabalho. Como pregador da sua própria igreja, tornou-se bastante conhecido por realizar grandes eventos evangelísticos em estádios de futebol ou ainda em grandes tendas que percorriam de forma itinerante o país com o slogan “cruzada nacional de evangelização”, cuja ênfase era a cura divina. Também foi pioneiro no país em utilizar programas de rádio para a propagação de sua mensagem religiosa.

Desta igreja, Davi Miranda saiu para fundar, em 1962, a sua própria denominação: a *Igreja Pentecostal Deus é Amor*. Miranda, que viveu a sua infância e juventude na zona rural do município de Telêmaco Borba – Pr, na juventude mudou-se com sua

²³ Terminologia empregada por Paul Freston. cf. FRESTRON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil da Constituinte ao Impeachment*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993 (Tese de Doutorado).

²⁴ Terminologias estas usadas, por exemplo, pelos pesquisadores: MENDONÇA, loc. cit.; MARIZ, Cecília Loreto. In: *Sociologia no Brasil*. São Paulo: UESP, 1998. p.73-91/

²⁵ Terminologia empregada por Bittencourt Filho. cf. BITTENCOURT FILHO, José. “*Pentecostalismo Autônomo: Remédio Amargo*”. In: *Alternativa dos Desesperados: Como se Pode Ler o Pentecostalismo Autônomo*. Rio de Janeiro: CEDI, 1991.

família para São Paulo, onde se converteu ao pentecostalismo, tornando-se membro da *Igreja O Brasil para Cristo*. Após ter obtido alguma liderança neste movimento, pediu rescisão de contrato na fábrica em que trabalhava como vigilante e, com o dinheiro que recebera de seus direitos trabalhistas, alugou um pequeno salão na periferia da capital paulista, criando assim, o seu próprio movimento. Mesmo possuindo apenas a escolaridade primária, Davi Miranda passou logo a ganhar projeção no cenário religioso pentecostal, enfatizando, sobretudo, a cura divina e o rigor ascético quanto ao chamado “usos e costumes” dos seus fiéis. Atualmente, com sede própria instalada no centro da capital, com capacidade para 10 mil pessoas, a *Igreja Deus é Amor* totaliza cerca de 2,5 milhões de seguidores no Brasil, estando também presente em outros 26 países, a maioria da América Latina, sendo também proprietária de mais de 40 emissoras de rádio, que transmitem diariamente e com exclusividade seus programas religiosos.

É importante associar a projeção deste modelo de pentecostalismo ao espírito populista que envolveu o país nesse mesmo período. Havia um ambiente popular favoravelmente predisposto a seguir líderes com projeção salvacionista. Getúlio Vargas, por exemplo, associava o carisma com o poder provindo das massas. Neste sentido, Marilena Chauí destaca que:

No populismo, o poder encontra-se tal e plenamente ocupado pelo governante, que o preenche com sua pessoa porque esta se identifica com o corpo do detentor do poder (o povo) e com o próprio lugar do poder. O governante populista encarna e incorpora o poder, que não mais se separa nem se distingue de sua pessoa, uma vez que não se

²⁶ Terminologia inicialmente utilizada por Ricardo Mariano. cf. MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os Pentecostais estão Mudando*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Sociologia – USP, 1995.

funda em instituições públicas nem se realiza através de mediações sócio-políticas.²⁷

Chauí, ao analisar o aspecto sacro do populismo, aponta para o que chama de mito fundador, como um poderio que provém de uma fonte imaginária extra-social, isto é, da *divindade*, conferindo ao líder poderes salvacionistas:

A visão do governante como salvador e a sacralização-satanização da política. Em outras palavras, uma visão messiânica da política que possui como parâmetro o núcleo milenarista como embate final, cósmico, entre luz e trevas, bem e mal.²⁸

Capelato aponta o aspecto da "divinização" mítica que envolve tais líderes populistas:

O poder místico e a identificação com o divino atrelavam o destino do homem-Deus [Vargas] ao da Pátria. Sua imagem mescla-se à da pátria una e imortal; o destino desse homem era o destino mesmo do Brasil. A divinização do chefe insere-se no movimento de sacralização da política (...).²⁹

Comentando este aspecto, Weffort transcreve as seguintes palavras, retiradas da nota editorial de uma revista publicada em 1950, que retrata a visão dos liberais da época, a qual analisa o caráter explosivo da emergência política das massas, que culminaram com a vitória de Getúlio Vargas em outubro daquele ano:

No dia 3 de outubro, no Rio de Janeiro, era meio milhão de miseráveis, analfabetos, mendigos, famintos e andrajosos, espíritos recalçados e justamente ressentidos, indivíduos tornados pelo abandono em homens boçais, maus e vingativos, que desceram os morros embalados pela cantiga da demagogia berrada de janelas e automóveis, para votar

²⁷ CHAUI, Marilena. "Raízes Teológicas do Populismo no Brasil: Teocracia dos Dominantes, Messianismo dos Dominados." In: *Anos 90 - Política, e Sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p.20

²⁸ CHAUI, op. cit., p.19;20;30

²⁹ CAPELATO, Maria H. Rolim. *Multidões em Cena*. Campinas: Papyrus, 1998. p.259

na única esperança que lhes restava: naquele que se proclamava o pai dos pobres, o messias-charlatão.³⁰

Neste contexto, os pastores pentecostais acabaram também por assumir semelhantes configurações de líderes messiânico-salvacionistas.

Em meados da década de 70, surgiu a tipologia pentecostal denominada por Paul Freston,³¹ de "terceira onda", e que Mendonça, Bittencourt e Mariano designam de "Neopentecostalismo",³² nomenclatura esta também empregada por Leonildo Campos.³³ O debate em torno da tipologia ocorre pelo fato de não haverem propriamente rupturas bruscas entre o que seria uma "onda" e outra, ou seja, existem vários elementos comuns nas supostas "fases". A opção que fazemos neste trabalho pela nomenclatura "Neopentecostalismo", se dá não somente por ter se tornado este um termo de uso mais freqüente nas pesquisas acadêmicas, assim como no uso mais popular, mas porque entendemos existirem algumas características distintivas que conferem a este segmento identidade e estatuto em relação ao protestantismo histórico configurado pela Reforma Protestante no século XVI, e também quanto aos modelos de pentecostalismo anteriormente descritos, tais como: a magia da leitura, dos símbolos e dos ritos;³⁴ a teologia da prosperidade; e o messianismo milenarista; - características estas que comporão os capítulos de investigação apresentados a seguir por este trabalho.

³⁰ Apud. WEFFORT, Francisco. *O Populismo na Política Brasileira*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1990. p.22

³¹ FRESTON, loc. cit.

³² Ibid.

³³ CAMPOS, Leonildo S. *Teatro, Templo e Mercado*. Petrópolis: Vozes, 1997.

³⁴ Por ocuparem lugar preponderante nos cultos Neopentecostais, os ritos de libertação e exorcismo são considerados por Freston uma característica distinta das igrejas que surgiram na "terceira onda do pentecostalismo brasileiro". Cf. FRESTON, loc. cit.

Vale dizer que tais características ganharam proeminência inicial dentro das igrejas protestantes tradicionais e também no próprio Catolicismo romano, a partir da década de 60, nos Estados Unidos, quando foi primeiramente ali chamado de "movimento de renovação carismática", talvez, pelo fato de o termo "pentecostal" já ter sido tratado pejorativamente em muitas igrejas de perfil dito conservador. Já se podia presenciar ali um forte crescimento destas práticas nas igrejas Episcopal, Luterana e Presbiteriana (década de 60); Católica romana e Ortodoxa grega (década de 70). O movimento foi, portanto, liderado inicialmente por ex-membros de Igrejas do protestantismo histórico (Presbiteriana, Batista, Metodista, etc.), que em busca de "experiências pentecostais", acabaram ficando "deslocados" nas suas denominações de origem, e então saíram espontaneamente ou foram excluídos, passando a fundar as suas próprias denominações.

No Brasil, as igrejas que se formaram com este perfil e tipologia, surgiram na década de 70. É o caso da *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD), fundada no Rio de Janeiro e que ostenta hoje o índice numérico de segunda maior igreja evangélica atuante no país, totalizando cerca de quatro milhões de fiéis, tendo já se estabelecido em outros setenta países. Seu crescimento expressivo e força têm sido atribuídos, em grande parte, ao seu líder-fundador, Edir Bezerra Macedo, que nasceu em 1945, na cidade fluminense de Rio das Flores, em um lar extremamente pobre de migrantes nordestinos: "*Seu pai, Henrique Francisco Bezerra, alagoano, possuía uma pequena venda de secos e molhados, e sua mãe, Eugênia Bezerra, dona-de-casa*"³⁵. Mais tarde, Macedo mudou-se com sua família para Petrópolis - RJ. Antes de fundar a sua própria igreja, participou do espiritismo, além de peregrinar por outras igrejas evangélicas. Em entrevista jornalística (20/06/91),

³⁵ MARIANO, op. cit., p.43

mencionou que sua conversão ao pentecostalismo ocorreu no ano de 1963, na *Igreja Nova Vida*:

Eu era uma pessoa triste, deprimida, angustiada. No fundo do poço busquei a igreja Católica, e só encontrei um Cristo morto. Aquilo não satisfez meu coração e parti para o espiritismo, mas as idéias que aí encontrei, não se coadunavam com as minhas. Então, um dia, tive esse encontro pessoal com Deus. Estava em uma reunião pública de evangelistas na sede da Associação Brasileira de Imprensa, no Rio. As pessoas cantavam e, de repente desceu uma coisa sobre nossa cabeça, nosso corpo, como se estivéssemos sendo jogados debaixo de um chuveiro. Foi algo ao mesmo tempo físico e espiritual, abstrato e concreto. Pude me ver como realmente era, e eu me via como se estivesse descendo ao inferno. Caí em prantos. Então a mesma presença me apontou Jesus. Foi quando nos convertemos e nos entregamos de corpo, alma e espírito.³⁶

Em 1974, juntamente com R.R. Soares, Roberto Augusto Lopes e Samuel Fidélis Coutinho, Edir fundou a *Igreja Cruzada do Caminho Eterno*. Logo depois, com o seu cunhado R. R. Soares, foi consagrado pastor, sendo que Macedo passou a acumular também o cargo de tesoureiro da cruzada. Três anos depois ocorreu uma cisão no grupo. Foi quando Macedo, após também pedir demissão de seu emprego na Loterj (Loteria do Rio de Janeiro), com o apoio de R. R. Soares e Augusto, fundou, em novembro de 1977, a *Igreja Universal do Reino de Deus*, que teve como a sua primeira sede as dependências de uma antiga funerária na cidade do Rio de Janeiro.

No dia 24 de maio de 1992, o que parecia ser um grande obstáculo para a IURD foi, na verdade, um fator que sedimentou ainda mais a força aglutinadora do movimento. Na ocasião, Edir Macedo foi preso em São Paulo, acusado de charlatanismo, curandeirismo e estelionato. Doze dias depois, seria solto. Sua prisão teve origem num inquérito aberto, em 1989, por cinco ex-fiéis que denunciaram na justiça terem doado dinheiro e

³⁶ Apud., MARIANO, op. cit., p.69

bens à igreja em troca de milagres que não ocorreram. A prisão de Macedo gerou a organização, em julho de 1993, do Conselho Nacional de Pastores do Brasil (CNPB). O CNPB nasceu com a missão de defender a liberdade religiosa dos evangélicos no país.

Outro fator que alicerçou a IURD foi a sua entrada na política partidária, a partir de 1986. Desde então, esta igreja usa da política para fortalecer ainda mais sua expansão e visibilidade no país. Em 1986 elegeu um parlamentar para o congresso constituinte; em 1988 foram eleitos cinco vereadores; em 1990, eleitos quatro deputados federais em três estados; e, em 1994, elegeram seis deputados federais em seis Estados brasileiros.³⁷

Outra igreja neopentecostal com proeminência no Brasil, é a *Internacional da Graça de Deus*. Sua fundação se deu na cidade do Rio de Janeiro, em 1980, através do "missionário" R.R. Soares. Nascido em Muniz Freire -ES, em 1948, Soares teve uma infância modesta. O pai, pedreiro, era crente afastado da igreja presbiteriana, e a mãe, dona de casa, era católica³⁸. Teve contato com o protestantismo na Igreja Presbiteriana, aos seis anos de idade. Pouco tempo depois passou a freqüentar a Igreja Batista, onde permaneceu até aos dezesseis anos.

Em 1968 filiou-se à igreja Nova vida, onde também casou-se, permanecendo ali por seis anos, vindo a fundar duas outras igrejas em parceria com Edir Macedo, como já mencionado anteriormente. Depois de separar-se de Macedo, devido a desentendimentos administrativos, saiu para fundar sua própria

³⁷. Um fato interessante na história política da IURD ocorreu em 1994. Ao invés de apoiar, como seria de se esperar, o candidato evangélico Francisco Rossi (PDT) ao governo do Estado de São Paulo, preferiu apoiar Mário Covas (PSDB), kardecista declarado. A igreja, através do bispo Carlos Rodrigues, em entrevista à *Revista ISTO É* (14/12/94), justificou tal posicionamento dizendo: "Tememos pelo eventual fracasso do eventual governo Rossi, que, por ter equipe insuficiente, poderia prejudicar a eleição de evangélicos no futuro."

³⁸ *Revista Eclésia*. Ano VI, nº 676 - 06/2001, p.24

denominação. A igreja de R.R. Soares se apropriou praticamente de todo o estilo, vocabulário e técnicas da igreja de seu cunhado, a IURD de Edir Macedo. Após vinte anos de fundação, “estimativas otimistas apontam para mais de 500 mil fiéis”³⁹ pertencentes à sua denominação.⁴⁰ Soares não participa diretamente da administração burocrática da igreja, cabendo à sua esposa, Odiléia Martins, o gerenciamento da contabilidade, pagamento de pastores e demais funcionários, assinaturas de contratos, etc. Toda a arrecadação financeira de suas muitas igrejas locais espalhadas pelo país, é enviada para a tesouraria central da igreja na cidade do Rio de Janeiro.

Em Londrina, esta igreja se estabeleceu no ano de 1993, quando a igreja-sede, da cidade do Rio de Janeiro, credenciou um pastor já residente naquela cidade, e que já havia pertencido a uma outra denominação evangélica, para iniciar o trabalho nesta cidade. O referido pastor recebeu apenas um treinamento intensivo na sede regional do Paraná, em Curitiba, antes de alugar o primeiro salão de cultos com amplas instalações, situado em área central da cidade. Atualmente, a igreja possui dez templos na região metropolitana de Londrina, além de dezenas de outros na maioria das cidades norte-paranaenses.

Outra denominação neopentecostal que aqui destacamos, a *Igreja Só O Senhor é Deus*, também foi fundada por um capixaba, Alécio Miranda Leal. Nascido em Cachoeiro do Itapemirim - ES., Leal se converteu à fé evangélica em 1965, tornando-se membro da *Igreja Assembléia de Deus*. Mudando-se posteriormente para Maringá, em 1974, fundou nesta cidade o seu próprio segmento religioso, a partir de onde também comandou a abertura de filiais de sua igreja nos diferentes Estados brasileiros,

³⁹ Ibid.

chegando, inclusive, a estabelecê-las em oito países da América Latina, totalizando cerca de um mil e quinhentos templos, arrebanhando milhares de seguidores, provenientes quase que em sua totalidade das camadas mais pobres da população.

Há que se destacar que desde o início do seu desenvolvimento no Brasil, o pentecostalismo tem demonstrado eficaz poder de arregimentação de seguidores. E, com o surgimento do neopentecostalismo, a projeção de crescimento se tornou ainda mais escalonária: já são "*quase 30 milhões de evangélicos no Brasil*", sendo que "*hoje, de cada dez crentes brasileiros, sete se declaram pentecostais*".⁴¹ No início da década de 90, a revista *Veja* apontava para a crescente visibilidade social de um movimento, referindo-se a tal fato com as seguintes palavras:

Cerca de 16 milhões de pessoas no país, especialmente a imensa massa de descamisados colocados à margem da modernidade e progresso, já rezam pela cartilha dessas igrejas barulhentas que em seus cultos cheios de cânticos e emoções prometem curas, milagres e prosperidade instantânea na terra.⁴²

Tal crescimento provocou acirradas críticas feitas pela mídia, e os termos para se referir às suas práticas têm sido empregados quase sempre em tom de denúncia: charlatanismo, curandeirismo, fanatismo, falcatruas, balcão de milagres, "supermercado da fé", concentração de riqueza e abuso de poder, mercantilização do sagrado, etc.:

Surgem em meio a esta questão, falsos líderes que usam essas técnicas de pregação em benefício do próprio bolso. Exatamente por essa razão são raras as capitais brasileiras onde pelo menos um pastor não esteja sendo alvo de um

⁴⁰ A Igreja Internacional da Graça de Deus chegou também ao Uruguai e está presente em treze estados brasileiros.

⁴¹ *Revista Eclésia*, 04/2000, p.46. Segundo dados do Censo Demográfico do IBGE - 2000, o Brasil possui 26 milhões de evangélicos, números que correspondem a 15% da população de 170 milhões. Comparativamente, em 1970, o Censo apontava para 5% da população de 90 milhões.

⁴² *Revista Veja*, n.º 19, 16/05/1990. p.40-44

processo criminal por charlatanismo, enriquecimento ilícito e atentado à economia popular.⁴³

Críticas também vieram de outros segmentos cristãos. Primeiramente por parte do protestantismo histórico. Balizado por dogmas com forte apelo à razão e pouco propenso para lidar com elementos da cultura popular, o protestantismo brasileiro não poupou veementes acusações às práticas neopentecostais, denominando-as de charlatanismo, atribuindo seus prodígios de curas e exorcismo ao próprio demônio, capaz de "imitar a graça divina".⁴⁴ A opinião emitida por um pastor presbiteriano na ocasião, retrata bem esta hostilidade:

Consideramos um absurdo pessoas se intitulando pastores, missionários, abençoando copos de água, gravando orações de cura divina, elementos que, tomados e ouvidos, curariam toda e qualquer doença (...) Pior ainda: anunciam espalhafatosamente grandes concentrações em estádios com dia marcado e hora determinada, garantindo que o Espírito Santo estará presente para curar todas as enfermidades e solucionar todos os problemas. Além das sedes dessas igrejas, em cuja porta é colocado o expediente para atendimento dos interessados, como se o Espírito Santo fosse um executivo à disposição de tais ministros (...).⁴⁵

Vale notar as três posturas que o protestantismo assumiu de forma subsequente. Primeiro, tentou ignorar o fenômeno pentecostal dizendo ser algo passageiro; depois, passou a combatê-lo como mencionamos anteriormente e, por fim, passou a imitá-lo para não perder totalmente o espaço no mercado religioso atual, incorporando também em seus cultos alguns elementos e ritos daquele modelo de cristianismo, como também passou a buscar

⁴³ Ibid., p.40

⁴⁴ Isto foi o que também ocorreu em relação ao rito do toque régio, estudado por Marc Bloch, quando afirma que na Inglaterra e na França este ritual sofreu fortemente o ataque do protestantismo, sob a acusação de ser aquele milagre uma atribuição dos demônios, capazes de imitar os prodígios divinos. Cf. BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio - França e Inglaterra*. São Paulo: Cia das Letras, 1993. p.270

maior espaço nos meios de comunicação de massa. "*Elas falam a língua do povo, assim como o futebol e o carnaval*", afirmaria o pastor Jaime Wright, da Igreja Presbiteriana Unida do Brasil, reconhecendo a eficácia comunicativa destas igrejas.⁴⁶

A mesma oposição passou a fazer a Igreja Católica, que, começando a perder milhares de seus fiéis para as "seitas evangélicas", esboçou reações: "*é o movimento carismático que vai fortalecer a Igreja Católica contra os avanços das seitas*", dizia, em 1990, Claudionor Erasmo Peixoto, diretor regional da renovação carismática em São Paulo⁴⁷. Acomodada a cinco séculos de dominação religiosa no país, a Igreja Católica se viu obrigada a redefinir seu papel numa sociedade cada vez mais pluralista em termos religiosos, sobretudo a partir do advento do Neopentecostalismo. Em 1982, o setor de ecumenismo e diálogo inter-religioso da CNBB (Conferência Nacional de Bispos do Brasil), a pedido do Vaticano, passou a pesquisar o fenômeno.⁴⁸

Em 1995, o Conselho Pontifício para a família e a Comissão Pontifícia para a América Latina se reuniram em Petrópolis - RJ, para discutir o que fazer "diante dos desafios das seitas". Diante de ampla "pesquisa de mercado", a hierarquia Católica passou a agir, não hesitando a se apropriar de certas estratégias dos concorrentes. Empreendeu também uma corrida para a conquista de mais espaço na TV, fundando a Rede Vida e apoiando as lideranças da Renovação Carismática. Maximizar o uso

⁴⁵ Palavras de Roberto Vicente Cruz Themudo Lessa, em entrevista jornalística (24/08/77). Apud CAMPOS, op. cit., p.177

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ *Revista Veja*, n.º 19, 16/05/1990. p.40-44

⁴⁸ A primeira pesquisa acusa principalmente governos de direita de fomentar a expansão de seitas "alienantes" e conservadoras do *status quo* na América Latina para dificultar a ação da igreja "progressista". Em 1987, procurando evitar explicações simplistas ou preconceituosas, passou a pesquisar as causas mais profundas do fenômeno. E, depois que a Igreja Universal passou a comandar a Rede Record, a preocupação da cúpula Católica cresceu ainda

evangelístico de sua extensa rede de rádio, ampliar a participação dos leigos nas celebrações, revalorização das tradições populares e as pastorais sociais e de saúde, renovação de liturgias, promover a abertura de novos ministérios, tornar os sacerdotes mais disponíveis ao povo, incentivar vocações sacerdotais e conceder maior espaço à expressividade emocional nos cultos, também foram outras estratégias adotadas. Enfim, a Igreja Católica, reconhecendo que perdia o "seu" espaço, também entrou na moderna estratégia do *marketing* religioso.

Feitas tais considerações, perguntamos: por que tantas pessoas se tornam seguidoras de uma religiosidade estigmatizada e ridicularizada por muitos, sob a acusação de charlatanismo ou mercantilização da fé, e tida como apenas uma forma "maquiavélica" de se "explorar" financeiramente a "boa fé" de pessoas humildes? Como seria possível um grupo enganar vários milhões de pessoas, durante tanto tempo, sem que viesse a cair no descrédito generalizado da opinião pública num momento qualquer? O que leva os fiéis a contribuírem financeiramente para a sustentação de tais empreendimentos? Por que ali permanecem não obstante as duras críticas? Como compreender ou explicar que em pouco mais de duas décadas, as denominações com tal proposta religiosa conquistaram, só no Brasil, milhões de seguidores? Ou ainda que, de um simples salão alugado para o início de suas atividades, uma recém criada igreja rapidamente ganhe projeção econômica passando a ocupar grandes espaços outrora utilizados por cinemas ou lojas, alugando horários nobres no rádio ou na TV para a veiculação de seus programas, como também adquirindo concessões para tais meios de comunicação? Devemos nos referir aos adeptos de tal segmento religioso como a "fiéis" ou a "clientes"? Seriam eles mera clientela de agências produtoras de bens

mais, tornando a expansão das "seitas" tema quase constante das Assembléias

simbólicos, não apresentando maior adesão a tais entidades, ou membros ativos e devotos da causa que abraçaram? Se eles têm se tornado tão coesos, não obstante as críticas e denúncias veiculadas pela mídia, que força cimenta essa união aos segmentos neopentecostais?

Em busca de explicações para tais questionamentos, nos propomos a investigar os elementos que dão solidez e sustentação a tal segmento. No primeiro capítulo, analisa-se o que denominamos magia comunicativa da leitura, destacando-se que a mesma desempenha ali um papel preponderante ao possibilitar que os fiéis configurem, a partir do texto bíblico, um riquíssimo passado cultural. Investiga-se, neste momento, também os elementos que têm feito da leitura um mecanismo marcadamente popular e atraente nas práticas neopentecostais. No segundo capítulo, analisa-se a magia dos símbolos e dos ritos como eficientes meios comunicacionais, presentes não somente no culto, mas também na vivência cotidiana e na maneira de se organizar o mundo. No terceiro, investiga-se a teologia da prosperidade como uma das ênfases deste movimento, prática esta entendida como o acesso às benesses idílicas já no tempo presente e não mais no além, pós-morte, sendo necessário para isto constante "batalha espiritual" contra o diabo e seus demônios, identificados como responsáveis por toda miséria e doença e sofrimento. E, no último capítulo, analisa-se o caráter messiânico-milenarista que configura as práticas neopentecostais como uma forma de resistência ao modelo institucional religioso e social vigente, ocorrendo nisto a projeção de líderes identificados como portadores de carisma e taumaturgia, profetas rebeldes, cuja tarefa é a de conduzir os fiéis na batalha espiritual e propiciar-lhes os meios para o alcance do paraíso terreno.

Como fontes utilizaremos, além de referências bibliográficas que dão sustentação teórica ao texto, jornais, literaturas específicas das denominações em estudo, revistas de domínio público, e também revistas pertencentes às próprias denominações, tendo em relação às mesmas o devido olhar crítico quanto aos interesses e propósitos que norteiam a sua publicação. Utiliza-se também observações presenciais nos cultos e análise dos programas evangélicos diariamente veiculados pelos meios de comunicação de massa. Adotam-se ainda recursos metodológicos da história oral, entendendo a mesma mais como uma técnica ou método de investigação que possibilita a construção de novas fontes, e que traz contribuições não apenas para história contemporânea. A sua relevância para a investigação mais específica ao Neopentecostalismo se dá, ao meu ver, sobretudo por dois aspectos. Primeiro, porque a mesma é bastante depositária da antropologia, ou seja, permite a utilização de alguns conceitos e categorias da disciplina antropológica para o trabalho do historiador, o que possibilita maior aproximação das experiências e vivências cotidianas da membresia neopentecostal. Segundo, pela possibilidade de se entrevistar e de se ouvir o depoimento diretamente dos líderes-fundadores e fiéis de tais igrejas. Para tanto, há que se ter consciência também das limitações desta técnica de pesquisa, como, por exemplo, a possível interferência do sujeito no ato da entrevista, direcionando o que pretende que fique gravado; o fato do interlocutor ser sujeito e objeto ao mesmo tempo; a tendência do depoente se referir ao passado como sendo algo melhor em relação ao presente ou, no caso dos líderes religiosos, de se auto-vangloriarem dos seus feitos e conquistas; o risco de se preconizar a opinião individual, enquanto que o documento escrito tende a ser mais voltado à coletividade; o arquivo de fonte oral ser provocado, por ser constituído depois do acontecimento. Diante de tais aspectos, as fontes que produzimos a partir da história oral serão aqui cruzadas com outras diferentes fontes historiográficas.

Em termos de espaço, delimitamos a pesquisa de campo no contexto de Londrina e Maringá. Nestas cidades,⁴⁹ sobretudo nas periferias, tem havido a proliferação, em ritmo acelerado, do número de denominações neopentecostais. Em Londrina, atualmente, são expedidos três alvarás por mês para o funcionamento de novas denominações evangélicas, a maioria para os bairros mais carentes da cidade. Por exemplo, no Jardim União da Vitória, uma das regiões mais pobres de Londrina, estão em funcionamento 20 templos evangélicos, na maioria neopentecostais, com origem denominacional na própria cidade. Uma pesquisa realizada recentemente,⁵⁰ constatou os seguintes dados:

População de Londrina: 424.000; número de templos evangélicos: 388; instituições religiosas de Londrina: igrejas evangélicas (59%); centros espíritas e esoterismo (18%); igrejas católicas (15%); outras (8%).⁵¹

Segundo dados parciais censo-IBGE-2000, Londrina e Maringá estão entre as seis cidades com maior percentual de evangélicos da população brasileira. Em Londrina, 17,7% se declaram evangélicos.⁵² Destes totais indicados, 70% freqüentam denominações de identidade pentecostal.⁵³

Em termos de temporalidade, a identificação de 1975 como recorte, se deve propriamente a dois aspectos: primeiro, este

⁴⁹ Cf. dados fornecidos pela COMURB (Companhia Municipal de Urbanização) de Londrina.

⁵⁰ Esta pesquisa foi realizada durante os meses de março a setembro de 2000, sob a coordenação de pesquisas da SEPAL (Serviço de Evangelização Para a América Latina) - Projeto 2010, que reuniu uma equipe de trabalho com mais de 30 pessoas, entre estudantes de teologia, estagiários e voluntários. Os dados obtidos foram analisados e cruzados com informações demográficas e populacionais disponíveis na prefeitura e através do IBGE.

⁵¹ Dados Publicados na *Revista Voz do Deserto*, nº23, fev/mar, 2001. p.22,23

⁵² Dados do Censo IBGE, obtidos em 07/2000, divulgados em maio de 2002.

⁵³ Cf. Análise feita por Alexandre Brasil Fonseca, em artigo publicado na Revista *Mediações*, vo.6, n.1, jan.-jun. de 2001, Londrina- PPCS/CCH/UEL, p.217-238. Em 1970, havia 4,8 milhões de evangélicos no Brasil; 7,9 milhões em 1980; 13,7 milhões em 1991; cerca de 26 milhões no ano 2000.

ano tornou-se um marco representacional do fim de uma era de sonhos e projeção econômica, devido à grande geada que se abatera sobre a região de Londrina e Maringá, dizimando a lavoura cafeeira e desencadeando o deslocamento intenso da população rural para o contexto urbano; segundo, pelo fato de ter ocorrido, em meados desta década, o surgimento das primeiras denominações neopentecostais em Londrina e Maringá, tendo no processo de intensa urbanização um terreno fértil para a emersão das representações que configuram este segmento religioso.

Já a fixação de 1999 como data limite do período a ser investigado, se deve ao fato de ter sido este ano fortemente marcado pela expectativa mística por parte de diferentes movimentos religiosos no cenário brasileiro. No contexto de Maringá e Londrina, afloraram representações de caráter messiânico-milenarista entre grupos neopentecostais, cujo anúncio de um advento apocalíptico com a chegada do 3º milênio, foi responsável por mobilizar milhares de seguidores.

Delineando um pouco mais as considerações sobre os fundamentos epistemológicos que norteiam esta pesquisa, deve-se destacar que a abordagem de temas voltados à religiosidade popular ganhou maior evidência no campo da historiografia à medida que houve avanço da História para o campo social, com estreitas aproximações dos elementos da cultura. Novos territórios de pesquisa passaram a se constituir, em grande parte, por instigação de dois paradigmas de explicação dominantes: o marxismo, de um lado, e a Escola dos *Annales*, por outro. Mesmo que já não fosse mais novidade nas décadas de 1950 e 1960, o marxismo, enquanto modalidade explicativa, passaria a fomentar, a partir dali, novas correntes que inspirariam o interesse dos historiadores pela História Social.

Peter Burke afirma que, na verdade, já “no final do século XIX, alguns historiadores profissionais estavam descontentes com o domínio do político”.⁵⁴ Entre os mais inconformados estava Karl Lamprecht, que passou a tecer duras críticas ao estabelecimento histórico alemão em “ênfatar a história política e a história dos grandes homens” e propunha uma “história coletiva” que “recorreria a outras disciplinas para formular os seus conceitos”.⁵⁵ A campanha de Lamprecht em favor da História Social viria a obter “grande êxito nos Estados Unidos e na França. E foi nos anos 20 que de fato se consolidou um movimento por um “novo tipo de história”, conduzido por Lucien Febvre e Marc Bloch, professores da Universidade de Estrasburgo, “que fundaram uma revista para encorajar o seu tipo de história a que chamaram *Annales d’histoire économique et sociale*”⁵⁶. Contudo, foi mais especificamente nos anos 60 que a História Social ganhou grande projeção, levando os historiadores a recorrerem a conceitos e métodos da Sociologia e da Antropologia.⁵⁷

Quanto ao paradigma preconizado pelos *Annales*, vale mencionar que, desde a sua formação na França em 1929, inicialmente em forma de revista, esta “escola” passou a representar um marco na historiografia ao romper com o modelo positivista de se fazer história, no qual se evidenciava a factualidade dos temas políticos e institucionais, destacando-se personagens que atuavam na esfera do poder, e, cujas fontes, se restringiam basicamente a documentos escritos. Em oposição a este modelo, propunham os *Annales* uma “história-problema”, em constante diálogo com outras ciências, e um contínuo processo de

⁵⁴ BURKE, Peter. *Sociologia e História*. Porto: Edições Afrontamento, 1980. p.19

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., p.21

⁵⁷ Ibid., p.23-25

alargamento de objetos e aperfeiçoamento metodológico. Sob a liderança de Fernand Braudel, após a Segunda Guerra Mundial, o prestígio desta escola francesa, no início da década de 1970, já era internacional.

Utilizando-se deste viés explicativo, historiadores das décadas de 60 e 70 abandonaram a preferência tradicional pelos relatos de líderes políticos e instituições, também políticas, passando a direcionar seus interesses, por exemplo, para as investigações da composição social e da vida cotidiana de operários, mulheres, grupos étnicos e outros temas do mesmo gênero. Os grandes modelos de explicação, anteriormente mencionados, e que contribuíram de forma significativa para a ascensão da História Social, passaram, então, por uma importante mudança de ênfase a partir do interesse que se passou a ter, sobretudo pelos adeptos dos *Annales*, por elementos mais diretamente relacionados à cultura. Utilizando-se de linguagem metafórica como chave-hermenêutica de análise, a partir da década de 60 à primeira metade da década de 80, a chamada História das Mentalidades (assim denominada pelos franceses) e a História Cultural passaram a ocupar uma posição de cada vez mais destaque e ascensão no campo historiográfico.

O rápido desenvolvimento conceitual e crescente emancipação da história social nas últimas três décadas podem ser explicados, segundo Hobsbawm, em razão de "*mudanças técnicas e institucionais no interior de disciplinas acadêmicas das ciências sociais*", como por exemplo, "*o crescimento notável e mundial da sociologia como tema e moda acadêmicos*".⁵⁸ Hobsbawm destaca ainda que a abordagem também da cultura pelos historiadores

⁵⁸ HOBBSAWM, Eric. *Sobre a História*. São Paulo: Cia das Letras, 1998. p.85

demonstrou “*grande interesse pelas ‘pessoas comuns’, influenciados por antropólogos*”.⁵⁹

Há que se destacar, finalmente, que o recorte temporal-temático proposto neste trabalho, pode ser adequado à categoria denominada “*História do tempo presente*”. Neste sentido, é preciso distingui-la da chamada “*História imediata*”, a qual representa a leitura do acontecimento mais no “*calor da hora*”, decorrente, sobretudo, das informações quase instantâneas veiculadas por jornais, rádio e TV - fato este que acaba por confundir às vezes os papéis do jornalista e do historiador. A história do tempo presente está mais voltada à análise de fatos contemporâneos, o que parece pressupor, mas não necessariamente, um distanciamento temporal um pouco maior dos acontecimentos. Outra distinção que ainda pode ser feita é que, ao contrário da matéria jornalística, o texto historiográfico impescinde do cruzamento de fontes, problematizando-as.

A plausibilidade de tal investigação pode ser verificada nas considerações feitas por Hobsbawm quando apresenta a sua própria experiência na atenção que dedicou em seus escritos à história do tempo presente: “*O breve século XX quase coincide com meu tempo de vida (...) Falo como alguém que atualmente tenta escrever sobre a história de seu próprio tempo (...)*”.⁶⁰ E acrescenta: “*toda história é história contemporânea disfarçada.*”⁶¹

⁵⁹ Ibid., p.100

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., p.243

1. A MAGIA COMUNICACIONAL DA LEITURA

"Quando eu era ainda católico e trabalhava como mecânico em Londrina, sofri um grave acidente que quase me tirou a vida. Foram vários meses de tratamento médico e pouco resultado foi conseguido. Até que finalmente os médicos me deram pouco tempo de vida. Num certo dia, quando estava em casa acamado, em total desespero, com dores terríveis sobre o corpo, com perda parcial dos movimentos, liguei o rádio e ouvi a pregação do missionário Miranda Leal. Ele estava falando sobre o rei Ezequias, conforme o relato bíblico de II Reis 20:1-11, o qual já estando desenganado pelos recursos humanos, foi milagrosamente curado por Deus e recebeu mais 15 anos de vida, depois que o profeta Isaías orou por ele. Ao final do programa, o missionário pediu que todos os enfermos colocassem um copo com água sobre o rádio para que pudessem receber a cura. Foi o que eu fiz naquele momento, crendo nas palavras que o missionário dizia. Após a oração, senti que o meu corpo recobrava as forças, conseguindo algum tempo depois levantar-me da cama. A partir daquele momento fiz um voto a Deus dizendo que se ele me curasse totalmente, me tornaria membro da igreja e passaria a ser um pregador do evangelho. Passei a me dedicar à leitura e estudo da Bíblia; hoje sou pastor e prego que a palavra de Deus continua tendo nos nossos dias o mesmo poder dos tempos antigos."⁶²

No depoimento acima, aparecem importantes aspectos relacionados ao emprego da leitura nas práticas neopentecostais, como por exemplo: a leitura neopentecostal da Bíblia feita por ex-adeptos do catolicismo romano; a magia representacional da leitura configurada por elementos simbólicos; a popularização da leitura bíblica através de meios de comunicação de massa; e a capacidade que possui a leitura para configurar e sustentar um movimento religioso, conferindo aos seus líderes ostentações de poder e ascensão social perante o grupo.

⁶² Depoimento do Sr. Sebastião Carlos Ferreira, ex-membro da Igreja Só o Senhor é Deus e atual pastor da Igreja Atalaia de Deus, em Londrina. Entrevista realizada em 09/02/2002.

Inicialmente, ressaltamos que a leitura bíblica exerce um papel preponderante nas práticas neopentecostais, assumindo uma característica que pode ser denominada de *intensiva*.⁶³ Lê-se preferencialmente a Bíblia, e, além disto, revistas, jornais e livros, os quais são estrategicamente disponibilizados aos fiéis pelas livrarias que funcionam anexadas aos templos -, literaturas estas, publicadas pelos líderes das respectivas denominações. A Bíblia é lida "obrigatoriamente" em todos os cultos e reuniões, e também nos programas de rádio e TV. Objetiva-se, com sua leitura, obter proteção, prosperidade financeira nos negócios, saúde; lê-se para "estruturar" e "compreender a vida" e conferir-lhe "significado".⁶⁴ Pela leitura se educam os filhos, se estabelecem os ritos para guerrear e vencer o demônio; por ela são criadas as regras de comportamento, elaborados os argumentos para a entrega de "dízimos" e ofertas; é ela que também dá sustentação ao poder exercido pelo líder e legitimação aos títulos que ostenta, conferindo-lhe autoridade perante o grupo a fim de conduzi-lo. Parafraseando Robert Darnton, pode-se dizer que o Neopentecostalismo tem possibilitado que *homens e mulheres* continuem lendo [*também*] para salvar suas almas.⁶⁵

Tais práticas se assemelham ao caráter de leitura paradigmática que Roger Chartier⁶⁶ identifica entre os puritanos nos séculos XVII e XVIII. Este autor, ao situar a "revolução da leitura", ocorrida na Europa Ocidental neste período, afirma que entre "a cristandade reformada" se desenvolveram *estilos de leitura religiosos e espirituais*,⁶⁷ como na época de Lutero, a leitura (...),

⁶³ Conceito elaborado por Robert Darnton. Cf. DARNTON, Robert. *História da Leitura*. In: BURKE, op. cit., p.213

⁶⁴ Ibid., p.201;218;234

⁶⁵ Ibid., p. 199-236. Grifo nosso.

⁶⁶ CHARTIER, Roger. *A Ordem dos Livros – Leitores, Autores e Bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Brasília: UNB, 1999. p.131

⁶⁷ CHARTIER, Roger. In: *Leitura, História e História da Leitura*. p.26

passou a promover o *acesso à verdade absoluta*.⁶⁸ Também denota-se daí algo de semelhante ao que Michel de Certeau denominou de “leitura mística”, ao referir-se ao “*conjunto de procedimentos de leitura*” praticado por grupos designados nos séculos XVI e XVII, como *iluminados, místicos, ou espirituais*.⁶⁹

Usando as expressões leitura “laicizada” e “sacralizada”, enquanto conceitos indispensáveis na investigação da história das práticas de leitura válidas para uma comunidade de leitores, Chartier aponta para a maneira “intensiva” com que era lida a Bíblia por aqueles grupos. Segundo ele,

O trabalho literário deve ter em vista o reconhecimento de paradigmas de leitura válidos para uma comunidade de leitores, num momento e num lugar determinados – como a leitura puritana do século XVIII (...). Cada uma destas “maneira de ler” comporta os seus gestos específicos, os seus próprios usos do livro, o seu texto de referência (a Bíblia (...)), cuja leitura se torna o arquétipo de todas as outras.⁷⁰

Não é simples coincidência o fato da projeção do Neopentecostalismo estar ocorrendo simultaneamente a um acelerado e crescente processo de editoração e venda de Bíblias no Brasil. Tem sido bastante visível a popularização da leitura deste livro nas últimas três décadas no país. As palavras do representante regional de uma das principais distribuidoras de Bíblias no Brasil, constataam que “*a Bíblia continua sendo o livro mais vendido de todos os tempos (...) as duas últimas décadas apresentaram índices de crescimento de venda como nunca antes se verificara no Brasil*”⁷¹. O mesmo vem ocorrendo em relação a outras literaturas. O mercado de livros sobre religião e espiritualidade cresceu 120% na

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Apud. CHARTIER. *A Ordem dos Livros*. p.13,14

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Marcos Adriano Lovera, promotor regional de vendas da Sociedade Bíblica do Brasil para o Norte do Paraná, residente na cidade de Londrina, em entrevista concedida em Dezembro de 2000.

última década", voltando-se para o público evangélico, como confirma Valdemir Araújo, proprietário de uma expressiva livraria evangélica em Londrina. Segundo ele, *"hoje se vende muito mais livros do que há dez anos. São livros que envolvem os mais variados assuntos voltados ao público evangélico"*.⁷²

Editoras evangélicas faturam 300 milhões de reais por ano com a venda de 15 milhões de exemplares de bíblias, livros e publicações diversas. O livro do bispo Edir Macedo com ataque às religiões afro-brasileiras [*Orixás, Caboclos e Guias. Deuses ou Demônios?*], já vendeu mais que o último romance do campeoníssimo escritor esotérico Paulo Coelho.⁷³

A Sociedade Bíblica do Brasil (SBB) apresenta números que impressionam. Fundada no Brasil em 12 de junho de 1948, a SBB está atualmente instalada num moderníssimo complexo industrial em Barueri – SP, que custou 11 milhões de dólares e que foi inaugurado em 1995. A gráfica ali instalada, até o ano 2000, atingiu a produção de 20 milhões de exemplares na língua portuguesa. Só em 2000, foram distribuídas no país 7.419.836. *Deste número, 5.443.104 foram distribuídas por editoras evangélicas e 1.976.732, por editoras católicas.*⁷⁴ A Sociedade Bíblica do Brasil, em balanço que fez do último triênio 97-99, constatou que a venda e distribuição de Bíblias no Brasil, *"cresceu 48%, passando de 2,26 milhões de exemplares para 3,35 milhões.* O secretário geral desta instituição comemora, concluindo que *"o que de fato emociona nesse crescimento é o número de seleções bíblicas (panfletos com trechos bíblicos) impressas na Linguagem*

⁷² *Revista Exame*, de 23/01/02, p.24 - Valdemir Araújo, proprietário da Livraria Brilho Celeste, com três lojas em Londrina, em entrevista concedida à *Revista Voz no Deserto*, nº 23, Fev/Mar/2001. p.9

⁷³ *Revista Veja*, 03/jul./2002, p. 91

⁷⁴ *A Bíblia no Brasil*. nº 191, abril/junho de 2001. Ano 54. p.10,21

de Hoje (versão popular): 182 milhões. De 1980 a 2000, a SBB distribui em torno de 2,8 bilhões de Seleções Bíblicas".⁷⁵

Considerando o exposto anteriormente, há que se perguntar: como a leitura estrutura e desempenha nas práticas neopentecostais tais funções? Como este segmento religioso tem contribuído para popularizar a leitura da Bíblia no Brasil?

Isto vem ocorrendo mediante alguns aspectos preponderantes. Primeiro, pela crescente adesão de fiéis do catolicismo romano ao Neopentecostalismo. A revista *Veja*, de grande circulação nacional, no início da década de 1990 exibiu como manchete de capa: "*A fé que move multidões avança no país*", e apontava não só para o poder de arregimentação deste movimento, como também para a atração que exercia sobre o catolicismo romano:

Mais de seiscentas mil pessoas, por ano, abandonam o catolicismo para juntar-se a uma igreja evangélica. A mensagem pregada pelas seitas evangélicas é muito mais simples e melhor do que a mensagem do Catolicismo, que pregava por meio dos padres de esquerda, uma maior participação política.⁷⁶

No contexto de Londrina e Maringá, a familiarização da leitura da Bíblia por católicos romanos, agora adeptos do Neopentecostalismo, foi precedida por um progressivo trabalho desenvolvido pelos protestantes históricos, que fizeram uma ostensiva distribuição desta literatura quando ocorria a colonização

⁷⁵ Segundo esta mesma reportagem, a título de comparação, em 2000, parte da Bíblia ou a Bíblia completa estavam disponíveis em 2.261 línguas – 28 línguas a mais que em 1999. Um sumário estatístico por Continente/Região, apresenta os seguintes dados: África (632); Ásia (565); Oceania (397); Europa (200); América do Norte (73); América Central e América do Sul (391); línguas construídas (3), totalizando; 2261. Ibid. p.10.). (*Revista A Bíblia no Brasil*. Barueri: S.S.B, nº189, ano 53, out-dez/2000. p.11) Com o atual investimento de R\$3 milhões em seu parque gráfico, "a capacidade de impressão saltou de 300mil para 900mil Bíblias/mês" (*Revista A Bíblia no Brasil*. Ibid, nº192, ano 54, jul-set/2000. p.26).

⁷⁶ Revista *Veja*, n.º 19, 16/05/1990, p.40-44

desta região, efetuando pregações nos lares, para as quais vizinhos católicos eram convidados, bem como pelos sistemas de alto-falantes afixados nos templos.

As primeiras igrejas protestantes começaram a se estabelecer em Londrina, Maringá e adjacências, no início da década de 1930, sendo presbiterianos e metodistas pioneiros neste trabalho. Naquele tempo, os evangélicos usavam como uma das principais estratégias para o trabalho de proselitismo, a distribuição de Bíblias e outras literaturas específicas, como panfletos evangelísticos. Estas literaturas eram adquiridas pelos protestantes e depois vendidas ou doadas aos católicos apostólicos romanos:

Naquele tempo, as Bíblias vinham de São Paulo ou Rio de Janeiro das sociedades bíblicas. Os crentes ou as igrejas adquiriam estas Bíblias e depois vendiam ou doavam (...) Eu mesmo, era comerciante, e no meu estabelecimento comercial havia uma seção onde expunha as Bíblias. Quem comprava eram geralmente os crentes, aos católicos nós geralmente fazíamos doação. A maioria da população morava na roça, lá também os católicos ganhavam Bíblias dos seus vizinhos crentes.⁷⁷

A posse e a leitura da Bíblia entre os católicos, nas primeiras décadas de colonização da região Norte do Paraná, estava restrita aos clérigos e *“a população católica não tinha contato com a Bíblia, ouviam falar da Bíblia nas missas, que eram feitas em latim”*.⁷⁸ Por isso, a iniciativa feita pelos protestantes desencadeou preocupações por parte do clero e, em 1941, vieram para a região de Londrina e Maringá missionários capuchinhos da cidade de Aparecida – SP, com a finalidade de impedir a aproximação de católicos com as “heresias luteranas” e

(...) dali passaram a percorrer toda a região conclamando os fiéis para que trouxessem todas as Bíblias que haviam

⁷⁷ Depoimento concedido no dia 17/07/2001, pelo Sr. Georgino Matias de Freitas, comerciante, evangélico presbiteriano, residente na cidade de Cambé - PR, desde 1934.

⁷⁸ Ibid.

recebido dos protestantes, até a igreja para serem queimadas, porque eram falsas. Aqui em Cambé fizeram um "monte" com Bíblias em frente à igreja, na hora da missa, ocorrendo em seguida a queima. Este episódio se repetiu em 1942, e também ocorreu em outras cidades da região.⁷⁹

Estes conflitos também foram bastante acirrados na cidade de Astorga – Pr, ocasionando semelhante queima de Bíblias, no ano de 1951:

Os missionários capuchinhos perseguiram muitos crentes. Diziam que a Bíblia protestante era falsa, e que só a Bíblia católica era completa, por conter todos os livros, incluindo o que nós protestantes consideramos apócrifos. Em Astorga, fizeram uma "colheita" de Bíblias e literaturas que tinham sido distribuídas pelos evangélicos, e realizaram uma queima de Bíblias ao pé do cruzeiro.⁸⁰

Esta queima pública e coletiva de Bíblias provocou acirrados debates sobre as questões teológicas através do que era então o principal sistema de comunicações nas pequenas cidades interioranas:

Aos domingos, quando havia uma aglomeração maior de pessoas na cidade, líderes evangélicos estrategicamente voltavam os alto-falantes fixados no topo dos templos, na direção da igreja católica, antes ou após a missa, fazendo leituras da Bíblia e pregações que se denunciavam principalmente a idolatria.⁸¹

Passando este período conflituoso das primeiras décadas, a igreja católica passou a ter como grande preocupação o desenvolvimento das primeiras denominações pentecostais nesta região. O advento das novas igrejas é simultâneo ao processo de intensa urbanização e *"na década de 70, a igreja católica começou a perder muitos membros para as igrejas pentecostais, e também*

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Depoimento concedido em 10 de outubro de 2001, pelo Sr. Uzias Stultz, agricultor, membro da igreja presbiteriana, residente em Rolândia e depois Astorga - PR, desde 1944. Atualmente, reside na cidade de Cambé – Pr.

⁸¹ Cf. entrevista com Sr. Georgino Matias de Freitas.

para as neopentecostais, um pouco mais tarde, que foram se tornando um movimento cada vez mais arrojado."⁸²

Mas os fiéis do Neopentecostalismo não procedem somente do catolicismo popular rural. Muitos anteriormente pertenceram às religiões afro, às igrejas do pentecostalismo clássico e ao protestantismo histórico. Há ali, na vivência religiosa de tais membros, um fertilíssimo substrato cultural, que retrata bem a "matriz religiosa brasileira", a qual, segundo Bittencourt Filho, é constituída por "catolicismo ibérico, magia europeia, religiões indígenas, religiões africanas, espiritismo europeu e catolicismo romanizado".⁸³ O depoimento a seguir, caracteriza bem um quadro geral das situações de trânsito denominacional que ali ocorrem.

Meu pai era espírita, minha mãe católica, ela depois se tornou médium no espiritismo. Cresci nesse ambiente até aos 18 anos (...) Me converti na *Igreja Evangélica Assembléia de Deus*, mas quem me evangelizou primeiro foi alguém da *Congregação Cristã*, que começou a fazer estudos da Bíblia em minha casa. Quando mudei para Londrina, me batizei na *Igreja Assembléia de Deus*, e permaneci ali por um determinado tempo, vindo a me desviar da igreja depois. Neste período cheguei a freqüentar a *Igreja Deus é Amor* por um ano, mas me desviei novamente. Em seguida me transferi para *Igreja Só o Senhor é Deus*; e, por último, ajudei a fundar a *Igreja Só o Senhor é Deus - Ministério da Paz*; da qual saí no ano passado, para formar, juntamente com o missionário Guedes, a *Igreja Atalaia de Deus*, em Londrina, da qual sou atualmente pastor.⁸⁴

Sendo o Neopentecostalismo um movimento de grande apelo popular, pode-se afirmar que as representações que seus seguidores vivenciam e que orientam seu comportamento coletivo, estão associadas, portanto, a um imaginário constituído de magia e

⁸² Cf. entrevista com Sr. Stultz.

⁸³ FILHO, J. Bittencourt. *Sociologia da Religião no Brasil*. São Paulo: PUC, 1998. p.99

⁸⁴ Depoimento concedido pelo Sr. Sebastião Carlos Ferreira, em entrevista realizada no dia 09/02/ 2002, em sua residência, na cidade de Ibiporã - PR.

sincretismo. Identificamos aqui como *imaginário*,⁸⁵ "a teia de sentidos que propicia a construção dos referentes sociais".⁸⁶ Ou ainda, o conceito proposto por Hilário Franco Júnior:

Por "imaginário" entendemos um conjunto de imagens visuais e verbais gerado por uma sociedade (ou parcela desta) na sua relação consigo mesma, com outros grupos humanos e com o universo em geral. Todo imaginário é, portanto, coletivo, não podendo ser confundido com imaginação, atividade psíquica individual. Tampouco pode-se reduzir o imaginário à somatória de imaginações. (...) Porém, por englobar o denominador comum das imaginações, o imaginário as supera, interfere nos mecanismos da realidade palpável (política, econômica, social, cultural) que alimenta a própria imaginação.⁸⁷

Segundo este mesmo historiador, toda sociedade é, ao mesmo tempo, "produtora e produto de seus imaginários", sendo estes responsáveis por estabelecer "pontes entre tempos diferentes", ou seja, promover um trânsito circular entre os elementos de longa duração e de um ritmo histórico muito lento que compõem a realidade psíquica profunda da sociedade (às vezes denominada de mentalidade pelos historiadores) - os instintos, os sentimentos, as sensações - com a realidade material externa, a cultura: "*Desta, o imaginário leva para a primeira os elementos que na longa duração histórica podem transformá-la; daquela, leva para a segunda as formas possíveis de leitura da sociedade sobre ela mesma.*"⁸⁸ Segundo este autor, o imaginário possui modalidades,⁸⁹

⁸⁵ Ver também DURAND, Gilbert . *O Imaginário*. Rio de Janeiro: Difel, 1999. p.79-100

⁸⁶ DUBOIS, Claude Gilbert. *O Imaginário da Renascença*. Brasília: UNB, 1985. (contra-capas)

⁸⁷ JÚNIOR, Hilário Franco. *Cocanha: a história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p.16,17

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ As modalidades de imaginário, segundo Hilário Franco Júnior, podem ser compreendidas da seguinte maneira: a que foca sua atenção em um passado independente para explicar o presente é o que se chama de mito; a que projeta no futuro as experiências históricas - concretas e idealizadas, passadas e presentes - é ideologia; a que parte do presente na tentativa de antecipar ou preparar um futuro que é recuperação de um passado idealizado, é utopia. Cf. Ibid.

sendo os limites entre essas formas moveáveis; e, da articulação entre a realidade vivida externamente e a realidade vivida oniricamente, é que se dá o suceder dos eventos históricos e são construídos conjuntamente os comportamentos coletivos, e, finaliza: "*um fenômeno imaginário (...) possui uma trajetória e uma função que devem ser estudadas historicamente.*"⁹⁰

Jacques Le Goff afirma que:

De uns trinta anos para cá, a história do imaginário ganha com razão um lugar cada vez maior no domínio do saber histórico. E um crescente número de historiadores reconhece que as imagens, as representações, as sociedades imaginárias são tão reais quanto as outras, ainda que de maneira diferente, segundo, uma outra lógica, uma outra consistência, uma outra evolução. O imaginário social tem, portanto, uma história que faz parte da história global das sociedades, mas com sua originalidade e sua especificidade.⁹¹

Outras considerações sobre este conceito podem ser verificadas, por exemplo, na obra de Laplantine⁹² e Trindade. Segundo tais autores, "*a construção da divindade é realizada a partir do imaginário coletivo*", e acrescentam:

Utilizando como matéria-prima representações simbólicas, os homens constroem no processo do imaginário os deuses que consubstancializam, que passam a existir no cotidiano de suas experiências sociais. Assim, partindo do real, os deuses transformam-se e reestruturam a realidade social.⁹³

Baczko⁹⁴ empreende análise sobre o imaginário e destaca que, no século XIX, se procurou separar o que é "verdadeiro" e "real" daquilo que é "ilusório" (crenças mitos, etc.), sendo a operação científica uma operação de "desvendamento e

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ LE GOFF, Jacques. In: Ibid., p.7,8

⁹² LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana. *O Que é Imaginário*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

⁹³ Ibid. p.16

⁹⁴ BACZKO, B. "*Imaginário Social*". *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1985. Vol.5. p.297

desmitificação", processo este que classificava as representações como incongruentes em relação ao que se denominava realidade. Este autor ressalta que no âmbito das ciências humanas, o imaginário gradativamente passou a ser associado aos adjetivos "social" e "coletivo" e, sobretudo a partir do discurso contestatário de maio de 1968, profissionais de diferentes áreas das ciências humanas, assim como os historiadores, "*começaram a reconhecer, senão a descobrir, as funções múltiplas e complexas que competem ao imaginário na vida coletiva e, em especial, no exercício do poder*" percebendo que "*nas mentalidades, a mitologia que nasce a partir de determinado acontecimento sobreleva em importância o próprio acontecimento*", quando a imaginação se torna carregada de simbolismo, e acrescenta:

As ciências humanas punham em destaque o fato de qualquer poder (...) se rodear de representações coletivas. Para tal poder, o domínio do imaginário e do simbólico é um importante lugar estratégico.⁹⁵

Quanto às *representações*, na análise do tema aqui proposto, procura-se "*articular a relação entre representações das práticas e práticas de representação*", conforme propõe Chartier, utilizando-se de elementos do paradigma indiciário, que postula, na elaboração do discurso histórico,

constituir como representações os vestígios (...) que indicam as práticas constitutivas de qualquer objetivação histórica; e estabelecer hipoteticamente uma relação entre as séries de representações, construídas e trabalhadas enquanto tais, e as práticas que constituem o seu referente externo.⁹⁶

Ao referir-se a "*constituição de novos territórios do historiador*", evidenciados, sobretudo, nas duas últimas décadas, Chartier afirma que passou a ocorrer um desvio cada vez mais

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ CHARTIER, op. cit., p.86,87

acentuado da atenção "*das posições para as representações*", havendo "*a emergência de novos objetos no seio das questões históricas*", como por exemplo, "*as crenças e os comportamentos religiosos*".⁹⁷

Baczko, associando as representações ao imaginário, também faz importante consideração ao perguntar: "*não são as ações efetivamente guiadas por estas representações; não modelam elas os comportamentos; não mobilizam elas as energias?*" E acrescenta:

O imaginário social é, deste modo, uma das forças reguladoras da vida coletiva. As referências simbólicas não se limitam a indicar os indivíduos que pertencem à mesma sociedade, mas definem também de forma mais ou menos precisa os meios inteligíveis das suas relações com ela, com as divisões internas e as instituições sociais. O imaginário social é, pois, uma peça efetiva e eficaz do dispositivo de controlo da vida coletiva e, em especial, do exercício da autoridade e do poder. Ao mesmo tempo, ele torna-se o lugar e o objeto dos conflitos sociais.⁹⁸

A partir de conceitos elaborados anteriormente, sobretudo pelo que considera Chartier,⁹⁹ pode-se então dizer que as representações apreendidas e estruturadas pela leitura neopentecostal da Bíblia, estão relacionadas, pois, "*com os esquemas interiorizados, as categorias incorporadas, que as geram e estruturam*". As representações consistem em "*configurações sociais próprias de um tempo e de um espaço*", e assim como "*as estruturas do mundo social não são um dado objetivo*", - tradicionalmente postuladas como "*um real bem real*", existindo por si mesmo, - as representações também não são simples reflexos daquelas. São construídas a partir de práticas plurais e contraditoriamente complexas, múltiplas e diferenciadas - afirma o referido autor. Neste sentido, aliás, parâmetros epistemológicos

⁹⁷ Ibid, p.14

⁹⁸ BACZKO, op.cit. p. 310

decorrentes do pensamento de Pierre Bourdieu e Norbert Elias,¹⁰⁰ apontam para a necessidade de superação da dúvida cartesiana que pressupõe a idéia do homem sendo exterior ao seu mundo, de onde decorre a concepção de que o pensamento ou a *representação* são o produto artificial ou abstrato de seu intelecto. Ponto central na teoria simbólica de Elias, e que supera a armadilha da "verdade absoluta" e de sua "impossível" representação, é que os símbolos, de que compõem a linguagem, possuem certo grau de congruência com a realidade, com os dados que eles pretendem representar.¹⁰¹ Acrescentem-se a isto as palavras de Bourdieu:

O mundo social também é representação e vontade (...) O que nós consideramos como realidade social é em grande parte representações ou produto da representação, em todos os sentidos do termo.(...) (O discurso) produz um novo senso comum e nele introduz as práticas e as experiências até então tácitas ou recalçadas de todo um grupo, agora investidos de legitimidade conferida pela manifestação pública e pelo reconhecimento coletivo.¹⁰²

Michel Vovelle afirma que a "*história das representações coletivas*" adquiriu atualmente uma importância considerável, e constitui, sem dúvida, "*uma das transformações mais marcantes da nova historiografia*", acrescentando que a mesma "*traduz uma espécie de mutação de uma história ontem focalizada numa abordagem que se pretendia objetiva sobre*

⁹⁹ CHARTIER, op. cit. p. 19;27,28

¹⁰⁰ Tais proposições epistemológicas permitem a superação do dualismo que separa o que é realidade e o que é representação. Assim, é possível se compreender melhor, por exemplo, a coesão do Neopentecostalismo ante às duras críticas que tem sofrido desde que adquiriu grande visibilidade social, passando a ser notícia jornalística, quase sempre em tom de denúncia. Pois, as práticas que ali ocorrem não se reduzem a uma simples manipulação "maquiavélica".

¹⁰¹ CARDOSO, C. Flamarion; MALERBA, Jurandir. (Orgs.) *Representações: Contribuição a um Debate Transdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000. p.208

¹⁰² BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990. p.70,71;119

realidades percebidas como tal".¹⁰³ Sílvia Lara refere-se à temática "representações" destacando que:

A tensão entre práticas e representações atravessam a "nova história social tanto quanto a nova história cultural" e constitui-se num dos eixos centrais do debate a respeito dos limites do conhecimento histórico nessas duas áreas.¹⁰⁴

Desta forma, os discursos, as configurações conceituais e as práticas do Neopentecostalismo são "apropriações"¹⁰⁵ de uma realidade simbólica já existente na estrutura de pensamento dos emissários de tais mensagens, em que receptores das mesmas têm uma participação ativa neste processo, interagindo e re-significando sentidos. Assim, *"as estruturas do mundo social não são um dado objetivo (...) todas elas são historicamente produzidas pelas práticas articuladas (políticas, sociais, discursivas) que constróem as suas figuras"*¹⁰⁶ - afirma Chartier.

As representações que afloraram no Neopentecostalismo assimilam e incorporam elementos oriundos de

uma complexa interação de crenças e idéias religiosas que se amalgamaram num processo que teve, como desdobramento, a gestação de uma mentalidade religiosa média dos brasileiros em geral, independentemente da situação social em que se encontrem (...) Essa mentalidade expandiu sua base social num determinado momento histórico, sendo incorporada ao inconsciente e ao consciente coletivos.¹⁰⁷

¹⁰³ VOVELLE, Michel. In: D'Alessio, Márcia Mansor. *Reflexões sobre o Saber Histórico*. São Paulo: UNESP, 1998. p.83

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ O conceito de apropriação que aqui empregamos, é formulado por Chartier, e se refere às *"práticas diferenciadas, com utilizações contrastadas", que põem em relevo a pluralidade dos modos de emprego e a diversidade das leituras*. Cf. CHARTIER. op. cit., p.26,27

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ FILHO, José B. *Sociologia da Religião no Brasil*. op. cit., p.99

Isto faz da leitura ali praticada um importante elemento de produção e transmissão da cultura¹⁰⁸, pois promove um dinâmico processo de circulação cultural:

Os leitores são viajantes (...) A escrita acumula, estoca, resiste ao tempo pelo estabelecimento de um lugar (...) A leitura não se protege contra o desgaste do tempo; ela pouco ou nada conserva de suas aquisições, e cada lugar por onde ela passa é a repetição do paraiso perdido.¹⁰⁹

Assim, quando filtra a leitura da Bíblia, bem como os dogmas e eruditos conceitos teológicos postulados pelo protestantismo, a partir de um capital simbólico e de um conjunto de representações já depositados em seu imaginário, o neopentecostal realiza o dinâmico processo de circulação cultural, à semelhança do que ocorreu com Menóchio, personagem de Carlo Ginzburg, em sua obra *O Queijo e os Vermes*.¹¹⁰

Menóchio não estava simplesmente relendo mensagens transmitidas de cima para baixo na ordem social. Ele lia agressivamente, transformando o conteúdo material à sua disposição numa concepção radicalmente não-cristã do mundo.¹¹¹

Ao empregar o conceito de *circularidade*,¹¹² Ginzburg seguiu semelhante metodologia e inspiração teórica utilizada por

¹⁰⁸ Conforme comprovam obras historiográficas desenvolvidas por autores como: Robert Darnton, "História da Leitura". In: Burke, loc. cit.; CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre Práticas e Representações*. Lisboa: Difel, 1990, cap.IV: "Textos, impressos, leituras"; cap.V: "Práticas e representações: Leituras Camponesas na França no século XVIII"; cap.VI: "Textos e Edições: a literatura de Cordel"; GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

¹⁰⁹ CERTEAU, Michel. Apud. CHARTIER, Roger. *A Ordem dos Livros - Leitores, Autores e Bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. p.11

¹¹⁰ Tem-se considerado que nesta obra Carlo Ginzburg fez a sua passagem teórico-conceitual da História das Mentalidades para a História Cultural popular. Cf. VAINFAS, Ronaldo (Org) *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p.151

¹¹¹ DARNTON, Robert. *O Beijo de Lamourette. Mídia, Cultura e Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p.147

¹¹² Partindo de conceitos inspirados na Antropologia Cultural, investiga as idéias de um moleiro friuliano condenado como herege pela inquisição, no

Mikhail Bakhtin¹¹³, embora tenha estudado não um intelectual das elites, mas um simples moleiro que sabia ler, e também adotado um conceito de cultura popular interposto em dois vértices: primeiro, a oposição desta à cultura letrada ou oficial das classes dominantes; segundo, que ela mantém certas relações com a cultura dominante, filtrando-a, entretanto, de acordo com seus próprios valores e condições de vida. É nesta dinâmica entre os níveis culturais popular e erudito, que Ginzburg propõe um princípio que vai além do que fora adotado por Bakhtin, pois considera as interpenetrações culturais e não somente as oposições entre elas.

Chartier comenta que Carlo Ginzburg analisa “como um homem do povo pode pensar e utilizar os elementos intelectuais esparsos que, através dos seus livros e da leitura que deles faz, lhe advém da cultura letrada (...)”. Acrescenta ainda Chartier:

É a partir de fragmentos emprestados pela cultura erudita e livresca que se constrói um sistema de representações que lhes fornece um outro sentido, por que na sua base se encontra uma outra cultura (...) Por detrás dos livros revolvidos por Menóchio tínhamos individualizado um código de leitura; por detrás deste código, um sólido estrato de cultura oral. O importante é identificar como, nas práticas, nas representações ou nas produções, se cruzam e se imbricam diferentes formas culturais, (...) ou seja, que entre o que se convencionou classificar entre erudito e popular, há um jogo subtil de apropriação, reempregos, desvios, cruzamentos (...).¹¹⁴

Robert Darnton, em sua obra “*O Grande Massacre de Gatos*”, também aponta para o fato de que é preciso superar as fronteiras estanques que convencionalmente se estabeleceu entre cultura erudita e cultura popular, pois, ambas lidam com “o mesmo

século XVI, na Itália. Do confronto entre as idéias de Menóchio com a posição escolástica da inquisição, emerge o enredo transformando em análise pelo referido autor sobre a cultura popular e a cultura erudita daquele período.

¹¹³ Mikhail Bakhtin procurou resgatar a cultura das classes populares na França, na década de 60, através da obra de um letrado, percebendo nisto um conflito de classes no plano cultural. Cf. *Ibid.* p.152

¹¹⁴ Cf. CHARTIER, *op. cit.*, p.56,57

tipo de problema”, aproximando “intelectuais e pessoas do povo”.¹¹⁵ Também neste sentido, são importantes as considerações feitas por Roger Chartier:

Antes de mais, deixou de ser sustentável pretender estabelecer correspondências estritas entre clivagens culturais e hierarquias sociais (...) Pelo contrário, o que é necessário reconhecer são as **circulações fluidas**, as práticas partilhadas **que atravessam os horizontes sociais**.¹¹⁶ [grifo nosso]

Entendendo que *a leitura e sua compreensão permitem o acesso à inteligibilidade do passado*, destacamos as palavras de Cláudio DeNipoti:

A leitura passa a ser vista como um objeto possível da história, em particular da história cultural (...) A leitura tem sido tratada como objeto de pesquisa e análise, utilizando-se de diversas abordagens (...) confrontando os diversos momentos históricos e sociedades com as diferentes formas de leitura que foram desenvolvidas (...) Marcadamente influenciada por conceitos antropológicos, de cultura (no caso de R. Darnton, particularmente a antropologia interpretativa derivada de Clifford Geertz) a história da leitura busca apreender a circulação das idéias (...).¹¹⁷

A leitura, que representa “o esforço eterno do homem para encontrar significado no mundo que o cerca e no interior de si mesmo”¹¹⁸, possui também uma história:

A leitura tem uma história. Não foi sempre e em toda a parte a mesma. Podemos pensar nela como um processo direto de se extrair informações de uma página; mas se considerarmos um pouco mais, concordaríamos que a informação deve ser esquadrihada, retirada e interpretada. Os esquemas interpretativos pertencem a configurações culturais, que têm variado enormemente através dos tempos. Como nossos ancestrais viviam em mundos mentais diferentes, devem ter lido de forma diferente, e a história da

¹¹⁵ DARNTON, Robert. *O Grande Massacre de Gatos e Outros Episódios da História Cultural Francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p.XVIII

¹¹⁶ CHARTIER, op. cit., p.134

¹¹⁷ DENIPOTI, Cláudio. *A Sedução da Leitura: Livros, Leitores e História Cultural – Paraná (1880 – 1930)*. Curitiba: UFPR, 1998. (Tese de Doutorado). p.14,15

¹¹⁸ DARNTON, loc. cit.

leitura pode ser tão complexa, de fato, quanto a história do pensamento.¹¹⁹

Ao apontar para a história da leitura, afirmando que a mesma assume variações em tempos e lugares, Robert Darnton sublinha que as informações contidas numa página ganham sentido no momento em que ocorre a interpretação, sendo aí decisivas as configurações culturais a que pertence o leitor. Assim, *“compreender a maneira como se tem lido, possibilita o entendimento de como se compreende a vida”*, uma vez que *“a leitura não é simplesmente uma habilidade, mas uma maneira de estabelecer significado”*.¹²⁰

Não sendo a leitura apenas um ato de decodificação da palavra escrita, uma vez que *“a leitura do mundo precede a leitura da palavra”*,¹²¹ a tensão entre leituras e representações se dá motivada pelo desejo de captação dos signos ligados ao ambiente que configura a ação existencial do leitor, fato este que atribui à leitura *uma finalidade, um objetivo, um propósito*.¹²²

o ato de ler pode ser compreendido como uma prática social, algo que se inscreve na dimensão simbólica das atividades humanas. Ao produzir a leitura, o sujeito engaja automaticamente na dinâmica do processo histórico-social de produção de imagens construído sobre o lugar social que ocupa e do lugar ocupado pelo outro. Estes lugares, por sua vez, são compreendidos em uma dimensão histórica.¹²³

A leitura bíblica neopentecostal tem por *condição “evidências anteriores”*,¹²⁴ uma memória dos sentidos que a sustentam, que a estruturam, sentidos que se apreendem mediante

¹¹⁹ Ibid. p. 234

¹²⁰ DARNTON, op. cit., p.218-234

¹²¹ FREIRE, Paulo. Apud. BARZOTTO, Valdir Heitor (Org). *Estudo de Leitura*. Campinas: Mercado de Letras, 1999. p.73

¹²² Ibid., p. 74

¹²³ ORLANDI, Eni Puccinelli. (Org.). *A leitura e os Leitores*. Campinas: Pontes, 1998. p.111, 112. Esta autora coordena importantes trabalhos sobre a “análise do discurso”.

um processo de desvelamento "*circunscritos a determinadas condições sócio-históricas*":

A leitura não se realiza assim a partir de um vazio de saberes; a sua base de efetuação é um campo de significação reconhecível, em que o texto se introduz para significar (...) Esses saberes "anteriores" nem nascem nem habitam apenas no indivíduo isoladamente, mas remetem, também eles, à existência de um corpo sócio-histórico de traços discursivos que constituem o espaço de memória. É a partir de tal espaço discursivo de regularização dos sentidos, então, que os leitores procedem à leitura.¹²⁵

O significado do ato de ler, portanto, emerge no instante em que o leitor neopentecostal absorve o sentido "*em sua própria existência*",¹²⁶ pois "*a leitura – tecnicamente conceituada como a capacidade de reconhecer símbolos alfabéticos e também o hábito de fazê-lo regularmente – tem a sua história intimamente relacionada com a história do mundo 'como a conhecemos'*"¹²⁷. Daí ser necessário entender a capacidade de ler como uma maneira culturalmente variável de estabelecer significado.

É possível associar este aspecto ao conceito de *habitus*, o qual, segundo Pierre Bourdieu,

(...) é um corpo socializado, um corpo estruturado, um corpo que incorporou as estruturas imanentes de um mundo ou de um setor particular desse mundo, de um campo, e que estrutura a percepção desse mundo como a ação desse mundo.¹²⁸

Passível de atribuição a um dado grupo social, o *habitus*¹²⁹ é responsável por capacidades "criadoras", produto da história, que produz práticas individuais e coletivas, estabelecendo

¹²⁴ Ibid., p.25

¹²⁵ PAYER, Maria Onice. "*Memória de leitura e meio rural*". In: Ibid., p.144

¹²⁶ WOLFGANG, Iser. *O Ato da Leitura: Uma Teoria do Efeito Estético*. Vol. II. São Paulo: Editora 34, 1999. p.82

¹²⁷ DENIPOTI, op. cit., p.14,20

¹²⁸ BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas. Sobre a Teoria da Ação*. Campinas: Papyrus, 1996. p.144

¹²⁹ Id. *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p.51

os limites dentro dos quais os indivíduos são "livres" para optar entre diferentes estratégias de ação:

O *habitus* aparece como o terreno comum em meio ao qual se desenvolvem os empreendimentos de mobilização coletiva cujo êxito depende forçosamente de um certo grau de coincidência e acordo entre as disposições dos agentes mobilizadores e as disposições dos grupos ou classe cujas aspirações, reivindicações e interesses, os primeiros empalmam e expressam através de uma conduta exemplar ajustada às exigências do *habitus* e através de um discurso "novo" que reelabora o código comum que cimenta tal aliança.¹³⁰

Bourdieu ressalta ainda que "os agentes sociais são dotados de *habitus*, inscritos nos corpos pelas experiências passadas", e

tais sistemas de esquemas de percepção, apreciação e ação, permitem tanto operar atos de reconhecimento prático, fundados no mapeamento e no reconhecimento de estímulos condicionais e convencionais a que os agentes estão dispostos a reagir, como também engendrar, sem posição explícita de finalidades nem cálculo racionais de meios, estratégias adaptadas e incessantemente renovadas, situadas porém nos limites das constrações estruturais de que são o produto e que as definem" voltou-se para a construção de uma teoria da ação, são as "estruturas estruturadas e estruturantes" que viabilizam a própria vida social.¹³¹

Quando nos referimos ao aspecto mágico da leitura entre os Neopentecostais, pressupomos dois aspectos. Primeiro, quanto à atitude que se tem para com o texto sagrado. Os neopentecostais adotam para com a literatura bíblica atitudes semelhantes às que se tinham para com os "almanaques"¹³² no

¹³⁰ Id. *A Economia das Trocas Lingüísticas*. São Paulo: EDUSP, 1996. p.91

¹³¹ Id. *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. p.169

¹³² Ver DUTRA, Eliana R. Freitas. "O Almanaque Garnier, 1903 – 1914: Ensinando a Ler o Brasil, Ensinando o Brasil a Ler". In: *Leitura, História e História da Leitura*. p.477–504. O Almanaque Garnier, lançado no Brasil em 1903, através da publicação de especialistas nas ciências ocultas, como astrologia por exemplo – vista como uma "ciência de desvendar o porvir" – oferecia aos leitores a garantia da "exatidão incontestável das suas revelações e predições".

início do século XX, os quais, segundo Bourdieu,¹³³ eram vistos como "*depositários de segredos mágicos climáticos, de um saber para iniciados, com uma aura sacralizada*"¹³⁴ - aspectos estes que promovem intensa circulação cultural. Leonildo Campos, quando analisa o que ocorre na Igreja Universal do Reino de Deus, afirma que a Bíblia é "*um depósito de símbolos, alegorias e de cenas dramáticas, ou até um amuleto para exorcizar demônios e curar enfermos.*"¹³⁵ Essa mesma conotação de magia assumiu a leitura do texto bíblico no contexto medieval:

Qualquer oração ou passagem das escrituras podia ter um poder místico à espera de ser redescoberto. A Bíblia podia ser um instrumento divinatório, que aberta ao acaso revelaria o destino da pessoa. Os evangelhos podiam ser lidos em voz alta para parturientes, a fim de lhes garantir um bom parto. Podia-se colocar uma Bíblia na cabeça de uma criança inquieta, para fazer com que conciliasse o sono.¹³⁶

Um segundo aspecto, refere-se à sedução que a leitura exerce em termos comunicacionais. Esta magia comunicacional da leitura da Bíblia se deve ao emprego que dela se faz através dos meios de comunicação de massa. Reportagens do início da década de 90 constatavam que os segmentos neopentecostais já estavam de forma ascendente conquistando espaço em emissoras de rádio e televisão,¹³⁷ e também adquirindo dezenas de canais destes veículos de comunicação. Atualmente,

os evangélicos controlam mais de 300 emissoras de rádio e canais de TV no país, com faturamento global acima de meio bilhão de reais por ano. Mais de 80% da programação religiosa na TV brasileira é evangélica.¹³⁸

¹³³ BOURDIEU, Pierre. "A Leitura: Uma Prática Cultural". Debate com Roger Chartier. In: *Práticas da Leitura*. (dir. Roger Chartier.) São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

¹³⁴ DENIPOTI, op. cit., p.12

¹³⁵ CAMPOS, op. cit., p.82

¹³⁶ Ibid., p.50

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Revista *Veja*, 03/jul./2002, p. 91

Inegavelmente, desde o seu surgimento, o Neopentecostalismo teve como uma de suas principais estratégias de propagação o intenso uso destes meios de comunicação de massa. Segundo dados do IBOPE, em 1991, 60% do público ouvinte dos programas evangélicos na TV seriam de não evangélicos. A expansão da *Igreja Universal do Reino de Deus* é um caso exemplar neste aspecto. Em 1984 ocorreu a compra da 1ª emissora de rádio, a *Copacabana Rio*. Um avanço maior se deu em 1988, quando houve a aquisição de várias emissoras de rádio e TV. A partir daí, não faltaram empreendimentos milionários, como por exemplo, a compra do jornal diário *Hoje em Dia* e a rádio *Cidade de BH*, por 20 milhões de dólares. Ao final da década de 90, a IURD já possuía um verdadeiro império comunicacional formado por 22 emissoras de rádio e 16 emissoras de televisão, além da TV *Record*, adquirida pela igreja ao preço de 45 milhões de dólares, em 1989. Em 1991, esta igreja efetuou a compra do Banco Dime, por 3 milhões de dólares.¹³⁹ Especificamente em Londrina, a Igreja Universal é proprietária da rádio Atalaia, que transmite de forma ininterrupta e com exclusividade programas da denominação.

Também Miranda Leal, até o final do ano de 1999, realizava programas diários em emissoras de rádio e televisão e suas igrejas faziam o mesmo em mais de 20 emissoras de rádio no Brasil. Leal também era proprietário da Rádio Difusora de Londrina e uma outra em Maringá, esta em sociedade com um irmão.

Não é diferente o caso de R.R. Soares, que desenvolve um eficaz trabalho de televangelismo, tendo neste a sua

¹³⁹ Atualmente, a IURD tem sedes, ou está presente, em Portugal, (onde possui seis emissoras de rádio), nos EUA, Canadá, México, Espanha, Holanda, Suíça, França, Itália, Guiné Bissau, Malawi, Swazilândia, África do Sul (onde possui seis emissoras de rádio, 40 templos, jornal mensal com uma tiragem de 150.000 exemplares), Cabo Verde, Argentina, Uruguai, Venezuela, Chile, Peru,

principal estratégia de arregimentação de novos fiéis. Além de possuir uma gráfica, uma editora, e a revista *Carta Viva*, com grande tiragem e de circulação nacional, a sua igreja possui programas de rádio em várias emissoras espalhadas pelo país, havendo, entretanto, grande preferência pela TV, cujos programas são transmitidos diariamente em rede nacional em cinco diferentes emissoras, muitos deles em horário nobre:

R.R. Soares ocupa horário na TV mais do que populares apresentadores da mídia: "São quase 100 horas semanais de programação, em redes nacionais, como CNT, Gazeta e Rede TV, canais locais e retransmissoras regionais. Tudo somado, dá mais tempo do que todas as telenovelas juntas (...) O investimento é pesado. Estima-se que ultrapasse os 2 milhões de reais por mês.¹⁴⁰

Enquanto "suportes materiais"¹⁴¹ dos gêneros de discurso, o rádio e a TV proporcionam significativas mudanças à comunicação, ampliando seu alcance não somente no aspecto quantitativo, mas também no sentido da qualidade comunicacional. Ao relatar sua conversão à *Igreja Só o Senhor é Deus*, a Senhora Angelina afirma que

(...) isto aconteceu através do programa de rádio. Ouvindo o missionário pregar no seu programa num dia de domingo, achei muito interessante o que ele dizia, coisas que comoveram meu coração, e então comecei participar da igreja e estou nela até hoje. Descobri que ali é o meu lugar.¹⁴²

As constatações feitas por pesquisadores nesta área comunicacional comprovam a eficácia do uso de tais recursos. Por exemplo, no âmbito político - o que também pode ser aplicado ao

Moçambique (onde adquiriu a Rádio Miramar), Colômbia, Honduras, Porto Rico, República Dominicana, El Salvador, Índia.

¹⁴⁰ *Revista Eclésia*. Ano VI, nº 676 - 06/2001, p.24

¹⁴¹ MAINGUENEAU, Dominique. *Análise de textos de Comunicação*. São Paulo: Cortez, 2001. p.71

¹⁴² Entrevista concedida por Angelina Ribeiro de Souza, no dia 4 de março de 2001, natural de Londrina - Pr, e membro da Igreja *Só o Senhor é Deus* nesta cidade, há quatro anos.

Neopentecostalismo -, em uma reunião eleitoral do século XIX, os participantes saíam de casa para ouvir o candidato, que possuía como principal instrumento a “voz alta”, já

(...) algumas décadas mais tarde, um político que faz sua campanha pelo rádio poderá falar com voz suave, amigável, e dirigir-se individualmente a cada ouvinte. O *mídiun* radiofônico permite à fala introduzir-se na casa de qualquer pessoa, surpreendendo-a em sua intimidade familiar (...) Mais tarde, o surgimento da televisão vai provocar uma nova transformação no discurso político, onde importa, antes de tudo, conquistar a simpatia dos telespectadores.¹⁴³

Nos programas realizados pelos pregadores radiofônicos ou televisivos, em que empregam insistente e sistematicamente a leitura e exposição de textos bíblicos, pode-se dizer que ocorre um tipo de leitura *coletiva*,¹⁴⁴ conforme conceito empregado por Chartier, quando identifica características que têm marcado a história da leitura. Neste sentido, destacam-se as considerações feitas por Darnton de que o rádio e a TV não romperam necessariamente com o estilo de leitura do passado,¹⁴⁵ que é de caráter predominantemente coletivo, mas que houve apenas ampliação do aspecto instrumental deste:

Até hoje, muitas pessoas tomam conhecimento das notícias através da leitura de um locutor de televisão. A televisão pode ser menos um rompimento do passado do que geralmente se supõe (...) para a maioria das pessoas através da maior parte da história, os livros tiveram mais ouvintes que leitores. Foram mais ouvidos do que lidos.¹⁴⁶

Também, o fato de grande parcela da população possuir o domínio do código alfabético, não significa que tenha

¹⁴³ MAINGUENEAU, op. cit. p.73

¹⁴⁴ Terminologia utilizada por Chartier ao referir-se ao campo da história da leitura. Cf. CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. p.131

¹⁴⁵ Afirma Darnton que “no século XIX, grupos de artesãos (...) revezavam-se, lendo ou ouvindo um leitor para se manterem entretidos, enquanto trabalhavam” In: BURKE, op. cit., p.216

¹⁴⁶ Ibid.

necessariamente crescido percentualmente o número de leitores no país. Antonio Cândido identifica a resistência à leitura como um dos traços que marcam o desenvolvimento da cultura brasileira, apontando para a natureza oral da cultura em nosso país, estigmatizada pela retórica, pelos discursos, pelo palavrório, mostrando também o conceito que se criou em torno da leitura: “*aceita bem menos como algo útil, que dá prazer, e bem mais como atividade aborrecida, trabalhosa, torturante*”.¹⁴⁷ E acrescenta:

O analfabetismo a que nos condenaram durante muito tempo os colonizadores portugueses – e cujos efeitos ainda permanecem – ensejam um padrão cultural típico: o gosto pela palavra falada, a recusa da leitura (...) Somos um país onde pouco se lê. Os fenômenos reproduzem situações criadas pela marginalização escolar que atingiu grandes contingentes das classes trabalhadoras, gerando um analfabetismo crônico que inclui os que não aprenderam a ler.¹⁴⁸

Assim, o Neopentecostalismo apropriou-se de um meio capaz de não apenas instrumentalizar a leitura, mas também de torná-la uma prática mais familiarizada à grande parcela da população, uma vez que é vantajosa a preferência popular pelos dispositivos de comunicação áudio-visuais, como se verifica no contexto brasileiro:

A maioria da população brasileira ouve rádio e vê televisão, sendo minoritária a parcela que lê revistas, livros ou jornais (...) o que se observa é a maior audiência conquistada pelo rádio e pela televisão, permanecendo a leitura circunscrita àqueles segmentos da população que freqüentam a obrigação de ler.¹⁴⁹

Outro aspecto que tem contribuído para popularizar a leitura da Bíblia são as estratégias de *marketing* editoriais a que o texto bíblico vem sendo submetido. Uma das principais revistas de circulação nacional entre os evangélicos, a revista *Eclésia*, publicou

¹⁴⁷ In: BARZOTTO, op. cit., p.83

¹⁴⁸ Ibid.

recentemente como reportagem de capa, matéria intitulada "A Explosão das Bíblias", em que apresenta o lançamento dos mais variados modelos do texto bíblico no mercado editorial:

Uma corrida silenciosa, travada nos bastidores do mercado editorial evangélico nos últimos anos, chega ao seu clímax agora. Uma enxurrada de novas versões e edições das Sagradas Escrituras que invade livrarias, igrejas e lares com o que há de melhor e mais moderno em relação ao livro. São lançamentos para todos os gostos, bolsos e preferências teológicas.¹⁵⁰

Os novos produtos editoriais se destacam, inicialmente, pelas novas traduções. Comparativamente, vale dizer que a primeira versão da Bíblia na língua portuguesa foi feita por João Ferreira de Almeida, no século XVIII.¹⁵¹ Esta versão possibilitou que no século XIX, quando as condições políticas e religiosas se tornaram mais favoráveis ao protestantismo neste país¹⁵², os colportores¹⁵³ pudessem fazer um extensivo trabalho de distribuição e venda de Bíblias no território brasileiro, não obstante

¹⁴⁹ Ibid., p.65

¹⁵⁰ *Revista Eclésia*. São Paulo: Ano VI, nº64, 05/2001.

¹⁵¹ João Ferreira de Almeida nasceu em 1628 na cidade portuguesa de Torre de Tavares. Educado num lar católico, converteu-se ao protestantismo aos quatorze anos de idade. Ligou-se à Igreja Reformada Holandesa e, mais tarde, partiu para o sudeste asiático como missionário. Em Málaca (atual Malásia), iniciou a tradução da Bíblia para o idioma português com base em versões latinas, italianas e francesas derivadas dos originais em grego e hebraico. Esta tarefa consumiu-lhe a vida, já que ao morrer, em 1691, ele ainda estava no livro de Ezequiel, no Antigo Testamento – embora o Novo Testamento já estivesse traduzido por ele desde 1677. A tradução completa da Bíblia foi concluída três anos depois, pelo pastor holandês Jacobus den Arrer. Os textos de Almeida foram submetidos a uma série de revisões e correções por parte da instituição a que estava subordinado, antes de publicá-los – o que ocorreu somente em 1748, mais de meio século após sua morte. Cf. *Revista Eclésia*, p.41; FERREIRA, Andrade de Júlio. *História da Religião no Brasil*. Campinas: Luz para o Caminho, 1992. p.75-80

¹⁵² Ver: MENDONÇA, loc. cit. HAHN, loc. cit.

¹⁵³ "Colportores" era identificação que se dava aos missionários enviados pelas sociedades Bíblicas européias e norte-americanas, com finalidade de propagar a fé protestante na América Latina, tentativa esta que já havia sido feita, esporadicamente, e sem maiores êxitos, por piratas e corsários protestantes, durante o período colonial. Cf. DEIROS, Pablo. *História del Cristianismo en la América Latina*. Buenos Aires: FTLA, 1992. p.250

os conflitos e resistências oferecidos pelo catolicismo, mediante a censura do *index* que se impunha às "heresias luteranas".¹⁵⁴

A partir daí não faltaram novas versões da tradicional Bíblia Sagrada, produzidas aos borbotões pelas diversas editoras cristãs do país, recebendo, sobretudo nas duas últimas décadas, investimentos pesados, tecnologias de ponta e o que há de mais avançado em recursos de editoração. No momento, estão à disposição do público consumidor, por exemplo, a tradução na *Linguagem de Hoje* (que procura adaptar o texto ao vocabulário mais popular do povo brasileiro); a *Bíblia de Estudos em Cores* (com versículos classificados em cores, divididos a partir de temas); a *Bíblia de Estudos Esperança* (com 365 perguntas e respostas temáticas); a *Bíblia Apologética* (lançada pelo Instituto Cristão de Pesquisas, que apresenta refutações bíblicas aos "ensinos heréticos" do mundo atual); a *Bíblia de Profecias* (que apresenta gráficos a respeito de fatos ou "sinais" escatológicos ou proféticos já ocorridos na história e que ainda vão se dar no tempo apocalíptico); a *Bíblia de estudo da Mulher* (que "relaciona as verdades bíblicas ao universo feminino, responde as perguntas mais freqüentes sobre casamento, namoro, amizade, maternidade, solidão, finanças" - afirmações na página de apresentação do referido texto), sem contar que há ainda as versões voltadas para crianças e adolescentes, com figuras e ilustrações; e também em

¹⁵⁴ Robert Darnton (apud MOSCATELI, Renato. *O Senhor das Letras*. Maringá: EDUEM, 2000 p.23) aponta para algo semelhante ao referir-se à vigilância que se impôs aos editores no período da revolução Francesa. O mesmo ocorreu (Cf. PAIVA, Aparecida. "A leitura Censurada". In: *Leitura, História e História da Leitura*. p.418) no período da Reforma Protestante, quando a Igreja Católica empreendeu grandes esforços, mediante a criação do *Index*, para impedir que as idéias luteranas se propagassem: "O livro e a imprensa tornam-se, então, duplamente perigosos, porque podem alcançar "todo mundo" explicitando os vetores principais de uma crise de valores e de costumes que deixa entrever um mundo cuja cultura poderia, de maneira definitiva, não mais se ordenar ao redor da crença religiosa e da ordem católica".

formato de bolso.¹⁵⁵ Neste sentido, destacam-se as palavras do jornalista Carlos Fernandes:

A palavra de Deus ganhou até versões antes inimagináveis, como edições fartamente ilustradas, inclusive com figuras retratando Jesus Cristo – coisa que, há alguns anos, era capaz de causar escândalo aos evangélicos (...) Foi-se, definitivamente, o tempo em que a Bíblia seguia, invariavelmente, aquele figurino composto por capa preta e papel-bíblia, que originou, em outras épocas, a alcunha “povo do livro preto”, referência jocosa ao hábito dos evangélicos de ir para o culto levando sua Bíblia embaixo do braço.¹⁵⁶

As inovações editoriais têm surtido o efeito desejado. Os editores da *Bíblia Apologética*, por exemplo, viram os 80 mil exemplares da primeira tiragem esgotarem-se rapidamente. O diretor geral do Instituto Cristão de Pesquisas, Jamierson Oliveira, explica que ela é resultado dos 20 anos de experiência no estudo de seitas e heresias pelo instituto, e comemora a existência de mais esta “arma” para o combate na “guerra santa”. Na sua visão, este

É um lançamento contundente. Vem com refutações às leituras equivocadas das Escrituras, que dão origem às heresias. (...) Trata-se de mais uma ferramenta para o crente que deseja bater de frente com mórmons, espiritualistas, testemunhas de Jeová, ou outros grupos religiosos considerados heréticos pelos evangélicos.¹⁵⁷

O lançamento de Bíblias com comentários, notas de rodapé, verbetes explicativos ou com ênfase temática, demonstra não apenas a tentativa de se atingir um determinado público alvo, mas também de estabelecer certo direcionamento da própria leitura e da interpretação que se fará do texto impresso. A Bíblia de Estudo Pentecostal, por exemplo, editada pela Casa Publicadora da Assembléia de Deus (CPAD), “é uma edição que privilegia o

¹⁵⁵ *Revista Eclésia*, p.36.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.38

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.45

pensamento do povo assembleiano"¹⁵⁸ – afirma o pastor Domingos Dias Ferreira, pertencente à própria denominação. Neste sentido, Rosane Montosa – gerente comercial da principal livraria evangélica de Londrina -, afirma que *"a Bíblia Pentecostal está entre as mais vendidas, por apresentar notas explicativas e comentários que atendem ao estilo de fé dos pentecostais e neopentecostais, que representam a grande maioria em Londrina e no Norte do Paraná"*.¹⁵⁹

Outro exemplo se verifica com a chamada Bíblia das Promessas, conhecida também como "Bíblia da Prosperidade", lançada pela Editora King's Cross, que nos últimos dois anos vendeu mais de 100 mil unidades. O destaque desta edição é a classificação das promessas divinas por 75 diferentes assuntos, tais como salvação, cura divina, vitória sobre o diabo e prosperidade financeira para o crente. *"Nos nossos cultos, enfatizamos muito as promessas de Deus, e até as reivindicamos nas orações. Esta Bíblia visa conscientizar o povo de Deus sobre estas verdades"* - explica o diretor comercial Célio José dos Santos.¹⁶⁰

A Bíblia de Profecias, que apresenta estudos com previsões apocalípticas, ganhou notoriedade no ano de 1999, obtendo altos índices de venda à medida em que se aproximava o ano 2000, ano este que foi fortemente marcado por expectativas messiânico–milenaristas por parte de vários segmentos evangélicos. Acompanhando as tendências do mercado, Gary Haynes, responsável pela edição desta Bíblia, vaticina: *"acreditamos que este produto se tornará ainda um grande best-seller (...) não podemos esquecer que as profecias suscitam muita curiosidade"*.¹⁶¹

¹⁵⁸ Ibid., p.47

¹⁵⁹ Entrevista concedida em outubro de 2000. Rosane Montosa gerencia a principal rede de livrarias evangélicas de Londrina, com quatro lojas na cidade.

¹⁶⁰ *Revista Eclésia*, p.47

¹⁶¹ Ibid.

Em suma, pode-se dizer que o trabalho de impressão ou fabricação da Bíblia tem, inegavelmente, contribuído para o aumento do número de leitores entre os neopentecostais, levando a se interessarem pela leitura, desde crianças devido às ilustrações e adaptação de linguagem acrescidas ao texto convencional, até pessoas idosas, que têm à sua disposição a versão em "letras gigantes", publicada pela Sociedade Bíblica do Brasil.

Outro dado a se considerar, refere-se ao aspecto de serem os leitores neopentecostais sujeitos ativos no processo de leitura. Por isso mesmo, notoriamente se observa ali o caráter de insujeição, rebeldia e dinamismo que possui a leitura. "*Aparentemente passiva e submissa, a leitura é, em si, inventiva e criativa*",¹⁶² afirma Chartier. Um exemplo disto está na pergunta normalmente feita quando o assunto é Neopentecostalismo: como e por que um mesmo livro - a Bíblia - é responsável por tantos cismas e conflitos, a partir da leitura que dele se faz? Neste sentido, há que destacar que muitos têm sido os esforços de controlar a leitura neste campo religioso. Como por exemplo, a tentativa de controle feita pelos protestantes históricos, que através das suas confissões de fé, têm reivindicado para si a condição de guardiões da "*reta doutrina*", como afirma Rubem Alves.¹⁶³ Há que se lembrar que nas igrejas surgidas com a Reforma Protestante, a leitura da Bíblia sempre ocupou um lugar primordial pelo fato de promover acesso ao conhecimento dos meios de salvação. Uma das doutrinas evidenciadas pela Reforma Luterana foi chamada de "sacerdócio universal de todos os crentes", segundo a qual, todos têm livre "acesso a Deus", sem necessidade da figura mediadora do sacerdote. Isto abriu um grande precedente em relação ao controle

¹⁶² CHARTIER, Roger. In: *Leitura, História e História da Leitura*. p.31

¹⁶³ Cf. ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979. p.27-36

de leitura e interpretação da Bíblia, então estabelecido pelo catolicismo romano no período medieval:

A concentração do capital religioso nunca foi talvez tão forte como na Europa Medieval. A Igreja, organizada segundo uma hierarquia complexa, utiliza uma linguagem quase desconhecida do povo e detém o monopólio do acesso aos instrumentos do culto, textos sagrados e sobretudo os sacramentos.¹⁶⁴

Assim, com a Reforma, inicialmente passou a ocorrer um deslocamento do centro do poder das mãos dos letrados - "sacerdotes", conforme conceitua Pierre Bourdieu - para as mãos dos que ficaram tradicionalmente à margem dos centros de decisão, isto é, os leigos. Porém, pouco tempo depois, e à semelhança do catolicismo, as igrejas reformadas passaram a estabelecer também seus dogmas e cânones, que se tornaram parâmetro de interpretação da leitura bíblica, além de constituírem uma classe sacerdotal, no sentido que também propõe Bourdieu:

O corpo de sacerdotes tem a ver diretamente com a racionalização da religião e deriva o princípio de sua legitimidade de uma teologia erigida em dogma cuja validade e perpetuação ele garante. (...) Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens da salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um 'corpus' deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (...) destituídos do capital religioso (...) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal.¹⁶⁵

Coerente com esta ortodoxia, o protestantismo desenvolvido no Brasil procurou propagar uma mensagem preocupada em moldar as idéias e as crenças de seus fiéis à verdade racional dos seus dogmas. Daí a sua dificuldade de

¹⁶⁴ BOURDIEU, op. cit., p.62

¹⁶⁵ Id. *A Economia das Trocas Simbólicas*, p.39

inserção sobretudo nas camadas mais populares, e a perda de espaço “na luta entre diferentes empresas de bens de salvação”,¹⁶⁶ especialmente em relação às denominações neopentecostais. Neste aspecto, verifica-se que o Neopentecostalismo procura percorrer um caminho inverso: a leitura é adaptada ao imaginário do público que o compõe. Os raciocínios ou motivações, empregados pelos pastores, se baseiam, pois, num discurso que concorda, legitima, se identifica e atende aos desejos dos fiéis. O caso, a seguir, retrata bem esta perspectiva. A publicação de panfletos contendo anúncios de campanhas semanais referentes aos meses de setembro e outubro de 1999, na Igreja Universal do Reino de Deus, trazia a seguinte mensagem, literalmente transcrita a seguir: ***“PARE DE SOFRER – Você que tem alguns desses problemas marque um X: inveja, vítima de olho gordo, feitiçaria, prestação atrasada, quer emagrecer ou engordar, passar em concurso público, doenças, insônia, falência, desemprego, aluguel atrasado, possessão maligna, aposentar-se, dores de cabeça, dívidas, depressão, angústia, etc. Traga este folheto, receba uma oração forte e uma rosa unguida! Sábado, a 1:00 hora da tarde, na Igreja Universal, Rua Benjamim Constant, 1488, centro - Londrina.”***¹⁶⁷

No âmbito neopentecostal, aqueles que são denominados, ou que se auto-intitulam “pastores”, “bispos”, ou “missionários”, são leigos quase que na sua totalidade; não fizeram curso teológico, são-lhes designados tais títulos pela experiência ou desenvoltura na habilidade do discurso. Não se preocupam, até porque desconhecem, com qualquer recurso metodológico de hermenêutica ou de exegese bíblica, a interpretação que dão à Bíblia como sendo “o livro” sagrado e, portanto, “verdade absoluta”, inquestionável, “a palavra de Deus”, lhes basta. O êxito em atingir seus ouvintes com a leitura se deve ao fato de não somente a

¹⁶⁶ MICELI, Sérgio. “A Força do Sentido”. In: *Ibid.*, p.XIII

interpretação que oferecem ocorrer em conformidade com o imaginário pertencente aos fiéis, mas também por serem eles mesmos pertencentes a tal universo representacional. Isto lhes permite descortinar – através da interpretação da Bíblia – o *capital simbólico*¹⁶⁸ que configura as representações de seus adeptos.

Por serem os fiéis sujeitos ativos da leitura é que a mesma “liberta-se de todos os entraves que visam submetê-la”.¹⁶⁹ Por mais que o protestantismo clássico tenha procurado controlar o surgimento de tais “heresias” em seu meio, ou mesmo que a Igreja Católica empreenda diversos esforços no sentido de coibir o avanço destes movimentos por ela chamados de *seitas*,¹⁷⁰ usando para isto a força de seus dogmas – todas estas estratégias têm sido ineficazes. Muitas destas denominações, aliás, como já descrito anteriormente, nasceram de cismas ocasionados dentro das chamadas denominações “históricas”. Aplica-se aí um dos conceitos de leitura observados por Roger Chartier, quanto a este caráter faccioso e cismático - ou parafraseando Bourdieu, “*subversão herética*”¹⁷¹ - muito característico em tal movimento:

A leitura é prática criadora, atividade produtora de sentidos singulares, de significações de modo nenhum redutíveis às intenções dos autores de textos ou fazedores de livros ... Abordar a leitura é, portanto, considerar conjuntamente a irredutível liberdade dos leitores e os condicionamentos que pretendem refreá-la.¹⁷²

¹⁶⁷ Folheto distribuído pela *Igreja Universal do Reino de Deus* de Londrina.

¹⁶⁸ BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas. Sobre a Teoria da Ação*. Campinas: Papyrus, 1996. p.107

¹⁶⁹ Michel de Certeau. Apud, CHARTIER, op. cit. p.12

¹⁷⁰ O pesquisador Cláudio DeNipoti, ao analisar a obra de David Hall, sobre a Nova Inglaterra, afirma que a mesma apresenta interessante contribuição para se verificar “como ministros protestantes buscaram impedir que ocorressem excessos na livre interpretação da Bíblia, principalmente através da perseguição de profetas e visionários que se diziam inspirados por Deus, cujo exemplo máximo são os julgamentos de supostos feiticeiros, em Salém, em 1692”. Cf. DENIPOTI, op. cit., p.22

¹⁷¹ BOURDIEU, op.cit., p.93

¹⁷² CHARTIER, *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. p.123

Nota-se também, nas igrejas em pesquisa, que os líderes procuram exercer controle através da escolha que fazem dos textos bíblicos e da mensagem a ser transmitida nos cultos, dando ênfase às expressões que lhe são convenientes para atingir seus objetivos em cada ocasião. Pretende-se, com isto, estabelecer uma padronização em todas as igrejas, o que, além de estratégico do ponto de vista do *marketing*, tenta diminuir a possibilidade de cismas. Porém, não obstante a esta tentativa de direcionamento, os sujeitos da leitura são, na verdade, os fiéis, pois todo membro possui ali sua Bíblia e tem liberdade para lê-la não somente nos momentos de reunião, como também em casa. Por isso mesmo é comum ocorrerem os desvios e reempregos interpretativos geradores de divisões que normalmente se tornam embrião de novas denominações. Quando perguntado sobre como acatou a profecia de Miranda Leal referente ao segundo advento de Cristo na Terra no ano de 1999, o Sr. Sebastião respondeu:

Eu sempre aprendi pela Bíblia que ninguém sabe nem o dia nem a hora da volta de Cristo. No evangelho de Mateus 24:36, Jesus disse que "daquele dia e hora ninguém sabe, nem os anjos do céu, mas somente o Pai ..." Por isso, sempre tive desconfiança sobre esta profecia, achando que o missionário poderia estar se precipitando.¹⁷³

A este dinamismo rebelde da leitura se aplica a força do *habitus* enquanto possibilitador de "esquemas que habilitam os agentes a gerar uma infinidade de práticas adaptadas a um sem fim de situações de mudança".¹⁷⁴ Tendo certa liberdade para agir em um determinado campo, os agentes podem incorrer no que a sociologia denomina "desvio", enquanto um comportamento que rompe ou se afasta de normas estabelecidas por um determinado grupo social, levando-os à organização de novos espaços de atuação. Isto é o que tipicamente se observa no caráter cismático do

¹⁷³ Cf. Fonte já citada.

¹⁷⁴ BURKE, Peter. op. cit., p.52

Neopentecostalismo: com a mesma facilidade com que se inicia uma denominação forma-se outra a partir da liderança carismática de um líder que recebe projeção de apoio de uma parcela dos fiéis¹⁷⁵. Quando perguntado sobre o "porquê" de ter deixado a igreja de Miranda Leal, o Sr. Sebastião afirmou:

Recebi proposta do missionário Miranda Leal para trabalhar como pastor na expansão de sua nova igreja em Londrina, sendo credenciado para isto e remunerado financeiramente. Trabalhei por sete meses, até que o pastor João Guedes, que era meu superior aqui na igreja local - e que na verdade era apenas mandado por Miranda Leal, uma vez que este não queria expor seu nome, por estar envolvido com demanda judicial -, deixou esta igreja para abrir uma outra com o nome de "Igreja Missionária Atalaia de Deus". Nesta igreja eu agora sou pastor numa congregação no jardim União da Vitória, em Londrina. Mais ou menos 100 pessoas nos acompanharam na formação desta nova igreja, e esta já está se espalhando para outras cidades.¹⁷⁶

Aplica-se a isto, a representação da "parábola do lobo":

Os lobos quando se rebelam contra o líder são expulsos da alcatéia levando consigo o vírus da rebeldia. Vagam em seguida, solitários e perigosamente por territórios alheios, suas existências constituem um risco para o espírito da alcatéia. Apresentam em si o estigma da insubmissão e da contestação, podendo "contaminar" outros. Por isso serão achincalhados onde forem, até que se submetam em vassalagem de outro líder, ou construam a sua própria alcatéia sendo dela líder por sua vez. Ou até que por um ato inesperado contestem a própria estrutura hierárquica, destruindo o poder do ícone...¹⁷⁷

Utilizando-nos de conceitos como os que são propostos por Chartier, de que a *"leitura é sempre uma prática encarnada em gestos, em espaços, em habitus e, todo texto é o produto de uma leitura, uma construção de seu leitor"*,¹⁷⁸ é possível verificar que entre o mundo do texto e o mundo do sujeito ocorre,

¹⁷⁵ Como exemplo disto, a experiência envolvendo Miranda Leal e seus pastores no processo de formação da nova igreja, como relatado anteriormente.

¹⁷⁶ Cf. Fonte já citada.

¹⁷⁷ PAES DE ALMEIDA, Jozimar. *Errante no Campo da Razão*. Londrina: UEL, 1996. p.58

¹⁷⁸ CHARTIER, op. cit., p. 13;61

portanto, um interativo processo de apropriação. Desta interação é que nascem os discursos e, estes, por sua vez, *“afetam o leitor e o conduzem a uma nova norma de compreensão de si próprio e do mundo”*.¹⁷⁹

A problemática do mundo como representação, moldado através das séries de discursos que o apreendem e o estruturam, conduz obrigatoriamente a uma reflexão sobre o modo como uma figuração desse tipo pode ser apropriada pelos leitores dos textos (...) daí o interesse manifestado pelo processo por intermédio do qual é historicamente produzido um sentido e diferenciadamente construída uma significação”. Tal tarefa cruza-se, de maneira bastante evidente, com a da hermenêutica, quando se esforça por compreender como é que um texto pode “aplicar-se” à situação do leitor (...) como é que uma configuração narrativa pode corresponder a uma refiguração da própria experiência. No ponto de articulação entre o mundo do texto e o mundo do sujeito coloca-se necessariamente uma teoria da leitura capaz de compreender a apropriação dos discursos (...).¹⁸⁰

Segundo Chartier, é preciso conceder atenção às condições e aos “processos que muito concretamente orientam as operações de construção do sentido mediante o emprego da leitura, ressaltando que as inteligências não são desencarnadas, e que as categorias “aparentemente mais invariáveis” devem ser constituídas na descontinuidade das trajetórias históricas”:¹⁸¹

A história cultural tal como a entendemos, tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler¹⁸². A apropriação como a entendemos, tem por objetivo uma história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) e inseridas nas práticas específicas que as produzem”.¹⁸³

¹⁷⁹ Ibid., p.24

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Ibid., p.16-17

¹⁸³ Ibid.

Quanto às tentativas de influências editoriais, vale dizer que, em uma análise voltada para as práticas de leitura é importante considerar também aspectos relacionados à história do livro. O historiador DeNipoti, ao apresentar diversos conceitos sobre leitura,¹⁸⁴ citando vários pesquisadores desta temática, afirma que “a história da leitura é também, em essência, a história do livro”,¹⁸⁵ e aponta, no trabalho que realiza, diretrizes para quem empreende tal pesquisa:

(...) ver para além das formas de leitura no passado (...) Na esteira de outros trabalhos de historiadores já estabelecidos no campo da história da leitura, nos interessa (...) estudar a função de livros e indústria editorial (...) como meio de difusão de idéias.¹⁸⁶

Considerando os investimentos cada vez mais competitivos no mercado editorial, como já mencionado anteriormente, propiciando a circulação de vários tipos de Bíblias entre o público religioso brasileiro, há que se perguntar sobre as interferências que tais suportes de leitura têm exercido sobre os neopentecostais, enquanto *comunidade de leitores, num momento e num lugar determinados?*¹⁸⁷ Ou ainda, que tensão existe entre os mecanismos que tentam cercear as interpretações tentando manter o dogma autorizado pela ortodoxia? Que liberdade ou autonomia exercem diante dos textos que têm à disposição, no sentido de serem sujeitos da leitura que fazem?

Neste aspecto, pode-se estabelecer um paralelo com a análise e a investigação feitas por Chartier sobre as influências exercidas pelo processo editorial sobre os leitores na Europa ocidental entre os séculos XIV e XVIII. Este autor desenvolveu suas

¹⁸⁴ DENIPOTI, op. cit., p.15-20

¹⁸⁵ Ibid., p.19

¹⁸⁶ Ibid., p.2,3

¹⁸⁷ CHARTIER, op. cit., p.131

compreensões a partir de uma inquietante questão que observou a partir da obra *Celestina*, publicada em 1507:

Como é que um texto, que é o mesmo para todos os que lêem, pode transformar-se em "instrumento de discórdia e de brigas, entre seus leitores, criando divergências entre eles e levando cada um, dependendo de seu gosto pessoal, a ter uma opinião diferente?"¹⁸⁸

Na busca de explicações para tal impasse, Chartier propõe uma imbricação triangular estabelecida entre "*três pólos: o texto, o objetivo que lhe serve de suporte e a prática que dele se apodera*". Primeiramente, pondera que um texto, aparentemente "estável", sofre mutações de sentidos ao *ser dado a ler em formas impressas que se alteram*.¹⁸⁹ Todo texto é lido a partir de suportes ou veículos, ou seja, o texto não existe em si mesmo, *fora das materialidades, quaisquer que sejam*, e acrescenta:

Contra essa "abstração", é preciso lembrar que as formas que fazem com que os textos sejam lidos, ouvidos ou vistos participam também da construção de sua significação. O mesmo texto, fixado pela letra, não é o "mesmo", se mudam os dispositivos de sua inscrição ou de sua comunicação.¹⁹⁰

A utilização de novos dispositivos como *areação quebram a continuidade ininterrupta do texto, ou ainda podem fragmentá-lo em unidades separadas*, afirma Chartier, acrescentando que a interferência ou *recorte podem ter implicações fundamentais quando se trata de um texto sagrado*. Estaria neste caso, segundo ele, a temeridade de Locke quanto ao risco de tais modificações tipográficas provocarem uma obliteração à coerência

¹⁸⁸ CHARTIER, Roger. "Textos, Impressão, Leituras". In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fortes, 1992. p.211. Chartier refere-se aqui às indagações feitas por Fernando Rojas no "Prólogo" que escreve para a "Celestina", quanto às razões da sua obra "*ter sido intendida, apreciada e utilizada de modos tão diversos*".

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ CHARTIER, Roger. "Crítica Textual e História Cultural: o Texto e a Voz – Século XVI e XVII." In: *Leitura: Teoria e Prática - Associação de Leitura no Brasil*, nº30. Campinas: ALB. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997. p.67-75

da palavra de Deus, propiciando assim, maior facilidade a cada *seita ou partido religioso de fundar a sua legitimidade sobre os fragmentos da Escritura que mais lhe pareçam confortáveis*¹⁹¹ - temeridade esta que poderia perfeitamente retratar a opinião do protestantismo ou do catolicismo, atuais, a respeito do que vem ocorrendo no Neopentecostalismo:

Basta a ele (o fiel de uma igreja qualquer) munir-se de certos versículos das Santas Escrituras contendo palavras e expressões de fácil interpretação (...) para que o sistema, que os terá integrado à doutrina ortodoxa de sua Igreja, logo os faça advogados poderosos e irrefutáveis de sua opinião. Essa é a vantagem de frases separadas e da fragmentação das Escrituras em versículos que, rapidamente, tornar-se-ão aforismos independentes.¹⁹²

No estudo que faz de seu objeto, Chartier diz que as *intervenções editoriais operadas sobre os textos, a fim de torná-los legíveis para as largas clientelas a que são destinados*,¹⁹³ - que diminui, simplifica, recorta e ilustra os textos – constituem na maneira pela qual os *livreiros e impressores especializados representam as competências e expectativas de seus compradores, de maneira que as próprias estruturas do livro são dirigidas pelo modo de leitura que os editores pensam ser o da clientela almejada*.¹⁹⁴

A partir do que é proposto por Chartier, podemos esboçar algumas conclusões em relação ao Neopentecostalismo. A primeira pode ser transliterada por suas próprias palavras:

Contra a representação, elaborada pela própria literatura, do texto ideal, abstrato, estável porque desligado de qualquer materialidade, é necessário recordar vigorosamente que não existe nenhum texto fora do suporte que o dá a ler, que há

¹⁹¹ Cf. CHARTIER. *A Ordem dos Livros – Leitores, Autores e Bibliotecas na Europa entre os Séculos XIV e XVIII*. p.18,19

¹⁹² Palavras de Locke. Ibid.

¹⁹³ Ibid., p.20

¹⁹⁴ Ibid.

compreensão de um escrito, qualquer que ele seja, que não dependa das formas através das quais ele chega ao leitor.¹⁹⁵

Assim, verifica-se que a mediação editorial poderá até certo ponto interferir no sentido que o texto assumirá para o leitor, fugindo tais propósitos dos que foram originalmente pretendidos pelo autor.¹⁹⁶ Isto ocorre, por exemplo, à medida em que os pastores preparam seus sermões valendo-se das informações de rodapé, notas explicativas e comentários introdutórios em cada livro. Em entrevista que concedeu, no mês de outubro de 1999, na cidade de Maringá, para falar sobre a revelação profética que recebera de Deus sobre acontecimentos apocalípticos que se dariam em dezembro daquele ano, o missionário Miranda Leal trazia em suas mãos um exemplar Bíblia de Profecias, que foi diversas vezes lida e citada por ele aos jornalistas e demais presentes naquela ocasião, procurando legitimar o que dizia.¹⁹⁷

A segunda conclusão pode ser obtida no contraponto que o próprio Chartier apresenta à questão anterior. Percebendo a tensão que há entre “a irreduzível liberdade dos leitores e os condicionamentos que pretendem refreá-la”,¹⁹⁸ ou então, dirigí-la ou influenciá-la, afirma que as

(...) relações (com o texto) são caracterizadas por um movimento contraditório. Por um lado, cada leitor é confrontado por um conjunto de constrangimentos e regras: o autor, o livreiro-editor, o comentador, o censor, todos pensam em controlar mais de perto a produção do sentido (...) Por outro lado, a leitura é, por definição, rebelde e vadia (...) O livro visou instaurar uma ordem (...) Todavia,

¹⁹⁵ Ibid., p.126, 127

¹⁹⁶ A isto pode-se aplicar a análise feita por Michel de Certeau a respeito das inovações impressas, que proporcionaram “*novas maneiras de ler texto, e também um novo horizonte de recepção,*” às peças teatrais entre os séculos XVII e XVIII.

¹⁹⁷ Isto se assemelha com o que ocorrera em Canudos. André Luiz Joaquinho afirma que: “*Antonio Conselheiro ganha prestígio junto a população pobre, e além de pregador cristão interpreta a seu modo as Escrituras.*” Cf. JOAQUINHO, André Luiz. *Revoltas e Rebeliões*. São Paulo: Contexto, 1989. p.49

¹⁹⁸ CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. p.123

essa ordem de múltiplas fisionomias não obteve a onipotência de anular a liberdade dos leitores.¹⁹⁹

Acrescenta ainda que é "*preciso compreender na sua historicidade as apropriações que se apoderam das configurações textuais*", ou seja, considerar que não se dá uma "*relação transparente*" entre o texto e o leitor, pois aquele não existe fora dos "*objetos que o oferecem à decifração*", sendo que também as práticas através das quais o leitor se apropria do texto são "*histórica e socialmente variáveis*".²⁰⁰ E ressalta a participação efetiva do leitor como sujeito da leitura:

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinados pelos interesses do grupo que as forjam.²⁰¹

A compreensão proposta por Chartier quanto a esta tensão existente na triade *autor, leitor e editor*, pode ser resumida no conceito de leitura como um ato concreto, capaz de articular "*representação, prática e apropriação*":

Considerar a leitura como um ato concreto requer que qualquer processo de construção de sentido, logo de interpretação, seja encarado como estando situado no cruzamento entre, por um lado, leitores dotados de competências específicas, identificados pelas suas posições e disposições, caracterizados pela sua prática do ler, e, por outro lado, textos cujo significado se encontra sempre dependente dos dispositivos discursivos e formais – chamemo-lhes "tipográficos" no caso dos textos impressos (...).²⁰²

As análises feitas por Darnton sobre tal questão, também apontam para este aspecto tensivo:

¹⁹⁹ Ibid., p.7,8

²⁰⁰ Id. *A Ordem dos Livros – Leitores, Autores e Bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. p.24,25

²⁰¹ Ibid., p.17

²⁰² Id. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. p.25,26,27

Mas os textos moldam a recepção dos leitores por mais ativos que possam ser (...) criam um arcabouço e dão um papel ao leitor ao qual ele não pode se esquivar. (...) A história da leitura terá de levar em conta a coerção do texto sobre o leitor, bem como a liberdade do leitor com o texto. A tensão entre essas tendências existe sempre que as pessoas estão diante de livros (...).²⁰³

Considerada esta tensão, por mais que os editores e pastores queiram direcionar a leitura e a interpretação que fazem da Bíblia, procurando *estabelecer suas concepções pessoais e de mundo sobre o que deve ser lido*,²⁰⁴ constata-se que as *maneiras de representação, de transmissão e de recepção dos textos*²⁰⁵ costumam sempre fugir ao controle de tais *produtores de livros ou de discursos*.²⁰⁶

Em relação ao Neopentecostalismo, portanto, pode-se afirmar que

(...) as significações dos textos, quaisquer que sejam, são constituídas, diferencialmente, pelas leituras que se apoderam deles. Daí, uma dupla consequência. Antes de mais nada, dar à leitura o estatuto de uma prática criadora, inventiva, produtora, e não anulá-la no texto lido, como se o sentido desejado por seu autor devesse inscrever-se com toda a imediatez e transparência, sem resistência nem desvio, no espírito de seus leitores. Em seguida, pensar que os atos de leitura que dão aos textos significações plurais e móveis situam-se no encontro de maneiras de ler, coletivas ou individuais, herdadas ou inovadoras, íntimas ou públicas e de protocolos de leitura depositados no objeto lido, não somente pelo autor que indica a justa compreensão de seu texto, mas também pelo impressor que compõe as formas tipográficas, seja com um objetivo explícito, seja inconscientemente, em conformidade com os hábitos de seu tempo.²⁰⁷

²⁰³ DARNTON, Robert. op. cit., p. 128

²⁰⁴ LACERDA, Lilian M. "A História da Leitura no Brasil: Formas de Ver e Maneiras de Ler". In: *Leitura, História e História da Leitura*. p. 613

²⁰⁵ CHARTIER, Roger. "Crítica Textual e História Cultural: o Texto e a Voz – Século XVI e XVII." In: *Leitura: Teoria e Prática/Associação de Leitura no Brasil, nº30*. Campinas: ALB; Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997. p.67-75

²⁰⁶
²⁰⁷ CHARTIER, Roger. *Práticas da Leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001. p.78

Conclui-se, pelos aspectos aqui abordados, que o Neopentecostalismo encontrou na magia da leitura eficazes elementos para dar sedimentação e dinamismo às suas práticas comunicacionais, fazendo assim, com que o uso do livro [Bíblia] continue se mantendo relevante frente aos avanços e projeção cada vez mais ascendentes de outros diferentes meios de comunicação. Viva está a leitura como vivo está o livro, o que faz juz à afirmação de DeNipoti: "*o livro é, na tradição ocidental em particular, a mídia por excelência*".²⁰⁸

A leitura, porém, pode assumir dimensões que extrapolam o texto escrito, como é o caso da magia comunicativa dos símbolos e dos ritos, uma vez que os mesmos também são linguagem codificada, passíveis de leitura, como o veremos, a seguir.

²⁰⁸ Ibid.

2. A MAGIA DOS SÍMBOLOS E DOS RITOS

SESSÃO ESPIRITUAL DE DESCARREGO! Se você é vítima de um encosto de vícios, doenças, miséria, separação conjugal, **VENHA RECEBER A LIBERTAÇÃO NA PRECE DO DESCARREGO**, aonde **DEUS**, que é o pai da luzes, vai iluminar seus caminhos! Você receberá gratuitamente a Rosa do Descarrego. Coloque-a num ambiente onde existe um encosto para que a maldição seja quebrada. Participe também da campanha da arruda contra os maus espíritos na última sexta-feira do mês. Temos a oração de descarrego com arruda, uma oração forte, muito forte para a sua vida. Sexta-feira, às 15 e 19:30 horas. Rua Brasil, 553, centro. Se precisar, ligue para o SOS Espiritual: (43) 344-3557.²⁰⁹

Ao procurar satisfazer as necessidades e desejos dos que recorrem a seus templos, o Neopentecostalismo desempenha uma atividade pastoral-mágica,²¹⁰ ou seja, recorre-se ali por meio de certos atos e palavras, a determinados ritos, símbolos e cerimônias, baseados na crença da força sobrenatural, na busca de um suposto domínio do homem sobre a natureza. No folheto, acima mencionado, aparecem elementos que configuram esta magia dos símbolos - arruda, rosa unvida -, dos rituais - encosto, descarrego, sexta-feira -, e dos lugares - os templos -, onde ocorrem as manifestações taumatúrgicas.

²⁰⁹ Folheto publicado pela *Igreja Universal do Reino de Deus*, de Londrina, recolhido para pesquisa em Janeiro de 2001. A divulgação destes rituais também se faz diariamente, em nível nacional, através de programações de rádio e TV, como registro feito, por exemplo, no dia 22/03/01, no programa transmitido pela TV Record, às 23 horas, e Rádio Atalaia de Londrina, em sua programação diária.

²¹⁰ Por isso, Antônio Gouvêa Mendonça ao referir-se às "Agências de cura divina" e sua prática mística, emprega a terminologia "sindicato de mágicos". Cf. MENDONÇA, A. G. "Sindicato dos Mágicos: Pentecostalismo e Cura Divina". In: *Igreja e Seita*. Estudos de Religião, ano VI, n.º 8, Outubro 1992. p.49-60

Em relação à magia dos símbolos e dos objetos cúlticos utilizados por este segmento religioso, pode-se dizer que os mesmos são tipicamente pertencentes às tradições afro e católico-popular brasileira, imaginário este que é - parafraseando March Bloch -, "*herdeiro tanto das tradições do cristianismo quanto das velhas idéias [ditas] pagãs*", e que tem demonstrado grande capacidade de filtrar elementos de uma tradição cristã mais elitizada, legada do protestantismo, que se desenvolveu no Brasil a partir de "prerrogativas da estirpe",²¹¹ arraigadas como substrato cultural desde o período colonial e que se reportam, até mesmo, ao mundo do medievo. É característica marcante ali o fato de os pastores aproximarem ou adaptarem os discursos e os ritos àquilo em que os fiéis já crêem, ocorrendo, assim, um sincretismo,²¹² uma adaptação, uma circulação cultural. Um exemplo disto se deu na programação levada ao ar pela TV Record, às 23 horas do 31/08/95, quando o bispo Gonçalves, da IURD, fazia o seguinte apelo:

Venha à Igreja Universal receber uma fita para colocar no seu braço. Você que hoje está com uma fita vermelha, venha na próxima semana receber uma fita azul em que está escrito: 'persegui os meus inimigos e só voltei depois que os esmaguei'. Venha! Pois no Domingo, você vai receber a fita azul em todas as Igrejas Universal; largue a fita do Senhor do Bonfim, dos santinhos e venha receber a nossa fita azul da cor do céu.²¹³

O mesmo sincretismo também pode ser verificado nas palavras do Sr. Sebastião que, ao ser indagado sobre o valor que

²¹¹ BLOCH, Marc. op. cit., 169

²¹² Cf. Pesquisas apresentadas por DREHER, *A Igreja no Mundo Medieval*; e GONZALEZ, Justo. *A Era das Trevas*. Também Keith THOMAS, em sua obra *Religião e o Declínio da Magia* (São Paulo: Cia das Letras, 1991 p.55), afirma que mesmo entre os países europeus alcançados pela Reforma Protestante do século XVI, se observa a resistência e a vitalidade da perspectiva mágica.

²¹³ Cf. CAMPOS, op. cit. p.79. Pode-se observar, nestas falas, a existência de "um campo de manipulação simbólica mais amplo" do que as fronteiras da religião institucionalizada, como afirma Pierre Bourdieu em *Coisas Ditas*, p.121,123. Verifica-se claramente aí que o "capital simbólico", acumulado no imaginário popular, é acionado de acordo com a procedência do fiel.

dá aos símbolos, respondeu valorizando um elemento típico da religiosidade afro:

Os símbolos são sinais de Deus. Através do número 7, por exemplo, que é mencionado na Bíblia, Deus tem falado muitas vezes conosco: o carro que temos foi comprado no dia 7; a placa tem três vezes o número 7; Deus me concedeu 7 dons espirituais; e você [referindo-se a mim] me ligou no dia 7 para marcar esta entrevista; a igreja que atualmente pastoreamos foi fundada no dia 7; fazemos também na igreja a campanha de 7 dias de oração, através da qual temos visto Deus operar grandes maravilhas.²¹⁴

A riqueza simbólica das igrejas com perfil neopentecostal também pode ser observada na ornamentação dos templos. No palco-altar, sobre o púlpito, fica permanentemente colocada uma Bíblia aberta. Quando se desenvolve o espetáculo cúltico, os "obreiros" (auxiliares dos pastores), no momento oportuno, trazem os objetos que serão utilizados: o "óleo consagrado", os "galhos de arruda", as "rosas do amor", a "água do rio Jordão" etc. Os imaginários sociais entram em cena quando a linguagem simbólica comunicável exprime representações. Nesse sentido, Capelato e Dutra afirmam que: "*o imaginário tem sua existência afirmada pelo símbolo e sua expressão garantida pela evocação de uma imagem, seja ela acionada por palavras, por figuras de linguagens ou por objetos*", e acrescentam:

Quando uma sociedade, grupos ou mesmo indivíduos de uma sociedade se vêm ligados numa rede comum de significações, em que símbolos (significantes) e significados (representações) são criados, reconhecidos e apreendidos dentro de circuitos de sentido; (...) são capazes de mobilizar socialmente afetos, emoções e desejos (...) Este imaginário social se traduz como sistema de idéias, de signos e de associações indissolivelmente ligado aos modos de comportamento e de comunicação.²¹⁵

²¹⁴ Entrevista realizada em 09.02.2002.

²¹⁵ CAPELATO, M. H. Rolim; DUTRA, Eliana R.F. In: CARDOSO; MALERBA (orgs.) op. cit., p.229

Nos templos também há exposição de fotos, quadros ou objetos que testificam os milagres alcançados pelos fiéis, tendo sempre ao lado versículos bíblicos que procuram fomentar a compreensão sobre o significado do que ali está exposto, algo muito semelhante ao pagamento de "votos" comumente feitos nas práticas do catolicismo popular. Em uma das observações presenciais que realizamos na *Igreja da Graça de Deus*, em Londrina,²¹⁶ constatamos que, visivelmente exposto à entrada do templo, há um grande mural com fotos, atestados médicos comprovando a cura recebida; fotocópia da carteira de trabalho, provando o emprego conseguido, e também de escrituras de imóveis, atestando a aquisição de bens materiais obtidos a partir das campanhas ou "correntes de oração" feitas na Igreja. No interior da *Igreja Só O Senhor é Deus*, em Maringá, há também um grande espaço reservado à exposição de muletas, cadeiras de rodas, fotos, atestados médicos e outros objetos, que ali são colocados como "prova" representativa de milagres alcançados pelos fiéis que freqüentam o templo. O próprio formato do templo já é representativo desta simbologia a que vimos nos referindo: um grande navio, chamado de "arca da salvação" pelos fiéis, a qual lembra a arca do personagem bíblico Noé.

Também é bastante comum a presença de símbolos na casa dos fiéis, prática típica do catolicismo devoto, que costuma fixar imagens ou figuras de santos na parede, ou ainda de calendário com fotos da Basílica de Aparecida do Norte, Juazeiro etc.. Na residência do Sr. Sebastião, personagem já anteriormente citado, observam-se, expostos na parede da sala, três quadros, a saber: uma foto do templo de Maringá, com o missionário Miranda Leal à porta vestido de branco e apontando as mãos para os céus;

²¹⁶ Templo situado à rua Maranhão, 449 – centro. Visita realizada no dia 16 de maio de 2000, no culto das 15 horas.

uma gravura da arca de Noé; e um quadro com a foto de uma Bíblia aberta no Salmo 91 - texto bíblico este bastante lido e citado nos cultos neopentecostais, e que geralmente fica exposto nos lares dos fiéis como forma de proteção contra os males que nele estão descritos. Neste Salmo, está registrado o que se entende como promessas: "(...) porque o Senhor Deus te livrará da armadilha do inimigo, da peste perniciosa (...) mil cairão ao teu lado, e dez mil à tua direita, mas tu não serás atingido (...) nenhum mal te sucederá, nem praga alguma chegará à tua casa, (...) os anjos do Senhor te guardarão em todos os teus caminhos (...)".²¹⁷

A isto se aplicam as compreensões de Robert Darnton²¹⁸ quando afirma que o "onde" da leitura possibilita à mesma novas dimensões, ou seja, o lugar onde se lê pode exercer influência sobre o leitor por colocá-lo num ambiente que lhe propicia sugestões sobre a natureza da sua experiência. Ao deixarem o catolicismo ou as religiões de origem afro, e se filiarem às igrejas neopentecostais, os líderes e fiéis trouxeram consigo um fertilíssimo mundo que se dá a ler, a saber, práticas tipicamente mágicas e sincréticas que constituem seu imaginário primevo. A conversão que ali se observa não significa necessariamente o rompimento com as antigas práticas religiosas. Ao contrário, há, na verdade, uma re-significação, cujo simbolismo não desaparece, recebendo apenas como que "uma nova camada de verniz religioso" a partir de elementos legados do protestantismo. Algo semelhante a isto também ocorreu no IV século da era cristã, quando o cristianismo se tornou religião lícita e oficial do império romano. Desenvolveu-se a partir daí um intenso e crescente sincretismo entre doutrinas cristãs e antigas práticas cúlticas que permeavam o universo religioso do mundo greco-romano. Segundo Leonildo

²¹⁷ Salmo 91 - *Bíblia Sagrada*. Barueri - SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1989. p.281

²¹⁸ DARNTON, Robert. "História da Leitura". In: BURKE, op. cit., p. 203

Campos, neste período, a assimilação da fé cristã pela população rural, mediante a catequese, “formou uma camada de verniz sobre uma antiga realidade religiosa”,²¹⁹ desencadeando um apego às relíquias como fetiches de proteção. Nesta época, foi muito intenso o culto e a veneração de relíquias com caráter mágico, objetos estes que supostamente teriam sido utilizados pelos apóstolos ou outros mártires do cristianismo²²⁰ e eram então guardados nos lares dos devotos com o sentido de proteção contra doenças, contra infortúnios do demônio ou como ajuda contra as intempéries que poderiam ameaçar as colheitas. Esta “magia” dos objetos desencadeou um verdadeiro comércio de amuletos:

Multiplicaram-se os cultos às relíquias sagradas, verdadeiros fetiches milagrosos, aos quais se atribuíam poder de curar enfermidades e proteger as pessoas dos perigos. Esses objetos, que pensavam terem pertencido aos santos ou simplesmente por terem sido usados na missa, eram trocados, presenteados, roubados, vendidos ou comprados. Muitos deles eram empregados com as mais diversas finalidades, desde o auxílio no trabalho de parto até na cura de peste no gado bovino ou afastar epidemias de seca, fome ou pragas de gafanhotos.²²¹

Keith Thomas afirma que no contexto da Idade Média,

as relíquias sagradas tornaram-se fetiches milagrosos, tidos como dotados do poder de curar enfermidades e proteger contra perigos (...) atribui-se igualmente uma eficácia miraculosa às imagens. A representação de São Cristóvão, que com tanta freqüência ornamentava as paredes das igrejas das aldeias inglesas, supostamente concedia um dia de imunidade à doença ou à morte a todos os que a fitassem.²²²

Os articuladores da Reforma Protestante, no século XVI, reagiram energicamente contra as conotações mágicas

²¹⁹ CAMPOS, Leonido, op. cit., p.170

²²⁰ GONZALEZ, Justo. *A Era dos Mártires*; NICHOLS, Robert. loc. cit. DREHER, op. cit.

²²¹ Ibid., p.171

²²² THOMAS, Keith. op. cit., p.36

vivenciadas pela Igreja medieval, atribuindo às mesmas, inspirações do demônio, associando-as à prática de necromancia:

Os ritos católicos eram vistos, em sua maioria, como metamorfoses mal disfarçadas de cerimônias pagãs anteriores (...) os primeiros reformadores também começaram a suspender costumes tradicionais do calendário (...) Evidentemente, essa nova atitude protestante em relação à magia eclesiástica não logrou uma vitória imediata, e algumas tradições do passado católico continuaram a subsistir.²²³

Empreenderam-se intensivos esforços no sentido de banir o que consideravam superstição e magia ainda presentes em seu meio como herança do catolicismo medieval. Keith Thomas constata que na Alta Idade Média, as autoridades eclesiásticas tinham desenvolvido um *"amplo leque de fórmulas para atrair a bênção prática de Deus sobre as atividades seculares"*, e acrescenta:

O ritual básico era o benzimento com sal e água para a saúde do corpo e expulsão dos maus espíritos. Mas os livros litúrgicos da época também traziam rituais para benzer casas, gados, culturas, embarcações, ferramentas, armas, cisternas e fornalhas. Havia fórmulas para abençoar homens que se preparavam para sair em viagem, para travar um duelo, para entrar em batalha ou mudar de casa. Havia métodos para abençoar os doentes e tratar de animais estéreis, para afastar o trovão e trazer a fecundidade ao leito matrimonial (...) Fundamentalmente em todo esse procedimento era a idéia de exorcismo, o esconjuro formal do demônio, expulsando de algum objeto material por meio de preces e da invocação do nome de Deus. A água benta podia ser utilizada para afastar maus espíritos e vapores pestilenciais. Era remédio contra a doença e a esterilidade.²²⁴

Laura de Mello e Souza também afirma que católicos e protestantes chegaram a fazer uso da violência no esforço que empreenderam visando o banimento do que consideravam "paganismo", expresso na religiosidade vivida pelas populações da

²²³ Ibid., p.66-70

²²⁴ Ibid., p.38

Europa Moderna: "*homens e mulheres [eram] acusados de (...) blasfêmias, proposições heréticas, visões e feitiçarias*".²²⁵ Apesar desse processo de eliminação ter sido prolongado, conforme analisa Thomas,²²⁶ o Neopentecostalismo, enquanto ramificação protestante, veio comprovar que não se atingiu aquele fim esperado.

Em sua obra, "*O Sagrado Selvagem*",²²⁷ Roger Bastide mostra que a "domesticação do sagrado" tem como uma de suas características "substituir o rito pelo discurso". É o caso do protestantismo desenvolvido no Brasil: seus especialistas procuraram aperfeiçoar um discurso escrito e oral "sobre" o sagrado, com forte apelo ao racional e esterilidade quanto à absorção de elementos culturais de âmbito popular. Este escamoteamento da magia e do simbolismo acaba por distanciar o fiel do sagrado. Foi neste contexto que então eclodiu uma vertente protestante com conotações de sectarismo, trazendo de volta o êxtase e o misticismo deste sagrado selvagem. Como afirma Durkheim:

As representações religiosas são representações coletivas; os ritos são maneiras de agir que se destinam a suscitar, entender ou refazer certos estados mentais destes mesmos grupos.²²⁸

Desta forma, inscrevendo-se profundamente na cultura²²⁹ brasileira, e apoiando-se nos signos e na simbologia dos objetos, o Neopentecostalismo

²²⁵ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico; Demonologia e Colonização - Século XVI - XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p.90

²²⁶ THOMAS, Keith. op. cit., p.115

²²⁷ BASTIDE, Roger. *Le Sacré Sauvage*. Paris: Payot, 1975. p.1-9. Trad. Rita Amaral. <http://www.aguafort.com/antropologia/sacre2.htm>. Texto capturado no dia 14 de maio de 2002.

²²⁸ DURKHEIM, Apud. ROLIM, Francisco Catarxo. *Dicotomias Religiosas. Ensaio de Sociologia da Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997 p.39

²²⁹ O conceito de cultura que aqui empregamos é o que propõe Clifford Geertz: "*denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas*

descobriu maneiras de puxar os fios invisíveis da memória, e ligar o presente ao inconsciente coletivo, onde estariam conforme a teoria junguiana, os arquétipos produtores de mitos e de toda a mística religiosa.²³⁰

Isto está em consonância com as considerações feitas por Geertz, quando afirma que

os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo e sua visão de mundo (...) Demonstrem representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto esta visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida (...) A religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada, e projeta imagens desta ordem no plano da experiência humana.²³¹

O que ali ocorre, portanto, está de acordo com os conceitos formulados por Mircea Eliade de que “o símbolo, o mito, a imagem pertencem à substância da vida espiritual”, e que se pode “camuflá-los ou mutilá-los”, mas que jamais se pode “extirpá-los”, pois, como afirma este mesmo autor,

O pensamento simbólico é consubstancial ao ser humano; precede a linguagem e a razão discursiva. O símbolo revela certos aspectos da realidade – os mais profundos (...) As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser.²³²

Ao falar sobre “o eterno retorno”, Mircea Eliade afirma que o “tempo sagrado” é, pela sua própria natureza, reversível e recuperável,

*simbólicas por meio dos quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.” Cf. GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p.103*

²³⁰ CAMPOS, Leonildo S. op. cit., p.81

²³¹ Ibid. p.104

²³² ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos. Ensaio sobre o Simbolismo Mágico-Religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p.8,9

Espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos: Toda a festa religiosa, todo o tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, "no começo". (...) Por consequência, o tempo sagrado é indefinidamente recuperável, indefinidamente repetível.²³³

Constata-se, assim, que a Reforma Protestante não conseguiu banir os elementos mágicos e prodigiosos da religião cristã. O que houve, na verdade, foi um retorno destes após um tempo de exílio, uma vez que o processo de cristianização do Brasil, em sua vertente católica, foi essencialmente mística. Essa orfandade dos fiéis se intensificou ainda mais na medida em que houve um escalonário deslocamento da população do campo para a cidade nas décadas de 70 e 80, no contexto brasileiro. O corpo de especialistas urbanos da religião - católicos e protestantes históricos - não foi capaz de evitar que ocorresse um processo de espoliação simbólica ainda maior envolvendo tais devotos, levando-os a um distanciamento cada vez mais evidente de suas divindades²³⁴. Esse contingente migrante não encontrou espaço no protestantismo pela sua aridez simbólica, discurso racional e por constituir-se em uma religião tipicamente urbana, forjada no processo de industrialização. Tampouco o discurso militante da teologia da libertação foi capaz de atrair essa massa que precisava de respostas imediatas, sem poder esperar pelos processos de conscientização promovidos nos grupos de reflexão e catequese das Comunidades Eclesiais de Base e a consequente transformação da sociedade pela revolução dos oprimidos ou proletariados.

A igreja neopentecostal atua, portanto, como depositária de poderes mágicos que podem ser distribuídos aos fiéis para auxiliá-los em seus problemas do cotidiano. Mediante os

²³³ Id. *O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, s/d. p.81,82

²³⁴ BENEDETTIM, Luiz R. *Os Santos Nômades e o Deus Estabelecido*. São Paulo: Dissertação de Mestrado, Ciências Sociais - USP, 1981.

objetos simbólicos, o devoto é colocado em contato direto e pessoal com o sagrado, sem mediações sacerdotais. Isto representa distinção quanto ao catolicismo tradicional, bem como ao protestantismo, sendo que este, na prática, não conseguiu viabilizar o princípio do "sacerdócio universal de todos os crentes", tão enfatizado por Martinho Lutero, segundo o qual todos têm livre acesso a Deus. A figura do pastor continuou sendo, no modelo protestante, uma figura mediadora. Ao contrário disto,

as comunidades pentecostais são, geralmente, acolhedoras, personalizadas e participativas. Eliminam as barreiras criadas pela distinção e separação tradicionais entre o clero e o laicato. Através de sua participação em diversos ministérios da igreja as pessoas deixam de ser "objetos" e se transformam em sujeitos ativos da experiência e do discurso religioso.²³⁵

No mosaico simbolismo neopentecostal ocorre o uso da linguagem como metáfora, ou seja, ritos são como textos a serem lidos ou linguagem a ser decodificada, algo, aliás, que parece fascinar os historiadores da cultura, como ocorre com Robert Darnton, em sua obra "*O Grande Massacre de Gatos*".²³⁶ No culto ocorre um tipo de leitura coletiva ou participacional por meio de encenações que são feitas a partir do texto bíblico.

No mês de maio de 1999, por exemplo, a *Igreja da Graça de Deus*, em Londrina,²³⁷ realizou a campanha sobre a "Ressurreição de Lázaro", uma alusão ao personagem bíblico que teria sido ressuscitado por Jesus, conforme relato feito pelo evangelho de João, capítulo 11. Assim, os pastores e obreiros auxiliares construíram no interior do templo uma pequena tenda escura, dentro da qual os fiéis deveriam passar como em um gesto de encenação, enquanto os pastores liam o referido texto bíblico,

²³⁵ GUTIERREZ, loc. cit.

²³⁶ DARNTON, Robert. *O Grande Massacre de Gatos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

²³⁷ Visita realizada no dia 20/05/99.

ordenando que os crentes saíssem das “trevas” da doença, da miséria, do fracasso etc., para a “luz” da cura, da prosperidade e da vitória. A leitura bíblica leva os fiéis a assumirem, portanto, o lugar ou os papéis das personagens bíblicas, mantendo uma “apreensão” interativa ou participacional do sentido do texto. Se aplicam perfeitamente aqui as palavras de Chartier, segundo quem

As obras, os discursos, só existem quando se tornam realidades físicas, inscritas sobre as páginas de um livro, transmitidas por uma voz que lê ou narra, declamadas num palco de teatro.²³⁸

Em relação à magia dos rituais, também se pode dizer que é a partir de uma crença ou “capital simbólico” já existente que os líderes manipulam os ritos em sintonia com a visão de mundo das religiões populares, de origem cristã ou afro-brasileira. Os folhetos que foram colocados em destaque no início deste capítulo, fazem parte de uma campanha que a *Igreja Universal do Reino de Deus* vem promovendo nos últimos dois anos, intitulada “Campanha do Descarrego”, acompanhada do *slogan*: “Venha libertar-se dos encostos!”. Para esta igreja, encosto significa

Uma força espiritual negativa que se aproxima das pessoas causando sofrimento, transtorno, confusões, virando a vida do avesso do dia para a noite como num piscar de olhos. O feitiço, a inveja, o olho-grande são os meios mais comuns de se lançar um encosto em alguém. Se você tem vícios, insônia, depressão, nervosismo, dores de cabeça constantes, desmaios ou ataques, vê vultos, ouve vozes, tem desejos de morrer; se tudo tem dado errado pra você ... Há um encosto em sua vida! .²³⁹

De posse de um destes panfletos nos dirigimos a um dos templos da IURD em Londrina,²⁴⁰ localizado em área central da cidade, com amplas instalações anteriormente ocupadas por uma

²³⁸ CHARTIER, Roger. *A Ordem dos Livros – Leitores, Autores e Bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. p.8

²³⁹ Folheto publicado pela Igreja Universal do Reino de Deus, e distribuído em Londrina desde 1999.

loja de eletro-domésticos, e fizemos algumas observações quanto a este ritual. Era uma sexta-feira, no horário das 19 horas e 30 minutos; o templo, com capacidade para aproximadamente mil pessoas, estava completamente lotado. Antes de iniciar a reunião, à porta estavam colocados os obreiros, vestidos com roupas brancas, que davam boas-vindas aos visitantes e os conduziam para o interior do templo, aproveitando a ocasião para oferecer-lhes as literaturas do bispo Macedo, que ficam estrategicamente em exposição sobre mesas à entrada do prédio. No altar havia uma grande mesa pintada de branco, próxima à qual estava o pastor, assentado em atitude de oração e concentração, preparando-se para entrar em cena.

Na hora marcada, iniciou-se a reunião com a entoação de um cântico conduzido por um grupo musical, sendo acompanhado pela multidão presente. Terminada a canção, o pastor, com idade aproximada de vinte cinco e anos, vestido com roupas brancas, levantou-se e se dirigiu ao púlpito. Espontaneamente a multidão também se levantou e ouviu do pastor as seguintes palavras: *"esta é uma noite muito forte! Você que sente que há um encosto, um trabalho do diabo em sua vida ... um trabalho de feitiçaria ou de bruxaria contra seu casamento, seus negócios financeiros, você que está tendo uma vida perturbada ... que já freqüentou um terreiro, já fez rituais nas encruzilhadas, já acendeu velas no cemitério, venha à frente, esta é a noite da sua libertação!"* Cerca de uma centena de pessoas se dirigiu à frente do altar. Sete obreiros (homens e mulheres) de cada lado do púlpito, estrategicamente se posicionaram para auxiliarem o pastor; quando este começou a orar, pedindo ao diabo que se manifestasse, também foi acompanhado por toda a multidão que pronunciava, em voz alta, improperios contra o demônio. Instantes depois, havia

²⁴⁰ Visita realizada em maio de 2001.

dezenas de pessoas caídas ao chão, com as mãos contorcidas para trás, com o rosto desfigurado, supostamente possuídas pelos maus espíritos.

Cessado o momento de oração coletiva, a multidão se assentou e o pastor passou a citar passagens bíblicas, explicando como o diabo age na vida de uma pessoa, dando destaque ao texto de Tiago 2:9, que afirma "*o diabo anda em derredor como um leão procurando alguém para devorar*". Em seguida, para realçar os perigos de uma vida sem Deus, voltou-se para uma enorme figura de leão, emoldurada em isopor, que estava exposta sobre o altar, representando o diabo. Logo após, dirigiu-se àqueles que estavam sob possessão demoníaca, declarando aos "maus espíritos" que os mesmos estavam espiritualmente "amarrados" e que não poderiam fazer nada naquele lugar. Iniciou-se a partir daí um período de entrevistas com os demônios, em que o pastor perguntava "qual é o teu nome"? A que obtinha, em tonalidade de voz aguda e aterrorizante, respostas como: "sou Lúcifer, pomba-gira, zé-pilinha, tranca-rua, Maria Padilha ...", nomes tipicamente pertencentes às crenças afro. Prosseguiu: "o que você pretende fazer contra esta pessoa?" A que se ouvia como resposta: "vou destruir o seu casamento, tirar o seu emprego, não deixá-la ser feliz ...".

O pastor então se dirigiu à multidão dizendo que o mesmo poderia acontecer com todos os que ali estavam, e que a "campanha do descarrego" era o meio de se libertarem. Todos foram convidados a receber uma fita em seu braço, em que estava escrito "pai das luzes", para isto, entretanto, teriam de ir voluntariamente à frente e entregar uma oferta em dinheiro para ajudar à igreja. Ressaltou o pastor que ofertar a Deus é a maneira de se proteger contra o ataque do diabo na área financeira: "o que você não dá a Deus, o Diabo rouba" - enfatizou. Todos, então, se colocaram de pé, as luzes foram apagadas, ficando acesa apenas uma grande cruz colocada diante do altar. Formou-se um corredor

com os obreiros, diante dos quais a multidão passou em fila, recebendo orações e aspersão de água feita com galhos de arruda, dirigindo-se até à cruz para tocá-la e receber, finalmente, o suposto descarrego de todos os males. Quando as pessoas retornaram aos seus lugares, as luzes foram novamente acesas, representando que os caminhos estavam agora iluminados. Aqueles que haviam ficado "possuídos" pelo demônio desde o início do culto, permaneceram estrategicamente nesta condição sobre o altar, durante as duas horas em que a programação se desenvolveu, aguardando o momento em que viria ocorrer a derrota final do Diabo e seu demônios.

Finalmente, o pastor convidou a multidão para ajudá-lo no último ritual daquela noite: libertar aquelas vidas. Antes, porém, lançou um provocativo desafio: *"você que não acredita que isto aqui é demônio ... eu te desafio a vir aqui à frente e tocar nestas pessoas. Porém, se o demônio sair daquela pessoa e entrar em você, eu não vou tirar não ... Você vai pra casa com ele! ...[risos]."* A multidão começou, de forma sincronizada, a gesticular e a gritar repetitivamente "queima demônio!", enquanto o pastor e auxiliares passaram a travar uma verdadeira luta corporal contra os "demônios" em cima do altar: agarrões, quedas ao chão, gritos veementes, davam o tom da dramaticidade e representação do embate que naquele momento ocorria. Usando o microfone, o pregador perguntou para multidão de fiéis: *"Ele sai ou não sai?"* A resposta veio em coro: *"Sai em nome de Jesus!"*. O pastor então pediu mais ajuda à multidão: *"mais fé gente! mais poder! O nosso Deus é maior!"*

A sessão de exorcismos continuou com gritos histéricos até que, finalmente, cerca de dez minutos depois de iniciado o combate, os demônios foram então "vencidos". Em seguida, os que foram libertos deram testemunhos em público afirmando que não se lembravam de nada que havia ocorrido

durante todo o tempo que ali haviam permanecido, mas que naquele instante experimentavam intensa sensação de bem-estar. Encerrou-se aquele momento com a multidão, em êxtase, aplaudindo mais um espetáculo cúltico e tendo a nítida sensação de que naquele lugar estava o poder de Deus, através do qual todos os que crêem podem ser dotados da capacidade de superar e vencer os desafios que a vida lhes apresenta. Antes de saírem daquele santuário, entretanto, os fiéis foram ainda advertidos para que não deixassem de usar a fita de proteção que receberam, e que também voltassem na sexta-feira seguinte para continuar a campanha até que se completassem sete dias. Deveriam ainda, para a próxima reunião, se empenhar em trazer mais um visitante para participar do ritual em que o "leão" seria destruído.

O que se percebe, a partir do relato anterior, é que o templo se torna, principalmente nos momentos de exorcismo, palco do embate entre duas forças opostas, para realização de um drama em que Deus e o Diabo possuem papéis bem definidos. *"Nestes segmentos religiosos a promessa de cura divina e exorcismos durante os cultos se tornaram cada vez mais próximos de um espetáculo"*- destaca uma reportagem jornalística.²⁴¹ Na teatralização do culto neopentecostal ocorre a oferta de elementos simbólicos que instigam a emersão de crenças e desejos que estão profundamente impregnados no imaginário social dos seus fiéis. Neste aspecto, vale citar as palavras de Baudrillard:

Para as massas, o Reino de Deus sempre esteve sobre a terra, na imanência pagã das imagens, no espetáculo que a igreja oferecia. (...) As massas absorveram a religião na prática sacrílega e espetacular que adotaram (...) Nenhuma força pôde convertê-las à seriedade dos conteúdos, nem

²⁴¹ *Jornal Gazeta do Povo*, Curitiba, 10/9/2000. p.4

mesmo à seriedade do código (...) desde que eles se transformem numa seqüência espetacular.²⁴²

Exercendo a função de mediador mágico, tornando-se quase um "xamã", o pastor é o responsável por estabelecer o momento em que o combate entre o bem e o mal deve iniciar e quando o espetáculo deve se encerrar, além de possibilitar as "armas" espirituais para a participação interativa dos fiéis. Este espetáculo da "batalha espiritual", em que o diabo é o antagonista do drama que o culto põe em destaque, por ser a figura causadora de tudo aquilo que impede toda sorte de bênçãos materiais e espirituais, é muitas vezes transmitido também através do rádio ou da TV, mostrando pastores e equipe de obreiros auxiliares, nas sessões de exorcismo, realizando um verdadeiro *talk show* do além.

O agente publicitário José Szekely,²⁴³ que trabalha com venda de programas evangélicos para a TV, afirma que o *demônio é o principal instrumento da mídia para atrair fiéis*, argumentando que a audiência desses programas aumenta quando o Diabo é realçado. Neste sentido, pode-se dizer que, nas sessões de exorcismo, os demônios acabam se tornando "vítimas", pois antes de serem expelidos de corpos humanos, têm o dever de dar entrevistas para maior "esclarecimento" do público ouvinte. Trata-se do surgimento de um fenômeno que inverte as condições comumente aceitas da relação homem/diabo, uma vez que seus entrevistadores o utilizam como artifício na conquista de audiência bem como de fiéis. Os demônios tornam-se, assim, espécie de marionetes nas mãos dos exorcistas, sujeitos aos interesses da expansão das denominações neopentecostais. Não representam perigo algum, pois todos sabem como o *show* vai terminar.

²⁴² BAUDRILLARD, Jean. *À Sombra das Maiorias Silenciosas: o Fim do Social e o Surgimento das Massas*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p.13-15

²⁴³ *Revista Veja*, 31/07/1996. p.79

Em uma campanha feita em Londrina, nos meses de março e abril de 2000, através de intensa distribuição de panfletos feita em lugares estratégicos da cidade, como por exemplo, o terminal de transporte coletivo urbano, a *Igreja da Graça de Deus* fez o seguinte convite:

Participe da SEXTA-FEIRA FORTE! Se Deus é por nós, quem será contra nós!!!? Existem 10 sintomas de possessão demoníaca: dores de cabeça; vícios; insônia e nervosismo; perturbação; desmaios constantes; medo; depressão; audição de vozes e visões; doenças sem diagnósticos; desejos de suicídio. Não importa qual a sua religião, Deus vai abrir seu caminho, marque com um X o seu maior problema e você deverá comparecer neste endereço: Rua Maranhão 449 - centro. Diariamente, às 8:00, 10:00, 15:00 e 19:30 horas. Só depende de você! Existe uma saída!

Em observações presenciais que realizamos em uma de suas quatro reuniões diárias, constatamos que o pastor, desempenhando o papel de ator principal no culto, vestido como um moderno executivo, ao entrar no palco, deu início à dramatização. Enquanto os “obreiros e obreiras” se postavam à frente, com seus uniformes padronizados, uma equipe de músicos passou a entoar cânticos ao som de teclados, guitarras e baterias. Com um microfone nas mãos, o próprio pastor se encarregou de conduzir o espetáculo de fé, alternando, com voz incisiva e emotiva, orações e palavras de ordem e estímulo aos participantes. Desta maneira, uma verdadeira massa foi comandada nos 120 minutos que se seguiram, participando intensamente dos cânticos, das pregações, dos rituais de exorcismo, das contribuições financeiras e do contato com os “fetiches” simbólicos que são utilizados de acordo com as “correntes de fé” pré-determinadas para aquele dia.

Nota-se que durante o culto o pastor se esforça para apresentar uma performance verbal e não-verbal tão eficaz e eloquente quanto a de um ator em cena. O pastor, portanto, representa, configurando códigos que nele são projetados a partir do imaginário do público que com ele interage. O imenso público

não fica impassível diante do espetáculo religioso, mas comporta-se ora como platéia, aplaudindo o(s) ator(es) em cena, ora como ator em transe, arrebatado em êxtase religioso diante de um profeta. Assim, em alta voz, é bastante comum ouvir frases da platéia em concordância com o pregador ou dirigente da reunião, às vezes gritando palavras como “glória” ou “aleluia”, e outras vezes repetindo vibrantemente frases de efeito que o dirigente lança em orações. Os obreiros auxiliares também percorrem continuamente os corredores, estimulando o auditório a participar intensamente das cenas vividas no palco ou propostas pelo pregador.

No livro *“Teatro, Templo e Mercado”*, em que analisa, entre outros pontos, a teatralização do sagrado na Igreja Universal do Reino de Deus, Leonildo Campos afirma que nesta igreja, como de resto no Neopentecostalismo em geral –, os pastores são avaliados não só pela sua intrepidez na arrecadação de dinheiro, mas também pela sua capacidade comunicativa em executar performances teatrais:

Para conseguir tais resultados, o pastor-ator precisa dominar as artes ou as técnicas, produtoras de persuasão e realizar o que se atribui ser importante para o ator, isto é, corporificar os papéis e efetivar o drama ao representá-lo em um determinado palco.²⁴⁴

Assim, pode-se dizer que no Neopentecostalismo os rituais são desenrolados como um *“drama”*, uma ação representada num *“palco”* – num espaço sagrado –, como nas cerimônias que consagram o poder, a ação reveste a forma do espetáculo:

Nesse caso, a representação não se resume à “exibição” (...) presume a real identificação, a repetição mística ou a representação do acontecimento. (...) o ritual produz um efeito que, mais do que figurativamente mostrado, é realmente reproduzido na ação. O exemplo-limite desta

²⁴⁴ CAMPOS, Leonildo. op. cit. p.101

representação ritual é a eucaristia cristã, o mistério da "transfiguração" do pão em carne e do vinho em sangue.²⁴⁵

Um outro aspecto a ser destacado refere-se à ênfase dada ao templo como o lugar em que ocorrem os sinais carismáticos e a batalha espiritual contra o demônio. Para que o altar se transforme em palco, os templos neopentecostais são geralmente construídos ou adaptados à forma de um teatro, em que o altar ou púlpito são estrategicamente elevados numa condição de palco, aliás, muitos deles foram anteriormente utilizados como cinema, predispondo também de vários elementos cênicos com vistas à construção de uma ação representativa. Neste sentido, se aproximam mais do catolicismo do que ao protestantismo. Nos templos católicos, a suntuosidade que ali se observa também se propõe a causar impressões de grandeza e de poder do sagrado em relação aos fiéis, que ali comparecem também para assistirem algo. O que se sobressai, entretanto, é que no culto neopentecostal a participação da platéia é mais interativa e constante durante os rituais, através do que revivem, a cada encenação, eventos carregados de força simbólica. Diferentemente, os púlpitos utilizados pelos protestantes históricos, escondem o corpo do pastor por trás de uma tribuna, a fim de enfatizar sua fala ou sermão. Também nas igrejas católicas o padre convencionalmente fica atrás do púlpito. Já o palco neopentecostal faz com que toda a performance verbal e não verbal seja absorvida de forma mais dinâmica e envolvente. Não importa somente o que o pastor diz em seus sermões, mas também que seus movimentos expressem sua narrativa; não basta vituperar com socos e pisões sobre o demônio, nem dizer que se está "*cheio do Espírito Santo*", se fenômenos extraordinários não acontecerem. Assim, de toda ação desenvolvida

²⁴⁵ In: CARDOSO (Org.), op. cit., p.215

no palco se exige dramaticidade, que pressupõe a idéia de uma presença;

nesse caso, a representação expõe uma situação significativa, que evoca um encadeamento de ações, tornando presente o destino, a vida, o mundo – tanto em seu aspecto visível quanto em suas significações invisíveis.²⁴⁶

Umberto Eco²⁴⁷ afirma que os elementos presentes nas celebrações religiosas obedecem a uma estética *Kitsch*, compreendendo este conceito como uma “comunicação que tende à provocação de um efeito”. Desde o emocionalismo dos discursos dos pastores, passando pelas repetitivas letras de músicas, até a cenografia do templo, tudo se dirige como um apelo às emoções do público. Nas palavras do próprio Umberto Eco, todos os elementos se apresentam como “efeitos já confeccionados”. Assistir ao culto é também participar de um espetáculo visualmente bem construído, no qual a performance do líder religioso ganha centralidade a ponto de arrancar palmas, gritos e outras formas de emoções da platéia.

No Neopentecostalismo é também muito enfática a idéia de estarem se repetindo no “tempo presente” os sinais e feitos extraordinários realizados pelos profetas e apóstolos, conforme os relatos bíblicos, bem como de acontecimentos miraculosos que teriam ocorrido no decorrer da história do cristianismo:

Isto é o mesmo que dizer que, periodicamente, o homem religioso se torna contemporâneo dos deuses, na medida em que reatualiza o tempo primordial no qual se realizaram as obras divinas.²⁴⁸

Com grande plasticidade, seus ritos trazem à memória este capital simbólico, ocorrendo assim o que afirma Peter Berger:

²⁴⁶ SILVA, Helenice R. In: *Ibid.*, p.84

²⁴⁷ ECO, Umberto. *Apocalípticos e Integrados*. São Paulo: Perspectiva, 1993. p.73

²⁴⁸ *Ibid.*, p.100

"O ritual religioso tem sido um instrumento decisivo do processo de 'rememoração'".²⁴⁹ Este mesmo autor afirma que

a "ação" de um ritual (...) consiste tipicamente de duas partes: as coisas que precisam ser feitas (dromena) e as coisas que precisam ser ditas (legoumena). As execuções do ritual estão estreitamente ligadas à reiteração das fórmulas sagradas que "tornam presentes" uma vez mais os nomes e os feitos dos deuses.²⁵⁰

Segundo Carlos Brandão, nas religiões populares, como o catolicismo rural e as crenças afro-brasileiras, o milagre é "rotina simples, fidelidade mútua entre as divindades e os fiéis", sendo, portanto, "necessário, acessível, rotineiro e reordenador."²⁵¹ Também observa Chauí que, no chamado catolicismo popular²⁵² rural, se estabelecem afeiçoadas relações de compadrio entre proprietário e meeiros, arrendatários, foreiros e simples assalariados, sendo também comum a realização de festas religiosas em que os devotos fazem donativos aos santos suplicando uma graça a ser alcançada, bem como a realização de rezas e rituais de benzimentos em favor das colheitas, do gado e diante de doenças coletivas, e acrescenta:

O catolicismo devocional é montado sobre rezas, bênçãos, devoções, curas, promessas, todas elas fundadas na crença no milagre. Este se refere às doenças (que podem ser interpretadas como "malfeito" ou "como castigo", isto é, como influência malévola ou como resultado da culpa), à busca de proteção (para a colheita, o gado, a saúde, contra desastres naturais, para encontrar objetos perdidos (...)) o milagre depende (...) da fé de quem pede, do valor da promessa feita como retribuição da graça recebida. Mas

²⁴⁹ BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado. Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1985. p.53

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ BRANDÃO, Carlos. *Os Deuses do Povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980. p.131-132

²⁵² Entendendo tal conceito como referindo a um tipo de catolicismo que, mesmo mantendo-se ligado à Igreja Católica oficial, muitas vezes se organiza à margem desta, com expressões tipicamente sincréticas, rurais, extrapolando ao controle dos dogmas oficiais. Cf. CHAUI, Marilena. Loc. cit.

depende sobretudo da força do rezador ou do benzedor, de seu carisma pessoal.²⁵³

Um outro exemplo típico ocorre com as "concentrações de fé" realizadas pela Igreja Só o Senhor é Deus, em Maringá. Anualmente, nas datas da "Páscoa" e no mês de agosto (quando se comemora o aniversário da denominação), se deslocam para Maringá milhares de fiéis em caravanas procedentes de todo o território nacional e até de países circunvizinhos. Em observações presenciais que lá realizamos, no encontro de agosto de 1999, constatamos o ajuntamento de uma grande multidão, estimada pelos jornais em aproximadamente 25 a 30 mil pessoas, que, durante três dias, no parque de exposições da cidade, participavam de diferentes ritos em busca, sobretudo, de milagres. Os fiéis tomaram conta daquele grande espaço físico alojando-se em ônibus, barracas e casa de fiéis residentes na cidade. Durante todo o dia e parte da noite, os fiéis revezavam-se nas programações de cultos com música, pregações, testemunhos e, principalmente, nos rituais de cura.

A ida das caravanas a Maringá reproduz uma prática do que ocorre com o catolicismo popular brasileiro, em que se valoriza a "romaria" para locais sagrados, visando o pagamento de "promessas" feitas por uma "graça" recebida ou a aproximação de líderes com poderes de taumaturgia. Um dos momentos mais esperados da reunião era o do ritual denominado "toque na capa", em que a multidão de pé, formava um grande corredor por onde Miranda Leal passava lentamente vestido com manto branco que, ao ser tocado pelos fiéis, poderia supostamente propiciar cura. Em êxtase, a multidão se exprimia aos empurrões no esforço de

²⁵³ CHAUI, Marilena, *op.cit.*, p.128

alcançar um milagre, aproximando-se do sagrado ali representado pelo seu mensageiro, o profeta taumaturgo.

O missionário aprendeu isto na Bíblia. Os profetas do Antigo testamento já usavam uma capa semelhante a esta. É o caso por exemplo dos profetas Elias e Elizeu, como está na Bíblia em 2 Reis capítulo 2. Muitos sinais de cura ocorreram através do toque que as pessoas faziam na capa que estes homens de Deus usavam.²⁵⁴

Todo o ritual demorava cerca de uma hora. Finalmente, Miranda Leal subia ao palco. Era chegado então o momento dos "testemunhos", quando os fiéis relatavam, em delírios e histerias, os diferentes milagres que naquele momento se operaram. No momento dos testemunhos podia-se observar que os fiéis participavam do ritual com diferentes objetivos: alguns levantavam muletas como prova de que agora podiam andar; outros se esforçavam para deixar cadeiras de rodas; outros afirmavam estar agora "escutando", não mais sentindo determinadas dores etc.; e assim, foram apresentados centenas de depoimentos. A cada relato a multidão, em êxtase, aplaudia e exteriorizava suas emoções com palavras e exaltação.

Uma dimensão mais subjetiva também ocorria: Miranda Leal, no palco, entre expressões de *glossolalias* passava a proferir revelações dizendo que Deus estava naquele momento lhe mostrando a cura de inúmeros casos de câncer, AIDS, úlcera, etc., afirmando que muitos estariam encontrando emprego já na próxima semana, ou alcançando prosperidade nos negócios a partir daquele momento, enquanto outros não mais teriam o infortúnio do demônio sobre suas vidas. Também se observava que, durante o momento daquele ritual, muitos apresentaram manifestações por eles classificadas como possessão demoníaca - contorções pelo corpo, gritos histéricos, quedas ao chão, etc. -, os quais eram em seguida

²⁵⁴ Depoimento do Sr. Sebastião, anteriormente mencionado.

“exorcizados” pelos pastores com participação interativa dos fiéis. Ao final daquele espetáculo, mais uma vez o bem “vencia” o mal e a multidão podia, então, deixar aquele lugar com a segurança de que a bênção divina a acompanhava.

Nesta participação cúlrico-representacional, bastante interativa entre os fiéis e o líder, ocorre algo semelhante à crença do milagre régio estudado por March Bloch, em sua obra *“Os Reis Taumaturgos”*.²⁵⁵ Bloch se inspirou nas experiências pessoais da Guerra de 1914-18, investigando como a propagação de “notícias falsas” entre os soldados, sob o filtro e a manipulação dos escritos pelo exame repressivo, exerciam influência sobre eles antes e depois de serem confrontadas com a “realidade” dos acontecimentos. Assim, compreendendo o passado pelo presente, este autor reporta-se ao milagre régio ainda no medievo constatando que a força da lenda e do mito, legada por substratos da tradição oral, se sobrepõe ao que se convencionava chamar de verdadeiro, racional ou cientificamente comprovável. Em suma, mesmo que o poder taumatúrgico do rei seja uma “gigantesca notícia falsa” - uma vez que “apenas uma parcela dos doentes recuperava a saúde, ou ainda que as feridas, na verdade, desaparecessem de “forma espontânea”, para reaparecer mais tarde -, a idéia da realeza santa e do milagre régio continuava a ser propagada com a força de um testemunho acumulado em várias gerações, cujo imaginário não pressupunha o juízo da dúvida. Além do que, ocorria aí uma plausibilidade que lhes conferia sentido para a vida. Em suma, a existência do milagre se dava na mesma proporção em que se acreditava nele. Bloch ressalta ainda a importância que os objetos sagrados tinham neste ritual, apontando para o fato que adquiriram uma identidade histórica em determinada

²⁵⁵ BLOCH, Marc. op. cit., p.9. A esta obra se atribui pioneirismo na elaboração de uma antropologia histórica.

época, em determinadas circunstâncias, no contexto medieval.²⁵⁶ Assim entendido o poder sacro e curativo dos reis são elementos que representam “*um tesouro de legendas, de ritos curativos, de crenças meio eruditas, meio populares*”.²⁵⁷

Também é muito comum no culto neopentecostal, a unção de pessoas com óleo. Unge-se para nomear um novo pastor ou obreiro, para cura de enfermidades, para a prosperidade financeira,²⁵⁸ para a salvação de pessoas a partir da unção feita sobre fotografias de parentes, etc.. Vale dizer que o uso do óleo bento reporta-se por herança à tradição ocidental, aos tempos bíblicos, em que, na cultura judaica, já se fazia tal ritual para ungir um novo rei, para nomeação de um sacerdote ou para a cura de enfermidades. No medievo, também se estabelecia rito semelhante para a sagração monárquica.²⁵⁹

Verifica-se, portanto, não obstante a análise do Neopentecostalismo nos remeter a elementos que, do ponto de vista historiográfico, pertencem à “História do tempo presente”, e servirmo-nos de informações jornalísticas e veiculação de programas religiosos atuais, tanto no rádio como na TV, além das observações presenciais nos templos, na verdade, preconizam-se aqui questões circunscritas a um período de “longa duração”, conforme conceito desenvolvido por Fernand Braudel, e que envolvem as chamadas “permanências” na história, como assinala Ronaldo Vainfas:

Convém não esquecer que a longa duração seria conceito caríssimo à concepção de mentalidades, concebidas como

²⁵⁶ Ibid. p.23

²⁵⁷ Ibid., p. 187

²⁵⁸ Há determinados momentos do culto em que os fiéis levam chaves de carros ou de imóveis para serem ungidos pelo pastor.

²⁵⁹ Conforme bem descreve BLOCH, op. cit., p.7-81

estruturas de crenças e comportamentos que mudam muito lentamente, tendendo por vezes à inércia e à estagnação.²⁶⁰

A longa duração, segundo Braudel, não é necessariamente um longo período cronológico, “*é aquela parte da história, a das estruturas, que evolui e muda o mais lentamente (...) é um ritmo lento*”.²⁶¹ Daí, para se compreender os elementos e mecanismos que cimentam o desenvolvimento e a pujância deste fenómeno religioso, ser necessário buscar outros parâmetros de análise, como os que são postulados pela nova História Cultural.

Chartier afirma que compete à História Cultural investigar justamente tal articulação:

Esta história (História Cultural), deve ser entendida como o estudo dos processos com os quais se constrói um sentido (...) dirige-se às práticas que, pluralmente, contraditoriamente, dão significado ao mundo. Daí a caracterização das práticas discursivas como produtoras de ordenamento, de afirmação de distâncias de divisões.²⁶²

Como dito anteriormente, no âmbito neopentecostal há uma intensa e interativa participação dos fiéis. Todos são agentes, personagens ativas das práticas cúlticas e litúrgicas, cujos protagonistas são massas anónimas constituídas de negros, pobres, mulheres. Quando se refere ao estudo da “religiosidade popular”, Peter Burke²⁶³ afirma ser uma das vocações da história cultural voltar-se para a investigação das crenças e práticas religiosas quotidianas, os rituais e as orações dos “leigos”, dos desvios à ortodoxia, dos aspectos não-oficiais e informais.

Com a projeção da Nova História Cultural, ocorreu, pois, uma aproximação cada vez maior com a Antropologia, cujo

²⁶⁰ VAINFAS, Ronaldo (Org). op. cit., p.134

²⁶¹ LE GOFF, Jaques. In: *Os Reis Taumaturgos*. p.17

²⁶² Ibid., 28

²⁶³ Ibid., p.109-128

intenso intercâmbio permitiu entender, por exemplo, rituais e imagens como fatos históricos. Daí passar-se à investigação, com apreço, da vivência das massas anônimas, como festas, resistências, rituais, crenças, etc, tributando assim grande afeição ao popular. O universo simbólico, místico e ritualístico, marcado por um fértil substrato de sincretismo e magia, como o que ocorre no neopentecostalismo, constitui-se, portanto, importante objeto da História Social. Segundo Peter Burke, nesta se dá

(...) o desenvolvimento de uma consciência cada vez maior entre os historiadores, da forma como aquilo a que chamam "realidade" se encontrar mediatizado por construções ou representações culturais, ou seja, uma consciência cada vez maior da importância e da difusão do simbolismo".²⁶⁴

Roger Chartier, ao se referir às mudanças temáticas na historiografia, a partir dos anos 60 e 70, destaca a religião como um dos campos importantes para a pesquisa historiográfica:

O desafio lançado à história pelas novas disciplinas (de um forte capital social) assumiu diversas formas (...) desviando a atenção das hierarquias para as relações, das posições para as representações (...). Daí a emergência de novos objectos no seio das questões históricas: (...) as crenças e os comportamentos religiosos (...). O que representou a constituição de novos territórios do historiador (...) fato este que representou um "retorno a uma das inspirações fundadoras dos primeiros *Annales* dos anos 30".²⁶⁵

A investigação histórica, portanto, passou a enfocar dimensões mais amplas do poder. Esses novos rumos da história seria tributária de trocas interdisciplinares. Falcon argumenta que, para alguns autores como Chartier, a preocupação maior passaria a ser a de "*uma história cultural ancorada em uma sociologia histórica*

²⁶⁴ BURKE, Peter. *O Mundo como Teatro. Estudos de Antropologia Histórica*. Lisboa: DIFEL: 1992. p.26

²⁶⁵ CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. p.14

da cultura (...)”²⁶⁶. Neste sentido, vale ressaltar ainda as palavras de Ronaldo Vainfas:

A chamada Nova História Cultural revela especial apreço, tal como a história das mentalidades, pelas manifestações das massas anônimas (...) e sobretudo pelo popular (...) as crenças heterodoxas.²⁶⁷

Nesta mesma obra, pode-se ler:

Múltipla, densa e instigante, a tela que liga as diversas religiões às diferentes e possíveis formas de religiosidades tem demonstrado ser um campo fértil para continuadas reflexões teórico-metodológicas e futuras investigações historiográficas.²⁶⁸

No que diz respeito aos novos temas e novas abordagens suscitadas pela *Nova História*, Francisco Falcon comenta sobre as várias dimensões investigativas de temáticas associadas, por exemplo, ao poder:

Restaria, por último, tentar perceber a presença do poder em obras sobre bruxaria, magia, sexualidade, cotidiano e outros tópicos pertencentes a esse conjunto genericamente rotulado de história das mentalidades.²⁶⁹

Na análise que faz sobre a história cultural e a história social, Silvia Lara afirma que “a existência ou não de consensos culturais, a multiplicidade e as relações entre significações diversas e em conflito, são aspectos que mantêm vínculos diretos com os debates mais amplos da história cultural”, e cita Peter Burke, para quem “do ponto de vista das implicações e problemas envolvidos pelo conhecimento histórico não há separação entre história social e história cultural”.²⁷⁰ Para a historiadora, um dos grandes

²⁶⁶ FALCON, Francisco. In: VAINFAS (Org). op. cit., p.76

²⁶⁷ Ibid., p.148-149

²⁶⁸ Ibid., p.352

²⁶⁹ Ibid., p.89

²⁷⁰ LARA, Silvia H. “História Cultural e História Social”. In: *Diálogos*. Maringá: UEM, no. 1, 1997. p.26

problemas que atravessam a história cultural e social hoje em dia seja justamente o de lidar com relações contraditórias de consenso e dissenso, unidade e diversidade, união e conflito entre grupos sociais e no interior de grupos de uma sociedade, e acrescenta: "Há a idéia de que pessoas diferentes podem atribuir significados diversos a práticas culturais comuns, ou expressar sentidos contrários no interior de uma mesma linguagem cultural".²⁷¹

Da abordagem feita neste capítulo, é possível concluir que há nas práticas neopentecostais uma intensiva produção e distribuição de bens simbólicos, como parte de uma "*economia de trocas simbólicas*".²⁷² Se até meados do século passado, na Europa, com o crescimento do número de pessoas que afirmavam não possuir crença religiosa, chegou-se a falar "na morte de Deus" - explicações estas que podem ter sido inspiradas no pensamento de Max Weber,²⁷³ por exemplo, que apontou para um "desencantamento do mundo", gerado por um processo de "racionalização e intelectualização", do qual o protestantismo é participante ao forjar uma postura racionalizante da vida, isto como resultado de um crescente processo de secularização - o que hoje se verifica, entretanto, caminha na direção contrária: no Neopentecostalismo há o retorno de uma intensa imersão na magia, gerando um dinâmico reencantamento do mundo.

Desta forma, é possível compreender porque o protestantismo de origem européia e norte-americana, e de perfil elitista e com uma mensagem racionalizadora do mundo, sempre teve dificuldades para aproximação com as massas. O Neopentecostalismo se assemelha mais à plasticidade do português

²⁷¹ Ibid., p.29

²⁷² Expressão usada por Pierre Bourdieu, em sua obra "*A Economia das Trocas Simbólicas*". loc. cit.

²⁷³ WEBER, Max. In: GERTH, H. ; MILLS, C. (orgs.) *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 182

que “americanizava-se” ou “africanizava-se” conforme fosse preciso, cedendo com “docilidade ao prestígio comunicativo dos costumes, da linguagem e das seitas dos indígenas”, para se desenvolver no Brasil colonial, ao contrário das dificuldades encontradas pelos protestantes holandeses para se estabelecerem no Nordeste brasileiro, no século XVII - conforme afirma Sérgio Buarque de Holanda:

Ao oposto do catolicismo, a religião reformada oferecia nenhuma espécie de excitação aos sentidos ou à imaginação dessa gente, e assim não proporcionava nenhum terreno de transição por onde sua religião pudesse acomodar-se aos ideais cristãos.²⁷⁴

Finalizando este item, pode-se dizer então que os fetiches e amuletos simbólicos utilizados para exorcizar o mal e afastar os infortúnios, utilizados com evidência pelo catolicismo medieval, se revestem de nova roupagem simbólica. Para os fiéis neopentecostais, os objetos cúlticos tornam-se proteção para o indivíduo, a sua casa e seus negócios contra os males atribuídos e personalizados na figura do diabo e seus demônios. “O pensamento popular sempre gostou de procurar nas imagens simbólicas a menção de acontecimentos concretos”.²⁷⁵ Assim, verifica-se a existência de um intensivo processo de re-significação simbólica e ritualística, como, ocorre, por exemplo, na *Igreja Só O Senhor é Deus*: ao invés das romarias à Basílica de Aparecida do Norte, organizam-se caravanas, duas ou três vezes ao ano, de diferentes lugares do país, em direção ao templo sede “Arca da Salvação”, na cidade de Maringá; e que neste, há também um lugar reservado para os fiéis pagarem suas promessas ou votos, deixando em exposição objetos tais como muletas, cadeiras de rodas e outros, como provas dos milagres alcançados; no lugar da água benta, a

²⁷⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, p.65

²⁷⁵ BLOCH, op. cit., 171

água "orada"; no lugar do santo milagreiro, o líder taumaturgo que opera prodígios e sinais; no lugar das benzedadeiras - figura típica do catolicismo rural brasileiro, procuradas geralmente pelos pais de recém-nascidos, para proferirem presságios de bênçãos sobre os infantes e proteger-lhes de supostos efeitos mórbidos de "quebranto" -, as irmãs profetizas, também procuradas com o mesmo propósito, por se acreditar em suas atribuições de proferir oráculos; no lugar da novena, a "corrente dos sete dias"; ao invés do ritual no "terreiro" afro, a vigília de oração que se inicia sexta-feira sempre à meia-noite, havendo grande ênfase quando isto ocorre no dia 13 do calendário, quando então se faz o trabalho de "oração forte".

As explicações e respostas apresentadas por este segmento religioso para o problema da miséria, da doença e do sofrimento, por exemplo, retratam bem este aspecto místico que acabamos de analisar. É o que veremos, detalhadamente, a seguir.

3. A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

"Até bem pouco tempo atrás uma fatia respeitável da igreja cristã empurrava todas as bem-aventuranças para o céu e para a eternidade. Dizia-se então que era necessário suportar pacientemente o sofrimento presente... A "Teologia da Prosperidade" está trazendo o celeste porvir para o terrestre presente. Para comermos a melhor comida, para vestirmos as melhores roupas, para dirigir os melhores carros, para termos o melhor de todas as coisas, para adquirir muitas riquezas, para não adoecermos nunca, para não sofrer qualquer acidente, para morrermos entre 70 e 80 anos, para experimentarmos uma morte suave - basta crer no coração e decretar em voz alta a posse de tudo isso. Basta usar o nome de Jesus com a mesma liberdade com que usamos nosso talão de cheques".²⁷⁶

CAMPANHA ESPECIAL DE PROSPERIDADE - Você que: deseja trabalhar por conta própria; prosperar no seu emprego; está com dificuldades financeiras; vive desempregado; seu salário não é suficiente para pagar as dívidas; está com prejuízo nos negócios. Participe desta campanha e receba a chave que abrirá a porta do sucesso. Participe também da **CORRENTE DA VIDA REGALADA PARA OS EMPRESÁRIOS** - Se você está passando por dificuldades tais como: títulos protestados; falência; dívidas no banco, agiotas, não tem como pagar seus funcionários; o seu comércio, indústria, escritório estão indo de mal a pior; não consegue vender nada. Existe uma saída. Toda a segunda às 19:00 (...).²⁷⁷

Os textos, acima reproduzidos, apontam para algumas características distintivas de uma das práticas do Neopentecostalismo denominada "teologia da prosperidade": respostas imediatas aos problemas pessoais e financeiros; a identificação dos demônios como causadores de todos os males; e a possibilidade de acesso às benesses do paraíso idílico,

²⁷⁶ Depoimento de um líder neopentecostal. Cf. "Teologia da Prosperidade". In: *Revista Ultímató*, série *Cadernos Especiais*, Mar/1994. p. 5

representadas pela projeção econômica e ascensão social, já no tempo presente, e não mais no "além pós-morte".

Este modelo de teologia ganhou projeção no Neopentecostalismo desde o seu momento inicial nos Estados Unidos, nas décadas de 60 e 70:

As raízes desse evangelho encontram-se no primeiro mundo. Talvez isto seja justo, uma vez que sua ênfase está naquilo que os países do Norte tanto parecem ter: prosperidade financeira. Mas ela foi rapidamente bem recebida no Brasil, onde cresceu a passos gigantescos (...). É claro que a atração no contexto brasileiro não é exercida pela presença da prosperidade, mas por sua ausência.²⁷⁸

Os ensinamentos precursores desta teologia, entretanto, se remontam a movimentos teosóficos²⁷⁹ propagados no contexto norte-americano, ainda no século XIX, que enfatizavam a "confissão positiva" com finalidades terapêuticas, tendo como pressuposto o fato de que as forças mentais e espirituais estão à disposição do indivíduo para que, uma vez manipuladas, possam realizar curas e resolver problemas.

Os pais da "Teologia da Prosperidade" são Essek W. Kenyon (1867–1948) e Kenneth Hagin. Kenyon estudou no Emerson College of Oratory em Boston, centro de difusão destas "novas filosofias". Na sua juventude foi participante da Igreja Metodista, transferindo-se depois para a Igreja Batista. Vindo a tornar-se pregador, ganhou projeção no meio religioso ao ensinar que a

²⁷⁷ Folheto divulgado pela *Igreja Universal do Reino de Deus* em Londrina e Maringá, no período de 1998 a 1999.

²⁷⁸ PIERRAT, Alana B. *O Evangelho da Prosperidade*. São Paulo: Vida Nova, 1993. p.14

²⁷⁹ As correntes metafísicas que se formaram neste período nos Estados Unidos, sincretizaram conceitos elaborados na Europa por Franz A. Mesmer (1734–1815) com cosmologias orientais (presentes no ensinamento da Seicho-no-iê, por exemplo). São propagadores destas "novas filosofias": Phineas Quimby (1802–1866), e também Mary Baker Eddy (1821–1910), este responsável pelo surgimento da corrente religiosa denominada *Ciência Cristã*. Cf. CAMPOS, Leonildo S. op. cit. p. 365

mente e o espírito exercem influência sobre a matéria, que as doenças têm a sua origem na esfera metafísica e que a cura é decorrência da ação da mente sobre o corpo. Kenyon recebeu várias influências de religiões orientais que enfatizam a confissão positiva e a cura física, como por exemplo, o Budismo e a Seicho-no-iê. Propagou suas idéias também através da literatura, escrevendo vários pequenos livros e alcançando o auge de sua carreira no anos 30 e 40. Como pregador de cura divina, viveu uma geração antes de Hagin e influenciou diretamente a este, principalmente quanto à confissão positiva. Também como Hagin, teve pouco treinamento teológico formal, tendo pastoreado várias igrejas, incluindo metodistas, batistas e pentecostais. Por fim, tornou-se evangelista itinerante, sem vínculos com nenhuma denominação. No final dos anos 30 e durante a década de 40, atingiu grande público, principalmente através de programas de rádio e literaturas, chegando a produzir 28 livretos sobre seus ensinamentos. Foi através destes livros que influenciou diretamente a Hagin quanto à cura, prosperidade e confissão positiva. Aliás, os livros de Hagin chegaram a ser quase que cópias dos escritos de Kenyon.

Kenneth Hagin nasceu em 1918, nos Estados Unidos. Após concluir o 2º grau, e sem ter feito nenhum curso teológico preparatório, começou a pastorear uma igreja Batista. Por discordâncias doutrinárias (dizia ter visões sobrenaturais) foi afastado, filiando-se então a Assembléia de Deus. Após pastorear outras igrejas pentecostais nos Estados Unidos, durante doze anos, decidiu se tornar pregador itinerante da cura divina e da prosperidade financeira. Dedicou-se também à produção literária de suas idéias.

Hagin não somente leu os textos de Kenyon; ele copiou palavra por palavra e, depois, lançou os resultados como se fossem frutos do seu trabalho. Por exemplo, quase 75% da edição original do livro 'Autoridade do Crente' coincide palavra por palavra com um livreto anterior de Kenyon,

publicado em sua origem com o mesmo título. Desse modo, não é surpresa o fato de os ensinamentos de ambos serem os mesmos.²⁸⁰

Hagin faz questão de enfatizar que estas duas coisas, saúde e riqueza, representam sempre a vontade de Deus para o cristão:

Nós como cristãos, não precisamos sofrer revezes financeiros; não precisamos ser cativos da pobreza ou da enfermidade. Deus proverá a cura e a prosperidade para seus filhos se eles obedecerem aos seus mandamentos... Deus quer que os seus filhos tenham o melhor de tudo.²⁸¹

São propostas como esta que tornam este modelo de pregação tão atraente. Para Hagin, Deus tem a "obrigação" de conceder prosperidade ao cristão. Segundo ele, os líderes cristãos têm o dever de pregar essa mensagem com toda a sua força. Depois de citar o texto bíblico de Josué 1:8, afirma:

Você quer ser bem sucedido? Deus vos conta como prosperar, neste versículo. Ele diz que a sua palavra enche o nosso coração ao ponto de "se meditarmos nela dia e noite", acharemos prosperidade. Subentende-se que o homem cheio da palavra de Deus prospera espiritualmente. Mas o aspecto que quero enfatizar aqui é a promessa de que Deus dá prosperidade física ou material, e não somente espiritual.²⁸²

É comum ouvir dos pregadores da prosperidade a afirmação de que Deus quer que seus filhos comam a melhor comida, vistam as melhores roupas, dirijam os melhores carros e tenham o melhor de todas as coisas. Hagin chega a dizer que Jesus dirigiria o "melhor automóvel" se estivesse vivendo nos dias atuais:

Um pregador certa vez me disse que fulano possuía humildade porque andava num carro muito velho. Repliquei: 'isso não é humildade, isso é ser ignorante!' (...) Não havia

²⁸⁰ PIERRAT, Alan B. *O Evangelho da Prosperidade*. São Paulo: Vida Nova, 1993. p.30

²⁸¹ Ibid., p.51

²⁸² Ibid., p.58

cadillac naquela época, mas Jesus andou num jumento, e este era o melhor meio de transporte da época. Deus disse que éramos para reinar em vida como reis. Quem jamais imaginaria um rei vivendo em pobreza? A idéia de pobreza simplesmente não combina com reis.²⁸³

Também está associado a este modelo de teologia o ensino de que o cristão não deve gastar seu dinheiro com médicos e remédios, uma vez que a fé é suficiente para a cura de todas as suas doenças. Para tais pregadores, os médicos destinam-se somente aos descrentes e a profissão que eles exercem é testemunho da bondade de Deus para com o mundo.

R.R. Soares, um dos principais propagadores desta teologia, afirma: *"Alguém uma vez me disse: mas Deus não colocou os médicos no mundo? Eu respondi: É verdade. Ele é tão bom que pensou nos crentes incrédulos."*²⁸⁴ Soares apresenta sua própria experiência como norma para os fiéis, dizendo que, desde que entendeu o ensino da prosperidade, nunca mais ficou doente:

Um dia li o livro 'O Nome de Jesus', de Kenneth Hagin. Acabei de lê-lo no dia 2 de dezembro de 1984 e de lá para cá nunca mais tomei um comprimido sequer, com exceção de um antiácido que tomei quinze dias após, numa madrugada, por causa de uma indisposição estomacal.²⁸⁵

Deus é visto como uma espécie de provedor de benesses e prosperidade material para os fiéis. Neste modelo de pensamento, todo cristão consagrado tem o direito de "exigir" de Deus uma vida financeiramente agradável, já que adquiriu a posição de legítimo "filho do Rei". Descrever os bens desejados, como casa, carro, ou outra forma de consumo, tornou-se uma prática comum entre os evangélicos. Quando indagada sobre a reunião que mais

²⁸³ Ibid., p.59

²⁸⁴ SOARES, R.R. *Como Tomar Posse da Benção*. São Paulo: Graça Editorial, 1987. p.40

²⁸⁵ Ibid., p.16

gosta de freqüentar na *Igreja Só o Senhor é Deus*, uma de suas fiéis respondeu:

Eu freqüento a igreja praticamente todos os dias. Mas não perco mesmo a campanha da prosperidade. Fazemos os votos com fé, queremos alguma coisa como casa, carro, emprego, saúde, exigimos de Deus e Deus dá.²⁸⁶

Pode-se dizer que este modelo de teologia se ajusta às necessidades e desejos criados pela sociedade de consumo e à representação que o possuir confere:

Costuma-se aferir o grau de riqueza das pessoas pela capacidade destas em possuir objetos materiais, estes podem mostrar em escala crescente o que seja considerado abastado. A escala hierárquica crescente de tais bens pode ser esta: fogão, geladeira, rádio, televisão, carro, casa. Tal escala pode ainda ser acrescida segundo a quantidade desses objetos possuídos, o seu modelo, o seu ano de fabricação, a sua sofisticação tecnológica. Estes requisitos remetem ao seu possuidor um *status* social, um poder aquisitivo que o distingue de outros pelas condições de conseguir adquirir mercadorias nesse grande shopping planetário.²⁸⁷

Vale destacar, neste sentido, que hoje existem revistas especializadas em propaganda anunciando produtos religiosos aos consumidores evangélicos. Por exemplo, a revista "*Consumidor Cristão*" apresenta como subtítulo a expressão: "*A revista de negócios do mercado cristão*", e anuncia como manchete de capa em uma de suas edições: "*Páscoa – diversos produtos celebram nosso salvador*".²⁸⁸ A fé e o mercado encontraram no Neopentecostalismo, mais do que em qualquer outro grupo evangélico-protestante, a receptividade de que necessitavam para o seu amalgamento: "*Estima-se que o 'mercado evangélico' no país*

²⁸⁶ Depoimento concedido em fevereiro de 2002, por Angelina Ribeiro, nascida em Londrina e membro da *Igreja Só o Senhor é Deus* desta cidade.

²⁸⁷ PAES DE ALMEIDA, Jozimar. op. cit., p.59

²⁸⁸ *Revista Consumidor Cristão* no. 4 ano 1. São Paulo: Hagnos, fev/2002.

*movimente mais de 3 bilhões de reais por ano e crie 2 milhões de empregos diretos e indiretos".*²⁸⁹

No Neopentecostalismo desaparece a distinção que se convencionou estabelecer entre sagrado e profano, pois ocorre ali uma apropriação de formas sacras pelo que se denominaria profano. Ou seja, o profano "*se veste de formas sacras, apresentando-se como novos deuses-ídolos, como o dinheiro, a mercadoria (...) na atual economia de mercado*".²⁹⁰ A revista *Veja* já destacava isto nos primórdios do desenvolvimento deste modelo religioso no país:

Apelam para conquistas que as pessoas podem realizar já neste mundo, no plano concreto, como maior disciplina, sucesso no combate aos vícios e até na aquisição de bens materiais. A grande mensagem é esta: "*a miséria é do diabo e a riqueza é dom de Deus.*"²⁹¹ [Grifo nosso]

Também não faltam literaturas escritas pelos líderes neopentecostais que ensinam os fiéis a serem prósperos. Estão entre os mais populares: "*Como Prosperar em Tempos de Crise: Enriqueça usando a infalível fórmula dos sete segredos de Malaquias*", o qual traz na contra-capa os seguintes dizeres:

Conheça neste livro o testemunho de inúmeras pessoas que alcançaram tremenda prosperidade em áreas vitais como finanças, saúde, vida emocional e espiritual. Lendo este livro a sua vida jamais será a mesma. Aprenda como ter um dilúvio de prosperidade.²⁹²

Outro livro bastante lido é "*Como Adquirir Riquezas à Luz da Bíblia*", cuja capa, apresentando um baú transbordante de pedras preciosas e moedas de ouro, traz os dizeres: "*descubra*

²⁸⁹ Revista *Veja*, 03/jul./2002, p.90

²⁹⁰ ROLIM, Francisco Catarxo. *Dicotomias Religiosas. Ensaio de Sociologia da Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

²⁹¹ Ibid. *Veja*, n. 19, 16/mai/1990, p.40-44

²⁹² NETO, Cristiano. *Como Prosperar em Tempos de Crise*. Curitiba: Editora Provisão e Vida, 1993.

neste livro os segredos do autor que tem recebido até mil vezes o valor de suas contribuições em menos de 24 horas".²⁹³

Ao crente é reservada uma vida próspera, um paraíso que já começa a ser vivido no tempo presente, sendo a ele também delegado o poder de interferir sobre a vontade divina. Assim, os pedidos que são proclamados na forma de oração assumem uma característica imperativa. Verbos como *declarar, determinar, reivindicar e ordenar*, sempre conjugados na primeira pessoa do singular, infiltram-se nas preces, conduzidas com um tom de voz imperativo. A imagem construída pelos pregadores da *teologia da prosperidade*, e que alcança rápida popularidade, é a de que o céu seja uma espécie de estoque de provisões materiais que Deus libera conforme os pedidos dos fiéis, e estes lhe devem ser encaminhados de forma clara e específica. As "janelas do céu" devem ser abertas conforme as reivindicações e determinações humanas. Assim, as orações são acompanhadas das descrições detalhadas do bem material desejado. Referências a personagens bíblicos que desfrutavam de uma vida próspera e mantinham um bom relacionamento com Deus, como Abraão, são sempre trazidas à tona pelos pregadores. Quando lembrada, a pobreza de Cristo, conforme os relatos bíblicos, assume para os pregadores da prosperidade caráter de redenção divina para a humanidade: "Jesus fez-se pobre para que fôssemos ricos", afirmam.

Se os cristãos sofrem dificuldades financeiras é porque não fazem ofertas suficientes para a obra de Deus. Essa é, portanto, a lei do retorno "cem vezes maior". A regra espiritual das finanças então seria: se a pessoa quer mais, ela precisa dar mais. Sobre isto Hagin afirma:

²⁹³ GONÇALVES, João. *Como Adquirir Riquezas à Luz da Bíblia*. Brasília: Editora Thesaurus, 1999.

Você gostaria de ver maiores bênçãos financeiras em sua vida? Aumente suas contribuições e ofertas, porque as Escrituras dizem que à medida com que tiverdes medido vos medirão também. Por outro lado, podemos estorvar nossas orações em prol da prosperidade financeira, se não cooperarmos com Deus.²⁹⁴

Para que Deus se comprometa a agir na vida financeira do fiel é necessário, portanto, que este lhe desafie. A expressão representativa deste desafio são os dízimos e as ofertas. O dízimo, que significa dez por cento do salário do fiel ofertado mensalmente para continuidade e expansão das obras da Igreja, assume o ponto central da pregação dos defensores da teologia da prosperidade. Durante os cultos, salienta-se repetidas vezes que os milagres financeiros podem somente acontecer mediante uma atitude de fé e sacrifício da parte do ofertante. Os pregadores neopentecostais não cansam de afirmar que o fiel receberá cem vezes mais do que o valor ofertado. Em seu programa de televisão, levado ao ar no dia 15 de fevereiro de 2001, Soares apresentou a receita para o milagre financeiro:

Existe um segredo espiritual que se chama dízimo e oferta. É preciso dar uma oferta que faça diferença. Uma oferta que não faça diferença não vai trazer uma bênção significativa. A oferta de fé é aquela em que você corre o risco de acreditar em Deus. Enquanto você estiver ofertando algo lógico, racional, você não vai colher o fruto de Deus. Mas se você tiver uma atitude de fé e correr o risco de crer em Deus você será abençoado.²⁹⁵

Neste sentido, vale ressaltar também as palavras de Bourdieu:

Para que a alquimia funcione, como na troca de dádivas, é preciso que seja sustentada por toda a estrutura social, logo, pelas estruturas mentais e disposições produzidas por essa estrutura social; é preciso que exista um mercado para as ações simbólicas conformes, que haja recompensas,

²⁹⁴ Ibid., p.62

²⁹⁵ Programa levado ao ar pela rede CNT de televisão.

lucros simbólicos, com frequência conversíveis em lucros materiais.²⁹⁶

O dízimo, dentro desta visão teológica, é antes de tudo um contrato: ao ofertar "à casa do Senhor", o crente coloca-se na condição de credor, obrigando Deus a retribuir-lhe com riquezas, na medida de sua contribuição. Um livro bastante divulgado pela *Igreja da Graça de Deus* tem como título "*Deus é Dono do meu Negócio*", trazendo na capa os dizeres que contam a própria experiência do autor: "*No início, um abençoador apenas; depois, sócio. Mas o melhor só aconteceu quando Deus se tornou o dono absoluto dos meus negócios*".²⁹⁷

A teologia da prosperidade não é inventora da idéia de se ter Deus como parceiro de negócios. Segundo Jaques Le Goff,²⁹⁸ os mercadores do final da Idade Média já adotavam tal prática, creditando a Deus sua parte nos lucros em uma conta a ele aberta para esse fim. Nesta relação contratual, caracterizada por uma religiosidade utilitária, no sentido do intercâmbio de interesses entre o devoto e o sagrado,²⁹⁹ a oferta em dinheiro feita pelo fiel representa uma maneira de constranger a divindade a ajudar-lhe. R.R. Soares ensina o fiel a "determinar" a Deus o que ele deve fazer, a exigir-lhe com palavras de ordem: "eu fiz a minha parte, agora o Senhor tem de fazer a sua!".³⁰⁰ Um exemplo disto pode se verificar no depoimento abaixo:

Sou de uma família católica e espírita. Me converti à igreja evangélica faz oito anos, na Igreja Internacional da Graça

²⁹⁶ BOURDIEU, P. *Razões Práticas. Sobre a Teoria da Ação*. Campinas: Papyrus, 1996. p.169

²⁹⁷ TAM, Stanley. *Deus é Dono do meu Negócio*. Venda Nova: Betânia, 1987.

²⁹⁸ LE GOFF, Jaques. *Mercadores e Banqueiros da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p.90,108,124

²⁹⁹ MENDONÇA, Gouvea, identifica esta mesma modalidade no estudo que faz sobre o catolicismo popular que se desenvolveu no Brasil, em texto intitulado "*Religião, mundo Rural e Frentes Pioneiras*". In: *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984. p.137

³⁰⁰ Programa veiculado pela CNT, 20/05/2000.

de Deus. Fiz a minha primeira campanha da prosperidade quando o pastor Cristiano Neto veio de Curitiba para realizar uma cruzada de prosperidade durante três noites seguidas em Londrina. Particpei de todas as noites. Eu estava ali à procura de uma confirmação de Deus para iniciar um negócio por conta própria, pois era secretária de uma auto-escola, e sempre tive um sonho de montar a minha própria auto-escola. O pastor então passou a orar por divina revelação e começou a chamar à frente as pessoas que Deus iria fazer prosperar naquela noite. Ele dizia em profecia que havia ali uma jovem que desejava trabalhar por conta própria, eu senti que era comigo e fui à frente. Lá no palco ele pediu para que eu pegasse algum objeto que tivesse na bolsa que trazia comigo e apresentasse a Deus. Peguei então a chave do carro que havia comprado há pouco tempo e a apresentei a Deus em oração. O pastor então citou o texto bíblico de Lc.5 (em que Jesus ordenou aos discípulos que lançassem as redes ao mar, e eles obedecendo recolheram grande quantidade de peixe), dizendo que da mesma forma eu seria próspera na profissão que estava exercendo, e que isto iria acontecer se fizesse um voto de dar o dízimo de tudo o que ganhasse a partir dali. Entendi que era uma resposta de Deus. Naquela mesma semana decidi começar a minha empresa, financiando um carro e uma moto, em sociedade com minha irmã. Deus foi abençoando e fomos prosperando cada vez mais. Hoje, seis anos depois, temos seis veículos, ônibus, caminhão, motos, funcionários (...) Deus honrou a sua palavra e eu tenho sido fiel a ele nos dízimos.³⁰¹

Miranda Leal também instiga os seus fiéis a contribuírem para que se exija de Deus o cumprimento do que está escrito em sua palavra: *“Está escrito em Malaquias 3: 10-12 que, se você der o dízimo, Deus derramará sobre você bênção sem medida. Então, se você obedece, Deus é obrigado a cumprir a sua palavra e não se passe por mentiroso”*.³⁰² Em grande parte, a membresia neopentecostal de Londrina e Maringá procede de um contexto semelhante ao que é descrito por Maria Isaura P. Queiroz, quando aponta para um substrato religioso que configurou o catolicismo rural no Brasil:

³⁰¹ Depoimento de Sandra da Silva, 32 anos, residente em Londrina. Sandra é proprietária de uma auto-escola, com matriz e duas filiais nesta cidade. Entrevista realizada em 01 de novembro de 2000.

³⁰² Palavras proferidas no culto realizado no parque de exposições em Maringá, abril de 1999.

(...) o culto dos santos, a festa da novena, as orações têm por objetivo assegurar a boa vontade dos seres sobrenaturais e uma retribuição. A relação religiosa básica entre os homens e o sobrenatural é o do *ut des*: (dou para receber em troca)".³⁰³

Nas igrejas neopentecostais o momento do ofertório é cercado de atenções pelos pastores. Em evento religioso realizado na cidade de Maringá, em abril de 1999, Miranda Leal, em pregação que precedia o momento das ofertas, dizia ao seu público: "*Se você veio aqui e decidiu não dar nada, o problema é seu, o azar é seu*". Logo em seguida, concluía sua fala: "*Quem nunca ganhou um carro zero, uma casa, uma fazenda, levanta a mão. Não depende de Deus, depende somente de sua mão*". Há sempre uma leitura bíblica e uma pregação específica para esta parte; depois, uma oração encorajando todos a colocar nos envelopes quantias que ultrapassem a sensatez de seu nível financeiro, a que chamam de "oferta de sacrifício". Antes dos cestos passarem pelas filas de cadeiras recebendo os envelopes, estes são erguidos pelos fiéis que elevam aos céus as reivindicações de prosperidade.

A figura do diabo é sempre mencionada nos momentos de oferenda. As constantes referências ao demônio servem para levar os fiéis a uma entrega mais efetiva. Não levar as ofertas ao altar significa a continuidade da ação demoníaca na vida financeira do crente. Dar o dízimo é, na expressão dos líderes neopentecostais, "quebrar as obras do inimigo" ou "fechar a boca do devorador". Em estudo sobre a *Igreja Universal do Reino de Deus*, que pode se estender também às denominações aqui em pesquisa, Ricardo Mariano afirma:

O fiel paga primeiro. Coloca-se na posição de credor, coagindo Deus a retribuir abundantemente. O desafio financeiro, antes de constituir arriscada aposta, representa

³⁰³ QUEIROZ, Maria Isaura P. de. *O Campesinato Brasileiro*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: EDUNESP, 1973. p.94

a certeza da eficácia da fé como meio de propiciar a intervenção divina sobre determinado infortúnio.³⁰⁴

Tomando novamente o pensamento de Pierre Bourdieu como referência, vale ressaltar que a empresa religiosa obedece *aos princípios da economia doméstica, da qual ela é uma forma transfigurada (com o modelo de troca fraterna), a característica paradoxal da economia da oferenda, da benemerência, do sacrifício...* Citando o caso da igreja católica, como exemplo, Bourdieu aponta aspectos que também podem ser perfeitamente aplicáveis ao Neopentecostalismo também:

(...) essa empresa (a Igreja Católica) com dimensões econômicas, fundada na recusa do econômico, está mergulhada em um universo no qual, com a generalização das trocas monetárias, a procura da maximização do lucro tornou-se o princípio da maior parte das práticas cotidianas, de modo que qualquer agente – religioso ou não religioso – tende a avaliar em dinheiro, ainda que implicitamente, o valor de seu trabalho e de seu tempo.³⁰⁵

Ressalta ainda este autor que, embora a igreja seja uma empresa econômica, se nega como tal, ambigüidade esta que é *uma propriedade geral da economia da oferenda:*

Assim, fiquei surpreendido pelo fato de que, cada vez que os bispos adotavam, a respeito da economia da igreja, a linguagem da objetivação, falando por exemplo, ao descrever a pastoral, do "fenômeno da oferta e da procura", eles riam: (...) "não produzimos nada, não vendemos nada [riso] não é mesmo?" (...).³⁰⁶

Destaca-se também que esta denegação do econômico "só pode funcionar mediante um recalçamento constante e coletivo do interesse propriamente econômico", como afirma Bourdieu, que acrescenta:

³⁰⁴ MARIANO, op.cit., p.131

³⁰⁵ BOURDIEU, op.cit., p.183

³⁰⁶ Ibid., p.184,185

A reconversão permanente do capital econômico em capital simbólico (...) só pode ter sucesso com a cumplicidade de todo o grupo: o trabalho de denegação que está na origem de alquimia social é, como a magia, um empreendimento coletivo.³⁰⁷

Coerente com o sistema, Edir Macedo argumenta, ao se queixar da “perseguição” movida pela mídia contra ele e sua Igreja:

Não deveriam ser tratados como ladrões e chantagistas aqueles que dedicam suas vidas para servir o outro. O título de mercantilista não cabe a nenhuma organização religiosa que esteja inserida em um sistema no qual sem dinheiro nada se pode fazer; muito mais quando este sistema é injusto, corrupto, sujo e, pior, aceito, propagado e imposto aos cidadãos, no uso de uma racionalidade mentirosa, hipócrita, maldosa e sem Deus.³⁰⁸

Sobre o dinheiro nas mãos de pessoas “sem Deus no coração”, Macedo afirmou, nesta mesma entrevista, que o dinheiro também pode trazer desgraça, citando casos de pessoas “que ficaram ricas da noite para o dia” com loterias e que para elas as coisas não terminaram bem: *“Por que isso? Porque aquele dinheiro carecia de uma sustentação bíblica, não tinha legitimidade espiritual.”* Assim, verifica-se a estreita relação, estabelecida por este segmento neopentecostal, quanto ao fato de se possuir bens materiais estar diretamente vinculado ao campo do “espiritual”, princípio este, aliás, estabelecido pela chamada “teologia da prosperidade”. A ênfase nas “benesses” da fé recai sobre o “terrestre presente”, ou seja, se propõe a satisfazer às necessidades e esperanças dos fiéis instantaneamente:

O “evangelho da prosperidade” fala aos seus ouvintes de coisas concretas e não foge de temas como doença, insucesso e fraqueza, propondo-lhes superação. Diz o que os fiéis querem ouvir e lhes oferece a promessa de uma bênção articulada aos sonhos e desejos propagados por um

³⁰⁷ BOURDIEU, Pierre. *A Produção da Crença. Contribuição para uma Economia dos Bens Simbólicos*. São Paulo: Zouk, 2002. p.211,212

³⁰⁸ *Jornal Folha Universal* – 15/10/95.

imaginário coletivo – uma teologia que aponta para o sucesso terreno.³⁰⁹

Neste sentido, vale a comparação com o protestantismo histórico. Primeiramente, pode se destacar a análise feita pelo historiador presbiteriano Antônio Gouvêa Mendonça quando se refere ao perfil doutrinário que caracteriza o protestantismo que se estabeleceu no Brasil a partir da segunda metade do século XIX:

A visão de “Cristo do céu” implantou na América Latina um Protestantismo já de início em crise, porque colocou a igreja numa encruzilhada até aqui não superada. O “Cristo do céu” não apresenta saída além da seguinte alternativa: ou arrebatava a igreja para que vá ao seu encontro ou desce novamente para encerrar a história e inaugurar um reinado terreno. Qualquer destas opções tem levado as igrejas a expectativas de plenitude além da história. São comunidades de espera...³¹⁰

Vejamos agora o contraste quanto à ênfase dada pelo Neopentecostalismo. Usando como *slogan* a frase “*Pare de Sofrer*”, panfletos publicados pela *Igreja Universal do Reino de Deus* faziam o seguinte anúncio prometendo de imediato a solução para os seguintes casos:

Desemprego, caminhos fechados, dificuldades financeiras, depressão, vontade de se suicidar, solidão, casamento destruído, desunião na família, vícios (cocaína, crack, álcool, etc.), doenças incuráveis (câncer, AIDS, etc.), dores constantes (de coluna, cabeça, perna) insônia, desejos homossexuais, perturbações espirituais (você vê vultos, ouve vozes, tem pesadelos, foi vítima de bruxaria, macumba, inveja ou olho grande) má sorte no amor, desânimo total, obesidade, etc. Nós! Sim, nós temos a solução para você!³¹¹

O advento da teologia da prosperidade, no Brasil, está temporalmente situado no período de agravamento das condições

³⁰⁹ CAMPOS, Leonildo. *op. cit.*, p.50

³¹⁰ MENDONÇA, A. Gouvêa. “*Cristo no Céu e a Igreja Ausente*”. In: *Ciências da Religião*, n.º 6. São Bernardo do Campo: Abril, 1989. p.170

sociais de vida pelo que passava o país na década de 1970. Por isso mesmo, sua mensagem encontrou ressonância no tipo de discurso com forte apelo popular a que se recorria naquele momento. Com a “substituição” do populismo pelo nacionalismo³¹² no cenário político brasileiro, em meados da década de 50, se verifica que se a palavra “populismo” desapareceu, permaneceu, no entanto, o seu caráter. Segundo Weffort, “o desenvolvimento histórico posterior a 1930 havia constituído, através do populismo de Vargas e seus herdeiros, a figura do moderno Estado Brasileiro”,³¹³ porém esta figura se encontrava “inacabada”, “imperfeita”, uma vez que o “povo não era uma comunidade” mas um conjunto de “contradições”. Em meio a estas tensões em desenvolvimento é que eclodiu o golpe militar de 1964, em que o Estado projetou-se sobre o conjunto da sociedade com a finalidade de dirigi-la soberanamente. Com a instauração deste regime, passou-se a se preocupar com a manutenção da “boa imagem” do país, e também com a amenização da impopularidade daquele modelo de governo que a cada dia se tornava crescente. Neste sentido, o autor Carlos Fico, no estudo a que denominou “a criação de uma agência de propaganda”,³¹⁴ mostra que a formação de tais agências pretendia criar um sentimento de patriotismo, de unidade, e a idéia de que o país vivia um bom momento econômico:

A grande identidade entre Aerp e a Arp era a pretensão de projetar uma imagem de otimismo, de esperança (...) a criação de uma atmosfera de otimismo e o “fortalecimento do caráter nacional”.³¹⁵

³¹¹ CAMPOS, Leonildo S. op. cit., p.161

³¹² Ibid., p. 37-44

³¹³ Ibid.

³¹⁴ FICO, Carlos. *Reiventando o Otimismo*. Rio de Janeiro: FGV, 1997. p.89-147

³¹⁵ Ibid.

Daí, *slogans* e frases de efeito com grande teor apelativo: *"Brasil: ame-o ou deixe-o"*; *"ninguém segura este país"*; *"este é um país que vai para frente"*.

A importância dos meios de comunicação de massa para a atividade política, sobretudo da televisão, ficou muito evidente com o regime militar. Recorreu-se às diferentes emissoras de TV para a veiculação de filmes e propagandas do material produzido pelo regime, pretendia-se *"levar aos brasileiros uma mensagem de 'confiança e otimismo'"* - afirma Octávio Costa, um dos principais mentores das propagandas daquele período ditatorial. As estratégias dos apelos propagandísticos estavam voltadas para "sentimentos nobres", para símbolos culturais: *"A propaganda da AERP/ARP não foi doutrinária. Amparou-se num material histórico pré-existente, fundou-se em mitos e estereótipos clássicos da 'brasileidade'."*³¹⁶ Lançava-se mão, portanto, de *"imagens, palavras e gestos"* que estivessem enraizados na própria *"memória nacional"*.³¹⁷

Neste período, porém, não obstante o espírito de "otimismo" que se procurava projetar, mediante o ufanismo do chamado "milagre econômico", no regime militar brasileiro, acentuou-se intensa crise social em todo o país. Mesmo nos países desenvolvidos tal crescimento se mostrou instável, como confirmam as palavras de Paes de Almeida:

Ele [desenvolvimento econômico] consolidou-se nas décadas de 60 e 70 provocando um intenso crescimento econômico definido nas sociedades industriais e tecnológicas, como desenvolvimento. Naquele momento irrompeu naquele espaço uma profunda crise social, política e cultural. Os pressupostos defendidos segundo os quais com o crescimento material milhões de seres humanos passariam a ter uma melhora significativa de sua condição de vida, bem como as desigualdades entre os países seriam sanadas, demonstraram ser falsas. O aumento do bem-estar material

³¹⁶ Ibid., p.146

³¹⁷ Ibid., p.118

concentrou-se na mão de alguns poucos privilegiados, detentores do poder político-econômico (...).³¹⁸

As palavras de Perry Anderson ressaltam as dificuldades que envolveram a economia capitalista em geral, no início dos anos 70:

A chegada da grande crise do modelo econômico do pós-guerra, em 1973, quando todo o mundo capitalista avançado caiu numa longa e profunda recessão, combinando, pela primeira vez, baixas taxas de crescimento com altas taxas de inflação, mudou tudo. A partir daí as idéias neoliberais passaram a ganhar terreno. (...) o Estado teve de aumentar cada vez mais os gastos sociais (...) desencadearam-se processos inflacionários que não podiam deixar de terminar numa crise generalizada das economias de mercado.³¹⁹

A economia brasileira se sustentou nas décadas de 70 e 80 a partir de empréstimos externos e juros exorbitantes,³²⁰ fato que culminou na sua subserviência cada vez maior à hegemonia do capital estrangeiro. O neoliberalismo se projetava como uma *seita exótica, que pregava teses como a privatização dos serviços de saúde, do sistema educacional, a diminuição da proteção social ao trabalho, o incremento da desigualdade como fator de crescimento econômico.*³²¹ Pesquisas elaboradas na época apontavam para ampla crise social em escala crescente:

Em 1960, 51% de pessoas viviam abaixo da linha de pobreza na América Latina, o que equivalia a cerca de 110 milhões de pessoas (...) em 1990, cerca de 196 milhões de latino-americanos, (...) na chegada do ano 2000, a estimativa é para mais de 300 milhões.³²²

³¹⁸ PAES DE ALMEIDA, Jozimar. op. cit., p.54

³¹⁹ ANDERSON, Perry. In: *Pós-Neoliberalismo: As políticas Sociais e o Estado Democrático*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1995. p.10,11

³²⁰ SADER, Emir. (Org) "A Hegemonia Neoliberal na América Latina". In. *Pós-Neoliberalismo. As políticas sociais e o Estado Democrático*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1995. p.83

³²¹ SADER, loc. cit.

³²² BORON, Atílio. In: *Ibid.*

O sociólogo Rubem G. Oliven apresenta uma análise sobre as transformações sociais que ocorreram no país neste período, apontando para uma sociedade cada vez mais "urbana", sobretudo a partir do final da década de 60, e apresenta a migração de camponeses e agricultores mais pobres para as cidades, em busca de trabalho, como um dos fatores responsáveis por este quadro. E acrescenta:

Um dado significativo sobre o volume da migração no Brasil é o fato de que por ocasião do censo de 1970 quase um terço de todos os brasileiros estavam vivendo num lugar diferente daquele em que tinham nascido.³²³

Este autor aponta ainda para a relação que ocorreu entre a urbanização e um declínio gradual do catolicismo entre a população urbana, em tal período, ao passo que se observa a ascensão de outros segmentos populares não católicos. É o que também afirmam Fry e Howe³²⁴ ao comentarem o desenvolvimento de cultos populares sobretudo entre as camadas sociais mais pobres nas grandes cidades brasileiras, mostrando que a umbanda e o pentecostalismo constituem respostas à aflição decorrente das situações de crise a que as populações urbanas passaram a estar submetidas naquele contexto.

O processo de urbanização, portanto, proporcionou o surgimento de um contingente que passaria a experimentar situações de pobreza e violência, num contexto gerador de profundas incertezas e desestabilidade existenciais, em proporções ainda maiores do que as vividas pelo homem rural. Neste quadro de uma economia capitalista em processo de remodelação, provocando desarticulação dos modos de vida, é que se formou um contingente

³²³ OLIVEN, Rubem Georg. *Urbanização e Mudança Social no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1984. p.68

³²⁴ FRY, Peter; HOW, Gary Nigel. "Duas respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo": In: *Debate e Crítica*, nº 6, 1975.

de pessoas vivendo em situações-limites - terreno fértil e público-alvo para a operosidade neopentecostal. Um depoimento jornalístico da época, atesta que este segmento religioso se apresentou como uma forma encontrada pela grande massa populacional para superar suas contingências do dia-a-dia:

Os maiores avanços da Igreja no Brasil estão ocorrendo entre os pobres (...) As igrejas mais bem sucedidas são encontradas nas favelas, as piores favelas (...) e o pastor vive na vizinhança.³²⁵

Seguem este viés de análise os pesquisadores Richard Shaull e Waldo César, quando afirmam:

O aglomerado humano presente nos templos, sejam membros ou simples agregados, é constituído de homens e mulheres partícipes da grande multidão que circula nas ruas da cidade, dos pobres que formam o grosso da população brasileira.³²⁶

Tais explicações do sucesso do empreendimento neopentecostal apontam, portanto, para mudanças estruturais contemporâneas da sociedade brasileira:

O crescimento do pentecostalismo se dá desde a perspectiva de um contexto de crise sócio-econômica e política nos países do Continente, que criou a massificação e a despersonalização entre os setores da população que migram do campo para a cidade (urbanização). Diante dessa mudança tão radical, a igreja pentecostal ajuda a restaurar os valores comunitários do mundo rural perdido, de modo que se possa resistir aos desafios e exigências do mundo moderno.³²⁷

Neste período em que o Brasil vivencia um processo de urbanização e industrialização caóticas, está em escalonário desencadeamento o êxodo rural, responsável por deslocar grande contingente da população do campo para os centros urbanos,

³²⁵ *Revista Veja*, 2/7/97, p.93

³²⁶ SHAULL, Richard; CESAR, Waldo. *O Pentecostalismo e o Futuro das Igrejas Cristãs*. Petrópolis: Vozes: São Leopoldo: Sinodal, 1999. p.45

intensificando assim a formação e multiplicação de periferias pobres, gerando desemprego e perda de referência de coletividade. No contexto norte-paranense, em específico, houve ainda o agravante da crise³²⁸ instaurada na agricultura em decorrência da “grande geada” que se abateu em toda a região, em 1975, dizimando a sua principal fonte econômica - o café – fato este que provocou um intenso êxodo rural e abrupta urbanização nas duas maiores cidades localizadas na região, a saber, Londrina e Maringá. Formava-se, desta maneira, o “terreno social fértil” para o desenvolvimento do Neopentecostalismo:

No contexto de urbanização e industrialização caóticas que caracterizaram o desenvolvimento nacional nos últimos 50 anos, uma proposta religiosa alicerçada na intensa circulação de bens simbólicos, levou amplíssimos segmentos empobrecidos da população, incluindo camadas intermediárias, excluídos do “mundo moderno”, a forjar suas próprias regras e combinarem originalmente um mosaico simbólico que lhes conferisse sentido e dignidade.³²⁹

Mudanças estruturais contemporâneas da sociedade brasileira, portanto, instigaram o aparecimento de práticas religiosas que *respondem aos processos de modernização que se impõem à sociedade, favorecendo a sobrevivência e a ascensão social.*³³⁰ Os fiéis foram atraídos intensamente para uma religião que se foi criando e se moldando como resposta possível e concreta à crise e às transformações em todas os níveis de vida, que desarraigaram e desconcertaram o povo em um contexto de instabilidade econômica e social: *“um momento, o sujeito se sente desamparado e, no outro, está num ambiente de fraternidade”.*³³¹

³²⁷ GUTIERREZ, op. cit., p.15

³²⁸ Quando apontamos para tal crise na década de 70, não queremos com isto dizer que as décadas anteriores não tenham conhecido problemas sociais no contexto norte-paranaense, como bem analisa TOMAZI, Nelson Dácio. *“Norte do Paraná”: Histórias e Fantasmagorias*. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000. p.16,279-287

³²⁹ FILHO Bittencourt, José. op cit., p.102-103

³³⁰ GUTIERREZ, op.cit., p.14

³³¹ FONSECA, Alexandre Brasil. In: *Revista Veja*, 03/jul./2002, p. 93

Tal contexto criou oportunidades para o emprego de rituais mágicos que produzissem a manipulação do sagrado com vistas à superação de mazelas. O apego ao ritualismo se deve a um dos aspectos preconizados pela teologia da prosperidade que atribui ao demônio toda a responsabilidade pela miséria e sofrimento. Localizamos, certa feita, um folheto que trazia o seguinte anúncio:

OS EXTERMINADORES DE RIQUEZAS: ASSOLAÇÃO DOS GAFANHOTOS DO INFERNO. [Figuras representando gafanhotos ameaçando destruir a casa, o carro, dinheiro e jóias]. Cada tipo de gafanhoto representa uma legião de demônios que age na vida do homem, em seu patrimônio, suas riquezas, bens, salários e família. Participe desta cruzada vencendo os exterminadores de riquezas. Deus devolverá tudo aquilo que o diabo tomou de você. Nesta quarta-feira, às 14 e 19:30 horas. Participe!³³²

De posse do mesmo, nos dirigimos ao templo da *Igreja da Graça de Deus* no dia e hora marcados. O culto teve início com a entoação de cânticos que enfatizavam a “guerra espiritual” contra o demônio. Em seguida, passou-se à leitura do texto bíblico de Efésios 2:1-7, cuja ênfase dada pelo pastor era a de que através de *Jesus podemos ter acesso à riqueza, porque está escrito, a miséria é do diabo*. A todo instante o pregador procurava fundamentar seus argumentos no texto bíblico. A leitura se deu de forma “coletiva”: o pregador, além de proceder à leitura em voz audível, com entonação enfática nas palavras que pretendia destacar, também instigava os ouvintes a repetirem as frases do texto bíblico, durante a pregação de aproximadamente vinte e cinco minutos.

Ao final da mesma, o jovem pastor disse que *Deus havia colocado um alvo em seu coração para atingir naquela tarde (R\$ 500,00)*. Logo após, foram distribuídos envelopes de dízimos para quem quisesse ajudar. Em seguida, o pastor mostrou uma

³³² Folheto divulgado pela *Igreja da Graça de Deus* em Londrina, no ano 1999.

camiseta e fez questão de ressaltar: "*não estamos vendendo, você doa dez reais para a obra e nós lhe damos esta linda camiseta ... e quem é contra a doação é porque é do diabo, não deixe o diabo ficar cochichando ao seu ouvido*".

Encontrando certa dificuldade para atingir o seu alvo financeiro, ele indagou em tom apelativo: "*vamos sair daqui derrotados? Quem não prospera é porque não tem coragem de dar um passo de fé.*" E, ilustrando, ressaltou: "*Se você não tiver coragem de saltar, o pára-quedas não abre!*" Em seguida, foram passadas as sacolas de coleta, momento este em que, ao fazer a doação, o fiel recebia como brinde um exemplar da *Revista Carta Viva*, editada pelo líder maior da denominação, o missionário R.R. Soares. Após a coleta, o pastor dirigiu-se ao público com entusiasmo: "*irmãos, alcançamos nosso alvo!*"

Logo após, foram chamados à frente os que queriam ser ungidos com "óleo santo", para que pudessem adquirir prosperidade. A reunião encerrou-se com a costumeira sessão de exorcismo, quando mediante o uso de vários improperios e palavras de ordem, os demônios, antes de serem "expulsos", foram "proibidos" de continuar causando males financeiros à vida das pessoas que ali estavam.

A participação interativa dos fiéis no processo de exorcismo, com frases de efeito e declaração de palavras de ordem, faz com que tenham a nítida sensação de que são portadores de autoridade ou poderes sobrenaturais, o que, parafraseando o pesquisador Paulo Romeiro, lhes confere a sensação de serem "*Os Super Crentes*".³³³ Este é, sem dúvida, um dos elementos que atrai fiéis ao Neopentecostalismo: a sedução do poder, do sentir-se capaz de dominar e subjugar, desejo latente de superação das

³³³ ROMEIRO, Paulo. *Os Super Crentes*. São Paulo: Mundo Cristão, 1987.

fraquezas e mazelas existenciais que ali encontra guarida nos ritos e no espetáculo cùltico.

Nos cultos também são usadas com muita freqüência frases como: *eu declaro que o inimigo (diabo) está destruído*, ou, *eu repreendo o devorador*, *eu declaro que o Diabo está amarrado*, em referência à vida financeira. Os momentos de exorcismos são geralmente precedidos por cânticos religiosos que fazem referência a figuras demoníacas no contexto de batalha espiritual. Nestas canções, Jesus é lembrado como um general ao qual nenhum inimigo resiste em uma guerra, e as mesmas são entoadas acompanhadas por performances que encenam o triunfo dos crentes sobre os demônios.

Nas literaturas neopentecostais sobre "batalha espiritual" é comum se encontrar orientações de como se pode identificar a atuação do demônio na vida de uma pessoa. Assim, no livro escrito por Edir Macedo, intitulado "*Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?*" são apontados os sinais que representam a possessão demoníaca na vida de uma pessoa, a saber:

"1. Nervosismo; 2. dor de cabeça; 3. insônia; 4. medo, 5. desmaios ou ataques epiléticos; 6. desejos de suicídio; 7. doenças cujas causas os médicos não descobrem; 8. visões de vultos ou audições de vozes; 9. vícios e 10. depressão."³³⁴

Para o bispo Macedo, o demônio pode exercer influência sobre a vida das pessoas de diferentes formas: por hereditariedade, pela participação direta ou indireta em centros espíritas, por maldade dos próprios demônios, por envolvimento com pessoas que praticam o espiritismo, por comidas sacrificadas aos ídolos e por rejeitarem a Cristo.³³⁵ E acrescenta: "*Dentro dos*

³³⁴ MACEDO, Edir. *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1990. p.68,69

³³⁵ *Ibid.*, p.44

anos de meu ministério, tenho notado que os sintomas são sempre os mesmos”.³³⁶ O testemunho de uma participante da *Igreja Só o Senhor é Deus*, em Londrina, demonstra bem como se atribui ao demônio a causa de todo sofrimento:

Quando comecei a freqüentar a igreja, o inimigo [demônio] se revoltou contra mim: o meu filho passou a sofrer convulsão. Então eu fiz a campanha da prosperidade para Deus libertá-lo, pois aquilo não era normal, ele era antes um menino sadio, mas de repente ficava se jogando no chão com ataques malignos ... No segundo dia da campanha, eu fui revelada pelo pastor de que Deus já estava cuidando de meu caso. Na semana seguinte, ele já estava curado e nunca mais teve este problema.³³⁷

Este imaginário que configura uma “guerra espiritual” entre Deus e o demônio, tem raízes na Idade Média, perpassando também a modernidade, como comprovam os trabalhos feitos por Peter Burke,³³⁸ Carlo Ginzburg,³³⁹ Keith Thomas³⁴⁰ e Laura de Mello e Souza.³⁴¹ Segundo escreve esta historiadora, “os jesuítas haviam desempenhado função demonizadora durante o século XVI, vendo sabá nas cerimônias indígenas”. As atuações colonizadoras no Brasil colonial eram também vistas como mecanismos “exorcizadores desses povos; trazendo-lhes a fé cristã, os livrariam dos demônios”.³⁴² Nesta época, como mostra Keith Thomas, o diabo era a explicação para o inexplicável e para mistérios, doenças e insucessos.³⁴³

³³⁶ Ibid., p.68

³³⁷ Depoimento de Angelina Ribeiro (concedido em fevereiro de 2002), nascida em Londrina e participante da *Igreja Só o Senhor é Deus*, desta cidade.

³³⁸ BURKE, Peter. *A Cultura Popular na Idade Média*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

³³⁹ GINZBURG, Carlo. *História Noturna: Decifrando o Sabá*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

³⁴⁰ THOMAS, Keith, loc. cit.

³⁴¹ SOUZA, Laura de M. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

³⁴² MARIZ, Cecília L. *Identidade e Mudança na Religiosidade Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes, 2000. p.257

³⁴³ THOMAS, Keith, op. cit., p.387

Esta religiosidade popular continuou se projetando com o advento da modernidade. Em estudos que realiza sobre este período, Laura de Mello e Souza afirma que *"a baixa Idade Média assistira a uma demonização paulatina da existência"*, e que *"a Reforma Protestante e as lutas religiosas do século XVI fortaleceram ainda mais a presença de satã entre os homens"*.³⁴⁴ e acrescenta que:

No final do século XV, pregadores e clérigos saturavam seus sermões com um vocabulário diabólico. (...) Foi, portanto, no início da Época Moderna, e não na Idade Média, que o inferno e seus habitantes tomaram conta da imaginação dos homens do Ocidente.³⁴⁵

No caso católico, a ratificação feita pelo Concílio de Trento de continuar usando a Inquisição no combate às heresias, acabou instigando ainda mais o imaginário diabólico que viria configurar as práticas religiosas desenvolvidas na América Colonial.

Encontrado na colônia populações autóctones que também viam o diabo como força atuante e poderosa, os jesuítas acabaram por demonizar ainda mais as concepções indígenas, tornando-se, em última instância, e por mais paradoxal que pareça, agentes demonizadores do cotidiano colonial.³⁴⁶

Ressalta-se ainda que as práticas mágicas e religiosas na colônia brasileira revelariam, ao final de seu primeiro século de existência, sua face pluricultural, que se consolidou durante o século XVII. Para isto contribuiu a Inquisição, que *"despejou sobre solo colonial com grande freqüência os hereges e feiticeiros"* que *"trabalhariam no sentido da manutenção das persistências"*.³⁴⁷

É possível afirmar, a partir de conceitos elaborados por Pierre Bourdieu, que as sociedades contemporâneas são

³⁴⁴ SOUZA, Laura de Mello e. op. cit., p.137

³⁴⁵ Ibid., p.139

³⁴⁶ Ibid., p.140

constituídas por “diversos campos”, os quais têm “leis próprias”, e “são autônomos”.³⁴⁸ Os campos representam o lugar onde são travadas as lutas. No campo social brasileiro, em que os mais influentes segmentos religiosos, como o catolicismo, as crenças afro e o protestantismo constróem suas explicações tentando estabelecer diferenças em relação ao “outro”, o Neopentecostalismo passou a ocupar seu espaço recorrendo ao discurso da demonização das crenças e dos ritos da religiosidade afro e do catolicismo. Entretanto, o que se constata, mais uma vez, é que ocorre ali uma “apropriação” e uma re-significação de elementos pertencentes a tais religiosidades fundantes da sociedade brasileira.

Há que se perguntar também se o evangelho da prosperidade tem de fato conseguido promover ascensão financeira e social na vida dos seus adeptos. Nos depoimentos que dão, os pastores neopentecostais não escondem o orgulho de verem as igrejas sob seu comando e eles próprios prosperarem financeiramente. Edir Macedo costuma sempre lembrar de grandes milionários que fizeram sua fortuna pondo Deus à prova através do dízimo. Entre eles destacam-se o sr. Colgate, o sr. Ford e o sr. Caterpillar.³⁴⁹ Causaram um verdadeiro frenesi na mídia as palavras de Macedo, proferidas numa concentração de fiéis realizada no Estádio do Maracanã (*Jornal do Brasil*, 18.12.88): “*Sacudam bem obreiros [as sacolas de oferta], para eles verem que estão vazias e só voltem quando estiverem tão cheias quanto um saco de pipoca.*” No final de 1989, viria a notícia que iria perturbar o mundo da mídia e acirrar os ânimos da concorrência pelo controle da produção simbólica brasileira. Representantes de Edir Macedo compraram,

³⁴⁷ Id. *Inferno Atlântico. Demonologia e Colonização, séculos XVI-XVIII*. p.56

³⁴⁸ BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas*. p.147-148

³⁴⁹ Apud. MARIANO, op. cit., p.130

por 45 milhões de dólares, a Rede Record de Televisão.³⁵⁰ Nos meses seguintes, para pagar a compra da Record e de várias outras estações de rádio, a *Igreja Universal do Reino de Deus* precisou aperfeiçoar ainda mais as estratégias de captação de recursos financeiros de seu público. A resposta da imprensa a tal postura foi aumentar o número de reportagens sobre as táticas “mercantilistas” da igreja.

De fato, é bastante visível o sucesso e a projeção financeira dos líderes e suas instituições. O que vem a se tornar uma grande denominação neopentecostal, geralmente inicia suas atividades de maneira simples. Pesquisando dados em Curitiba, o que não difere do que ocorre também em Londrina e Maringá, recentemente uma reportagem jornalística expunha como manchete: “*com apenas R\$ 30,00 é possível abrir uma igreja em Curitiba*”.³⁵¹ O preço equivale ao valor máximo cobrado para o registro da ata e do estatuto do estabelecimento nos cartórios de títulos existentes na cidade. As igrejas são registradas como entidades civis, estando livres do pagamento de impostos. “A isenção do pagamento atinge também a comercialização de produtos religiosos e a arrecadação de dízimos” – constata a reportagem, e acrescenta:

A facilidade e o baixo custo para o registro provocou uma “explosão” nos pedidos de emissão de alvarás para igrejas na Secretaria Municipal de Urbanismo. Em 1988 houve 105 solicitações e no primeiro semestre de 1999, a Secretaria registrou 122 pedidos – chegando ao fim do ano com mais de 100% do que o total verificado em 1988. Segundo um levantamento feito pela Secretaria Municipal de Finanças, 40% dos alvarás emitidos em 1997 até junho de 1999 se referem a igrejas evangélicas. São pequenas igrejas, **criadas principalmente na periferia da cidade**, e que **pertencem à linha pentecostal (...)** muitas associações funcionam até mesmo improvisadas na casa dos próprios fundadores.³⁵² [Grifo Nosso]

³⁵⁰ Segundo a *Revista Isto É Senhor* (22/11/89).

³⁵¹ *Gazeta do Povo*, 10/09/2000. p.4

³⁵² *Ibid.*

O Neopentecostalismo adquiriu, em pouco mais de duas décadas, grande visibilidade social e econômica com altas taxas de arrecadação financeira, propriedade de milhares de templos, além de diversos empreendimentos paralelos, como por exemplo, gravadoras, editoras, livrarias, instituições bancárias e do ramo da construção civil, etc.. Isto atraiu os olhares da mídia, talvez até por se sentir ameaçada devido a utilização cada vez mais constante dos meios de comunicação por parte destes grupos religiosos, que não têm sido poupados de duras críticas, e os termos empregados ao se referirem às suas práticas, ocorrem quase sempre em tom de desqualificação: charlatanismo, curandeirismo, fanatismo, falcatruas, balcão de milagres, “supermercado da fé”, mercantilização do sagrado, etc. Matérias jornalísticas noticiaram, por exemplo, a respeito de denúncias envolvendo Miranda Leal:

O ex-presidente da *Igreja Só o Senhor é Deus* é acusado na justiça pela atual diretoria da igreja de ter desviado mais de 6 milhões nos últimos anos. No final do ano passado, Miranda Leal renunciou à presidência da igreja e fugiu de Maringá - Ao deixar Maringá, no final de 1999, “além de sacar R\$ 2,6 milhões das contas bancárias da Igreja, Leal se apoderou de dois apartamentos – um em Maringá e outro no Rio de Janeiro -, de uma emissora de rádio e duas Mercedes Benz, todos adquiridos com dinheiro da igreja.³⁵³

Uma reportagem intitulada “*Vendilhões do Templo*”, da revista *Voz no Deserto*, revista dirigida ao público evangélico, e que tem grande circulação em Londrina e Maringá, apresentava na capa uma foto de um veículo Mercedes Benz do ano, pertencente ao missionário Miranda Leal quando estava à frente da Igreja em Maringá, e usava os seguintes termos:

Os fiéis, porém, humildes e simples, nunca questionavam o fato e nem punham em dúvida a honorabilidade do seu

³⁵³ O jornal *Folha de Londrina* (13/09/2000), p.4. Matéria semelhante também foi publicada pelo jornal *Gazeta do Paraná*, em 10/03/2000.

pastor. Aceitavam, passivamente, que misturasse o 'seu' dinheiro com o da igreja.³⁵⁴

Em matéria jornalística recente, com manchete de capa intitulada "*A Nação Evangélica: O maior país católico do mundo está se tornando cada vez mais evangélico*", a revista *Veja* declarou:

(...) o dinheiro, na forma de dízimo, ao se transferir para a mão de pastores que vêem a religião como negócio, tem gerado tanto o crescimento de muitas denominações quanto maracutaias, denúncias, investigações. (...) Um dos ramos evangélicos criou até um dízimo superfaturado: o fiel deve dar antecipadamente 10% do valor que pretende alcançar como uma graça do Senhor, e não daquilo que efetivamente recebe (...) As acusações mais frequentes contra pastores evangélicos tratam de estelionato e crimes fiscais. O pastor Davi Miranda, fundador da Deus É Amor, por evasão de divisas. A Igreja Renascer em Cristo enfrenta mais de cinquenta processos movidos por ex-fiéis. Seus fundadores, o apóstolo Estevam Hernandes e a bispa Sonia Hernandes, são acusados de dar um calote de 12 milhões de reais.³⁵⁵

Não obstante as duras críticas que tem recebido nestas três décadas de existência, o Neopentecostalismo parece ter se fortalecido ainda mais. O tom de crítica ou denúncia desperta a curiosidade e o interesse da população por tais igrejas. O período em que o Neopentecostalismo sofreu pesadas críticas também foi o que apresentou expressiva taxa de crescimento. Este movimento cresce também porque a sua teologia prega o advento de uma utopia terrena, inserida no interior de uma sociedade centrada num mercado excludente e que pouco interessado está na inclusão dos "excluídos":

Ela fala aos seus ouvintes de coisas concretas e não foge de temas como doença, insucesso e fraqueza. Diz o que eles querem ouvir e lhes oferece a promessa de uma bênção

³⁵⁴ *Revista Voz no Deserto*, ano 5, n.º 23, fev/mar 2001, p.9

³⁵⁵ *Revista Veja*, 03/jul./2002, p.93

articulada aos sonhos e desejos - uma teologia que aponta para o sucesso terreno e imediato.³⁵⁶

Às vezes, quando se lhes perguntam se as igrejas neopentecostais fizeram a opção pelos pobres, respondem: *Não optamos pelos pobres, somos os pobres.*³⁵⁷ E de fato são eles os pobres que foram atraídos pela possibilidade de riqueza e ascensão social que lhes tem sido cotidianamente negadas pelo sistema político-econômico. A experiência de conversão ali vivenciada insere o indivíduo em um grupo social no qual encontra relações que possibilitam ascensão perante o grupo a que pertence, possibilitando-lhe, por exemplo, uma certa liderança que lhe confere uma honra pouco acessível no mundo em que vive.

Por um terno para frequentar o culto, levar uma Bíblia embaixo do braço e ser visto como um modelo de honestidade, para esses crentes pobres, é alcançar pelo menos um pedaço do paraíso da cidadania.³⁵⁸

Ali podem chegar ao exercício dos cargos eclesiásticos mais elevados e à obtenção de títulos e prestígio que o poder simbólico lhes confere. No grupo em que estão inseridos, são chamados por títulos como: pastores, presbíteros, diáconos, obreiros, missionários, bispos, apóstolos. O caso, a seguir, retrata este aspecto. José Cláudio Cândido pertence à *Igreja Só o Senhor é Deus*, em Londrina, trabalha de segunda a sexta-feira em um condomínio residencial³⁵⁹ localizado em bairro tradicional desta cidade, prestando serviços gerais como jardinagem, pinturas, consertos e reparos de construção civil, etc. Às noites e finais de semanas, atua como pastor da referida igreja. Em entrevista por ele concedida, fez questão de ressaltar:

³⁵⁶ CAMPOS, Leonildo. op. cit., p.50

³⁵⁷ Ibid., p.16

³⁵⁸ Afirmação de Carlos Lessa, reitor da Universidade Federal do Rio de Janeiro. In: revista *Veja*, Ibid.

³⁵⁹ Localizado no Jardim Bandeirantes.

Onde trabalho sou um simples empregado assalariado, mas, lá na igreja sou o pastor e tenho autoridade sobre obreiros e centenas de membros que escutam as minhas pregações (...) inclusive, aqui mesmo neste condomínio onde trabalho, têm duas famílias que freqüentam a minha igreja (...) Aqui sou empregado deles, mas lá são minhas ovelhas (...).³⁶⁰

Quando interrogado sobre sua origem e escolaridade, afirmou: "*sou natural de Santa Bárbara - Pr,*³⁶¹ *estou em Londrina há quase vinte anos (...) Tenho o 1º grau completo*".³⁶²

Constata-se nas comunidades pentecostais grande presença de pessoas que sofrem algum tipo de preconceito na sociedade: pobres, negros, mulheres, semi-analfabetos, etc. Tais pessoas parecem ali encontrar um espaço acolhedor que lhes confere dignidade, prestígio, ascensão social mediante os cargos e funções que passam a desempenhar. Também é comum nos segmentos pentecostais, mulheres exercerem a função de *obreiras*, *missionárias*, *pastoras*, e até *bispa*, como ocorre com Sônia Hernandez, esposa do "apóstolo" Estevam Hernandez, fundadores da *igreja Renascer em Cristo*, com grande projeção de crescimento no cenário nacional. Em estudo realizado sobre a presença feminina nestas igrejas, ressalta-se o espaço que a mulher ocupa em tais comunidades, oportunidades estas que muitas vezes lhes têm sido negadas pela sociedade em geral.³⁶³ Algo semelhante ocorre com os negros, que representam outra parcela importante da membresia neopentecostal.

A teologia da prosperidade também se torna atrativa pelo que o próprio estilo de vida dos líderes e pastores representa. O missionário Miranda Leal, até 1999, morava em uma região nobre

³⁶⁰ Entrevista concedida no dia 20 de abril de 2000, em Londrina.

³⁶¹ Santa Bárbara, hoje denominada Nova Santa Bárbara, é uma pequena cidade localizada no Norte do Paraná, com organização sócio-econômica predominantemente agrícola.

³⁶² Entrevista concedida em 15 de setembro de 2000.

da cidade, ostentando colares, relógios e anéis de ouro, andando sempre escoltado por seguranças particulares e usando um luxuoso veículo Mercedes Benz do ano, chegando mesmo a adquirir um helicóptero em sociedade com seus fiéis, com o propósito de intensificar suas pregações. Até então, ninguém sabia avaliar seus bens. Esta condição que contrasta com o estilo de vida dos fiéis, acaba por se tornar um elemento representacional positivo ao levá-los a crer que a prosperidade é algo possível, afinal, ele mesmo, o líder, antes pertencera à mesma condição do povo que agora o segue. Assim, o líder demonstra coerência com o que prega, revestindo-se de autoridade e legitimação perante o grupo que comanda à medida que demonstra conhecimento de causa no sentido de lhe mostrar o caminho que conduza ao ideal desejado.

Por outro lado, o rol de membros das denominações neopentecostais tem atraído cada vez mais pessoas pertencentes a uma camada da sociedade de maior projeção econômica. Nomes conhecidos e famosos do mundo artístico brasileiro têm sido requisitados em igrejas e eventos de grande auditório, para “testemunharem” sobre sua “conversão” e fazerem depoimentos dramáticos do tipo de vida que tinham antes de serem “libertos” pela fé que agora possuem. Os cachês que eles cobram para participarem de cultos e/ou fazerem *shows* evangélicos têm suscitado certa polêmica. Na matéria intitulada “Quanto vale um Testemunho”, foram publicados valores cobrados pela “indústria do testemunho”, o que, na opinião de algumas lideranças evangélicas do país, foi denominado de “profanos interesses”. A matéria apresentou números quanto aos cachês cobrados. O cantor Nelson Ned, atualmente pede R\$ 8 mil por apresentação, sendo 50% na assinatura do contrato e, o restante, 48 horas antes do evento. Já chegou a cobrar R\$ 12 mil. Exige também passagens aéreas para

³⁶³ TARIRA, Senia Pilco. “Testemunho da Mulher Pentecostal.” In: GUTIERREZ.

ele e um acompanhante e hospedagem no melhor hotel da cidade, sendo uma suíte, canta, prega e dá testemunho de sua conversão. O humorista Dedé Santana, se a apresentação for em ginásio com entrada franca, pede R\$ 4 mil; a cobrança de ingresso faz o valor saltar para R\$ 6 mil. A qualquer dos orçamentos, acrescentam-se três passagens aéreas e estadia em hotel. Dedé Santana conta seu testemunho e prega, com direito a muitas tiradas humorísticas. A cantora Mara Maravilha, para dar seu testemunho e cantar canções evangélicas, estabelece os seguintes valores: R\$ 2.800, mais 200 cd's, 100 fitas, transporte e estadia para a sua equipe.³⁶⁴

Sendo por direito asseguradas ao crente saúde, riqueza e ascensão social, as explicações dadas àqueles que não conseguem desfrutar destes princípios básicos, são as seguintes: ainda não compreenderam corretamente o ensinamento bíblico, não têm fé ou ainda permanecem sob a influência maléfica do demônio.

No Neopentecostalismo, portanto, os agentes sociais, utilizando-se de um capital cultural ao seu alcance, introjetado pelo *habitus*, reconstroem ou resignificam sua identidade "capaz de redefinir sua posição na sociedade "e de fazê-los buscar a transformação do contexto social em que estão inseridos: "a identidade destinada à resistência leva à formação de comunas, ou comunidades".³⁶⁵ As concepções explicativas que ali são dadas para a doença, a miséria e outras mazelas sociais, atribuindo-lhes como causa a ação do demônio, podem até ser julgadas incongruentes com a realidade. Porém, para os grupos sociais que compõem este segmento religioso, tais elaborações são legítimas e plausíveis à medida em que orientam comportamento, conferem identidade e

op. cit., p.205-212

³⁶⁴ A *Revista Vinde*, Ano II, n.º 15, Jan/Fev, 1997, p.26-30

³⁶⁵ CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. p.25

atribuem sentido para vida da coletividade que as constrói, sendo, portanto, condizentes com o imaginário coletivo a que estão integrados. A isto se aplicam as palavras de Joanilho: *“Quando estamos em um determinado grupo, produzimos um saber, e este saber produzido é uma verdade para o grupo.”*³⁶⁶ E a força mobilizadora de uma verdade estabelecida é capaz de mobilizar grande massa de seguidores a partir da projeção carismática de um líder, como o veremos, a seguir.

³⁶⁶ JOANILHO, André Luiz. op. cit., p.25

4. REPRESENTAÇÕES MESSIÂNICO-MILENARISTAS

"PREPARA-TE! POIS O FIM ESTÁ PRÓXIMO. Venha conhecer a mensagem que Deus revelou ao seu profeta neste final de milênio".³⁶⁷

"O missionário Miranda Leal, considerado "líder mundial" da igreja Só o Senhor é Deus, disse ontem em Maringá, que entre o natal e o próximo dia 31 de dezembro, Jesus voltará à terra para "arrebatar os seguidores de Deus". Leal disse ter recebido a "profecia" no Monte das Oliveiras, em Israel, quando lá esteve em outubro do ano passado. "*Ele (Jesus) me falava ao ouvido, sobre o tempo exato do arrebatamento*" - afirmou".³⁶⁸

Nas expressões acima, podem ser identificadas algumas características típicas de messianismo milenarista:³⁶⁹ a força representativa da figura carismática do líder; o caráter salvacionista em tempos de crise; representações configuradas em elementos simbólicos circunscritos a um determinado momento e ambiente, com forte apelo popular, e o anúncio de um acontecimento extraordinário com data pré-determinada, com vistas à transformação do contexto vigente.

Historicamente, por milenarismo pode-se entender o sentido que é proposto por Joanilho:

Este movimento [o milenarismo] surge no período medieval por volta do ano mil. No apocalipse de São João há a profecia de que Cristo retornará à Terra para um reinado de mil anos, onde haverá justiça e abundância para todos.

³⁶⁷ Frase afixada em faixa na porta do templo da Igreja Só o Senhor é Deus, em Maringá, durante o ano de 1999.

³⁶⁸ *Folha de Londrina*, 02/09/99, cadernos "cidades", p.01

³⁶⁹ Entende-se por *messianismo* a crença na intervenção de ocorrências extraordinárias, ou de individualidades providenciais ou carismáticas, para o surgimento de uma era plena de felicidade espiritual e social.

Antes que isso se realize o anticristo reinará sobre a terra havendo muito sofrimento, injustiças, fome etc. para acabar com isso, os batalhões celestiais descerão e derrotarão as hordas demoníacas instalando o reino de Cristo. Para se saber quando fosse chegando o momento, seriam enviados sinais divinos.³⁷⁰

Inicialmente, vejamos aspectos representacionais da figura messiânica do líder neopentecostal. René Ribeiro considera que, para se compreender a constituição de um movimento messiânico, além de causas sócio-culturais e físicas e "a atração estética que exerce a idéia de uma era perfeita", é necessário levar em conta "o fascínio que os novos líderes exercem".³⁷¹ Neste aspecto, vale dizer que os líderes Neopentecostais procuram geralmente ostentar títulos que lhes garantam legitimidade e maior performance representativa perante os fiéis. Muitos se auto-intitulam *missionários* ou *apóstolos*, (termos que significam "o enviado"), ou ainda, *profetas* e *bispos*. Miranda Leal sempre preferiu ser chamado de "o missionário" ou "o profeta". Quando estava no auge da sua liderança na *Igreja Só o Senhor é Deus*, fazia questão de iniciar os seus programas de rádio e de TV com uma vinheta contendo a seguinte chamada: "E agora com vocês: Miranda Leal! O profeta que Deus levantou neste últimos dias para repetir os milagres e prodígios apostólicos. Ele, que após orar e jejuar por 90 dias, no monte, recebeu as revelações das coisas que em breve devem acontecer". R. R. Soares também costuma se identificar como "O missionário", título que ostenta exclusivamente dentro da Igreja, uma vez que os seus subordinados são chamados de "pastores". Tais títulos acabam se tornando um eficiente mecanismo semiótico de iconização da figura do líder, conferindo-lhe uma projeção em relação ao público, aproximando-lhe mais eficazmente

³⁷⁰ JOANILHO, André Luiz, op. cit., p.47

³⁷¹ Apud, LEVINE, Robert M. *O Sertão Prometido. O Massacre de Canudos*. São Paulo: Edusp, 1995. p.327

do sagrado, pois carregam um apelo de intimidade com o divino que o termo "pastor" não alcança.

Bourdieu³⁷² assinala que com uma crise da liturgia e do campo em que atuam os clérigos, a sociedade passou a exigir um novo perfil de líder religioso: um bom "animador de auditório", o cuidado gerencial de um administrador de empresas em relação ao *marketing*, facilidade de representação de um ator profissional e, principalmente, a eficiência de um mágico. Assim, ao contrário dos pastores pertencentes ao protestantismo histórico, caracterizados pelo preparo formal em teologia e pela retórica mais racionalizante, os "profetas" neopentecostais são vistos como "homens de Deus" dotados de poderes de cura, milagres e prodígios.

Ao fazer uma análise sobre este aspecto representacional na *Igreja Universal do Reino de Deus*, o sociólogo Leonildo Campos salienta que:

Na dramaturgia, além do cenário e dos objetos, é fundamental a atuação do ator que com presença, voz, gestos e dramaticidade provoca atitudes, reações e mudanças no comportamento da platéia. (...) O pastor-ator, por meio de suas palavras e gestos, procura integrar todos os presentes no processo de exteriorização – interiorização coletiva da fé.³⁷³

Há que se perguntar: como se constrói esta força representativa do líder? Primeiramente, porque os líderes ou fundadores dos segmentos neopentecostais, quase que na sua totalidade, são oriundos do próprio meio ao qual dirigem sua mensagem, conseguindo assim atingir de forma mais eficaz o público que constitui sua clientela de fiéis e estabelecendo uma maior relação entre o líder e os seus seguidores. Ao ser indagado sobre a melhor maneira de se formar um pastor, R.R. Soares

³⁷² BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Lingüísticas*. p.93 seq.

³⁷³ Ibid., p.94

respondeu retratando bem a maneira como surgem os pastores neopentecostais, bem como a sua capacidade de representar e arregimentar:

Os melhores pastores não saem dos seminários. Pastor é que nem jogador de futebol: eles saem das escolinhas; eles surgem, aparecem. Depois só precisam ser lapidados. Com o passar dos anos, eles vão ficar muito mais preparados do que jamais ficariam num seminário normal. Os grandes homens de Deus surgiram do nada, sem preparação.³⁷⁴

Um exemplo disto é o que ocorreu com o sr. Sebastião, de 44 anos, ex-pastor da *Igreja Só o Senhor é Deus*, e atualmente líder-fundador da *Igreja Atalaia de Deus*. Nasceu no distrito de Guaravera, município de Londrina, onde trabalhou na agricultura até aos vinte anos. Em termos de escolaridade, concluiu a quarta série do ensino médio, fazendo depois um curso profissionalizante de auto-mecânica, quando mudou-se para a cidade de Londrina, no final da década de 70. A profissão de mecânico, Sebastião exerceu até 1984, quando passou a se dedicar ao trabalho religioso:

fui aprendendo pela experiência; comecei como porteiro de igreja, depois presbítero, obreiro auxiliar, evangelista e agora pastor. Aprendi a ser pastor lendo a Bíblia, observando os outros pastores e obedecendo a voz do Espírito Santo" - afirma.³⁷⁵

Miranda Leal também é incisivo ao ser interrogado sobre a sua formação teológica para o exercício do pastorado:

O verdadeiro preparo para o ministério não vem do estudo. Quem capacita é o Espírito Santo. Dele eu recebi quatorze dons. O demônio não respeita títulos nem diplomas; ele teme o poder que vem de Deus e a pregação da Bíblia com

³⁷⁴ *Revista Eclésia*, p.30

³⁷⁵ Cf. fonte já citada.

autoridade e unção; a letra mata, mas o Espírito vivifica. O meu curso de teologia foi a experiência, a prática.³⁷⁶

Verifica-se que os líderes neopentecostais falam aos seus ouvintes de coisas referentes ao cotidiano de sua clientela, não fugindo de temas como doença, insucesso e fraqueza. Dizem o que eles querem ouvir e lhes oferecem a promessa de uma bênção articulada aos sonhos e desejos - uma teologia que aponta para o sucesso terreno e imediato.

Há que se pensar também, entretanto, que as denominações, fundadas pelos profetas neopentecostais, acabam assumindo a conotação de "empresas de salvação", conforme conceito empregado por Weber. Ao analisar o aparato sacerdotal, em que se assenta o controle da produção simbólica, Weber emprega os termos "empresários da salvação", ou ainda "agentes profissionais", referindo-se aos sacerdotes enquanto agentes especializados de uma instância simbólica institucionalizada, considerando-os na qualidade de "funcionários de uma empresa" permanente e organizada em moldes *burocráticos que conta com lugares e instalações especiais para o culto*.³⁷⁷ Referindo-nos aos profetas enquanto "empresários de salvação", podemos então dizer que

a força de que dispõe o profeta (empresário independente de salvação) cuja pretensão consiste em produzir e distribuir bens de salvação de um tipo novo e propenso a desvalorizar os antigos (...) depende da aptidão de seu discurso e de sua prática para mobilizar os interesses religiosos virtualmente heréticos de grupos ou classes determinantes de leigos, graças ao efeito de consagração que o mero fato da simbolização e de explicitação exerce.³⁷⁸

³⁷⁶ Depoimento concedido por Miranda Leal em entrevista coletiva realizada em Maringá, em agosto de 1999 (Documento em vídeo).

³⁷⁷ Ibid.

³⁷⁸ Ibid., p.49

Max Weber associa o discurso religioso aos interesses de grupos sociais:

O trabalho religioso realizado pelos produtores e porta-vozes especializados, investidos do poder, institucional ou não, responde por meio de um tipo determinado de prática ou discurso a uma categoria particular de necessidades próprias a certos grupos sociais.³⁷⁹

Neste aspecto, são oportunas aqui as palavras de Paulo Miceli ao comentar o pensamento de Weber:

A posição central de Weber aproxima-se da tradição materialista que enfatiza na religião suas funções extra-religiosas, isto é, econômicas e políticas. Neste sentido, os exemplos de Weber procuram mostrar a religião como garantia e proteção, justificação e legitimação de interesses econômicos e sociais: a proteção de bens materiais, proteção da propriedade, proteção das barreiras sociais, etc. (...).³⁸⁰

Quando aplicados ao Neopentecostalismo tais parâmetros explicativos é comum se deparar com a auto-negação, feita sobretudo pelos líderes, de que tal empreendimento de fé não pode ser classificado na categoria de "empresa" de salvação. Neste sentido, se aplicam bem as palavras de Bourdieu, quando analisa exemplos da *economia da oferenda*:

O templo funciona, assim, objetivamente como uma espécie de banco, que não pode, no entanto, ser percebido ou pensado como tal, e até sob a condição de que não seja nunca visto como tal. A empresa religiosa é uma empresa com dimensões econômicas que não pode se confessar como tal e que funciona em uma espécie de negação permanente de sua dimensão econômica.³⁸¹

Afirma Bourdieu que esta estrutura *convém a habitus duplos, dotados do talento do eufemismo, de tornar ambíguas as*

³⁷⁹ WEBER, loc. cit.

³⁸⁰ MICELI, op. cit. p.LII,LIII.

³⁸¹ BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas. Sobre a Teoria da ação*. p.192

*práticas e os discursos.*³⁸² As afirmações, abaixo, feitas pelo pastor da igreja Universal do Reino de Deus, J. Cabral, tornam anuente este aspecto. Segundo ele,

Nenhum líder da Igreja Universal força as pessoas a contribuírem. Pedem como fazem todas as igrejas, e talvez insistam mais do que em algumas, porque compreendem a necessidade e a urgência de ganhar o mundo para Jesus Cristo libertando as pessoas das garras do maligno. As pessoas são orientadas a contribuir com amor e aprendem que Deus ama ao que dá com alegria (II Cor. 9:7).³⁸³

A tal depoimento se aplicam com propriedade outras considerações feitas por Bourdieu, quando analisa exemplos da *economia da oferenda*:

As instituições religiosas trabalham permanentemente, tanto prática como simbolicamente, para eufemizar as relações sociais, aí incluídas as relações de exploração, (como na família), transfigurando-as em relações de parentesco espiritual ou de troca religiosa, através da lógica da benemerência: da parte dos assalariados, dos agentes religiosos subalternos encarregados, por exemplo, da limpeza das igrejas ou da manutenção e decoração dos altares, há uma dádiva de trabalho, "oferenda livremente dada de dinheiro e de tempo."³⁸⁴

Constituindo-se em "empresários independentes de salvação", os líderes neopentecostais acabam gerando intensas disputas no campo religioso. Pois a ortodoxia tende a ver a figura do profeta³⁸⁵ como herege, devido às suas atitudes de confrontação da ordem sacerdotal dominante, ocorrendo assim o emprego de estratégias por parte dos *grupos de especialistas em competição pelo monopólio da gestão dos bens da salvação e das diferentes classes interessadas por seus serviços.*³⁸⁶ Bourdieu, em sua obra *Coisas Ditas*,³⁸⁷ amplia ainda mais esta *imagem da sociedade como*

³⁸² Ibid., p.196

³⁸³ *Jornal Soma*. Ano 4, nº 9, 12/2000, pág. 8

³⁸⁴ BOURDIEU, op.cit., p.194

³⁸⁵ Ibid., p.60

³⁸⁶ Ibid.

³⁸⁷ BOURDIEU, *Coisas Ditas*. p.121-122

um campo de batalha operando com base na força e no sentido pela manifestação dos bens simbólicos: todos fazem parte de um novo campo de lutas pela manipulação simbólica (...) e todos colocam em prática na sua ação definições concorrentes, antagônica, da saúde, do tratamento, da cura dos corpos e das almas. E acrescenta:

Os agentes que estão em concorrência no campo de manipulação simbólica têm em comum o fato de exercerem uma ação simbólica. São pessoas que se esforçam para manipular as visões de mundo (e, desse modo, para transformar as práticas) manipulando a estrutura da percepção do mundo (natural e social), manipulando as palavras, e, através delas, os princípios da construção da realidade social.³⁸⁸

Fica evidenciado mais uma vez que, na manipulação simbólica e na disputa pelos bens da salvação, o Neopentecostalismo tem obtido sucesso justamente pelo fato de articular seus ritos e sua visão de mundo a partir do *habitus* dos grupos que representa.

Quanto ao fato de ser o Neopentecostalismo uma proposta salvacionista em tempos de crise, há que se dizer que representações de caráter messiânico-milenarista, ansiando um paraíso idílico na terra, têm emergido, geralmente, em contexto de intensa dificuldade ou desagregação social:

A maioria dos movimentos milenaristas surge em consequência de movimentos de agitação econômica e social, de grandes privações, de crescimento das ansiedades e tensões do povo, de conturbações psicóticas coletivas, ou então como forma de protesto social.³⁸⁹

Nestes momentos é que normalmente surge a figura do *profeta* conseguindo agregar partícipes de uma mesma convicção em torno de um anseio salvacionista, cujo messianismo projeta expectativa de superação das mazelas existenciais com a irrupção

³⁸⁸ Ibid.

de uma "esperança milenarista de uma subversão da ordem social presente na fé popular".³⁹⁰ Segundo Roger Bastide, "*o messianismo (...) representa um despertar que sempre acaba levando a uma percepção de causas da privação*".³⁹¹ "A influência que o líder exerce em seus seguidores se deve [também] à insegurança e à desesperança generalizadas" - afirma Robert Levine,³⁹² que ainda acrescenta: "*quando um grande número de pessoas se liga a um culto religioso, existem normalmente mais causas do que a meramente religiosa*".³⁹³

Jean Delumeau, ao referir-se a milenarismos dos séculos XIX e XX, sustentados pela espera de um grande dia, muitas vezes acompanhados de uma fé messiânica em um salvador que instauraria uma comunidade feliz - se possível no centro de uma "terra sem mal" - apresenta, dentre outros fatores que propiciam o seu florescimento, os "desequilíbrios surgidos no interior de uma sociedade dada ou de uma desorganização social provocada por fatores externos",³⁹⁴ os quais podem recrutar adeptos em todos os níveis sociais. Historicamente, o Brasil tem sido marcado por tais manifestações em tempos de crise ou de desagregação social:

Ao longo dos séculos XIX e XX, o Brasil viu nascer muito mais movimentos messiânicos do que a Itália. Isso se deve, explica Maria Isaura Pereira de Queiroz, ao fato de que os movimentos messiânicos, quando eclodem no universo rural, constituem mecanismos que visam a reorganização das sociedades camponesas. Quanto mais a estrutura e a organização dessas sociedades camponesas são frágeis,

³⁸⁹ LEVINE, op. cit., p.327

³⁹⁰ BOURDIEU, loc. cit.

³⁹¹ Apud, LEVINE, op. cit., p. 326

³⁹² Ibid., p.323

³⁹³ Ibid., p.326

³⁹⁴ DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente (1300 - 1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p.155

mais existem possibilidades para que movimentos messiânicos surjam.³⁹⁵

Maria Isaura Pereira de Queiroz³⁹⁶ procura elaborar, através do método comparativo, uma teoria para o estudo dos movimentos messiânicos. Entendendo o social como “metáfora do religioso”, a autora defende a idéia de que os grupos sociais que desenvolvem messianismos estão *imersos numa sociedade em intensa crise sócio-econômica e política, predispostos a reunirem-se em torno da figura carismática de um líder messiânico.*³⁹⁷ Neste sentido, também se aplicam as palavras de Peter Berger:

Manifestações do messianismo religioso, do milenarismo e da escatologia, como seria de se esperar, associam-se historicamente aos tempos de crise e desastre, de causas naturais ou sociais.³⁹⁸

Nas adjacências de Londrina e Maringá, a grande geada, ocorrida em 20 de julho de 1975, pôs fim aos sonhos paradisíacos propagados pela Companhia de Terras Norte do Paraná, desde o momento em que se formavam os primeiros povoamentos colonizadores desta região, sonhos estes construídos ao redor do “ouro verde”. Formava-se, assim, um contexto propício para que aflorassem representações milenaristas:

Os movimentos milenaristas baseados em sonhos utópicos de salvação, são bastante freqüentes, sobretudo entre grupos marginalizados das populações rurais brasileiras cuja vida, normalmente difícil foi ameaçada por mudanças econômicas ou políticas, ou então entre grupos

³⁹⁵ Ibid., p.156 Também neste aspecto, generalizando, Eric Hobsbawn afirma que “a história dos vinte anos após 1973 é a de um mundo que perdeu suas referências e resvalou para instabilidade e a crise” cf. HOBSEBAWN, Eric. *A Era dos Extremos: O Breve Século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p.393

³⁹⁶ QUEIROZ, loc. cit.

³⁹⁷ HERMAN, Jacqueline. In: VAINFAS; CARDOSO, op. cit., p.349

³⁹⁸ BEGER, Peter. loc. cit.

profundamente religiosos mas que foram afastados da igreja institucional.³⁹⁹

A colonização inglesa que se desenvolveu em Londrina e Maringá, desde o seu momento inicial, em fins da década de 1930, empreendeu forte apelo propagandístico no sentido de atrair novos investimentos a estas terras, apontando para o aspecto "paradisíaco"⁴⁰⁰ da região. Ao investigar este período, a historiadora Enezila Lima constata bem esta atmosfera que ocultava conflitos:

A cadeia era lugar de descanso...(diziam). Ou seja, o paraíso perdido poderia ser encontrado nos domínios da Companhia de Terras Norte do Paraná, onde não havia ladrões, os crimes eram raros, conflitos de certa gravidade raramente aconteciam (...).⁴⁰¹

Esta conotação idílica se verifica claramente nas matérias publicadas pelo jornal *Paraná Norte*, elaborado pela própria Companhia de Terras. Em suas primeiras edições, fala-se que o propósito daquele veículo de comunicação era retratar a pujância desta região:

(...) todos os que habitam esta grande zona que é o Norte do Paraná, e onde [o jornal] vai agir no sentido de propagar-lhe a riqueza, concretizada na fertilidade inigualável do seu solo – regado pelo mais formoso sistema hidrográfico que se pode imaginar - no esforço hercúleo dos desbravadores de sua matas e no pulso forte e rijo de seus trabalhadores rurais, que na ânsia do progresso coletivo, não medem sacrifícios para a grandeza deste pedaço de terra americana, onde várias raças se misturam na mais comovedora das harmonias.⁴⁰²

³⁹⁹ LEVINE. op. cit., p.330.

⁴⁰⁰ Ao nos reportarmos a este conceito não estamos pressupondo que tenha havido a formação de tal imaginário de forma generalizada. Para uma análise mais profunda deste contraponto que questiona as "fantasmagorias" que classificam o norte do Paraná como a Terra da Promissão, a Nova Canaã e o Novo Eldorado, indicamos a obra de TOMASI, Nelson Dácio. Loc. cit.

⁴⁰¹ Anais do VIII Seminário de Pesquisa em História – UEM, 2000. p.44

⁴⁰² *Jornal Paraná-Norte*, 9 de outubro, 1934. Nº 1. - (material disponível em microfilmes no CDPH – UEL).

Apontava-se, ainda, para a possibilidade de riqueza e excelentes condições de vida propiciadas pelo cultivo da agricultura:

Pedacão dadivoso da terra paranaense, onde o homem civilizado vem estendendo pontes, construindo estradas, derrubando a mata milenária e erguendo cidades (...) Erguem-se as fazendas e os sítios, onde vicejam milhares (sic) sussurrantes, os arrozais beijados pela brisa sempre fresca destas bandas, o verde claro dos canaviais casando-se com o verde escuro dos cafeeiros que se alinham aos milhares pelas elevações cortadas pela via férrea.⁴⁰³

Analisando os anos subseqüentes, o pesquisador José Miguel Arias Neto constata o aspecto promissor que caracterizava a região Norte do Paraná:

O período de 1950, até por volta de meados dos anos 70, denominei "Eldorado"; idéia que expressa as representações presentes na documentação de modo inconfundível; a de prosperidade, de crescimento ilimitado, com suas vantagens e seus problemas, que teve por base a economia cafeeira. Foi o período de maior expansão da cidade e da região.⁴⁰⁴

Arias Neto ressalta ainda que este período foi denominado em nível nacional e internacional, de "anos dourados", e cita Eric Hobsbawn:

Depois da Segunda Guerra Mundial, seguiram-se 25 ou 30 anos de extraordinário crescimento econômico e transformação social, anos que provavelmente mudaram de maneira mais profunda a sociedade humana que qualquer outro período de brevidade comparável. Retrospectivamente, podemos ver esse período como uma espécie de "Era de Ouro", e assim ele foi visto quase que imediatamente depois que acabou, no início da década de 70.⁴⁰⁵

⁴⁰³ Ibid.

⁴⁰⁴ NETO, José Miguel Arias. *O Eldorado: Representações da Política em Londrina - 1930-1975*. Londrina: UEL, 1998. p.9

⁴⁰⁵ Apud. Ibid.

No início da década de 1970, já se instalavam indústrias⁴⁰⁶ de pequeno porte em Londrina, mas que ainda demandavam pouca mão-de-obra. A agricultura, sobretudo o café, representava a grande força econômica do Norte do Paraná, concentrando, por isso, a grande mão-de-obra no campo. Os dados, a seguir, evidenciam a alteração que ocorreu no decorrer desta mesma década:

Em 1970, 68% da população do município estava concentrada na cidade e 32% no campo. Oito anos mais tarde, a cidade concentrava 76% da população, apenas que 24% residia no campo. O processo de favelização nos anos sessenta se acentua (...).⁴⁰⁷

A expulsão da mão-de-obra do campo se deu, em parte, pela implantação de culturas que passaram a utilizar a crescente mecanização, como a soja e o trigo, mas também pela grande geada, que dizimou as lavouras cafeeiras de todo o Paraná. Os jornais da época apontavam para as conseqüências deste período, como se observa numa reportagem da *Folha Imobiliária*, alguns meses após aquela intempérie:

As cidades crescem e faltam moradias. O grande número de pessoas que vem das regiões rurais contribuem em cerca de 50 por cento para o crescimento das cidades, e a outra metade resulta do crescimento natural da população urbana. Assim, as cidades, principalmente nas latitudes tropicais, aumentam o seu tamanho duas e até três vezes dentro de 10 anos. Principalmente atingidas pelo problema da habitação são as grandes camadas de rendas inferiores, e entre as quais estão justamente aquelas pessoas que vem de áreas rurais para as cidades, onde esperam encontrar melhores condições de vida. Nas áreas marginais das cidades surgem então, da noite para o dia, as favelas com todos os seus problemas.⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ Segundo dados citados por Arias Neto, existia cerca de 441 indústrias em Londrina, em 1970.

⁴⁰⁷ Apud., NETO, op. cit., p.246

⁴⁰⁸ *Folha de Londrina* - 12/02/1976, p.01 (Material disponível no acervo de Jornais da Biblioteca Pública de Londrina).

Na década seguinte, se observam os reflexos destas mudanças:

Os nossos governantes voltaram suas vistas para as cidades e abandonaram totalmente a zona rural e os distritos em termos de educação, saúde, habitação, comunicação, lazer, transporte, estradas, etc.; e o êxodo rural aumentou, levando na década de 70, a saírem do Estado, cerca de 1.250.000 pessoas; e por outro, a migração rural-urbana, causando o inchaço das cidades médias e grandes no próprio Estado, aumentando com isso as favelas, a fome, a marginalização, a violência e insegurança.⁴⁰⁹

A geada destruiu milhões de pés de café no Paraná e estabeleceu uma fronteira econômica e social: o que antes era sinônimo de desenvolvimento, ficou reduzido a nada. Era o começo de um novo ciclo: o Estado abria os campos para outras culturas; os cafezais perdiam o reinado e ganhariam um lugar na história. Assim,

Enquanto cafeicultores, corretores de café e autoridades políticas discutiam, no campo o desânimo tomava conta de milhões de bóias-frias, ex-colonos que tinham como última alternativa o cultivo e a colheita do café. Foi o embrião do êxodo rural que esvaziou o Norte do Paraná. Até então, o Eldorado, que atraía trabalhadores agrícolas de todo o Brasil, passou a exportar famílias para outros Estados, em busca de condições de vida, eliminadas pelo frio violento que dizimou as lavouras. Hoje, em Londrina, Eldorado é apenas nome de Shopping e Ouro Verde, o mais tradicional cinema da cidade.⁴¹⁰

A formação das grandes periferias em Londrina pode ser verificada em pesquisa feita sobre a população do município naquele período, e que apontam os seguintes dados⁴¹¹:

Ano	Urbano	Rural	Total
1960	72.857	61.964	134.821
1970	156.566	72.266	228.832
1978	255.931	82.353	338.264

⁴⁰⁹ Ibid., *Caderno 2*, 22/05/84

⁴¹⁰ Ibid., 20/07/90, p.28

⁴¹¹ BRANCO, G.; MIOMI, F. *Londrina no seu Jubileu de Prata: Documentário Histórico*. Londrina: Realizações Brasileiras, 1966.

O Censo Demográfico IBGE⁴¹² indica os seguintes números para o período, referente ao Norte do Paraná:

Ano	Pop. Urbana	Pop. Rural	Pop. Total	Varição
1960	597.615	1.830.153	2.427.768	1.453.481
1970	1.168.703	2.523.327	3.691.940	1.264.172
1980	1.760.896	1.388.715	3.149.611	-542.329

No início dos anos 80, em pesquisa realizada sobre a ocupação do espaço urbano de Londrina, Nestor Rezende afirma a existência de cerca de 11 favelas, nas quais vivem 967 famílias.⁴¹³ Tomasi apresenta interessante análise sobre o processo de “exclusão na/da Terra da Promissão ou Novo Eldorado”, decorrente da crise cafeeira, desenvolvimento de outras formas de cultivo como soja e trigo, ou ainda da pecuária: *“No final da década de 70 a região perdeu mais de 1 milhão de pessoas da sua zona rural, a maioria sendo incrementada na população urbana (...) a maior parte destes excluídos-expulsos foram aqueles que estavam na região que tinha sido a mais rica nas décadas anteriores”*.⁴¹⁴

Acreditamos que a adesão das massas ao Neopentecostalismo se deve ao fato de terem encontrado em tal segmento religioso espaço para a reafirmação de princípios e valores que o deslocamento do mundo rural para o urbano lhes ameaçou usurpar:

Assim, pessoas que não podem recorrer aos relacionamentos familiares existentes no campo entre camponês ou trabalhador rural e seu patrão (as quais propiciariam pelo menos um tipo mais pessoal de contato e

⁴¹² IBGE, 1960-1980. Compreende-se por “Norte do Paraná”, aqui, o referente ao “Norte Novo”, no qual estão incluídos Londrina e Maringá, conforme classificação proposta por TOMASI, loc. cit.

⁴¹³ Ibid. p.309

⁴¹⁴ Apud. NETO, Arias. op. cit., p.246

algun tipo de "proteção") buscariam substitutos em cidades onde as relações capitalistas de trabalho deixam menos margem para contatos pessoais (...).⁴¹⁵

Ao infundir "*segurança em pessoas traumatizadas pela privação, pelas vicissitudes (...) e pela incerteza econômica*",⁴¹⁶ o Neopentecostalismo exerce, então, funções sociais e psicológicas sobre os crentes, orientando-os quanto à conduta, proporcionando-lhes apoio emocional, e satisfazendo aspirações quanto a uma visão espiritual e mágica do mundo, no sentido de muni-los de mecanismos de superação das crises e mazelas a que agora estão submetidos. Este segmento religioso assume, portanto, a feição de uma forma de reação e enfrentamento da situação que o sistema estabelecido lhes proporcionou. Nisto se aplicam com propriedade as palavras de Marilena Chauí:

A religiosidade freqüentemente se encontra na base dos grandes movimentos populares de contestação política, como foi o caso de Canudos e do Contestado (...). Os movimentos religiosos populares de Canudos Juazeiro e Contestado não são resultado de isolamento sócio-político redundando em fanatismo, mas são uma resposta concreta, de caráter religioso, articulada a transformações políticas na sociedade brasileira e percebidas como adversas para os fracos e desprotegidos. Não é por alienação que a resposta de tipo milenarista se efetua.⁴¹⁷

Segundo Chauí, a resposta milenarista à adversidade social e política possui qualidades que a revestem de religiosidade, como por exemplo, o desejo profundo de "*mudança da ordem vigente aqui e agora*", ou ainda, a expressão do sentimento "dos oprimidos de que eles são mais fracos que os opressores" e que só poderão superar os desafios do contexto urgente, pela união de todos, "formando uma comunidade verdadeira e nova, indivisa,

⁴¹⁵ OLIVEN, Ruben G. *A Antropologia de Grupos Urbanos*. Petrópolis: Vozes, 1996. p.42

⁴¹⁶ LEVINE. op. cit., p.321 - referindo-se à experiência vivida pelos participantes do movimento de Canudos.

protótipo do mundo que há de vir".⁴¹⁸ Neste aspecto, destacam-se as palavras de Joanilho, quando classifica tais movimentos salvacionistas como "sócio-mitológicos":⁴¹⁹

Muitos movimentos, mesmo derrotados militarmente, permanecem na memória social e por ela são relidos (...) Muitas experiências que foram postas em prática em movimentos, vão sendo reapropriadas (...) ao ser reapropriada pela memória social, a revolta ganha realmente importância, isto é, passa a ser utilizada de forma diferente pelas pessoas, de acordo com o contexto em que vivem.⁴²⁰

Para este autor, os movimentos messiânicos expressam além de revolta e protesto, uma expressão de "eterno retorno", o que pode ser perfeitamente aplicado ao Neopentecostalismo:

Sempre há nas revoltas uma idéia de retorno a um passado grandioso ou uma ida ao futuro onde se realizarão os desejos. Ou melhor ainda, a proposta é de um retorno ao futuro, isto é, a sociedade terá de volta o que foi perdido. É o mito do eterno retorno.⁴²¹

Destaca-se, também como caráter messiânico-milenarista, a apropriação de mitos e mobilização de símbolos com forte apelo popular. Neste aspecto, é relevante a compreensão feita por Max Weber de que:

O processo de simbolização cumpre sua função essencial de legitimar e justificar a unidade do sistema de poder, fornecendo-lhe o estoque de símbolos necessários à sua expressão.⁴²²

⁴¹⁷ CHAUI, Marilena. *Conformismo e Resistência*. Aspectos da Cultura Popular no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1986. p.75

⁴¹⁸ Ibid., p.76

⁴¹⁹ Joanilho usa tal terminologia para identificar, caracterizar e situar historicamente os principais movimentos com caráter messiânico-milenaristas desenvolvidos no Brasil. op. cit., p.73-75

⁴²⁰ Ibid., p.54-55

⁴²¹ Ibid., p.67-68

⁴²² MICELEI, op. cit. p.LIV

Comentando ainda este aspecto, Paulo Miceli afirma que, segundo Weber, o discurso do agente religioso, seja ele sacerdote ou profeta, não constitui "*mero epifenômeno da realidade social*", e acrescenta:

Sem os símbolos que são os materiais significantes que a doutrina transmite como se fossem significações não-arbitrárias, não pode haver expressão de uma esfera propriamente econômica e muito menos uma estrutura de poder.⁴²³

Bourdieu afirma que Weber encontra os meios de correlacionar o "*conteúdo do discurso mítico (inclusive sua sintaxe)*", aos interesses religiosos daqueles que "*o produzem, que o difundem e que o recebem*".⁴²⁴ Ambos os autores apontam, portanto, para tipos de legitimidade que consolidam o circuito propriamente político entre dominantes e dominados através dos diversos aparelhos de produção simbólica – afirma Miceli. E acrescenta:

O tema central diz respeito, portanto, às relações entre sistemas simbólicos – como por exemplo, as crenças religiosas, ou então, a indústria cultural – e o sistema de classes e grupos de status, e a estrutura de poder daí resultante (...) o alvo último de Weber consiste em compreender o processo de difusão e mobilização através do qual uma dada orientação religiosa pode tornar-se a concepção do mundo dominante para toda uma sociedade.⁴²⁵

E, analisando o conceito de poder, Paulo Miceli comenta que

a noção que Bourdieu possui a respeito do poder lembra de perto a definição Weberiana segundo a qual a violência e a força constituem a última ratio do sistema de dominação, o que não impede a ênfase concedida por ambos à

⁴²³ Ibid., p.LIX

⁴²⁴ Ibid., p.32

⁴²⁵ Ibid., p.LII

problemática do **simbolismo** de que se reveste toda e qualquer dominação.⁴²⁶ [Grifo Nosso]

Verifica-se, portanto, que o estudo do poder compreende hoje novos territórios de pesquisa e novas possibilidades teóricas. Isto se tornou possível aos historiadores a partir do momento em que estes passaram a estabelecer uma maior aproximação com a Antropologia cultural:

Poder e política passam assim ao domínio das representações sociais, coloca-se como prioritária a problemática do simbólico – simbolismo, formas simbólicas, mas sobretudo o **poder simbólico**, como em Bourdieu. O estudo do político vai compreender a partir daí não mais apenas a política em seu sentido tradicional mas, em nível das **representações sociais ou coletivas**, as mentalidades, bem como as diversas práticas discursivas associadas ao poder.⁴²⁷ [grifo nosso]

Por estes aspectos, a linguagem veiculada pelos líderes neopentecostais torna-se autorizada, pois é investida de autoridade pelo próprio grupo de onde os mesmos procedem. Ocorre aí um processo dialético entre a *linguagem autorizante* e a *linguagem autorizada*:⁴²⁸

O mistério da magia performativa resolve-se assim no mistério, isto é, na alquimia da representação através da qual o representante constitui o grupo que o constituiu: o porta-voz dotado do poder pleno de falar e de agir em nome do grupo, falando sobre o grupo pela magia da palavra de ordem, é o substituto do grupo que existe somente por esta procuração.⁴²⁹

Também Joachim Wach ressalta que os profetas "*não costumam provir da aristocracia, do meio dos doutos; freqüentemente surgem dentre o povo mais simples*". E acrescenta:

⁴²⁶ Ibid.

⁴²⁷ Ibid.

⁴²⁸ Ibid.

⁴²⁹ Ibid., p.83

A consciência de ser órgão, ou instrumento ou porta-voz da vontade divina caracteriza a auto-interpelação do profeta (...) visões, transe, sonhos ou êxtases ocorrem com frequência (...) o profeta está preparado para receber e interpretar manifestações do divino (...) Com frequência ele aparece como renovador de contatos perdidos com os poderes ocultos da vida, e aqui se parece com o feiticeiro e o curandeiro. O profeta lança luz no passado e interpreta-o, mas ele antecipa também o futuro.⁴³⁰

Quanto ao aspecto do messianismo em referência à contestação da ordem estabelecida, seja ela institucional-religiosa ou social, vale destacar as conceituações apresentadas por Max Weber, em sua obra *Economia e Sociedade*,⁴³¹ quando afirma que além dos leigos, constituem a estrutura religiosa os sacerdotes, o profeta e os pequenos empresários da salvação - sendo exemplos destes últimos o mago e o feiticeiro. Pode-se dizer que os pastores neopentecostais estão mais próximos da classificação de "profetas" ou magos, do que de sacerdotes, pois o profeta é o contestador da estrutura religiosa dominante, que é a estrutura sacerdotal. Esta, segundo Weber, é responsável, "em última análise, por um ordenamento sistemático e arbitrário do mundo natural e social", formando

um aparato mais ou menos institucionalizado que conta a seu serviço com corpos de agentes profissionais cuja produção própria destina-se a grupos e/ou classes ocupando uma posição determinada na estrutura social.⁴³²

Weber enxerga na prática sacerdotal a gênese histórica de um corpo de agentes especializados, que têm como propósito atingir os seus próprios interesses ao se manterem em harmonia com a instituição que representam, bem como no controle que exercem sobre os "bens da salvação". Assim como em Weber, também para Pierre Bourdieu⁴³³ a racionalização da prática

⁴³⁰ WACH, Joachim. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1990. p.416

⁴³¹ WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: UNB, 1991. p.LI

⁴³² Ibid., p.LV

⁴³³ BOURDIEU, Pierre. op. cit., p.79

religiosa, concentrada nas mãos de "sacerdotes", tende a enfraquecer o espírito mágico diante do religioso.

Ao oposto disto se aplica o conceito de "profeta": "*o profeta é portador de um carisma pessoal*" - afirma Weber, e o seu carisma advém do sentido de iluminação ou de revelação divina. Como tal, diferentemente do sacerdote, ele não é funcionário de nenhuma instituição religiosa:

[o profeta] não nasce das fileiras sacerdotais. Não é pois, o homem do culto. Mas alguém que proclama uma revelação recebida do alto. A mente, a palavra, o poder do profeta estão ancorados num dom pessoal dado gradativamente por uma divindade.⁴³⁴

Citando Durkheim, Bourdieu afirma que, da mesma forma que um "emblema" constitui "*o sentimento que a sociedade tem de si mesma*", a fala e a pessoa do profeta "*simbolizam as representações coletivas porque contribuíram para constitui-las*", e acrescenta:

O profeta traz ao nível do discurso ou da conduta exemplar, representações, sentimentos e aspirações que já existiam antes dele embora de modo implícito, semiconsciente ou inconsciente. Em suma, realiza através de seu discurso e de sua pessoa, como falas exemplares, o encontro de um significante e de um significado preexistentes (...) é por isso que o profeta (...) pode agir como uma força organizadora e mobilizadora.⁴³⁵

Para Bourdieu, o poder simbólico ostentado por tal líder religioso profeta procede do próprio grupo que o mesmo representa:

O poder do profeta tem por fundamento a força do grupo que ele mobiliza por sua aptidão para simbolizar em uma conduta exemplar e/ou em um discurso (quase) sistemático,

⁴³⁴ ROLIM. op. cit., p.73

⁴³⁵ BOURDIEU, Pierre. *Economia das Trocas Simbólicas*. p.92,93

os interesses propriamente religiosos de leigos que ocupam uma posição determinada na estrutura social.⁴³⁶

Os profetas se apropriam de um imaginário já existente e se fazem compreender pela mensagem que interpretam:

(...) dotado de sentido e doador de sentido, a profecia legitima práticas e representações que têm em comum apenas o fato de serem engendradas pelo mesmo *habitus* (próprio de um grupo ou de uma classe) (...) porque a própria profecia tem como princípio gerador e unificador um *habitus* objetivamente coincidente com o dos seus destinatários. A ambigüidade que, como amiúde já se observou, caracteriza a mensagem profética faz-se presente em todo discurso, que mesmo quando endereçado mais diretamente a um público socialmente especificado, visa ganhar adesões e cujas alusões e elipses são bem montadas de modo a favorecer o entendimento através dos mal-entendidos e dos subentendidos, isto é, a originar percepções e reinterpretações que introduzem na mensagem todas as expectativas dos receptores.⁴³⁷

Os profetas estão mais próximos do que Weber conceitua como "magia",⁴³⁸ por objetivarem constranger os poderes da divindade a servirem aos fins utilitários de seus adeptos. Weber distingue "magia" de "religião" dizendo que esta última tem como característica marcante a submissão e os serviços prestados à divindade, enquanto aquela consiste numa "coerção de Deus". Segundo este autor, a prática da magia ou de uma religiosidade, com maior presença de traços mágicos, é mais própria dos camponeses, por viverem em condições existenciais de maior incerteza.

Os profetas são produtores e portadores das "revelações" metafísicas ou ético-religiosas (...) O profeta é o portador de uma nova visão do mundo que surge aos olhos do leigo como "revelação", como um mandato divino. (...) É o

⁴³⁶ Ibid.

⁴³⁷ Ibid., p. 94

⁴³⁸ Cf WEBER. op. cit., p. 294

portador de um "discurso de origem", o intermediário e o anunciador de mudanças sociais.⁴³⁹

A este sentido também se aplicam ainda as palavras de Bourdieu, quando afirma que "*é impossível compreender a magia sem o grupo mágico*", e acrescenta:

Em matéria de magia, a questão não é tanto saber quais são as propriedades específicas do mago, nem sequer operações e representações mágicas, mas determinar os fundamentos da crença coletiva ou, ainda melhor, do irreconhecimento coletivo, coletivamente produzido e mantido, que se encontra na origem do poder do qual o mago se apropria (...).⁴⁴⁰

Em relação ao Neopentecostalismo, é preciso dizer que o mesmo trabalha com elementos simbólicos representacionais semelhantes, em muito, ao que já ocorreu com outros movimentos que historicamente assumiram conotação de messianismo. Para melhor compreensão deste aspecto, é necessário nos reportarmos novamente ao conceito de *imaginário*. Segundo Francisco Falcon,

o imaginário social é uma força reguladora da vida coletiva que, ao definir lugares e hierarquias, direitos e deveres, constitui um elemento decisivo de controle dessa mesma vida coletiva, aí incluindo o exercício de poder.⁴⁴¹

Baczko ressalta ainda a imbricação existente entre imaginário, relações de poder e milenarismo. Citando Maquiavel, quando afirmou que "governar é fazer crer", Baczko afirma que tal expressão

põe em destaque as relações íntimas entre poder e imaginário, ao mesmo tempo que resume uma atitude técnico-instrumental perante as crenças e o seu simbolismo, em especial perante a religião. Encontramos em Maquiavel toda uma teoria das aparências de que o poder se rodeia e

⁴³⁹ Ibid., p. LVI

⁴⁴⁰ BOURDIEU, Pierre. *A Produção da Crença. Contribuição Para Uma Economia dos Bens Simbólicos*. p. 28,29

⁴⁴¹ In: CARDOSO, op. cit., p.15

que correspondem a outros tantos instrumentos de dominação simbólica. As aparências fixam as esperanças do povo no Príncipe (...) O Príncipe, rodeando-se dos sinais do seu próprio prestígio e manipulando habilmente toda a espécie de ilusões (símbolos, festa, etc.) pode desviar em seu proveito as crenças religiosas e impor aos seus súditos o dispositivo de que retira o prestígio da sua própria imagem.⁴⁴²

As palavras de Capelato e Dutra também apontam para elementos nesta direção:

A análise dos imaginários sociais ganha novas possibilidades quando se começa a cotejá-los com os interesses sociais, com as estratégias de grupo, a autoridade do discurso, a sua eficácia em termos de uma dominação simbólica, enfim, com as relações entre poder e representação.⁴⁴³

Entendemos, portanto, pertencer a um tempo de “longa duração” o imaginário messiânico-milenarista que tem aflorado, por herança ou apropriação, no Neopentecostalismo. Primeiramente, pelo fato do pentecostalismo ter em seu *habitus* profundas raízes históricas de perfil milenarista. Como já visto anteriormente, este movimento religioso desdobrou-se do chamado “grande avivamento” religioso que ocorrera nos Estados Unidos no século XVIII, como um desdobramento do metodismo que se originara com Jonh Wesley, na Inglaterra, naquele mesmo século.⁴⁴⁴ Dentre os pregadores avivalistas, destacou-se Jonathan Edwards, a quem Jean Delumeau se refere como propagador de idéias milenaristas,⁴⁴⁵ as quais estavam associadas à noção de “progresso” e “prosperidade

⁴⁴² Ibid., p.301

⁴⁴³ CAPELATO, Maria Helena R.; DUTRA, Eliana R. F. In: CARDOSO, C. Flamarion, et. al (orgs.). *Representações: Contribuição a um Debate Transdisciplinar*. Campinas: Papyrus, 2000. p.229

⁴⁴⁴ Ver MENDONÇA, A. Gouvêa; FILHO, Prócoro Velasques. “História e Teologia dos Reavivamentos”. In: *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. p.82-109

⁴⁴⁵ DELUMEAU, Jean. “Uma Travessia do Milenarismo Ocidental”. In: *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: CIA das Letras, 1998. p.449

econômica",⁴⁴⁶ que imediatamente sucederiam ao despertar religioso que se experimentava naquele momento. Também segundo Mendonça, no início do século XIX configurou-se o "Destino Manifesto", que pressupunha ser a "civilização cristã norte-americana" o protótipo do reino messiânico que se consolidaria com o retorno de Cristo à terra. Aos norte-americanos caberia, então, a tarefa de "*apressar tal advento*":

(...) uma incrível inquietação messiânico-milenarista na América do Norte atingiu seu auge no século XIX. (...) Para muitos líderes e pensadores eclesiásticos a vinda gloriosa do Reino se daria após a implantação da civilização cristã; por isso a cristianização da sociedade seria uma preparação para a vinda do Reino de Deus, fato que promoveu a empresa missionária via "Destino Manifesto".⁴⁴⁷

Em segundo lugar, porque se amalgamou em solo brasileiro o imaginário messiânico ameríndio com uma intensa tradição de representações salvacionistas da sociedade européia colonizadora da América. Delumeau refere-se ao milenarismo que se exprimiu em nossa civilização ocidental, como sendo a "nostalgia do paraíso perdido", ou ainda como "a duradoura esperança de reencontrar no futuro o paraíso terrestre das origens".⁴⁴⁸ Afirma este autor que a nostalgia de uma terra "sem mal nem desventura" existiu, dentre outras culturas, na "dos guaranis".⁴⁴⁹ Foi esta mentalidade que também norteou os primeiros conquistadores.

⁴⁴⁶ Ibid. Delumeau acrescenta que "laços uniram, no século XVIII, o milenarismo e a crença no progresso. Ibid p.451. Assim, não é de se estranhar que o discurso neopentecostal seja tão afinado com a idéia de sucesso, prosperidade e usufruto dos bens de consumo propostos pelo sistema capitalista.

⁴⁴⁷ MENDONÇA, A. G. *O Celeste Porvir*. p.55

⁴⁴⁸ DELUMEAU, Jean. op. cit., p.441

⁴⁴⁹ Ibid.

Reportando-se a um tempo ainda mais primevo, ao referir-se ao que ocorrera com Joaquim de Fiore,⁴⁵⁰ Delumeau⁴⁵¹ afirma que o mesmo sofreu influência de uma tradição escatológica que se reporta aos séculos IV e VII d.C., no Ocidente, quando foram redigidos textos sob o nome de "sibilinas cristãs", que anunciavam a vida de um rei ou imperador cristão, cujo reinado se instalaria em Jerusalém.⁴⁵² Estas "sibilinas" circularam durante toda a Idade Média e foram impressas no fim do século XV. Esta esperança sustentou a empresa das cruzadas, vindo influenciar, inclusive, Cristóvão Colombo, que esperava financiar a retomada de Jerusalém através das riquezas dos países que descobrira⁴⁵³ - o que também destaca movimentos messiânicos do período medieval. Ocorreu, na América, portanto, um encontro destas concepções, uma vez que também fazia parte do imaginário dos conquistadores europeus o desejo de encontrar tal paraíso perdido, conforme bem demonstrou Sérgio Buarque de Holanda.⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ Joaquim de Fiore (1145-1202) foi abade de um mosteiro na Calábria, no sul da Itália. Em seus inúmeros livros desenvolveu uma filosofia da história com base em genealogias bíblicas, a partir do que calculou e previu o retorno de Cristo à terra para o ano 1260 d.C, fato que seria seguido por um reinado terreno com duração de mil anos, quando seria então estabelecido o paraíso da terra. Fiore conquistou e influenciou inúmeros seguidores.

⁴⁵¹ Outro pesquisador sobre tal temática é Norman Cohn. Ver COHN, Norman. *Na Senda do Milênio. Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média*. Lisboa: Presença, 1981.

⁴⁵² Joaquim de Fiori sem empregar a palavra "milênio", anunciou a vinda de um tempo do Espírito, no qual a humanidade viveria em um estado de piedade e de paz. Escreve Delumeau: "Joaquim, morto em 1202, estimava que um período crítico ia começar muito em breve e duraria até por volta de 1260 e que, depois desse tempo de turbulências, a "religião monástica" faria reinar paz no mundo. Ele evocou apenas em termos sóbrios essa futura felicidade espiritual e, não obstante, terrestre". (DELUMEAU, op. cit., p.445).

⁴⁵³ Ibid., 446-447

⁴⁵⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque. *A Visão do Paraíso*. São Paulo: Nacional, 1969. Outro pesquisador, Ronaldo Vainfas, ao falar sobre milenarismo, reporta-se ao conceito de "mito", conforme o conceitua Mircea Eliade: "o mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos começos" (VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios*. São Paulo: CIA das Letras, 1999. p.35). Apontando para este modelo de anúncio apocalíptico que ocorrera na América após a conquista, Vainfas afirma que a "previsão apocalíptica implica necessariamente a indicação do recomeço".

Estudos feitos por Antônio Cândido⁴⁵⁵ e Maria Isaura Pereira de Queiroz⁴⁵⁶ também constataam que os segmentos da população brasileira que ofereceram espaço para as manifestações milenaristas apontam para uma mentalidade com raízes de um imaginário fincadas no "sebastianismo" de Portugal,⁴⁵⁷ colorida e reforçada no fértil solo indígena do mito da "terra sem males", no contexto brasileiro. As longas migrações de milhares de indígenas, anotadas desde o século XVI, em busca de imortalidade e descanso eternos⁴⁵⁸ podem ter alimentado ou oferecido solo propício para diversos movimentos sebastianistas no século XIX, quase todos eles com desenlaces trágicos.

O historiador Levine afirma que "*no período moderno podemos identificar oito movimentos messiânicos brasileiros que (...) deixaram as suas marcas importantes*" no país.⁴⁵⁹ Por exemplo, no século XIX ocorreram no Brasil diversos movimentos sociais de inspiração sebastianista, como o de Pedra Bonita, em Pernambuco, em 1817; O Reino Encantado, também iniciado em Pernambuco, por volta de 1836; A Cidade Santa (Juazeiro, Ceará), fundada em 1872 pelo Padre Cícero, o mais extenso movimento messiânico brasileiro,

⁴⁵⁵ CANDIDO, Antonio. *Os Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1975.

⁴⁵⁶ QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1977.

⁴⁵⁷ O Sebastianismo, crença do regresso vitorioso do rei D. Sebastião, morto na batalha de alcácer-Quibir (1578), difundiu-se muito em Portugal nos séculos XVI e XVII. Ao tornar-se rei, Sebastião foi chamado "O Desejado" e ao morrer foi aguardado como o "Encoberto". Esse estado de espírito português transferiu-se naturalmente para o Brasil, especialmente na região Nordeste. A partir de 1640, o principal disseminador destas idéias foi o padre Antonio Vieira, fato que muito provavelmente tenha ajudado a impregnar de sebastianismo as crenças religiosas no Brasil. Logo a crença sebastianista deu lugar à expectativa de um salvador no sentido mais geral, aproximando-se sensivelmente do messias de Israel, ao desenhar o anseio popular pelo aparecimento de um personagem redentor messiânico. O "Encobertismo", como é também conhecido o sebastianismo, teve, inclusive, muita guarida entre os judeus e é possível que os cristãos-novos tenham dado sua contribuição para propagar tal crença no Brasil.

⁴⁵⁸ CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. São Paulo: Brasilienses, 1978. QUEIROZ, op. cit., BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971. 2 vols.

pois que hoje ainda permanece. Já no século XX (entre 1912 e 1916) registra-se o movimento milenarista do Contestado, Santa Catarina, mais ou menos com as mesmas características dos anteriores.

Neste sentido, Maurício Vinhas de Queiroz, em trabalho publicado em 1965,⁴⁶⁰ buscou uma explicação global para a eclosão desse tipo de reação popular. Esse autor encontra a explicação para a Guerra Sertaneja do Contestado "*numa crise de estrutura, em que problemas sociais acumularam-se e agravaram conflitos latentes entre diferentes classes sociais*".⁴⁶¹

O pesquisador Antônio Gouvêa Mendonça, analisando movimentos com tais perfis, emite a seguinte opinião:

De fato, a história da colonização brasileira manifesta um clima messiânico e, possivelmente, uma mentalidade messiânica.(...) Os estudiosos desses movimentos concordam, regra geral, que eles surgem em populações rurais subalternas em situações anômicas ou de mudança social, em que os modos de vida tradicionais são ameaçados. Quando a estes fatores soma-se a falta de assistência religiosa, como ocorreu durante quase todo o desenvolvimento da sociedade brasileira "rústica", as condições para a emergência de messianismos são bastante favoráveis. Creio ser válida a hipótese de que a junção das crenças indígenas sobre a "Terras sem Males" com as crenças sebastianistas formou na "civilização rústica" brasileira uma mentalidade messiânica.⁴⁶²

Mendonça também estabelece uma comparação com o que ocorre no Neopentecostalismo de nossos dias: *a profecia joaquiniana é também responsável por boa parte da mentalidade messiânica que perpassa o movimento pentecostal*.⁴⁶³ Não é, portanto, coincidência o fato do pentecostalismo ter se desenvolvido

⁴⁵⁹ LEVINE. op. cit., p.309

⁴⁶⁰ QUEIROZ, Maurício Vinhas de. *Messianismo e Conflito Social (A Guerra Sertaneja do Contestado 1912-1916)*. São Paulo: Ática, 1981.

⁴⁶¹ HERMAN, Jacqueline. In: VAINFAS; CARDOSO, op. cit., p.349

⁴⁶² MENDONÇA, op. cit., p.247-248

⁴⁶³ MENDONÇA, A. Gouvêa. In: *Sociologia da Religião no Brasil*. p.74

inicialmente no Norte e no Nordeste brasileiros e nele terem aflorado representações milenaristas, tradição esta bastante presente nestas regiões através de movimentos religiosos populares.

O Neopentecostalismo aglutina também um capital simbólico com conotações messiânicas por apresentar elementos semelhantes ao que ocorrera com movimentos populistas na América: se projetou num momento de grande instabilidade social;⁴⁶⁴ sacraliza a figura de seus líderes, mitificando-lhes o poder;⁴⁶⁵ assume caráter salvacionista, procurando estabelecer uma luta contra o mal ("inimigos");⁴⁶⁶ se identifica com símbolos de forte apelo popular (como as figuras religiosas);⁴⁶⁷ desenvolve seus ritos a partir de simbolismos que impregnam o imaginário popular coletivo; e faz estratégico uso dos meios de comunicação para propagar seus interesses.

Maria Helena Capelato afirma que:

O varguismo e o peronismo transformam os imaginários coletivos numa força reguladora da vida coletiva e peça importante no exercício do poder. Os imaginários sociais organizam e controlam o tempo coletivo, interferem na produção da memória e nas visões de futuro. Por meio deles, uma coletividade designa sua identidade elaborando uma representação de si própria; a representação totalizante da sociedade indica uma ordem por meio da qual cada elemento tem seu lugar, sua identidade e sua razão de ser.⁴⁶⁸

Entende-se por identidade "*a fonte de significado e experiência de um povo*", ou seja, "*o processo de construção de*

⁴⁶⁴ Ibid., p.212

⁴⁶⁵ BOURDIEU, op. cit., p.LVI

⁴⁶⁶ CAPELATO, op. cit., p.267

⁴⁶⁷ Ibid., p.276, 277

⁴⁶⁸ Como por exemplo o Varguismo (ou o Peronismo, na Argentina), conforme análises feitas por Francisco Weffort (WEFFORT, Francisco. Op. cit., p.15-78). In: CAPELATO, Maria Helena. op. cit., p.211-277

significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, os(as) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado".⁴⁶⁹ No Neopentecostalismo identificado no contexto de Londrina e Maringá, líderes e fiéis, enquanto atores sociais, internalizaram uma "identidade de resistência coletiva", a qual "é criada [ou recriada] por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas" por um contexto de vida que se lhes tornou desfavorável e excludente, levando-os a criar "trincheiras de resistência e sobrevivência", com base em identidades que já haviam sido anteriormente "definidas pela história".⁴⁷⁰

Partindo da afirmação de Bourdieu de que a emersão de representações que estão depositadas no imaginário coletivo ocorrem pela existência de um *habitus*, denota-se que estas configurações não são criadas e impostas a partir de elementos externos, mas sim, foram introjetadas pelos diferentes grupos que compõem a sociedade, daí a sua força de arraigamento. Ao falar sobre mecanismos messiânicos que têm poder de arregimentar, o pesquisador André Joanilho aponta para elementos mais profundos que vão além da "situação- limite":

Para que as idéias possam congregar pessoas, além da situação-limite é preciso que atinjam as expectativas, criem possibilidades (...) para que as pessoas se associem a uma idéia para mudar determinada situação, devem ver nela uma ressonância de seus desejos e aspirações. É preciso que vejam nela uma saída (...) Assim, todo movimento de revolta procura estabelecer alguns símbolos que lhe dão identidade, tentando atingir e representar esses desejos, (...) e formar uma cumplicidade na ação coletiva.⁴⁷¹

E, por fim, o destaque dado ao anúncio de um acontecimento extraordinário e modificador da ordem vigente. Em

⁴⁶⁹ CASTELLS, Manuel. op. cit., p.22

⁴⁷⁰ Ibid., p.24,25

⁴⁷¹ JOANILHO, André Luiz. op. cit., p.19-20

meio às crises e transformações ocorridas nas últimas décadas, o Neopentecostalismo surgiu então como o meio pelo qual determinados setores da sociedade encontraram para tentar superar coletivamente as contingências e as mazelas existenciais, fazendo aflorar um imaginário messiânico no catolicismo popular em regiões adjacentes de Londrina e Maringá, como se verifica em reportagens jornalísticas⁴⁷² publicadas na ocasião:

José de Freitas Miranda, que há vários anos construiu uma "cidade santa" em Jupirá, no município de Colorado, diz que nada se alterou e que os sinais do além continuam chegando, e que "depois de 1999, com o mundo destruído pelo fogo e livre dos pecadores", Jesus se encontrará com ele ali. Em sua cidade, ele já construiu o banco onde se dará o encontro. (...) José já esteve em seminário. Ele próprio declara que sua religião é católica. Parentes seus já o submeteram a exames médicos, para saber se sofre das faculdades mentais, mas os resultados atestam ser ele um homem normal. Para José, o mundo vai acabar mesmo em 1999 (...) Ele afirma que pouca coisa vai restar sobre a terra. Em Colorado, ficarão a sua "terra Santa", a Prefeitura e o Fórum.

Mas foi em uma denominação neopentecostal que o messianismo milenarista ganhou mais evidência e projeção. Relacionado a um contexto de efervescência milenarista, o ano de 1999, o da virada do século, registrou um caso típico que ocorreu na região de Maringá, que teve como protagonista Miranda Leal. No livro *"A Última Igreja na Terra"*, de sua autoria, editado em março de 1988, ele conta que recebeu uma mensagem de Deus avisando-o para pregar o evangelho, fazer curas, milagres e fundar uma igreja. Afirma que, quando estava decepcionado com outras denominações evangélicas das quais já havia participado, "a voz" teria lhe ordenado para que iniciasse uma denominação religiosa (o próprio nome da igreja ter-lhe-ia sido ditado pela voz divina): *"foi o Espírito Santo que me enviou para Maringá - PR"* - ressalta.⁴⁷³ Foi nesta cidade, portanto, que em 13 de agosto de 1974, fundou o primeiro

⁴⁷² Reportagem publicada pela Folha de Londrina em 26/10/75 p.1,8.

templo num prédio com uma única porta na Avenida Brasil, na Vila Operária.

No início, o missionário sofreu duras perseguições, sendo o templo na época apedrejado por moradores locais. Ele também foi muito criticado por outras igrejas, porém, não desistiu, foi perseverante e os sinais de Deus o acompanhavam. O missionário possuía muitos dons, como os de cura, de revelação e profecia.⁴⁷⁴

Nos anos 80, iniciou-se a construção de um grande templo, na região central da cidade, edificado em formato de um grande navio, conhecido pelos líderes e fiéis como "arca da salvação", onde funciona atualmente a "sede mundial". O movimento cresceu contando com a intensa participação dos fiéis que sempre contribuíram com o dízimo para manter as despesas dos pastores e das atividades de evangelização feitas através do rádio e TV.

"O missionário", como é conhecido por seus fiéis, sempre misturou carisma com forte autoritarismo, atribuindo a si mesmo poderes de cura de doenças e capacidade para exorcizar o mal. Eram práticas características deste movimento, *"milagres, visões, festas, jejuns, música com letras míticas, procissões e outras atividades de rituais, tudo temperado com fervor e entusiasmo religioso (...)"*, elementos estes - segundo René Ribeiro - muito presentes em práticas de messianismo, *"quando a visão de mundo de um povo trabalha com a iminência do cataclismo, ou com um fim apocalíptico acompanhada da expectativa da chegada de um Messias que guiará os crentes até o paraíso"*.⁴⁷⁵

De fato, utilizando-se da leitura e interpretação de textos bíblicos, Leal sempre fez questão de deixar transparecer que também fora escolhido por Deus para realizar uma missão

⁴⁷³ Depoimento concedido em outubro de 1999.

⁴⁷⁴ Depoimento concedido em março de 2001, pela Sra. Angelina, ex-membro da Igreja fundada por Leal, e que acompanhou o trabalho em seus primórdios.

⁴⁷⁵ Apud, LEVINE. op. cit., p.327

salvacionista para o futuro advento apocalíptico. Foi em 1980 que supostamente Ihe teria vindo o primeiro sinal de Deus: "*Quando eu estava realizando uma campanha evangelística em Mato Grosso, em 1980, Jesus me falou pela primeira vez: voltarei à terra antes que termine este milênio*".⁴⁷⁶ A confirmação final, entretanto, Ihe teria sido dada através de uma "revelação" recebida diretamente do próprio Deus a respeito desta vinda de Jesus Cristo à Terra para instaurar um "paraíso messiânico", quando ele, Leal, viajou com um grupo de 12 pastores até Jerusalém, na Terra Santa:

o missionário sempre afirmou que Jesus Ihe dissera que voltaria até ao final deste milênio, mas que precisava de uma confirmação sobre a data mais específica. Para ter esta confirmação, o missionário viajou com 7 pastores para a cidade santa de Jerusalém, em abril de 1999. Lá, no Monte das Oliveiras, quando estava orando, Jesus teria Ihe revelado que voltaria entre os últimos sete dias de dezembro daquele ano. Só o missionário ouviu a voz que Ihe falava ao ouvido, ditando as palavras que deveria escrever e depois anunciar em todos os lugares possíveis. Quando voltaram ao Brasil o missionário passou a divulgar esta notícia nos cultos, no rádio, na TV e nos jornais. Ele fez isso também através de grande quantidade de folhetos.⁴⁷⁷

O recebimento de tal "revelação" dava, inclusive, detalhes a respeito da época em que o advento apocalíptico iria ocorrer: na última semana do ano de 1999.⁴⁷⁸

A partir do segundo semestre daquele ano, Leal passou a ser notícia nos telejornais em rede estadual e também na mídia impressa de toda a região, conforme se pode verificar nas citações abaixo:

Missionário prevê fim do mundo para dezembro. Seguidores do Pastor Miranda Leal, temendo a profecia sobre o

⁴⁷⁶ Depoimento concedido em Maringá, em agosto de 1999.

⁴⁷⁷ Depoimento concedido pelo Sr. Sebastião.

⁴⁷⁸ Na ocasião fizemos várias observações presenciais nos cultos e eventos promovidos por esta igreja em Maringá. Além do que, realizamos uma entrevista com o próprio missionário (material disponível em vídeo).

arrebatamento, podem doar seus bens à religião (...) Estudioso teme suicídio coletivo.⁴⁷⁹

Como já ocorrera com outros movimentos messiânicos, registrados pela história, os fiéis dessa igreja, acreditando piamente na “profecia” propagada pelo seu líder, chegaram a vender os seus bens; fizeram doação dos mesmos à igreja; pais retiraram os seus filhos da escola; abandonaram o trabalho, aguardando aquilo que seria o “apocalipse”. Na grande concentração que realizou no mês de abril de 1999, Leal fez questão de ressaltar que aquele seria o último ajuntamento de todas as suas igrejas antes do encontro final com Jesus Cristo, que se daria no final daquele ano.⁴⁸⁰ Pediu a todos que se empenhassem mais ainda no trabalho de evangelização, procurando salvar o maior número possível de pessoas. Por isso, fez grande apelo para que ofertassem com maior generosidade a fim de que houvesse mais recursos para a igreja enviar pastores e missionários a diversas cidades brasileiras. Na oferta que levantou, mais de vinte mil pessoas contribuíram, sendo que algumas chegaram a doar carro e imóveis.

Na medida em que se aproximava a data prevista no calendário, Leal passou a sofrer duras críticas por parte de outros líderes religiosos que o acusavam de “falso profeta”, e também de alguns pastores pertencentes ao seu próprio movimento que, discordando de seu líder maior, romperam com a igreja formando sua própria denominação. Sob pressão, na semana que antecedia o anunciado, Leal deixou repentinamente o Brasil sem que a maioria dos fiéis o soubessem, indo para a Inglaterra, alegando aos demais líderes que com ele conviviam, que precisava cuidar de problemas de saúde.

⁴⁷⁹ *Gazeta do Povo*, 26/09/99, p.18-19.

⁴⁸⁰ observações presenciais que realizamos em abril de 1998 e abril de 1999 (documentos em vídeo).

Mesmo que um tanto desconfiados, fiéis chegaram a se concentrar em Maringá nos últimos dias de dezembro daquele ano, enquanto que outros aguardaram o possível advento em suas próprias cidades:

Alguns não tiveram tanta convicção, mas a maioria acreditou e passou a se preparar para o encontro com Cristo. Muitos venderam imóveis e se desfizeram de outros bens materiais; tiraram os filhos da escola; abandonaram emprego; doaram bens à igreja para ajudar na evangelização. Quase todos os jovens da igreja se casaram, em diferentes lugares do Brasil: queriam provar como era a vida de casado ... [risos] Muitos fizeram isto com 14, 15 ou 16 anos de idade, pois a igreja *Só o Senhor é Deus* não exige o casamento no civil, o que vale é o casamento religioso. Quando chegamos aos dias previstos, os pastores colocaram as igrejas para orar e se consagrar em jejum. As igrejas fizeram vigílias... Em alguns lugares a polícia ficou de prontidão nas proximidades dos templos, temendo que alguma tragédia pudesse ocorrer.⁴⁸¹

Após a frustração da “profecia”, ocorreram diversas reações:

Foi uma decepção geral. Quando se atingiu o primeiro minuto do ano seguinte (2000), muitos deixaram a igreja cabisbaixos, tendo que enfrentar a zombaria de vizinhos e pessoas nas ruas; outros se revoltaram contra o Missionário que nem estava no Brasil, pois ficamos sabendo depois que antes da data prevista já teria viajado para a Inglaterra, alegando que precisava fazer uma cirurgia do coração por ordem médica. Alguns fiéis a partir daí se transferiram para outras igrejas; outros abandonaram o caminho do Senhor; pastores também saíram e fundaram novas denominações.⁴⁸²

Escândalos também vieram a público: ao deixar o Brasil, Leal havia feito saques das contas bancárias da igreja, que somavam mais de três milhões e meio de reais, além de vender veículos e outros bens que haviam sido adquiridos com recursos provenientes dos dízimos e ofertas entregues pelos fiéis com a finalidade maior de ajudar na expansão da mensagem apocalíptica,

⁴⁸¹ Depoimento do Sr. Sebastião, anteriormente mencionado.

⁴⁸² Depoimento concedido no dia 07/02/2001, por Vera Lúcia, ex-membro da Igreja *Só o Senhor é Deus*, e esposa do Sr. Sebastião.

bens estes que na verdade estavam registrados no nome do “missionário” e de sua família.

Depois deste episódio, Miranda Leal demorou cerca de dois meses para retornar ao Brasil, período este em que, por telefone, continuou mantendo contato com uma parte dos pastores e fiéis que ainda continuavam a dar-lhe crédito e receber suas orientações. Neste ínterim, também, os pastores se reuniram em Maringá e, em votação, a maioria decidiu pelo afastamento de Leal da presidência da igreja, nomeando nova diretoria. Finalmente, quando reapareceu nas cidades de Maringá e Londrina, o Missionário apresentou explicações quanto ao não cumprimento da profecia:

Ele [Miranda Leal] explicou, pela Bíblia, que Deus no passado também mudou de decisão depois de ter anunciado algum acontecimento. Como por exemplo, no livro de Jonas, Deus havia predito um juízo de destruição sobre a cidade de Nínive e mandou este profeta apregoar tal acontecimento, porém, depois decidiu não mais destruir a cidade, dando à mesma uma nova oportunidade de salvação. Assim também o missionário afirmou que pelo fato de haver ainda muitas pessoas não alcançadas pela salvação, Deus prorrogou o prazo para que isto seja possível a um maior número de pessoas. Quando o missionário tentou voltar para igreja de Maringá, outros líderes do ministério já haviam mudado o estatuto que dizia que o cargo de presidência ocupado por Miranda Leal era vitalício, e elegeram uma nova diretoria para comandar a igreja.⁴⁸³

Em Maringá, ao falar à imprensa sobre o referido episódio, realçou seu caráter de líder messiânico:

Estou me preparando para voltar e a região tem conhecimento das multidões que reunia em minhas pregações. Eles vinham primeiro por causa de Jesus, e depois porque era o Miranda Leal que estava pregando.⁴⁸⁴

⁴⁸³ Depoimento concedido pelo Sr. Sebastião, anteriormente mencionado.

⁴⁸⁴ *Jornal Gazeta do Povo*, 28/02/2000. p.10

O retorno de Leal, entretanto, dividiu a sua igreja. A parte de fiéis que o rejeitou, impediu-o de reassumir a liderança da igreja que fundara, protocolando, inclusive, na Justiça, o pedido para reaverem os bens em posse do seu ex-líder, como destacam reportagens jornalísticas:

Entre os bens requeridos pela nova liderança da igreja está a Rádio Difusora, de Londrina, avaliada em 1 milhão de reais(...). Miranda Leal renunciou à presidência do ministério, mas levou consigo um grande patrimônio.⁴⁸⁵

Segundo Geraldo Aparecido Marciano, atual vice-presidente da *Igreja Só o Senhor é Deus*,

Miranda Leal ficou de devolver R\$ 500 mil dos R\$ 2,6 milhões sacados de contas-correntes administradas por ele e pela mulher Saline Atiê Ramos, ex-tesoureira da igreja, além do apartamento na Barra da Tijuca(RJ) e a Rádio Difusora de Londrina, pode ser que venha um novo acordo. Por enquanto, vamos continuar com a ação que tramita na justiça.⁴⁸⁶

O templo-sede de Maringá passou a ser comandado pelo grupo de oposição a Leal. Este, por sua vez, residindo em Londrina com sua família, e impedido de reassumir a liderança da igreja que fundara, passou a buscar na Justiça este direito. Continuou também realizando programas nas emissoras de rádio e TV na região, e, para surpresa de muitos, no dia 12 de agosto de 2000, fez a inauguração de uma "nova" igreja localizada no centro da cidade de Londrina, reunindo naquele evento centenas de fiéis e também parte dos pastores que deixaram a denominação anterior a que pertencera Leal, para se juntarem a ele novamente na fundação da Igreja denominada "*Só o Senhor é Deus – Ministério da Paz*".

⁴⁸⁵ Revista *Voz no Deserto*, 02/2000, p.07

⁴⁸⁶ *Folha de Londrina*, 29/02/2000, p.07

Porém, meses depois, Leal está foi proibido pela justiça de continuar usando o nome *Igreja Só o Senhor é Deus – Ministério da Paz*,⁴⁸⁷ por isso o substituiu por "*Jerusalém de Deus*". Atualmente, continua divulgando a sua nova igreja em vários lugares do Brasil. Em Londrina e Maringá, mantém programas de rádio e TV, além de realizar suas campanhas de curas e evangelismo. Em entrevista concedida a um jornal da cidade de Londrina,⁴⁸⁸ declarou: "*Minha igreja (Jerusalém de Deus) está crescendo em todo o país e pretendo estabelecer sua sede em Maringá, como fiz com a outra igreja*".

Recentemente, a *Igreja Só o Senhor é Deus* voltou a ser notícia jornalística quando foram enviadas anonimamente através dos correios para o seu templo-sede de Maringá e para a Rádio Difusora de Londrina, duas caixas contendo entorpecentes, além de equipamentos da Rádio Difusora terem sido criminosamente incendiados. Miranda Leal tem sido acusado pelos atuais líderes da sua ex-igreja como possível responsável por tais episódios.⁴⁸⁹

A volta de Miranda Leal, entretanto, comprova mais uma vez a força de representação de um fato fundante, conforme as palavras de José Bittencourt Filho:

A existência de um fato fundante que se constitui em referência da explicação de tudo o que existe é uma característica notável das sociedades chamadas religiosas(...) Esse processo de representação imaginária da sociedade e do mundo, garante a continuidade de uma religião.⁴⁹⁰

Em observação participante que realizamos, quando da inauguração da nova igreja de Leal, constatamos um planejamento já bastante elaborado para a expansão da nova igreja nas demais

⁴⁸⁷ *Jornal Folha de Londrina*, 13/09/2000. p.4

⁴⁸⁸ *Jornal Folha de Londrina* 27/07/2001. p.2

⁴⁸⁹ Cf. *Jornal Folha de Londrina*, 24,26 e 27 de Julho/2001

⁴⁹⁰ FILHO, J. Bittencourt. loc. cit.

idades da região e também estratégias para reconquistar os seus antigos fiéis. Pelo número de participantes que lá compareceram e que continuam a segui-lo, parece não haver dúvida de que Leal continuará a ser, para seus seguidores, o "profeta taumaturgo", portador de um carisma típico que caracteriza os líderes messiânicos.

CONCLUSÃO

O surgimento das primeiras denominações caracterizadas como neopentecostais, no Brasil, no início da década de 70, coincide com as intensas transformações sociais ocorridas no país neste mesmo período: aprofundamento do processo de urbanização, industrialização e deterioração das condições de vida do operariado, do trabalhador rural e da classe média urbana brasileira.

Ao desenvolver-se em Londrina e Maringá, o Neopentecostalismo contou ainda com um ambiente que se lhe tornou bastante propício: a crise do café, causada pela grande geada ocorrida em 1975, fato que desencadeou um intenso processo de urbanização formador das grandes periferias nestas cidades. Criava-se, desta forma, um terreno favorável e instigador para emergência de desejos que estavam submersos em um imaginário social coletivo de "longa duração". Afloraram aí representações, trazendo anseios tais como: a busca de prosperidade financeira, a cura de doenças pela taumaturgia de um líder carismático, ou a guerra espiritual contra o demônio através do uso da magia.

Observa-se que embora o Neopentecostalismo seja um fenômeno caracteristicamente urbano, no contexto de Londrina e Maringá os seus fiéis procedem, em maioria, do mundo rural. Isto os leva a reelaborar seu antigo capital simbólico à luz de novas experiências e com uma nova roupagem de viés protestante, tendo

no contato direto com a leitura da Bíblia o referencial re-significador do substrato cultural afro-católico a que sempre, em maioria, estiveram integrados. Sendo o conhecimento e as informações que o novo convertido recebe na “nova” religião, filtrados à luz do conjunto de representações que já compunha o seu imaginário coletivo, promove-se uma intensa *re-significação cultural*.

No diálogo da História com outros campos do saber, se permitiu, nesta abordagem, a compreensão de que tal segmento religioso, embora seja um fenômeno recente - projetado denominacionalmente nas três últimas décadas -, na verdade, combina vários elementos que estão depositados no conjunto imaginário de seus fiéis num tempo de “longa duração”, e que se configuram sincreticamente através da re-significação de antigos ritos e práticas. Os líderes ou pastores se apropriam deste conjunto representativo dando-lhe forma e legitimidade. É possível compreender daí, a coesão do Neopentecostalismo ante as duras críticas que tem sofrido desde que adquiriu grande visibilidade social, e continuar arregimentando seguidores em escala crescente. É superficial, generalizante e simplista pensar a clientela de seus fiéis como simples “massa de manobra” nas mãos de pastores que “maquiavelicamente” os estariam manipulando a partir de interesses pessoais. Há ali uma *“cumplicidade de todo o grupo”*, e em tal *“alquimia social nunca existe enganador e enganado”*.⁴⁹¹ Existe, sim, algo mais consistente que sedimenta e dá sustentação a tais práticas: um *habitus* instituidor, com *capacidades criadoras, ativas, para além das esferas conscientes e inconscientes dos agentes*,⁴⁹² cujas representações são configuradas sobretudo pela leitura e interpretação da Bíblia.

⁴⁹¹ BOURDIEU, Pierre. *A Produção da Crença*. p. 212

⁴⁹² MALERBA, op. cit., p.213

Uma vez que "o símbolo, o mito e o rito exprimem, em planos diferentes e com os meios que lhe são próprios, um complexo sistemas de afirmações coerentes com a realidade última das coisas",⁴⁹³ é possível se afirmar que, independentemente de maior ou menor congruência dos símbolos com o que positivamente se convencionou denominar "realidade", os sistemas representativos ali presentes são legítimos para os grupos que os vivenciam na medida em que constróem identidade, orientam condutas e estabelecem um tipo de organização de vida em sociedade.

Fica também constatado que *magia, prosperidade e messianismo* constituem elementos fundantes deste segmento religioso, e o constante processo de cismas que ali ocorre parece representar um eficaz mecanismo de perpetuação de tais elementos. Um exemplo disto está no fato de que, depois de ter permanecido por vários anos sob a liderança de Miranda Leal, ajudando-o a formar uma nova igreja quando do seu retorno após o não-cumprimento da profecia milenarista, o sr. Sebastião é agora fundador de uma outra denominação sobre a qual exerce plena liderança, para o que apresenta a seguinte justificativa:

Sai porque quando ele [Miranda Leal] fundou a nova igreja, me nomeou pastor-auxiliar dizendo que eu receberia seis salários mínimos mensais pelos serviços prestados. Só que foram se passando os meses e ele não me pagava, dizendo que precisava primeiro equilibrar o caixa da igreja. Ao final de sete meses, trabalhando sem receber nada, procurei o missionário e então ele me disse que não havia assinado nenhum documento e que se eu quisesse receber alguma coisa, que entrasse na Justiça. Foi quando decidi sair e acompanhar o missionário Guedes, que também pelo mesmo motivo estava saindo. Juntos, fundamos uma nova igreja onde sou agora pastor.⁴⁹⁴

Quando indagado sobre o que existe de diferente ou semelhante nesta nova igreja em relação à anterior, respondeu:

⁴⁹³ ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. Lisboa: Edições 70, 1969. p.17

⁴⁹⁴ Depoimento concedido em fevereiro de 2002.

Nós mantemos praticamente as mesmas campanhas e programações semanais: na segunda-feira, reunião de oração para busca de poder; na terça, reunião realizada pelas mulheres; na quarta, culto da prosperidade e doutrinas; na sexta-feira, a campanha "o sangue de Jesus tem poder" para quebras de maldições e libertação dos oprimidos; no sábado, reunião dos jovens; no domingo, culto da família com unção do azeite santo.⁴⁹⁵

Sobre a origem religiosa e o perfil dos fiéis que agora o seguem em sua nova igreja, localizada no Jardim União da Vitória, região periférica de Londrina, foi incisivo:

São quase todos convertidos do catolicismo e do espiritismo, pois na região do Jardim União da Vitória há muitas pessoas ainda envolvidas com o ocultismo.⁴⁹⁶

Finalizando, parece então ser plausível dizer que, sendo suas práticas tributárias de um *habitus* com *capacidades criadoras, ativas, para além das esferas conscientes e inconscientes dos agentes*⁴⁹⁷ - e as representações configuradas por mecanismos de leitura que interativamente conjugam o sentido do texto bíblico com a compreensão do mundo - a pujância e a projeção do Neopentecostalismo parecem estar asseguradas pela permanente magia e dinamismo re-significador do "eterno retorno".

⁴⁹⁵ Ibid.

⁴⁹⁶ Ibid.

⁴⁹⁷ CARDOSO, op. cit., p.213

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Ana Maria Chiarottide. ***Participação Social dos Operários de Origem Rural em Área Urbana – Londrina – Paraná***. Curitiba: Grafipar – Secretaria de Cultura do Estado, 1981.
- PAES DE ALMEIDA, Jozimar. ***Errante no Campo da Razão***. Londrina: UEL, 1996.
- _____. ***A Extinção do arco-íris. Ecologia e História***. Campinas: Papirus, 1988.
- ALVES, Rubem. "Volta ao Sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil". In: ***Religião e sociedade***, s/d.
- _____. ***O Suspiro dos Oprimidos***. São Paulo: Paulinas, 1989.
- Anais do VIII Seminário de Pesquisa em História – Maringá: Universidade Estadual de Maringá - UEM, 2000.***
- ANDERSON, Perry. In: ***Pós-Neoliberalismo: As políticas sociais e o Estado Democrático***. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1995.
- ANTONIAZZI, Alberto et al. ***Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo***. Petrópolis: Vozes, 1994.
- ASSAMANN, Hugo & HINKELAMMERT. ***A Igreja Eletrônica e Seu Impacto na América Latina***. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. ***A Idolatria do Mercado: ensaio sobre economia e ideologia***. Petrópolis: Vozes, 1989.

- ASARI, Alice Yatiyo; TUMA, Magda M. **Aspectos Históricos, Físicos, Econômicos e Institucionais de Londrina**. Londrina: Prefeitura do Município de Londrina, 1978.
- AZZI, Riolando. **A Vida Religiosa no Brasil: enfoques históricos**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- BALHANA, Altiva Pilatti et. Al. **História do Paraná**. Curitiba: Grafipar, 1969.
- BARROS, Souza. **Messianismo e Violência de Massa no Brasil**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1986.
- BARZOTTO, Valdir Heitor (Org). **Estudo de Leitura**. Campinas: Mercado de Letras, 1999.
- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971. 2 vols.
- _____. **Le Sacré Sauvage**. Paris: Payot, 1975. Trad. Rita Amaral. <http://www.aguaforte.com/antropologia/sacre2.htm>. Texto capturado em 14 de maio de 2002.
- BAUDRILLARD, Jean. **À Sombra das Maiorias Silenciosas: o Fim do Social e o Surgimento das Massas**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENEDETTI, Luiz R. **Os Santos Nômades e o Deus Estabelecido**. São Paulo: Dissertação de Mestrado, Ciências Sociais – USP, 1981.
- BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado: elementos para uma sociologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BITTENCOURT, José. **Sociologia da Religião no Brasil**. São Paulo: UMESP, 1998.
- BLOCH, March. **Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio - França e Inglaterra**. São Paulo: Companhia da Letras, 1993.
- BOBBIO, Norberto. **Estado, Governo, Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1987.

- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____ **A Economia das Trocas Lingüísticas**. São Paulo: EDUSP, 1996.
- _____ **A Produção da Crença. Contribuição para uma economia dos bens simbólicos**. São Paulo: Zouk, 2002.
- _____ **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____ **El Sentido Práctico**. Madri: Taurus, 1991.
- _____ **O Poder Simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1.989
- _____ **O Desencantamento do Mundo: Estruturas Econômicas e Estruturas Temporais**. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- _____ **La Práctica de La Antropologia Reflexiva**. In: Loïc WACQUANT E Pierre BOURDIEU. **Respuestas. Por una Antropoligia Reflexiva**. México, Grijalbo, 1995.
- _____ **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- _____ **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- _____ **Razões Práticas: Sobre a Teoria da Ação**. Campinas: Papiros, 1996.
- BRANCO, G.; MIOMI, F. **Londrina no seu Jubileu de Prata: Documentário Histórico**. Londrina: Realizações Brasileiras, 1966.
- BRANDÃO, Carlos R. "A Crise das Instituições Tradicionais Produtoras de Sentido" IN: Moreira, A. **Misticismo e Novas Religiões**. Petrópolis: Vozes, 1994. pp.23-66
- _____ **Os Deuses do Povo: Um estudo sobre a religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1.986.
- BROWN, J. A. C. **Técnicas de Persuasão: da propaganda à lavagem cerebral**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

- BRAUDEL, Fernand. "A Longa Duração". IN: ***História e Ciências Sociais***. Lisboa: Editorial Presença, 1976.
- BURKE, Peter org. ***A Escrita da História; Novas Perspectivas***. São Paulo: Editora da Unesp, 1991.
- _____. ***A Escola dos Annales 1929-1989 - A revolução francesa da historiografia***. São Paulo: Editora da Unesp, 1991.
- _____. ***O Mundo Como Teatro. Estudo de Antropologia Histórica***. Lisboa: Difel, 1992.
- _____. ***A Cultura Popular na Idade Moderna***. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- _____. ***Sociologia e História***. Porto: Afrontamento, 1980.
- CABRAL, Osvaldo R. ***Interpretação da Campanha do Contestado***. São Paulo: Nacional, 1960
- CAMPOS JR., Luis de Castro. ***Pentecostalismo: Sentidos da Palavra Divina***. São Paulo: Ática, 1995.
- CAMPOS, Leonildo Silveira & GUTIERREZ, Benjamin. ***Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina, um desafio aos protestantes históricos***. São Paulo: Aipral/Pendão Real, 1996.
- _____. ***Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento Neopentecostal***. Petrópolis/São Paulo: Vozes/UMESP, 1997.
- CANCIAN, Nadir Aparecida. ***Cafeicultura Paranaense: 1900-1970 – Estudos de Conjunturas***. São Paulo: Tese(doutorado). Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- CANDIDO, Antonio. ***Os Parceiros do Rio Bonito***. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1975.
- CANETTI, Elias. ***Massa e Poder***. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CAPELATO, Maria Helena. ***Multidões em Cena***. Campinas: Papyrus, 1998.

- CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. ***Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia***. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997.
- CARDOSO, Ciro Flamarion & MALERBA, Jurandir. (orgs). ***Representações. Contribuição a um Debate Transdisciplinar***. Campinas: Papirus, 2000.
- CASSIRER, Ernest. ***O Direito, o Estado e a Sociedade***. In: A Filosofia do Iluminismo. Campinas: UNICAMP, 1994.
- CERNEV, Jorge. ***Liberalismo e Colonização: O caso do Norte do Paraná***. Londrina: UEL, 1997.
- _____. ***Memória e cotidiano. Cenas do Norte do Paraná: escritos que se recompõe***. Londrina: IPAC/UEL, 1995
- CESAR, Waldo. ***Sobrevivência e Transcendência: vida cotidiana e religiosidade no Pentecostalismo***. In: Religião e Sociedade, v. 16, 1/2, Rio de Janeiro, ISER.
- CEZAR, Zenite Terezinha R. ***Estudo da Evolução do Ensino Municipal de Londrina – 1930-1970***. Londrina, 1976. Tese de doutorado. Universidade Federal do Paraná.
- CESÁRIO, Ana C. ***Industrialização e Pequenos Empresários em Londrina***. Curitiba: Grafipar/SECE, 1981.
- CHARTIER, Roger. ***A História Cultural: Entre práticas e representações***. Lisboa: Difel, 1990.
- _____. ***A Ordem dos Livros: Leitores, Autores e Bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII***. Brasília: UNB, 1999.
- _____. ***A Nova História Cultural***. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. "O Mundo como Representação". ***Estudos Avançados***. São Paulo, nº. 11, V. 5, 1991.
- _____. ***Os Desafios da Escrita***. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- _____. ***Práticas da Leitura***. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.
- CHAUÍ, Marilena. ***O que é Ideologia***. São Paulo: Brasiliense, 1.992.

- _____. *"Raízes Teológicas do Populismo no Brasil: Teocracia dos Dominantes, Messianismo dos Dominados."* In: **Anos 90 – Política, e Sociedade no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. ***Conformismo e Resistência. Aspectos da Cultura Popular no Brasil***. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CIPRIANI, R.; ELETA, P. et. al. (Orgs.) ***Identidade e Mudança na Religiosidade Latino-Americana***. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CLASTRES, Hélène. ***Terra sem Mal***. São Paulo: Brasiliense, 1978.
QUEIROZ, op.cit.,
- COHN, Norman. ***Na Senda do Milênio. Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média***. Lisboa: Presença, 1981.
- COMPANHIA MELHORAMENTO NORTE DO PARANÁ. ***Colonização e Desenvolvimento do Norte do Paraná***. São Paulo, 1975.
Publicação comemorativa do cinquentenário da Companhia de Melhoramentos do Norte do Paraná.
- COUTINHO, H. Puigari. ***Londrina, 25 Anos de Sua História***. São Paulo: Edigraf, 1959.
- D'ALESSIO, Márcia Mansor. ***Reflexões Sobre o Saber Histórico***. São Paulo: EDUNESP, 1998.
- D'EPINAY, Christian Lalive. ***Pentecostalismo: o refúgio das massas***. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.
- DARNTON, Robert. "História da leitura". In: BURKE, Peter (Org.). ***A Escrita da história, Novas Perspectivas***. São Paulo: Editora da Unesp, 1992.
- _____. ***Edição e Sedição: o universo da literatura clandestina no século XVIII***. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. ***O Beijo de Lamourette. Mídia, Cultura e Revolução***. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. ***O Grande Massacre de Gatos***. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

- _____. "História y Antropologia". In: Eduardo HOURCADE et alii. ***Luz y Contraluz de una Historia Antropológica***. Buenos Aires, Editorial Biblos, 1995.
- DEIROS, Pablo. ***História del Cristianismo en la América Latina***. Buenos Aires: FTLA, 1992.
- DELUMEAU, Jean. ***História do Medo no Ocidente***. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- DENIPOTI, Cláudio. ***A Sedução da Leitura: livros, leitores e história cultural – Paraná (1880 – 1930)***. Curitiba: UFPR, 1998. (Tese de Doutorado).
- DREHER, Martin. ***A Igreja no Império Romano***. São Leopoldo: Sinodal, 1995.
- DROOGERS, André. ***Modelos explicativos do crescimento do Pentecostalismo no Brasil***. São Bernardo do Campo: IMS, 1985.
- DUBOIS, Claude Gilbert. ***O Imaginário da Renascença***. Brasília: UNB, 1985.
- ECO, Umberto. ***Apocalípticos e Integrados***. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- ELIADE, Mircea. ***Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico religioso***. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. ***O Mito do Eterno Retorno***. Lisboa: Edições 70, 1969.
- _____. ***O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões***. Lisboa: Edição Livros do Brasil, s/d.
- ELIAS, Norbert . ***O Processo Civilizador: Formação do Estado e Civilização***. Vol. II. Rio Janeiro: ZAHAR, 1993.
- FALCON, Francisco. ***Passados Recompuestos – Campos e Canteiros da História***. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1998.
- FEATHERSTONE, Mike. ***Cultura e Consumo e Pós-Modernismo***. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

- FEBVRE, Lucién & MARTIN, Henry-Jean. **O Aparecimento do Livro**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista/HUCITEC, 1992.
- FERREIRA, M.M.; AMADO, J. **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.
- FEURBACH, Ludwig. **Os Pensadores: História e Filosofia. 1804-1872**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- FICO, Carlos. **Reiventando o Otimismo**. Rio de Janeiro: FGV, 1997.
- FREIRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. Rio de Janeiro: Record, 1989.
- FRY, Peter; HOW, Gary Nigel. "Duas respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo": In: **Debate e Crítica** nº 6, 1975
- GADE, Cristiane. **Psicologia do Consumidor**. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1.980.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. **Nova Luz Sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas e Sinais; morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. **O Queijo e os Vermes; o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GONZALEZ, Justo. **A Era dos Mártires**. São Paulo: Vida Nova, 1980.
- GRAHAM, Richard. **Clientelismo e Política no Brasil do Século XIX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.
- GONZALEZ NETO, José Garcia. **Cambé: confronto político e organização(1947-1968)**. Curitiba: Ghignone, s/d.

- GOUVEA, Gualberto. ***A Cidadania dos Despossuídos: Segregação e Pentecostalismo***. Dissertação de mestrado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1995.
- HAHN, Carl J. ***História do Culto Protestante no Brasil***. São Paulo: ASTE, 1.990.
- HALLIDAY, Tereza L. (Org.) ***Atos Retóricos: Mensagens Estratégicas de Políticos e Igrejas***. São Paulo: Summus, 1.988.
- HOBSBAWM, Eric. ***Sobre a História***. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. ***Raízes do Brasil***. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1979.
- _____ ***A Visão do Paraíso***. São Paulo: Nacional, 1969.
- HOWE, Gary N. ***Representações Religiosas e Capitalismo: uma "leitura" estrutural do pentecostalismo no Brasil***. In: Cadernos do ISER, N.G. Março 1977, 39-48.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. ***Sinopse Preliminar de Censo Demográfico***. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.
- JAMESON, F. ***Pós-Modernismo e Sociedade de Consumo***. IN: Novos Estudos CEBRAP, (12), 1.985.
- JARDILINO, José ***Rubens de Lima. Sindicato dos mágicos: um estudo de caso da eclesiologia neopentecostal***. São Paulo: CEPE, 1993.
- JOANILHO, André Luiz. ***Revoltas e Rebeliões***. São Paulo: Contexto, 1989.
- JOFILLY, José. ***Londres - Londrina***. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- JÚNIOR, Hilário Franco. ***Cocanha: a história de um país imaginário***. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LE GOFF, Jacques. "A História do cotidiano". In: ARIÉS, Philippe et al. ***História e nova história***. Lisboa: Teorema, 1989.

- _____ ***A Bolsa e a Vida***. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- _____ ***Mercadores e Banqueiros da Idade Média***. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- LÉONARD, Émile G. ***O Protestantismo Brasileiro***. São Paulo: ASTE, 1950.
- LEVINE, Robert M. ***O Sertão Prometido. O Massacre de Canudos***. São Paulo: Edusp, 1995.
- LIMA, Éber F. Silveira. ***Presbiterianismo e Pentecostalismo no Brasil: Tensões históricas e distensões recentes***. São Paulo, II Conferência de CEHILA, julho de 1995.
- LINDHOLM, Charles. ***Carisma: Êxtase e Perda de Identidade na Veneração do Líder***. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1993.
- MARIANO, Ricardo. ***Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando***. São Paulo, 1995, Dissertação (mestrado em Sociologia), Universidade de São Paulo.
- _____ ***"Usos do Marketing por Neopentecostais e Católicos"***. In: Revista Teologia e Cultura, ano IV, 1.997/98, n.º. 3/4.
- MAINGUENEAU, Dominique. ***Análise de textos de Comunicação***. São Paulo: Cortez, 2001.
- MARIZ, Cecília Loreto & MACHADO, Maria das Dores. ***Perspectivas Sociológicas sobre o Pentecostalismo e Neopentecostalismo***. In: Revista de Cultura Teológica. São Paulo, ano III, n. 3, out/dez, 1995. pp. 37-52
- MARX, Karl. ***A Ideologia Alemã***. São Paulo: Ed. Ciências Humanas, s/d.
- MATOS, Odilon Nogueira de. ***Café e Ferrovias***. São Paulo: Arquivo do Estado de São Paulo, 1981.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa & VELASQUES FILHO, Prócoro. ***Introdução ao Protestantismo no Brasil***. São Paulo: Loyola, 1990.
- _____ ***Sociologia da Religião no Brasil***. São Paulo: UMESP, 1998.

- _____. ***O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil.*** São Paulo: Paulinas, 1984.
- _____. ***O Neopentecostalismo.*** in: Estudos da Religião. São Bernardo do Campo: Ed. IMS, 1998.
- NAKAGAWARA, Yoshiya. ***As Funções Regionais de Londrina e Sua Área de Influência.*** São Paulo, 1972. (Tese de Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- NASSER, Antonio Carlos. ***Palestra Proferida no Seminário Teológico de Londrina, em 12/10/92.***
- NETO, José Miguel Arias. ***O Eldorado: Representações da Política em Londrina - 1930-1975.*** Londrina: UEL, 1998.
- NICHOLS, Robert. ***História da Igreja Cristã.*** São Paulo: CEP, 1990.
- NOGUEIRA, Carlos R. F. ***O Diabo no imaginário Cristão.*** São Paulo: Ática, 1986.
- OLIVEN, Rubem Georg. ***Urbanização e Mudança Social no Brasil.*** Petrópolis: Vozes, 1984.
- _____. ***A Antropologia de Grupos Urbanos.*** Petrópolis: Vozes, 1996.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. (Org.). ***A Leitura e os Leitores.*** Campinas: Pontes, 1998.
- ORO, Ari Pedro. ***"Podem passar a sacolinha": um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro.*** In: ***Cadernos de Antropologia***, 9. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul.
- PADIS, Pedro Calil. ***Formação de uma Economia Periférica: o caso do Paraná.*** São Paulo: Hucitec; Curitiba: SECE, 1981.
- PIERRAT, Alan B. ***O Evangelho da Prosperidade.*** São Paulo: Vida Nova, 1.993.
- PROBST, Carlos et. Al. ***50 anos da Província do Paraná: Padres Palotinos.*** São Paulo: Província São Paulo Apóstolo, s/d.

- QUEIROZ, Maria Isaura P. **O Messianismo no Brasil e no Mundo**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1977.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de. **Messianismo e Conflito Social (A Guerra Sertaneja do Contestado 1912-1916)**. São Paulo: Ática, 1981.
- READ, William. **Fermento Religioso nas Massas do Brasil**. Campinas: Livraria Cristã Unida, 1.967
- REILY, Duncan. **História Documental do Protestantismo Brasileiro**. São Paulo: ASTE, 1.984
- ROLIM, Francisco C. **Religião e Classes Populares**. Petrópolis: Vozes, 1980.
- _____. **Pentecostais no Brasil: Uma interpretação sócio-religiosa**. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.
- _____. **A Religião em uma Sociedade em Transformação**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. **Dicotomias Religiosas. Ensaios de Sociologia da Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ROMEIRO, Paulo. **Os Super Crentes**. São Paulo: Mundo Cristão, 1987.
- SADER, Emir (org). **Pós-Neoliberalismo. As políticas sociais e o Estado Democrático**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1995.
- SANTOS, Boaventura D.S. **Pela mão de Alice**. Porto: Afrontamento, 1994.
- SHAULL, Richard; CESAR, Waldo. **O Pentecostalismo e o Futuro das Igrejas Cristãs**. Petrópolis: Vozes: São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- SOARES, R.R. **Como Tomar Posse da Bênção**. São Paulo: Graça Editorial, 1987.
- _____. **As Bênçãos que Enriquecem**. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1984.

- SOUZA, Laura de Mello e. ***Inferno Atlântico; demonologia e Colonização - século XVI - XVIII.*** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. ***O Diabo e a Terra de Santa Cruz.*** São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- THOMAS, Keith. ***Religião e o Declínio da Magia.*** São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- TOMAZI, Nelson Dácio. ***"Norte do Paraná": Histórias e Fantasmagorias.*** Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000
- TRINDADE, Norival. ***"Londrina, Capital Protestante do Brasil". In: Cruz de Malta.*** São Paulo: Imprensa Metodista, 1957.
- VAINFAS, Ronaldo; CARDOSO, C. Flamarion (Orgs.). ***Domínios da História.*** Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- VAINFAS, Ronaldo. ***A Heresia dos Índios; catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial.*** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VAZ, Gil Nuno. ***Marketing Institucional: o mercado de idéias e imagens.*** São Paulo: Pioneira, 1995.
- VOVELLE, Michel. ***Ideologias e Mentalidades.*** São Paulo: Brasiliense, 1987.
- WACH, Joachim. ***Sociologia da Religião.*** São Paulo: Paulinas, 1990.
- WACHONICZ, Rui Christovam. ***História do Paraná.*** Curitiba: Vicentina, 1982.
- WAGNER, Peter. ***Por que Crescem os Pentecostais?*** São Paulo: Editora Vida, 1987.
- WEBER, Max. ***A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.*** São Paulo: Editora Pioneira, 1996.
- _____. ***La Institución Estatal Racional y los Partidos Políticos y Parlamentos Modernos. (Sociología del Estado).*** In: Economía y Sociedad. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

WEFFORT, Francisco. *O Populismo na Política Brasileira*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1990.

WOLFGANG, Iser. *O Ato da Leitura: Uma Teoria do Efeito Estético*. Vol. II. São Paulo: Editora 34, 1999.

ZORTÉA, Alberto João. *Londrina através dos Tempos e Coisas da Vida*. Edição comemorativa do 40º aniversário. São Paulo: Juriscredi, 1975.

OUTRAS FONTES DE PESQUISA

DADOS ESTATÍSTICOS:

- Pesquisa realizada pelo Conselho de Pastores em parceria com a Igreja Presbiteriana Independente e de Londrina sobre as igrejas evangélicas em Londrina referentes a última década - material publicado, disponível na Biblioteca da Faculdade Teológica Sul Americana, em Londrina.
- CENSO DEMOGRÁFICO- IBGE 2000.
- COMURB - Companhia Municipal de Urbanização de Londrina.
- *IAPAR - Dez anos de pesquisa sobre a agricultura no Norte paranaense(1972-1982)*. Arquivo n.º 630.72

ENTREVISTAS/DEPOIMENTOS

- Miranda Leal, missionário- fundador e líder da *Igreja Só o Senhor é Deus*, realizada no dia 18 de setembro de 1999, no templo-sede da referida igreja em Maringá - Pr. (Material disponível em vídeo).
- Paulo Sérgio Oliveira, pastor da *Igreja Internacional da Graça de Deus* da cidade de Londrina. (material disponível em fita K7).
- Uzias Stultz, residente na cidade de Cambé-Pr. Entrevista realizada em 10/10/2001. (material disponível em Fita K7).

- Georgino Matias de Freitas, residente na cidade de Cambé. Entrevista realizada em 17/07/01. (material disponível em fita K7).
- Sebastião Carlos Ferreira, ex-pastor da *Igreja Só O Senhor É Deus* e atual pastor-fundador da *Igreja Atalaia de Deus*, situada no Jardim União da Vitória em Londrina. Entrevista realizada em 09/03/2001. (material disponível em Fita K7).
- Sandra da Silva, residente em Londrina. Entrevista realizada em 01/11/01. (material disponível em Fita K7).
- José Cláudio Cândido, pastor da *Igreja Só o Senhor É Deus*, em Londrina. Entrevista realizada em 15/10/2000 (material disponível em Fita K7).
- Ângela Maria Ribeiro, membro da *Igreja Só o Senhor É Deus*, em Londrina. Entrevista realizada em 04/03/2001 (material disponível em Fita K7).

JORNAIS:

Folha de Londrina – 12/02/1976 - 20/07/90 - 22/05/84 - 02/09/99 - 29/02/2000;

Gazeta do Povo, 26/09/99;

Paraná-Norte, 9 de outubro, 1934. Nº 1 (material disponível em microfilmes no CDPH – UEL);

Folha Universal, 15/10/95;

O Globo, 20/07/88, 19/12/88, 23/10/89 e 29/04/90;

Folha de São Paulo, 31/01/96;

Jornal da Tarde, 24/08/77;

Jornal do Brasil, 19/12/88,

Folha de Londrina, 29/02/2000,

Gazeta do Povo, 26/09/99,

Jornal Soma, ano 4, nº 9, dez. 2000.

REVISTAS:

Revista Eclésia, Abril/2000.

Revista Isto É, 24/08/88 e 22/11/89.

Revista Ultimato. "Teologia da Prosperidade". Série Cadernos Especiais, Março, 1994.

Revista Veja, n.º 19, maio/1990 - julho/1997 - 16/05/90 -14/11/90 - 31 de julho de 1996.

Revista Voz no Deserto, fevereiro/2000.

Literaturas Específicas: Apostilas, boletins semanais e panfletos publicados pelas denominações em estudo;

Programas religiosos apresentados pelas referidas denominações nas emissoras de rádio e televisão (*Material gravado* em fitas de vídeo e K7).

Observações participantes nos cultos.