



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

A RECONSTRUÇÃO PSICOSSOCIAL DA IDENTIDADE RELIGIOSA:
ESTUDO DOS CONVERSOS À IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

MIGUEL PEREIRA DA SILVA

João Pessoa-PB

2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

A RECONSTRUÇÃO PSICOSSOCIAL DA IDENTIDADE RELIGIOSA:
ESTUDO DOS CONVERSOS À IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

MIGUEL PEREIRA DA SILVA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões, na linha de pesquisa Religião, Cultura e Produções Simbólicas sob a orientação do professor Dr. Fabrício Possebon.

João Pessoa-PB

2009

FICHA CATALOGRÁFICA

S586r *Silva, Miguel Pereira da.*
 A reconstrução psicossocial da identidade religiosa:
 um estudo
 dos conversos à Igreja Universal do Reino de Deus/
 Miguel
 Pereira da Silva. – João Pessoa, 2009.
 162f.
 Orientador: Fabrício Possebon
 Dissertação (Mestrado) – UFPb - CE

 1. Igreja Universal do Reino de Deus. 2.
Identidade Psicosso-
 cial. 3. Neopentecostalismo.

Responsável pela catalogação: Maria de Fátima dos Santos Alves-

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

***A RECONSTRUÇÃO PSICOSSOCIAL DA IDENTIDADE
RELIGIOSA: Estudo dos conversos à Igreja Universal do Reino de Deus***

Miguel Pereira da Silva

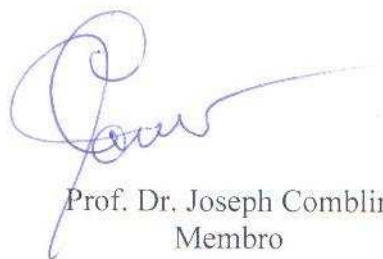
Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Prof. Dr. Fabrício Possebon
Orientador



Prof.ª Dr.ª Ana Maria Coutinho de Sales
Membro



Prof. Dr. Joseph Comblin
Membro

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por ter me concedido a graça da existir e pensar;

A minha mãe que sempre esteve presente em minha vida;

A professora Dr^a Maria Otília Telles Storni pelo fraternal apoio;

Aos professores Dr^a Neide Miele, Dr. Carlos André, Dr. Severino, Dr^a. Ana Coutinho, Dr^a Eunice Simões, Dr^a Berta e aos demais que compõem o Programa pela alteridade e dedicação ao corpo discente;

Ao meu orientador professor Dr. Fabrício Possebon pela orientação e credibilidade;

Ao professor Dr. Joseph Comblin por ter aceitado o convite para banca examinadora;

Aos amigos, Danielle Ventura, Idelbrando Lima, Gérson Viana, Maria Elizabeth, Maria José Homes, Maria da Luz e Conceição pelos incentivos durante a pesquisa;

A CAPES que financiou minha pesquisa durante os dois anos;

RESUMO

Este estudo se propõe a analisar a reconstrução da identidade religiosa, a partir de um estudo do processo de conversão à Igreja Universal do Reino de Deus; enfocando os fatores psicossociais como elementos desencadeadores das crises de identidade e, consequentemente, de sua reestruturação pelo encontro com a totalidade da verdade neopentecostal da Igreja Universal, tanto através de seus discursos quanto do seu sistema ritual de conversão e libertação. Aborda inicialmente algumas reflexões teórico-conceituais sobre o protestantismo, o neopentecostalismo e o fenômeno da Igreja do Reino de Deus na contemporaneidade; assim como, das questões da identidade e dos processos psicossociais da identidade dos convertidos. Para atingir os objetivos propostos nesse estudo, utilizamos o método de estudo de caso pelo viés da epistemologia qualitativa de Rey (2005) e Soriano (2005). Foram selecionadas doze pessoas que se consideravam convertidos à IURD há mais de dois anos; dos quais três se dispuseram a aprofundar as discussões que nortearam as entrevistas, o que possibilitou compreender como estes fiéis reconstruíram uma nova identidade e uma nova forma de perceberem a si mesmo e ao mundo pelo processo de conversão religiosa à Igreja Universal do Reino de Deus.

Palavras-chaves: Identidade psicossocial; neopentecostalismo; Igreja Universal do Reino de Deus; reconstrução da identidade.

RÉSUMÉ

Cette étude vise à examiner la reconstruction de l'identité religieuse, à partir d'une étude du processus de conversion à l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu, en se concentrant sur les facteurs psychosociaux comme facteurs de déclenchement des crises d'identité et, partant, sa restructuration par la rencontre avec toute la vérité universelle sur l'Eglise néo-pentecôtiste, à la fois par l'intermédiaire de son discours rituel de son système de conversion et de libération. Initialement, aborde quelques réflexions sur le plan théorique et conceptuel du protestantisme, le néo-pentecôtisme et le phénomène de l'Eglise du Royaume de Dieu dans le contemporain, ainsi que les questions d'identité et de l'identité du processus psychosocial convertis. Pour atteindre les objectifs proposés dans la présente étude, nous avons utilisé la méthode de l'étude de cas par le biais de l'épistémologie de la qualité de Rey (2005) et Soriano (2005). Douze personnes ont été choisies pour être converties en IURD examiné plus de deux ans, dont trois étaient prêts à approfondir les discussions qui ont guidé les interviews, les croyants qui ont permis de comprendre comment ils se reconstruire une nouvelle identité et une nouvelle façon de comprendre votre et dans le monde par le processus de la conversion religieuse à l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu.

Mots-clés: identité Psychosocial identité; néo-pentecôtisme; Eglise Universelle du Royaume de Dieu; conversion religieuse; reconstruction de l'identité.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	8
1.1 CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS.....	11
 2. CRESCIMENTO IURDIANO, CONVERSÕES E IDENTIDADE.....	20
2.1 ORIGENS HISTÓRICAS DO PROTESTANTISMO REFORMISTA.....	20
2.1.1 O Neopentecostalismo no Brasil.....	25
2.1.2 Aspectos históricos da IURD.....	27
2.1.3 Conceituando a identidade.....	31
2.1.4 A identidade religiosa.....	37
2.1.5 Conceituando a conversão religiosa.....	43
 2.2 ASPECTOS HISTÓRICOS DA CONVERSÃO RELIGIOSA NO BRASIL.....	49
2.2.1 O Processo de Conversão à IURD.....	51
2.2.2 Trânsito religioso e conversão.....	52
 3. PROCESSOS PSICOSSOCIAIS DA IDENTIDADE DOS	
CONVERSOS.....	55
3.1 A CRISE IDENTITÁRIA DOS FIÉIS ANTES DA CONVERSÃO.....	59
3.1.1 Diferenças e Identidade no Contexto Iurdiano.....	63
3.1.2 O núcleo da construção de valores.....	67
3.1.3 O significado do trânsito religioso para os pré-conversos iurdianos.....	70
3.1.4 A crise nas instituições religiosas antes da conversão.....	73
 3.2 PENSAR SOBRE SI-MESMO.....	75
3.2.1 Subjetividade e Construção Identitária.....	76
3.2.2 A crise psíquico-identitária.....	80
3.2.3 Construindo nova identidade.....	86

4. A RECONSTRUÇÃO PSICOSSOCIAL DA IDENTIDADE	
RELIGIOSA.....	91
4.1 A EXPERIÊNCIA DO SAGRADO IURDIANO.....	92
4.1.1 Pare de sofrer.....	96
4.1.2 Conversão, libertação.....	98
4.1.3 O sincretismo na liturgia iurdiana.....	101
4.1.4 A função do rito na reestruturação da identidade.....	104
 4.2 O ENCONTRO COM A TOTALIDADE NEOPENTECOSTAL.....	 111
4.2.1 O Discurso Fundamentalista.....	111
4.2.2 A inclusão do fiel no universo iurdiano.....	114
4.2.3 O simbolismo dizimal como meio de inclusão à IURD.....	116
4.2.4 A visão de si mesmo no mundo neopentecostal.....	119
4.2.5 O paradoxo da libertação dos fiéis iurdianos.....	120
4.2.6 O fiel frente à culpa.....	122
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 126
 BIBLIOGRAFIAS.....	 129
 ANEXOS.....	 136

1. INTRODUÇÃO

Sabemos que a religião orienta o sentido de vida dos indivíduos que, muitas vezes, a entendem como sendo o próprio sentido de suas existências. Nesse contexto, o discurso religioso contribui com a organização de práticas sociais, estabelecendo valores, regras, tabus e premissas cujas origens se encontram na fundação da própria vida social.

O cristianismo, como matriz social da cultura ocidental, vem entrando em crise no cenário da modernidade e ‘pós-modernidade’, especificamente, no momento em que no âmbito da cultura, já não mais modela os comportamentos e as consciências dos indivíduos; visto que, outras expressões religiosas ou não, passaram a ocupar seu ‘lugar’. Com isso, a modernidade, enquanto *modo* de compreender a história, reinterpretando o tempo e o espaço, constitui-se como fenômeno cultural; deflagrando processos complexos entre religião e sociedade no campo simbólico da cultura.

Assim, as expressões plurais de religiosidades existentes no Brasil configuram-se num elemento significativo para um ethos cultural, no qual as pessoas, mesmo adeptos de outras denominações cristãs, transitam livremente neste universo simbólico; onde são ressignificados, de acordo com a demanda pessoal, alguns dogmas que legitimaram o discurso cristão no Ocidente, em especial, no contexto latino-americano. Diante disso, a hegemonia da Igreja Católica Apostólica Romana, garantida pelos que se declaravam católicos, vem sofrendo decréscimo frente ao crescente número de evangélicos em todo o País; conforme os dados do IBGE de 2000¹.

Essas pesquisas apresentam um constante trânsito religioso relacionado intrinsecamente às demandas das pessoas que se sentem isoladas, desamparadas, freqüentemente migrantes, desgarradas de seus contextos relacionais de origem.

No cenário de excitação religiosa ligada ao pentecostalismo e, especificamente, ao neopentecostalismo, observa-se que a Igreja Universal do Reino de Deus - IURD é uma das igrejas que mais cresce, tanto em número de fiéis, quanto em número de templos².

¹ De acordo com dados do IBGE, a Igreja católica perdeu espaço, na última década, para o crescimento das religiões evangélicas e de brasileiros que se consideram sem religião. A proporção evangélica da população brasileira subiu de 9,05% em 1991 para 15,45% em 2000 – um aumento de 70,7%. Em números absolutos, os evangélicos são hoje cerca de 26 milhões, o dobro dos 13 milhões de fiéis de 1991.

² Mariano diz que a Igreja Universal do Reino de Deus inaugura um templo por dia em média. O número de templos chega a 3 mil, o número de países atingidos supera cinco dezenas e o número de fiéis ultrapassa 1 milhão (1999, p. 53)

Neste sentido, as novas manifestações religiosas com suas dinâmicas de reacomodação das identidades pessoal e social, próprias do seu campo, vêm despertando grande interesse de pesquisadores das mais diversas áreas; antropólogos, sociólogos e psicólogos produzem e defendem diversas possibilidades interpretativas do fenômeno neopentecostal.

Nesta pesquisa partimos do pressuposto de que existe uma grande mobilidade e pluralidade dentro do campo religioso brasileiro. Tem-se observado que a cidade de Bayeux, foco deste estudo, não foge a essa realidade; onde também há um movimento de conversão sem precedentes.

Estudar a conversão religiosa ao neopentecostalismo e o espaço que esta proporciona na reordenação da identidade do indivíduo é importante para se entender o crescimento dessas igrejas. Assim como, para entender o impacto social e cultural que essa mudança pode provocar na vida das pessoas e mais especificamente o impacto da conversão religiosa ao neopentecostalismo na subjetividade individual.

Consideramos que o campo de interação religião-psicologia desafia o conhecimento. A religião, por sua influência na vida das pessoas, precisa ser levada em consideração para a compreensão dos problemas existenciais e psíquicos, no entendimento dos processos de adoecer e de ser saudável.

Foi a partir da minha vivência como teólogo que me interessei por pesquisar a Igreja Universal do Reino de Deus, que faz parte do movimento neopentecostal e que tem surpreendido a muitas pessoas. Espero despertar o interesse dos pesquisadores, em especial, aos ligados à área de saúde mental, como psicólogos, psiquiatras e terapeutas, em conhecer e explorar as crises sociais como construtoras de novas maneiras de pensar, de aumentar a percepção de si mesmo e do mundo.

Alguns pesquisadores têm se dedicado à investigação do fenômeno religioso neopentecostal, centrando suas análises no impacto macrossocial do neopentecostalismo no campo da cultura simbólico-material. Neste sentido, a relevância desta pesquisa para o Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões – PPGCR consiste na diferenciação de sua abordagem; porque nossas análises não se restringiram aos impactos sociais desse fenômeno; mas para as experiências psicossociais dos indivíduos que vivenciam sua fé numa determinada realidade complexa que os cerca.

Assim, enfatizamos nessa pesquisa a necessidade de compreender o ser humano como um ser dinâmico, subjetivo e interativo; o que não implica afirmar que o ‘meio’

(relações socioculturais), não influenciem o seu devir, visto que a expressão simbólica é produção eminentemente humana.

Queremos ressaltar que o ser humano como um ser aberto ao transcendente e, somente ele possui essa singularidade existencial; carece de ser compreendido como produtor de sentidos subjetivos dentro de cada experiência pessoal que a realidade lhe apresenta cotidianamente.

A proposta desta pesquisa consiste em analisar os aspectos psicossociais que estão por trás das crises de identidade e de sua reconstrução pelo processo da conversão religiosa de alguns fiéis à Igreja Universal do Reino de Deus; enfocando, dessa forma, a dimensão psicossocial da identidade nesse processo. Apesar de vários autores e pesquisadores já terem se dedicado a analisar essa denominação religiosa, muitos dão ênfase apenas a fatores macrossociais. Assim, pouca ênfase será dada aos processos histórico-institucionais da Igreja Universal do Reino de Deus e sua incidência na sociedade. Propomo-nos a investigar duas questões relacionadas à IURD, centradas nas experiências subjetivas de fiéis: *como se dá a reconstrução identitária no processo de conversão religiosa à IURD e quais fatores psicossociais estão envolvidos nas crises de identidades dos fiéis que produzem “novos” sentidos subjetivos de perceberem a si e ao mundo nesse processo conversionista.*

Assim, interessa-nos a identidade religiosa iurdiana; pois nosso principal objetivo *é analisar a crise de identidade e sua reconstrução nas pessoas que se convertem a essa denominação religiosa.* Desse modo, alguns objetivos específicos nortearam esse estudo, consistindo em:

- a) analisar como os fatores psicossociais incidem na crise de identidade religiosa;
- b) compreender como os conversos viam a si mesmo e ao mundo antes e depois da conversão religiosa à IURD;
- c) identificar como a conversão religiosa reestrutura, reconstrói e reorganiza a identidade dos indivíduos nesse processo conversionista.

Segundo Valle (2002) a religião tem a função reordenadora de identidades,

Na situação de anomia, pluralismo e transição criada pelo consumo e pelo ‘mercado’ de ofertas religiosas, os indivíduos parecem experimentar processos de busca que afetam sua emoção, seus valores e seu comportamento, recentrando-os, de alguma forma, no religioso e no espiritual. O religioso readquire uma função reordenadora da percepção de si (auto-imagem, senso de identidade) perdida com o desencantamento

do mundo provocado ali onde a razão secularizada adquiriu hegemonia. O religioso exerce, além disto, uma função de inserção e/ou reinserção do indivíduo em um grupo, respectivamente em um meio sociocultural motivador e dotado de sentido (p. 60-61).

A partir dessa consideração, torna-se possível a análise psicossocial do estudo apresentado. Partimos da hipótese, a ser comprovada, de que os fatores psicossociais envolvidos nas crises de identidade e sua reconstrução têm papel fundamental no processo da conversão religiosa, uma vez que produzem sentidos subjetivos à vida dos conversos iurdianos.

Pressupomos que as três pessoas convertidas à IURD e que se dispuseram a aprofundar a discussão, expressando aspectos subjetivos de suas identidades se encontravam numa situação de crise afetivo-emocional, identitária, ou não-identificação com uma realidade social; mediante a ausência de referencial e de orientação, essas pessoas buscaram a Igreja Universal do Reino de Deus, como forma de compreender a si e às complexidades existenciais.

E, pela promessa totalizante de realização que esta Igreja apresenta abrangendo cura, prosperidade, libertação; pressupomos que esses convertidos encontram nos símbolos religiosos, no discurso, e nos ritos da IURD as diretrizes que darão novos significados a suas vidas. O processo de conversão provavelmente desconstrói um imaginário que o desqualificava e o deixava incapaz de superar as contradições existentes no universo no qual se encontravam.

1.1 - CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

Os fenômenos subjetivos sendo complexos só poderão ser compreendidos por vias que dêem conta dessa complexidade (MORIN, 1996, p.12).

Tendo como objeto de estudo, a crise identitária no processo de conversão religiosa, buscamos dentre as abordagens metodológicas existentes, aquela que primasse pela compreensão e explicação dos fenômenos subjetivos desse processo, de forma complexa e dialética. Neste sentido, recorreremos a Epistemologia Qualitativa de Rey (1999), pois, acreditamos que seguindo o método construtivo-interpretativo do conhecimento é possível compreender, não só às crises identitárias, mas os aspectos

psicossociais envolvidos nesse processo; reconhecendo sua possibilidade de produzir inteligibilidade sobre as configurações de sentido subjetivo.

Assim, um dos pressupostos da epistemologia qualitativa consiste em compreender a realidade em sua complexidade e não como algo que possa ser descrito a partir de poucas leis universais. A necessidade de transcender os paradigmas epistemológicos a fim de compreender a natureza complexa da realidade não é um movimento apenas na psicologia, mas em várias ciências, como tem sido discutido pelo cientista social Edgar Morin (1990; 1996).

Na psicologia, Rey (1997, 1998, 1999) tem sido um dos autores que tem se dedicado à sistematização e elaboração de uma proposta epistemológica alternativa ao positivismo que contemple as especificidades do estudo do fenômeno humano. Segundo Rey (1999), os pressupostos centrais da epistemologia qualitativa são,

O conceito é uma produção construtivo-interpretativo: quer dizer, o conhecimento não representa a soma dos fatos definidos pelas constatações imediata do empírico. O caráter interpretativo do conhecimento aparece pela necessidade de dar sentido às expressões do sujeito estudado, cuja significação para o problema é somente indireta e implícita [...] Caráter interpretativo do processo de construção do conhecimento. Este segundo atributo da epistemologia qualitativa enfatiza não que as relações investigador-investigado são uma condição para o desenvolvimento das investigações nas ciências humanas, mas sim que o interativo é uma dimensão essencial do processo de produção de conhecimento, é uma atributo constitutivo desse processo no estudo dos fenômenos humanos [...] A significação da singularidade como nível legítimo de produção de conhecimento. A singularidade foi historicamente desconsiderada enquanto sua legitimidade como fonte de conhecimento científico. A afirmação da singularidade na investigação da subjetividade reveste de uma importante significação qualitativa, que nos impede identificá-la com o conceito de individualidade. A singularidade se constitui como realidade diferenciada na história da construção subjetiva do indivíduo (p.37; 39; 40).

Ainda a esse respeito, comenta o autor,

A Epistemologia Qualitativa defende o caráter construtivo-interpretativo do conhecimento, o que de fato implica compreender o conhecimento como produção e não como apropriação linear de uma realidade que se nos apresenta. A realidade é um domínio infinito de campos inter-relacionados independente de nossas práticas [...] é enfatizar que o conhecimento é uma construção, uma produção humana, e não algo que está pronto para conhecer uma realidade ordenada de acordo com categorias universais do conhecimento [...] O conhecimento é um processo de construção que encontra sua legitimidade na capacidade de produzir, permanentemente, novas construções no curso da confrontação do pensamento do pesquisador com a multiplicidade de eventos

empíricos coexistentes no processo investigativo. Portanto, não existe nada que possa garantir, de forma imediata no processo de pesquisa, se nossas construções atuais são as mais adequadas para dar conta do problema que estamos estudando. A única tranquilidade que o pesquisador pode ter nesse sentido se refere ao fato de suas construções lhe permitirem novas construções e novas articulações entre elas capazes de aumentar a sensibilidade do modelo teórico em desenvolvimento para avançar na criação de novos momentos de inteligibilidade sobre o estudado (REY, 2005, p. 5-7).

É a partir desses pressupostos epistemológicos amplos que podemos situar a pesquisa qualitativa, não como mera aplicação de certos métodos, mas sim, como instilo de investigação comprometida com as rupturas epistemológicas em relação à proposta positivista. Nisso consiste a articulação entre proposta epistemológica e metodológica.

Assim a metáfora da metodologia como “caixa de ferramentas da pesquisa” deixa de ser vista como o conjunto de procedimentos que definem o como “utilizar” os métodos científicos, para ser compreendida como processo cíclico, dinâmico, que engloba as concepções de mundo e a experiência intuitiva do pesquisador, o fenômeno, o método, os dados e a teoria (BRANCO; VASINER, 1997).

Outro aspecto que podemos ressaltar diz respeito à idéia comumente difundida pelos pesquisadores de que “dados falam por si só”. Valsiner (1989, 1997) reflete este processo de reificação (coisificação) do dado empírico, em que o espaço da teoria na construção do conhecimento é reduzida à descrição e organização dos “dados coletados na pesquisa empírica”. Outra consequência da reificação dos dados empíricos diz respeito à minimização do papel ativo do pesquisador no processo de construção do conhecimento, pois suas idéias se tornarão legítimas apenas no momento que forem verificadas empiricamente (REY, 1999).

Com isso, o empírico não é considerado como o momento último de legitimação (verificação) de hipóteses rigidamente delimitadas, mas sim como um dos momentos da pesquisa que adquire sentido e relevância a partir de uma perspectiva epistemológica, através de um marco teórico, por meio das perguntas e questionamentos levantados pelo pesquisador.

A elaboração da Epistemologia Qualitativa teve por objetivo satisfazer as exigências epistemológicas inerentes ao estudo da subjetividade como parte constitutiva do indivíduo e das diferentes formas de organização social Rey (2002). Sobre o desenvolvimento desse referencial epistemológico, Mitjáns Martinez (2005) faz a seguinte consideração,

Foi no processo de desenvolvimento da Teoria da Subjetividade que aguçou, no autor, a preocupação epistemológica e metodológica quanto à procura de novos caminhos para a produção de conhecimento em relação à subjetividade. Isso o levou a mergulhar na produção e novos debates filosóficos e epistemológicos contemporâneos, no encontro do paradigma da complexidade tal como formulado na atualidade. Esse encontro foi frutífero para a elaboração de suas concepções epistemológicas, resultando em uma influência importante na Epistemologia Qualitativa, concepção proposta para estudar e compreender a subjetividade humana (p.13).

A Epistemologia Qualitativa ressalta o caráter interpretativo, construtivo, singular e dialógico na pesquisa qualitativa. Estão presentes neste referencial simultaneamente a dialética e a complexidade, visando produzir conhecimentos acerca da realidade multifacetada, irregular, complexa, histórica e recursiva que representa a subjetividade. Zavalloni enfatiza que: “A Epistemologia Qualitativa representa um modo totalmente novo de conceber os princípios gerais de uma perspectiva metodológica apropriada ao estudo dos processos psicológicos” (REY, 2005a. p. viii).

A produção teórica ocupa um lugar de destaque na construção de conhecimento científico, em especial na epistemologia qualitativa, o que a diferencia das investigações qualitativas fundamentadas na perspectiva epistemológica das investigações qualitativas inspiradas nos critérios positivistas (REY, 1999).

Assim, para a epistemologia qualitativa, a relação entre sujeito e objeto configura-se como dois pólos indissociavelmente ligados na produção de conhecimentos (REY, 1997). Disto decorre o valor do empírico na construção teórica, pois a produção de indicadores empíricos pode representar uma fonte de questionamento da própria teoria, bem como pode indicar a necessidade de reformulação de alguns dos seus pressupostos.

Por outro lado, o papel do investigador é considerado essencial, visto que as suas idéias, os seus questionamentos, a sua perspectiva teórica estão sempre presentes na atividade de pesquisa (mesmo que não sejam explicitados).

Na pesquisa qualitativa, fundamentada em uma epistemologia qualitativa, os instrumentos deixam de ser vistos como um fim em si mesmo (instrumentalismo positivista) para se tornar uma ferramenta interativa entre o investigador e o sujeito investigado. Em outros termos, o instrumento deixa de ser considerado a via de estudo das respostas do sujeito, para englobar os procedimentos usados pelo pesquisador para

estimular a expressão e a construção de reflexões pelo sujeito que estão além das possibilidades definidas *a priori* pelos instrumentos (REY, 1999).

Desta forma Rey (1999) sintetiza,

A investigação qualitativa que defendemos substitui a resposta pela construção, a verificação pela elaboração e a neutralidade pela participação. O investigador entra no campo com o que lhe interessa investigar, no qual não supõe o encerramento no desenho metodológico de somente aquelas informações diretamente relacionadas com o problema explícito *a priori* no projeto, pois a investigação implica a emergência do novo nas idéias do investigador, processo em que a o marco teórico e a realidade se integram e se contradizem de formas diversas no curso da produção teórica (p.42).

1.1.2 A Entrevista Como Instrumento Metodológico

Dentro de uma perspectiva epistemológica positivista, o sujeito investigado é visto como sujeito “ingênuo”, não-consciente das leis que regem o seu comportamento. Nesse sentido, por que deixar o sujeito se expressar mais livremente em uma situação de investigação pouco estruturada, como, por exemplo, na entrevista semi-estruturada? Qual a validade de sua expressão “ingênua” na produção de conhecimentos empiricamente verificáveis? Portanto, o pouco prestígio da entrevista como instrumento metodológico na pesquisa positivista é perfeitamente coerente com os seus pressupostos epistemológico-metodológicos centrais.

Em contrapartida, na investigação qualitativa - fundamentada nos pressupostos epistemológicos discutidos no presente trabalho - a entrevista ganha um espaço legítimo na produção de novos conhecimentos nas ciências humanas. Para tanto, é necessário superar a idéia de que a utilização da entrevista na prática de pesquisa representa um “meio” para se acessar os conteúdos intra-psíquicos do sujeito investigado. Em outras palavras, não há uma relação direta entre as respostas do sujeito (os “dados”) e os fenômenos estudados.

O momento da entrevista consiste em um espaço dialógico, perpassado pelos significados que são co-construídos pelos participantes, ou seja, pelo entrevistado e pelo pesquisador (MELO, 1996). Portanto, a entrevista, enquanto instrumento metodológico consiste em uma ferramenta interativa (REY, 1999) que adquire sentido dentro de um espaço dialógico, em que o estabelecimento do vínculo entre o pesquisador e os sujeitos investigados cumpre uma função essencial na qualidade dos

indicadores empíricos produzidos. Assim, o papel do entrevistador (do pesquisador) não se restringe à atividade de perguntar.

Da mesma forma, o papel do sujeito investigado não se restringe a responder às questões formuladas pelo investigador, pois as suas respostas não estão prontas *a priori* (dentro de “suas cabeças”), mas são verdadeiras construções pessoais implicadas no espaço dialógico da entrevista, no tipo de vinculação estabelecido com o entrevistador (REY, 1999). Mesmo em uma entrevista não-estruturada como, por exemplo, a entrevista aberta, autobiográfica, não é possível desconsiderar a participação da dimensão relacional (entrevistador e entrevistado) no momento da entrevista.

A entrevista, enquanto instrumento metodológico legítimo na produção de conhecimentos nas ciências humanas representa também uma valorização do singular como campo produtivo de investigação e desenvolvimento teórico. Contudo, como qualquer instrumento metodológico, a entrevista, “abre novas zonas de sentido” sobre o fenômeno estudado e, por outro lado, “fecha” o nosso olhar para outras zonas de sentido do real.

Por exemplo, ao realizar a transcrição e a interpretação de uma entrevista, o pesquisador tende a se concentrar nos indicadores verbais, devido à dificuldade de recuperar, em termos de uma análise pormenorizada, a complexidade dos processos comunicativos envolvidos no momento da entrevista (além da linguagem verbal).

A consideração acerca dessa dificuldade metodológica aponta, portanto, para a necessidade de integrarmos diferentes instrumentos metodológicos, a partir da natureza do problema investigado, dos objetivos da pesquisa e dos pressupostos epistemológicos e teóricos assumidos pelo investigador. É importante enfatizar que qualquer instrumento metodológico não consiste em um fim em si mesmo, mas adquire sentido dentro do processo amplo de construção de conhecimento.

Portanto, não se pretendeu defender um método de pesquisa (por exemplo, a entrevista) em oposição a outros métodos, mas sim enfatizar o quanto à construção metodológica está intrinsecamente relacionada a certos pressupostos epistemológicos e teóricos, aos objetivos do pesquisador, bem como às características dos fenômenos estudados.

Considerando os pressupostos apresentados, podemos afinal, indagar o que são os instrumentos metodológicos? São meras “ferramentas interativas” utilizadas pelos protagonistas da produção científica: os seres humanos concretos. Infelizmente, o instrumentalismo metodológico defendido pelo positivismo nos fez acreditar que o

mais importante são os “meios”, “o como” investigar a realidade. Em outras palavras, o mais importante seriam as “técnicas de pesquisa”.

Mas o que significa uma “técnica de pesquisa”, ou o instrumento metodológico em si, sem o sujeito do conhecimento? Significa justamente a morte de uma das mais instigantes aventuras humanas: a ciência.

A utilizamos à técnica conversacional ou entrevista dialógica (aberta) apresentada por Rey (2005) e Soriano (2004), cujo processo tem por objetivo conduzir o entrevistado a campos significativos de sua experiência pessoal, com a capacidade de envolvê-lo no sentido subjetivo dos diferentes espaços delimitadores de sua subjetividade individual. A relevância dessa técnica nesta pesquisa, consistiu-se na significação das conclusões de uma pesquisa mediante estudo de caso, porque nessa perspectiva defende-se como sua unidade de trabalho a qualidade da informação produzida.

Neste sentido, a construção de informação nessa investigação deu-se a partir da informação primária, conforme apresentada por Soriano (2004), onde o pesquisador obtém, diretamente com questionários, observação ordinária (visitas preliminares a fim de reconhecer e delimitar a área de trabalho) e a observação participante que permite ao pesquisador adentrar nas tarefas realizadas pelos indivíduos no dia-a-dia.

A observação participante deu-se por um período de três meses, ou seja, de setembro a novembro de 2008, com frequência diária, no Templo Maior da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD, da cidade de Bayeux, cenário da pesquisa, onde se participou de toda liturgia iurdiana durante esse período. O cenário da pesquisa, conforme salienta Rey (2005), é fundamental na promoção do envolvimento dos participantes.

Desse modo, buscou-se salientar os objetivos dessa proposta de estudo para que se criasse um laço de cooperação, porque são nesses espaços que o relato vai expressar, de forma crescente, seu mundo, suas necessidades, seus conflitos e suas reflexões.

Inicialmente foi notado um pouco de resistência já que, por meio do vocabulário utilizado nas conversas, notou-se que o pesquisador não era da mesma religião. Aos poucos foi preciso conquistar a confiança dos líderes religiosos, em seguida dos fiéis que corroboram com a pesquisa, mostrando que não se tratava de um estudo que interferisse na realidade analisada e que não seriam emitidos juízos de valor sobre quaisquer das atitudes ou relatos vivenciados ao longo do processo de pesquisa.

Desse modo, além da observação participante, foram selecionados doze fiéis, de ambos os sexos, que se comprometeram em corroborar com a pesquisa, dos quais três, duas mulheres e um homem, se dispuseram a aprofundar as discussões abordadas; concordando em assinar o Termo de Consentimento, exigido pela Comissão de Ética em Pesquisa Científica. A construção de informação do modelo teórico dessa pesquisa restringiu-se aos três depoentes, cujos nomes são fictícios, preservando-lhes as suas identidades. Eles expuseram suas próprias experiências, contando suas histórias de vida.

Algumas perguntas fizeram parte de todas as entrevistas por servirem de base para o desenvolvimento da investigação. Todos que participaram desta pesquisa de forma direta (entrevistas, relatos de história de vida) e indireta (observação, programas de televisão) foram pessoas adultas, acima de 18 anos, que se consideravam convertidos à IURD há mais de dois anos.

Tentou-se entrevistar obreiros ativos; alguns até se mostravam interessados, mas não podiam falar nada sem autorização do pastor e, quando iam pedir permissão, eram impedidos de fazê-lo. Uma ex-obreira disse que deixou o cargo por ser incompatível com a sua nova situação de mulher casada: “ser obreira exige muito da pessoa, é uma dedicação muito grande”.

Este trabalho está estruturado em quatro partes. Na introdução abordamos o contexto e questões que envolvem a pesquisa. Na segunda parte pretendemos descrever as origens históricas do protestantismo reformista, do neopentecostalismo no Brasil e do crescimento da Igreja Universal do Reino de Deus. Faze-se uma introdução teórico-conceitual do que vem a ser identidade, conversão e o trânsito religioso nesse processo conversionista contemporâneo, para melhor compreensão do desenvolvimento desta pesquisa.

Os autores que dão suporte científico a este texto são: Reily (1993); Brakemeier (2004); Freston (*in* ANTONIAZZI, 1996); Mariano (1999); Corten et alli (2003); Sanchis (*in* ANTONIAZZI, 1996); Woodward (2000); Bauman (2004); Valle (2002).

Na terceira parte dedicamos aos fatores psicossociais apresentados pelos três conversos da Igreja Universal como desencadeadores da crise que os levou a buscarem a Universal. Analisam-se alguns dos processos psicossociais que levam o indivíduo a buscar a IURD; enfatizando-se uma visão do social, centrando a análise sobre o indivíduo e o impacto dessas relações sociais, tanto na subjetividade quanto nas mudanças ocorridas na sua identidade no processo de conversão religiosa.

A quarta parte tem por objetivo descrever o processo da reconstrução da identidade religiosa a partir da experiência de conversão à Igreja Universal. Ressalta-se o encontro com a totalidade das verdades neopentecostais iurdiana como reordenamento psicossocial para aqueles que se encontravam no “fundo do poço”, pois conforme sugere Erickson (1968), as pessoas em alguns momentos de suas vidas necessitam do encontro com um universo totalizante.

Assim como, procura-se compreender a mensagem de forte apelo aos desamparados: “Pare de sofrer”. Abordam-se três elementos marcantes na experiência dos fiéis, que são a conversão, a libertação e o simbolismo de pertencimento e inclusão dos escolhidos de Deus, segundo alguns fiéis iurdianos.

É por compreender que as Ciências Humanas, como a Psicologia, em especial, estão sendo convidadas a participar desse debate que procuramos nesta pesquisa estabelecer como desafio a provocação do diálogo entre as áreas das Ciências Sociais. Ressaltamos a Importância do debate interdisciplinar por entender que estudar o fenômeno religioso apenas por uma perspectiva, seja sociológica, antropológica ou psicológica, deixa-o limitado.

O estudo da conversão não pode ser abordado apenas e, especificamente, pelo viés teológico; é possível que a Psicologia possa ser mais uma ciência a contribuir na análise dessa temática. Assim, compreendo que este trabalho é uma pesquisa preliminar que abre portas para outros pesquisadores, em aprofundar pontos relevantes que se expressam na simbologia do neopentecostalismo.

2 CRESCIMENTO IURDIANO, CONVERSÃO E IDENTIDADE

O tema “A conversão religiosa à Igreja Universal do Reino – IURD, como forma de ressignificação identitária” requer algumas considerações iniciais a respeito da origem da IURD. Esta Igreja surge como o principal braço do neopentecostalismo e está inserida na classificação de Freston (1996) como pertencente à terceira onda.

Nesse capítulo serão abordadas algumas noções sobre as origens do Protestantismo e do pentecostalismo no Brasil, com o objetivo de se compreender o surgimento do neopentecostalismo. Apenas alguns aspectos do processo histórico de sua origem e de sua chegada ao Brasil serão aqui apresentados. Esse processo nos conduz à compreensão do crescimento acelerado desse movimento religioso e, em especial, do crescimento da Igreja Universal do Reino de Deus, que é o nosso objeto de pesquisa, e toda a sua mobilização em torno da conversão na atualidade.

Serão apresentados, também, alguns esclarecimentos sobre o que vem a ser conversão religiosa e o trânsito religioso no processo conversionista contemporâneo; assim como, serão mostradas algumas considerações teórico-conceituais sobre identidades.

2.1 ORIGENS HISTÓRICAS DO PROTESTANTISMO REFORMISTA

Dentre a religião cristã, o Protestantismo se refere aos movimentos que surgiu das rupturas estabelecidas com a matriz católica a partir da Reforma Protestante. Segundo Capellari (2001), o termo Protestantismo foi cunhado logo a seguir aos movimentos reformistas europeus do início do século XVI, e utilizado como referência tanto pela Igreja Católica quanto pelos reformados, designando o próprio movimento da Reforma como um movimento antagônico em relação à Igreja Católica.

Historicamente, o marco fundador do Protestantismo data de 31 de outubro de 1517, dia em que Martinho Lutero, monge de uma ordem agostiniana, afixou na porta da Igreja de Wittenberg, Alemanha, um manifesto público contendo 95 teses³ que causaram grande repercussão não apenas no meio religioso, mas em toda sociedade, devido ao debate que elas propunham.

³ As teses de Lutero podem ser encontradas no site oficial da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil: http://www.luteranos.com.br/lutero/95_teses.html.

Em suas teses, Lutero questionava principalmente o poder do Papa em perdoar os pecados através da cobrança de indulgências e expunha, também, alguns elementos de sua doutrina religiosa. Estas teses são consideradas heréticas pela Igreja Católica e, em 1519, Lutero afasta-se do catolicismo. Dois anos mais tarde o monge foi excomungado, todavia, por conta do apoio conquistado em diferentes setores da nobreza e dos camponeses, o luteranismo difundiu-se na Alemanha (REILY, 1993).

Rapidamente, os ideais de Lutero encontram receptividade para além das fronteiras germânicas, sendo enfatizados e ampliados em várias nações do continente europeu. Esta disseminação promoveu o surgimento de diferentes correntes de pensamento teológico protestante e o nascimento das igrejas reformadas clássicas – ou de um *Protestantismo Histórico*, como mais comumente é apresentado nas bibliografias –, conforme resumiu Capellari (2001),

Com o movimento iniciado nos Estados alemães em 1517, nasceu a Igreja Luterana. Em 1534 surgiu, pela vontade de Henrique VIII, a Igreja Anglicana, que manteve em seus primórdios as tradições e doutrinas católicas. Logo a seguir, em 1536, surgiu a Igreja Calvinista; em 1546, a Presbiteriana; em 1580, a Congregacionista; em 1609, com influência do Anabatismo, a Batista; e, em 1729, como um reavivamento sob a liderança de John Wesley (1703-91), a Metodista. (p. 22)

Como pode ser visto, sob o significante Protestantismo repousa, na verdade, um conjunto heterogêneo de igrejas e, evidentemente, de doutrinas. Não é objetivo deste capítulo pormenorizar os debates doutrinários e organizacionais dos reformistas ocorridos principalmente entre os séculos XVI e XVIII.

Antes, procuraremos expor os elementos básicos que compõem, por assim dizer, um perfil protestante, a fim de facilitar a descrição a ser feita adiante acerca dos rumos do Protestantismo no Brasil, em especial as modificações promovidas com a inserção do Pentecostalismo em nossas terras.

Essa opinião, da existência de um perfil protestante, é compartilhada por vários pesquisadores que afirmam que há, apesar de ser o Protestantismo um campo diverso desde sua origem histórica, “inspirações e Princípios que nortearam os acontecimentos, e que lhes dá uma feição unitária” (AMARAL, 1962, p. 51).

É o caso de Azevedo (1996), que especifica essa tese ao identificar nos vários protestantismos uma convergência. Segundo este autor, todos os grandes nomes do Protestantismo afirmaram, cada um a seu modo, pelo menos cinco princípios fundamentais que orientaram a Reforma Protestante, os quais garantiriam uma certa

continuidade entre tais igrejas. Estes princípios ficaram conhecidos como *Solus Christus*, *Sola Scriptura*, *Sola Gratia*, *Sola Fide* e *Soli Deo Gloria*.

O princípio *Solus Christus* – ou da suficiência e exclusividade de Cristo, “somente Cristo” – anunciava que o próprio Cristo estava construindo Sua Igreja na terra, sendo, portanto, seu único Senhor. Este princípio apresenta as bases da abolição que os protestantes sustentam, ainda nos dias atuais, ao culto de algumas figuras caras ao catolicismo, principalmente à Virgem Maria e aos santos, que não mais apareceriam como intercessores na obra salvífica.

A igreja reformada sustentou, a partir da doutrina do *Solus Christus*, a presença real de Jesus na Igreja e em cada membro por meio do Espírito Santo, acabando também com a importância conferida pela Igreja Católica aos elementos eucarísticos transubstanciados.

O princípio do *Sola Scriptura* – ou seja, somente a Escritura Sagrada é a última autoridade na questão da orientação para o pleno conhecimento do Evangelho da Salvação – é também um dos elementos essenciais às correntes Protestantes, uma vez que todas conferem à palavra escrita (Bíblia) o máximo de valor, em função de ser uma exposição completa e final da vontade de Deus para com os homens, especialmente os seus eleitos.

Ao contrário da prática que marcava a tradição da Igreja Católica, em cujo alicerce da hermenêutica dos textos bíblicos se encontrava a figura do sacerdote, e conseqüentemente numa interpretação derivada da tradição e dos dogmas da Igreja, o princípio do *Sola Scriptura* lança o protestante diretamente às Escrituras. Todavia, existia um problema fundamental a ser superado, afinal, como ler e interpretar as Escrituras se elas estavam acessíveis quase que somente em latim ou em suas línguas originais?

Houve então um esforço por parte dos principais representantes do Protestantismo para a tradução da Bíblia em línguas vernáculas⁴, a fim de facilitar o contato do público leigo. Neste período, assistimos ao surgimento de inúmeras traduções tanto do Antigo como do Novo Testamento. Lutero, por exemplo, traduziu as Escrituras para o alemão popular. A tradução francesa ficou sob a responsabilidade de

⁴ Tal projeto só se tornou viável, também, pelo surgimento histórico da imprensa, com Guttemberg.

um primo de Calvino, Pierre Robert. Outras versões, como a inglesa e a holandesa datam também deste período⁵.

É importante notar que a *Sola Scriptura*, ao promover um enfraquecimento da legitimidade do poder eclesiástico e da arbitragem de seu magistério na interpretação dos textos bíblicos, abre espaço para a possibilidade de uma hermenêutica individualizada das Escrituras, não sendo pouco, portanto, o favorecimento de cisões (cismas) decorrentes de divergências existentes no interior das confissões de fé (BRAKEMEIER, 2004).

É o que constata, também, Capellari (2001),

Sempre que a doutrina professada pelos líderes parecia não corresponder às Escrituras, ou o que um segmento do grupo esperava delas, era natural que ocorressem rupturas para permitir a organização do culto ou das crenças em novas bases. O Protestantismo é, neste sentido, eminentemente denominacional (p. 20).

Juntamente à *Sola Scriptura*, o Protestantismo apresentou a idéia da *Sola Gratia*. Propugnada por Lutero, mas principalmente por Calvino, a *Sola Gratia* – somente a Graça de Cristo é suficiente para a salvação dos pecados – baseia-se na tese de que a salvação não pode ser conquistada, em sentido algum, por meio da obra humana, mas que esta é antes de tudo um Dom, ou Graça (daí a expressão: *Sola Gratia*), destinada por Deus a alguns eleitos (NUNES, 2005).

Nos moldes de uma eleição incondicional, ou ainda, de uma predestinação feita por Deus desde todo o sempre, torna-se supérflua, portanto, qualquer ação no sentido de desfazer o que Ele determinou. O máximo que se pode conseguir, neste sentido, é testificar, por meio de um ato de fé, a certeza de ser escolhido por Deus. Assim, adentramos em um outro princípio: *Sola Fide*.

O *Sola Fide* – Somente a Fé – fundamenta-se na ação de crer na salvação oriunda do sacrifício de Cristo mediante a ajuda do Espírito Santo. Este princípio vem complementar a idéia de Graça proposta no *Sola Gratia* pelo simples fato de que, se a salvação está condicionada à escolha feita por Deus acerca dos eleitos, e como não há meios pelos quais se saber de fato se é ou não um desses, somente por um ato de fé, numa crença justificada pela fé, é que o protestante teria a certeza de ser um dos filhos eleitos de Deus.

⁵ No caso da versão portuguesa, somente meio século mais tarde apareceria a tradução feita por João Ferreira de Almeida.

Na interpretação defendida por Max Weber, porém, percebemos que não foi somente a partir de um ato de fé onde residiu a convicção do protestante acerca de sua salvação, mas, antes de tudo, partiu de uma motivação psicológica. Em seus estudos feitos sobre a ética protestante, o autor estabelece uma leitura da importância dispensada pelos calvinistas às doutrinas da predestinação e da prosperidade, encontrando assim o fio de Ariadne utilizado pelos protestantes para a conquista dessa convicção.

Weber (2003) argumenta que a predestinação fez com que os adeptos do calvinismo se sentissem inseguros, afinal, em um tempo no qual a certeza da salvação era indispensável, tudo o que a insondabilidade dos princípios *Sola Gratia* e *Sola Fide* poderiam trazer era um sentimento de insegurança insuportável. Diante disso, formulou-se nos meios protestantes, no calvinismo/puritanismo principalmente, a idéia de que o sucesso profissional consistira num sinal visível de eleição.

Falando de uma outra forma, apesar de não haver meios de se obter alguma certeza sobre a Graça proposta pelo *Sola Gratia*, os calvinistas nunca se deram por vencidos, posto que, mesmo acreditando na predestinação, eles criavam para si a própria salvação ou, como seria mais correto dizer, a convicção disso, através de um trabalho persistente, no sucesso profissional e na respectiva prosperidade (WEBER, 2002).

Julgamos importante este aspecto, uma vez que, como veremos logo mais, a idéia da prosperidade sofrerá uma torção – alguns autores afirmam ser uma deturpação – fundamental a partir de uma “teologia” que surgiu nos EUA no segundo quartel do século XX e que se difundiu no Brasil em 1970. Referimo-nos à *Teologia da Prosperidade*. Dentre os princípios fundamentais do perfil do Protestantismo, resta-nos agora tecer alguns comentários sobre o *Soli Deo Gloria*.

Traduzido como “somente a Deus toda Glória”, tal princípio enfatizava que o propósito da existência do protestante seria glorificar a Deus em seus hinos e em sua atuação, tanto dentro como fora da igreja. Feito este rápido percurso, é preciso ressaltar que, apesar de apresentarmos os princípios do perfil do Protestantismo Histórico de uma forma separada, deve-se perceber que não pode haver, pelo menos enquanto uma construção ideal, apenas parte ou um dos princípios para se caracterizar o Protestantismo.

2.1.1 O Neopentecostalismo no Brasil

Desde que chegou ao Brasil, no início do século XX, o movimento pentecostal tem adotado um discurso que vai se atualizando e ganhando consistência no confronto com os dramas das narrativas individuais. Ganha força frente aos problemas coletivos que se apresentam na platéia de seus templos. O discurso pentecostal não se desvincula da cultura e da história específicas de cada contexto cultural a que essas novas denominações chegam – às vezes, em lugares de fortes tradições religiosas, como sugerem Corten et alli (2003, p. 13).

Segundo Mariano (1999), as primeiras igrejas pentecostais fundadas no Brasil foram a Congregação Cristã (1910) e a Assembléia de Deus (1911), que já apresentavam diferenças entre elas. Segundo o autor, é uma característica do pentecostalismo brasileiro a heterogeneidade de ofertas de experiências religiosas.

Essas Igrejas foram trazidas por migrantes estrangeiros e missionários norte-americanos. Quanto à apresentação e divisão das Igrejas do novo movimento pentecostal, existem algumas divergências entre os pesquisadores. Freston⁶ (1996, p. 70-72), por exemplo, classifica as igrejas desse movimento como as igrejas das três ondas. Enquanto Mariano (1999, p. 28-47) trabalha com a classificação pentecostal em três vertentes: pentecostalismo clássico, deuteropentecostalismo e neopentecostalismo.

No entanto, considera-se relevante a contextualização que Gutierrez (1996) e Freston (1996) apresentam para o surgimento de cada uma dessas ondas. A primeira onda, diz Freston, é de 1910, com a chegada, em São Paulo, da Congregação Cristã (1910) e, em Belém, da Assembléia de Deus (1911). Esse é momento da origem mundial e expansão do pentecostalismo para todos os continentes.

Gutierrez (1996, p. 12) diz que a primeira onda é a corrente conhecida como o protestantismo de migração. Seus líderes propunham uma economia de livre mercado em contraposição aos padrões de monopólio que existiam na época e advogam uma educação secular e autônoma, não controlada pelo Estado. O aspecto fundamental dessas igrejas é a identidade do imigrante que apresenta como proposta conservar os valores de suas respectivas culturas.

⁶ Freston foi o primeiro no Brasil, segundo Mariano (1999), a classificar o movimento pentecostal em ondas.

A segunda onda pentecostal acontece nos anos 50 e início dos anos 60, diz Freston (1996, p. 72). Ela começa com a urbanização e a formação de uma sociedade de massas que possibilitam um crescimento pentecostal rompendo limitações de modelos já existentes, em especial o modelo paulista. É a chegada da Igreja do Evangelho Quadrangular com seus métodos arrojados de comunicação de massa e centrada na mensagem da cura divina; é a própria dinamização das relações da igreja com a sociedade. Como se observa, a fragmentação do pentecostalismo está tomando forma.

De acordo com Gutiérrez (1996, p. 12), esses missionários foram convidados por governantes latino-americanos a contribuírem tanto com os valores do trabalho árduo como com os valores da vida disciplinada.

A terceira onda, segundo Freston (1996), tem seu início no final dos anos 70 e ganha fôlego na década de 80 – considerada a década perdida –, em meio ao processo que levou ao fim a ditadura militar. A terceira onda tem início no Rio de Janeiro, que na época apresentava um quadro de decadência, de grande violência, de guerra entre os integrantes da máfia do jogo.

A análise contextual feita por Freston (1996) para o nascimento e o crescimento das igrejas de terceira onda é a capacidade de adaptação destas às mudanças do período militar. Ele se refere às questões sociais em decorrência de fatores econômicos e crescimento das cidades, causado pela expulsão de mão-de-obra do campo, o crescimento das comunicações de massa no final dos anos 70.

Mariano (1999) diz que, para classificar as igrejas, além do corte histórico-institucional, devem-se considerar as distinções de caráter doutrinário e comportamental (abandono do ascetismo intramundano), suas arrojadas formas de inserção social (diminuição do sectarismo) e seu ethos de afirmação no mundo. Mariano critica também o fato de que, para Freston, na terceira onda, ou neopentecostalismo, segundo Mariano, o contexto carioca exerce grande influência.

Segundo Mariano (1999) o pentecostalismo no Brasil sempre sofreu forte influência estrangeira e especificamente dos EUA, o que minimiza a importância do contexto carioca na formação e configuração do neopentecostalismo. Ele diz que,

A influência estrangeira, naturalmente, se dá por múltiplos canais: da literatura [...] de autores vinculados à teologia da prosperidade, à confissão positiva e à guerra espiritual que são encontrados na maioria das livrarias evangélicas [...] da vinda cada vez mais freqüente de teólogos e pregadores estrangeiros e igualmente da ida de brasileiros para participar de seminários e cursar faculdades teológicas nos EUA (p. 41).

Mariano (1999) diz que as diferenças da primeira para a segunda onda estão na ênfase que cada qual confere a um ou outro dom do Espírito Santo. A primeira enfatiza o dom de línguas, a segunda, o de cura, mas não significa que tanto uma como outra não faça uso de todos esses dons, inclusive a terceira onda. A grande diferença entre as duas primeiras ondas e o neopentecostalismo, segundo Mariano (1999, p. 37), “são suas consideráveis distinções de caráter doutrinário e comportamental, suas arrojadas formas de inserção social e seus ethos de afirmação do mundo”.

É nesse contexto que a terceira onda se consolida, explica Mariano (1999), tendo como sua representante maior a Igreja Universal do Reino de Deus (Rio de Janeiro, 1977), que tem origem na Igreja Nova Vida (Rio de Janeiro, 1960). São também denominações da terceira onda as Igrejas Internacional da Graça de Deus (Rio, 1980) e Cristo Vive (Rio, 1986), a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (Goiás, 1976) e a Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (São Paulo, 1994).

2.1.2 Aspectos históricos da IURD

É importante que se faça uma retrospectiva do nascimento da Igreja Universal do Reino de Deus para que se possa compreender em que contexto político social ela nasce e vai ocupando espaços. Propomos-nos descrever um pouco da história da Igreja Universal do Reino de Deus, passando por sua fundação, seu mentor intelectual e algumas estratégias utilizadas para demarcar território e aumentar o número de fiéis. Apresentam-se, ainda, algumas características próprias da IURD, assim como algumas explicações de sociólogos sobre o seu crescimento.

Não é pouca a produção de textos sobre a IURD, como, por exemplo, O reino da prosperidade da Igreja Universal Mariano (2003), Igreja Universal: um império midiático Fonseca (2003), Igreja Universal: um poder político Oro (2003) e Igreja Universal: uma organização providência Machado (2003).

Tanto cresce o número de seu fiéis, de seus templos e de programas no rádio e na televisão, como aumenta a tiragem de seus jornais, que são vendidos dentro de seus próprios templos, ora nos balcões, ora como brinde para quem der uma oferta de até 5 reais em seus cultos, conforme observação pessoal feita no Templo da Igreja Universal de Bayeux.

Que Igreja é essa que, tão jovem, tantas controvérsias provoca, seja em ambientes religiosos, seja no mundo profano e que, do alto dos seus 28 anos, já alçou vôo para mais de 80 países? Parece ser uma jovem destemida, ousada, provocativa e ao mesmo tempo tão conservadora!

Num momento em que a sociedade moderna vivencia a quebra de lealdades (GIDDENS, 2005), a IURD, a todo instante, reafirma a importância da fidelidade. Fidelidade para com Cristo, fidelidade para com Deus, fidelidade no dízimo.

Fundada em 1977, no bairro da Abolição, que significa libertação, zona norte da cidade do Rio de Janeiro, onde antes funcionava uma pequena funerária, a Igreja Universal do Reino de Deus rapidamente transformou-se no maior fenômeno das últimas décadas no Brasil (MARIANO, 1999). Corten et alli (2003, p. 7), por sua vez, destacam que a IURD é a Igreja que mais transcende fronteiras e mais cresce no mundo.

A Igreja Universal do Reino de Deus foi fundada por Edir Macedo, carioca, quando tinha 33 anos de idade. Vindo de família de migrantes de origem católica, Macedo já havia freqüentado terreiros de umbanda e bancos universitários na década de 70. Seu estilo dentro da IURD tornou-se autoritário, centralizador, tanto quanto carismático, dinâmico e pragmático.

Ao mudar-se em 1986 para os EUA, Macedo tinha como um dos seus objetivos difundir a IURD pelo mundo⁷, afirma Mariano (1999, p. 56). Reconhece-se em Edir Macedo um grande líder religioso, empresário de sucesso e grande administrador de empresas, conforme afirma Oro (2000 *apud* CIPRIANNI e NEST, p. 284).

Com apenas três anos, a Igreja Universal do Reino de Deus já contava com 21 templos em cinco Estados brasileiros. Em 1985, avançou para 195 templos em 14 Estados e no Distrito Federal. Passado mais dois anos, reunia multidão suficiente para lotar, ao mesmo tempo, o Estádio do Maracanã, no Rio de Janeiro, afirma Mariano (2003, p. 58-59).

Já não se pode mais ignorar sua presença. Os iurdianos estão por todos os lugares, lembra Bonfatti (2000, p. 17). Nem sempre em atividades religiosas, eles estão na cultura, na política, nas favelas, na mídia⁸, na internet, nas empresas, nos presídios⁹,

⁷ Conforme Mariano 2003 (*in* ORO, CORTEN E DOZON), Macedo obteve o green card com o auxílio do pastor norte-americano Forrest Higgibothom, da East Side Church of Christ. Em 2001, a Universal possuía 101 templos nos EUA. Ao todo, a denominação está presente em mais de 80 países, dentre os quais obteve maior sucesso institucional na África do Sul, em Angola, Moçambique, Portugal e na Argentina.

⁸ Sobre a importância da mídia na expansão institucional da Igreja Universal, ver (CAMPOS 1996); Fonseca (2003, p. 259-280); Mariano (1999, p. 66-69).

nos bairros centrais, na periferia. De acordo com a revista *Veja* (2/7/1997), os iurdianos dizem que, quando há um loteamento novo, não esperam: “Chegamos na frente, compramos o terreno mais barato e assim que o pessoal chega já tem igreja para freqüentar”.

Não se sabe hoje o número exato de fiéis nem o de seus templos. De acordo com Mariano (2003, p. 59), o site oficial da denominação informa que a Universal possui cerca de 4 mil templos no Brasil. O Censo Demográfico de 2000 revela que a Igreja Universal dispõe de 2 milhões de adeptos, deixando para trás apenas a Congregação Cristã no Brasil e a Assembléia de Deus, afirma Mariano.

Os dados acima chamam a atenção para uma mudança no panorama religioso no Brasil, uma vez que a Igreja Católica mantinha o seu caráter definidor hegemônico da verdade e da identidade institucional.

Conforme afirma Sanchis (1996, p. 36), em termos de prática religiosa efetiva, a Igreja Católica já deixou de ser majoritária e, em termos de identidade, já está acontecendo uma mudança. Esse é um fenômeno curioso; pois, até há bem pouco tempo as pessoas de denominações evangélicas, em especial as pentecostais, eram vistas como pessoas manipuladas, pobres e ignorantes. Atualmente, é diferente, elas são tidas como argutas, concorrentes e empreendedoras em todos os tipos de mercado, tanto religioso como econômico (FREESTON, 1996, p. 143).

A Igreja Universal é proprietária da Rede Record de Televisão, de emissoras de rádio, gráficas, estúdios de gravação, jornal e revistas, uma construtora, uma fábrica de móveis, um banco e uma holding que administra todos os negócios da Igreja, segundo Oro (2000, *apud* CIPRIAN e NESTI, p. 285). Todos os que se interessarem podem acordar e dormir com os programas televisivos Ponto de Luz e O Despertar da Fé.

Para promover o aumento de fiéis em suas igrejas, a IURD não se intimida na luta pela demarcação de território, investe na disputa por espaço, tanto territorial como na imprensa local. Para ela, não existe nenhum lugar em que não possa estar. Gomes (1996) diz que os iurdianos invadem praças com suas pregações, terminais rodoviários, mantêm programas de rádio 24 horas no ar, programas de televisão na madrugada e durante o dia, e contam com assistência jurídica.

Com essa estratégia, a IURD já provocou muitas discussões e trocou acusações com a imprensa nacional. Da mesma forma, foi acusada na polícia e na Justiça por

⁹ Sobre a influência da Igreja Universal nos presídios, ver Melo (2005).

exploração financeira dos fiéis, sonegação de impostos, enriquecimento ilícito, curandeirismo, prática de estelionato e charlatanismo (MARIANO, 2003; BARROS, 1995, p. 32-33).

A Globo foi acusada pelos iurdianos de perseguidora, por exibir os vídeos que mostram Edir Macedo dançando numa vigília em Copacabana e instruindo, no intervalo de uma partida de futebol, pastores a serem mais incisivos, agressivos e eficazes na coleta de dízimos e ofertas (MARIANO 2003, p. 63). O bispo Edir Macedo chegou a ficar preso por 12 dias após ter sua prisão preventiva decretada pela Justiça. Em 2005, ocorreu o escândalo das malas de dinheiro. Mas nada disso parece abalar profundamente a IURD.

Mesmo assim, ela continua crescendo, desafiando a lógica do mercado e da política. Cada vez que políticos são envolvidos em escândalos de corrupção sua popularidade desmorona, enquanto a IURD parece permanecer inabalável.

Sobre o escândalo das malas de dinheiro, pudemos testemunhar que pastores da Igreja Universal do Reino de Deus, em julho de 2006, em Bayeux, valiam-se da situação, dizendo desejar que todos que estavam ali presentes chegassem a ganhar tanto dinheiro “pela fé” e pudessem levar malas e malas de dinheiro como pagamento de dízimos e ofertas. E todos os presentes aplaudiam. O bispo Roberto, da IURD de João Pessoa, dizia em um de seus cultos de domingo:

Prestem atenção, olhem para mim! Até na época de Jesus havia perseguições. Não tenham medo porque vocês têm coragem de dar oferta e eles não conseguem entender porque dar cédulas de 50 reais, 100 reais; 1 real é moeda”! (Nesse instante as pessoas riem). É preciso pensar grande porque grande é Deus (outubro, 2008).

No que diz respeito às questões políticas, a posição da IURD tem sido de apoiar candidaturas conservadoras e de hostilizar a esquerda. Ela prega o individualismo e sua receita de enriquecimento é baseada na libertação do trabalho assalariado, conforme Freston (1996, p. 135).

Analisando o que diz Freston (1996) no parágrafo acima, pode-se dizer que a Igreja Universal do Reino de Deus não se preocupa em organizar coletivamente as pessoas que ali chegam. Ela não parece preocupada com questões de empregabilidade ou com as relações empregado-patrão. O que os pastores pregam em seus cultos é que o fiel precisa ser audacioso e ser um empreendedor. Dessa forma, exigem a Igreja de

qualquer responsabilidade pela frustração ou pelo insucesso na inclusão social do fiel iurdiano.

Para a IURD, é libertando-se do trabalho assalariado, com coragem e projetos audaciosos, que o fiel pode chegar “no topo” e, se não conseguir, deve continuar orando, “pagando” e acreditando que pela fé um dia chegará a sua vez. Como ponto para seu sucesso, a IURD aponta a cura, a libertação pelo exorcismo e a teologia da prosperidade.

Pratica uma magia organizada e institucionalizou o que foi denominado de práticas e crenças mágico-religiosas de inspiração cristã. Possui um modelo bem estruturado de funcionamento e propõe-se, na qualidade de mediadora dos poderes divinos, a resolver todos os problemas terrenos dos fiéis.

No que tange à identidade da Igreja Universal do Reino de Deus, Oro (2000, p. 286) diz que esta é construída sobre a oposição com as religiões afro-brasileiras. A Universal realiza verdadeira demonização das religiões afro e de suas entidades, que são sempre invocadas em seus cultos e, após serem “desmoralizadas”, são “expulsas” por seus pastores. Mas outros autores, como Freston (1996) e Sanchis (1996), incluem também a guerra contra as igrejas tradicionais e o catolicismo, contra os seus símbolos, suas imagens.

Um diferencial marcante na IURD em relação a outras Igrejas pentecostais refere-se ao exorcismo. Segundo Freston (1996, p. 140-141), o exorcismo não é uma prática com fins em si mesmo, é uma demonstração de poder do bem sobre o mal e visa, em última instância, a conversão da pessoa, ou seja, sua adesão à Igreja Universal do Reino de Deus.

2.1.3 Conceituando a identidade

A conceituação da identidade tem se mostrado complexa e difícil. Algumas investigações de autores sobre esse fenômeno e sua construção e conclusões foram tiradas no desenvolvimento desse estudo.

Segundo Woodward (2000, p. 9-16), as identidades são diversificadas e imprecisas, passam por mudanças e também promovem mudanças. Estas características de diversidade e imprecisão acompanham as identidades tanto dentro do tecido social onde está inserida, quanto na estrutura simbólica através do sujeito que dá sentido às ações e posicionamentos em sua vida.

No início dos anos setenta, a questão da identidade surgiu em toda parte. A temática da busca da identidade, da crise de identidade e a perda da identidade se tornaram o centro das pesquisas e das preocupações. O novo mal do século (KAUFMANN, 2004, p. 56-57).

Para Levi-Strauss (*apud* KAUFMANN 2004):

A identidade pode ser analisada como uma imensa conversão “ente esta identidade que vem de fora do pensamento e aquela que nós mesmos experimentamos instituir dentro de nós” Resta não obstante a tentativa de estabelecer o conjunto de correspondências entre estas configurações identitárias contrastantes (p.59).

O ser humano, dentro das sociedades em que vive, não só envolve e é envolvido pelas diversas dos outros seres humanos como também está sujeito ao comprometimento com as suas próprias identidades – a que está do lado de fora do seu próprio pensamento, a outra identidade que ele forma e submete à prática dentro dele.

O desafio é buscar a instauração de uma reciprocidade entre estas identidades antagônicas. É esta uma tarefa complexa uma vez que as sociedades estão – de uma forma irreprimível – em constante movimentação, compelidas a uma mudança em seus sistemas de valores e esquema de pensamentos e comportamentos em razão da demanda de insertos nelas. Com tal cinesia as pessoas se submetem, cada vez mais, às modificações no seu modo de ser.

O reflexo da sociedade se reproduz nas pessoas inseridas e vice-versa. Tal circularidade se torna mais e sempre acelerada, promovida pela disseminação rápida e mais acessível dos sabres, efeito da atual tecnologia dos meios de comunicação. Este fenômeno é a causa de maior inquietação entre os sujeitos. Ao se afastar das pessoas que não “passam” como eles, muitos grupos tentam se proteger das influências que os diferentes possam exercer sobre eles.

Kaufmann (2004, p. 50) afirma que, na realidade, a possibilidade do ser humano e suas idéias são uma expressão direta deste mundo ao qual pertence. Assim, a identidade não é muito mais que um reflexo da sociedade na qual o sujeito está inserido. As suas idéias, críticas e dúvidas não são genuinamente suas, mas expressões diretas do mundo onde vive. Os seres humanos usam as mesmas palavras que pensam serem suas para falar de si e das demais coisas.

Sob este ângulo vê-se que a identidade, de fato, recebe as influências de tudo e de todos que compartilham com ela o quase mesmo espaço sócio-cultural. Digo “quase

o mesmo” porque a globalização é hoje uma realidade incontestável e promotora deste avizinhamiento. As várias influências ocorrem de uma forma contínua e, por vezes, inconscientemente. Comportamentos e atitudes que não são e não estão congelados, mas em constantes mudanças, promovem cada vez mais efeitos sobre as pessoas.

Para Kaufmann (2004) a concepção clara da identidade só pode ser vista:

Quando se separa claramente individuo e identidade e inscreve com precisão o fenômeno identitário na história [...] Insisto sobre isto que é habitualmente ocultado: o universo invisível das determinações sociais individualmente incorporadas [...] Antes de detalhar o processo identitário, é conveniente que se leve em conta o indivíduo e sua ação de autodenominar-se (p.53-55).

Está claro para Kaufmann (2004) que não se pode validar este conceito se o mesmo for feito independente do contexto social-histórico. As identidades se desenvolvem num determinado espaço temporal e geográfico. Elas recebem a influência deste espaço e dependem não só dele, mas também do próprio sujeito que já absorveu um imenso cabedal de valores, idéias e conceitos da sociedade onde vive.

Tais haveres têm peso na construção da identidade. O individuo, bem como a sociedade em que vive, não é unificado, nem completo e nem acabado. Vive em desenvolvimento, em constante mudança e, apesar disso, é exigência da vida moderna que se reafirme constantemente, que acredite em si mesmo, se creia e se represente estável e autônomo, que tenha, enfim, algo personalíssimo de modo a fazê-lo reconhecido como uma totalidade e distinto na sociedade. O ser humano necessita ter uma identidade. Kaufmann entende a identidade como um envolvimento.

Para este autor, o individuo é uma combinação contínua e constante de dois processos: de uma lado, um estoque de memória social incorporado a cada um de maneira específica, excepcionalmente móvel e contraditório e, de outra parte, um sistema de compreensão subjetivo, dando significado a tudo de modo a criar uma ilusão de totalidade manifestamente clara. Ilusão, porque se trata de uma aparente autonomia e liberdade de ser. Ainda segundo Kaufmann:

Realmente a subjetividade continua a ser estreitamente forçada pelos auto-esquemas. Estes resultam, com efeito, da trajetória social da história da pessoa. É basicamente apenas o reflexo da experiência de confrontações com diversos contextos registrados sob a forma de quadro de determinação das ações futuras. Enquanto que na sociedade holística os indivíduos são produzidos e reproduzidos pela fórmula geradora do sistema dos modos de ser. Eles são, na modernidade,

quotidianamente, construídos por sua própria história, tendo especificamente interiorizado o social, em um dialogo contínuo entre presente e passado secretamente memorizado (2004, p. 77).

Bauman (2004) de maneira similar à definição de Kaufmann, a considera uma constante construção, um ajustamento sem fim e tira uma conclusão lógica:

Uma identidade coesa, firmemente fixada e solidamente construída seria um fardo, uma repressão, uma limitação da liberdade de escolha. Seria um presságio da incapacidade de destrancar a porta quando uma nova oportunidade estiver batendo [...] ‘Ajustar’ pedaços infinitamente – sim, não há outra coisa que se possa fazer. Mas, ‘conseguir’ ajusta-los, encontrar o ‘melhor’ ajuste que possa por fim ao jogo do ajustamento? Não obrigado, é melhor viver sem isso (p.76).

A identidade é necessária como, uma forma de singularizar e diferenciar o indivíduo, uma maneira de recompor as falhas e responder às dúvidas. A necessidade que o ser humano tem de uma organização pessoal vinculada ao padrão do grupo social ao qual pertence, faz com que ele se empenhe constantemente contra a falta de normas, uma luta que passa inevitavelmente pelo questionamento identitário. A todo instante, ele precisa de respostas para pensar e para agir, respostas estas que correspondem ao seu sistema de valores (KAUFMANN, 2004, p. 79).

A identidade pessoal não é só o reflexo da estrutura social, ela não é simplesmente isso. Há que se atentar para o papel que a subjetividade representa na sua formação. A imagem que o sujeito tem de si mesmo é um início de construção identitária. Ela se apóia, portanto, nestes dois pólos: a subjetividade e a influência da estrutura social onde está o sujeito inserido (KAUFMANN, 2004, p. 89). O conceito de identidade se torna ainda mais complexo com a inegável pressão que os auto-esquemas infligem á subjetividade. Kaufmann faz a seguinte argumentação a respeito da identidade:

Inventar-se a si mesmo não se inventa; os mecanismos da criação da identidade não têm nada de aleatório. Embora o instrumento da invenção (imagens e emoções) seja o mais volátil, inscrevem-se entre os procedimentos socialmente definidos e precisos [...] A tese central é que a identidade é um processo histórico, que, após uma fase de transição onde foi direcionado pelo Estado, não surgiu plenamente ao nível individual da invenção de si mesmo em menos da metade de um século. O surgimento que resulta de uma inversão entre estruturas sociais e reflexos de suas estruturas. Não que estes últimos tornaram-se menos, ou seja, menos determinantes sob o efeito misterioso de

uma emancipação abstrata do sujeito. Mas tudo porque em se fazendo mais contraditório, o reflexo não poderia simplesmente, transformar-se em reflexão. O Ego deve doravante fabricar a grade ética e cognitiva que condiciona a sua ação. A construção social da realidade passa pelos filtros das identidades individuais (2004, p. 291).

Bauman (2004) define a identidade Como sendo produto de um processo interminável, a que se submete o ser humano. A sua identidade vai sendo construída e delimitada na medida em que vive. Sofre a ação do demais agentes sociais e do próprio meio em que está inserido que também a influencia. Neste sentido, a identidade não é estática, ao contrário, é instável, incoerente, sujeita a mudanças e de nenhuma forma inflexível.

Lévi-Strauss (*apud* BERND 2003) define a identidade “como uma entidade abstrata, sem existência real, mas indispensável como ponto de referência” (2003, p. 16). Sendo abstrata não possui elementos captáveis pela experiência. Assim, as características não são suficientes para determiná-la. Estas características apenas construíram uma identidade de primeiro grau, conforme o autor. Para esta construção, seria usado um quadro referencial e a identidade primária seria apenas uma unidade discreta, redutora e circunscrita a um único ponto e, portanto, longe da real identidade do sujeito assim descrito, uma vez que a identidade é construída por inúmeros quadros referenciais ao longo de toda sua vida. Na mesma linha de raciocínio, Bernd (2003) acrescenta:

A identidade é um conceito que não pode se afastar da alteridade: a identidade que nega o outro, permanece no mesmo (*idem*). Excluir o outro leva à visão especular que é redutora: é impossível conceber o ser fora das relações que o ligam ao outro. Por outro lado a identidade que não se concretiza em função de um início referente empírico, mas de vários, é a identidade de segundo grau ou reflexiva, a que possui uma dimensão de exterioridade (*fora-dentro*) (p. 17).

Hall fala das dificuldades em se conceituar identidade e da necessidade de pensar o sujeito em um novo posicionamento – deslocado ou descentrado – no interior do paradigma no mundo atual. Para ele:

Parece que é na tentativa de rearticular a relação entre sujeito e práticas discursivas que a questão da identidade – ou melhor, da identificação (em vez de práticas discursivas) e a política de exclusão que essa subjetivação parece implicar – volta a aparecer (2000, p. 105).

Para Hall (*apud* SILVA 2000, p. 106), a “identificação é um processo de articulação, uma saturação, uma sobredeterminação e não uma subsunção”. Preferindo o termo identificação ao termo identidade, este autor a define como um produto sempre em ajuste, que não se completa e ambivalente desde o início, citando Freud.

Na identificação há sempre algo em demasia ou em falta. Sobra ou falta alguma coisa em outra coisa. Silva (2000, p. 108), conclui que “as identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação”. Para ele, a identidade é algo formado ao longo do tempo, através de processos inconscientes e não algo inato, existente na consciência no momento em que se nasce. Sendo assim, a identidade permanece sempre incompleta, pois está em constante formação. Por esse motivo, o autor prefere falar não em identidade, mas em identificação e tê-la como um processo sempre em andamento.

Berkenbrock (2007) caracteriza o sujeito pós-moderno por um individualismo cultural e neste contexto:

A identidade individual não é mais entendida como uma construção histórica e contínua em torno de um núcleo central (‘um eu’) permanente, mas onde se pode falar em identidade (de forma plural) do indivíduo, como pensar em formação de uma identidade individual? Existe ainda uma identidade? Penso que neste contexto pode-se sim falar de identidade, mas não mais em uma forma estética e no singular. É preciso compreender a possibilidade de identidade individual de uma forma dinâmica e plural (p.236).

Vecchi (*apud* BAUMAN 2004, p. 13) ao fazer a introdução do livro de Bauman, comenta “que a questão da identidade precisa se envolver com que realmente é: uma convenção socialmente necessária”. Descobre-se a ambivalência da identidade neste envolvimento com sua real definição – as saudades do passado de uma forma harmoniosa reunidas à total conformidade com a “modernidade líquida”. Em todo caso, ao se discutir sobre a ambivalência da identidade é necessário fazer uma distinção entre a pressão moral e a liberdade que são por ela impostas aos que vivem na sociedade.

Maffesoli (*apud* BERND 2003, p. 27) comenta sobre a importância do conceito identidade para o homem da contemporaneidade, em seu livro, *Du nomadisme; vagabondages initiatiques*. Maffesoli (*apud* BERND 2003) ao falar do nomadismo como receptáculo permanente do sonho principal “que lembra o constituinte e por isso mesmo relativiza o peso do instituído”, converge sua reflexão para o mesmo ponto onde se encontra com Hall, Derrida e Glissant (*apud* BERND, 2003, p. 27): “A identidade

não é alvo a ser atingido, mas algo que se vive na tensão, em uma permanente incompletude”.

O item é concluído sem a pretensão de se ter esgotado o assunto e com uma referência ao sociólogo polonês Bauman (2004) que assim se reportou à identidade:

As identidades flutuam no ar, algumas da nossa própria escolha outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas. Há uma ampla probabilidade de desentendimento, e o resultado da negociação permanece eternamente pendente [...]. Pode-se até começar a se sentir ‘che soi’, em qualquer lugar – mas o preço a ser pago é a aceitação de que em lugar algum se vai estar total e plenamente em casa (p. 19).

2.1.4 A identidade religiosa

As religiões se vêem, a todo instante, inconformadas com a indefinição religiosa entre alguns de seus adeptos. A insegurança que a indefinição provoca não é privilégio de nenhum credo religioso em especial. Quando surge não distingue sexo, credo religioso ou posição social. Vários são os provocadores deste estado de desproteção. O pluralismo religioso é, sem dúvida alguma, uma das causas fortes deste fenômeno observado em todas as sociedades atualmente e, pelas próprias circunstâncias da época, muito mais visível e mais presente que antes.

Os meios de comunicação atraem, cada vez mais e mais rapidamente, olhares sobre as diversas faces religiosas do mundo inteiro. A grande exposição da mídia, esta globalização tão esperada e não raras vezes temida por alguns, faz este fenômeno se tornar cada vez mais natural. Como diz De Benedicto:

Ter e manter uma identidade religiosa definida no contexto globalizante do século XXI é cada vez mais difícil. Algumas das grandes palavras da moda nos últimos anos são: ecumenismo, diversidade, globalização, multiculturalismo e pluralismo. Como as competições esportivas sempre nos lembram, ter uma identidade particular, com a bandeira do seu país tremulando no lugar mais alto, ainda é bom e emocionante, mais isso em certas áreas já não é tão fácil. (2004, p. 10).

A preocupação com as estatísticas dos migrantes dos movimentos religiosos integra quase todas as ações das igrejas. Não menos intenso é o cuidado com a identidade religiosa de seus membros e do seu corpo dirigente. Este fenômeno também

ocorre no grupo religioso da IURD, objeto deste estudo. Com grande quantidade de informações acessíveis a todos a maioria dos movimentos religiosos se sentem ameaçados. Mais ou menos abertos à globalização, mas de nenhuma forma protegidos dela, estes movimentos religiosos percebem o risco que suas tradições correm.

As notícias sobre valores morais éticos e religiosos e suas provocações nos hábitos, atitudes e habilidades chegam embutidas em toda forma de programação através dos modernos meios de comunicação e de atual tecnologia.

Este fenômeno de banalização, ou seja, a naturalização de tudo o que não é moral, justo e legal, mas recorrente na sociedade, produto desta grande difusão e publicidade provoca nas pessoas uma crise de sentido que força uma indefinição também da identidade religiosa. As religiões, para sua própria sobrevivência, são constrangidas à convivência boa ou má umas com as outras, neste universo plural. A oferta diferenciada de crenças e rituais é muito grande e ostensiva. De uma maneira geral todos são afetados, uns mais outros menos.

Uma transformação rápida e incisiva advinda da modernização numa amplitude nunca maiôs antes ocorrida provoca mudanças, desconforto e desconfianças em todos os âmbitos. Os grupos sociais em geral, e particularmente as igrejas se preocupam com o fenômeno e têm que se adaptar a este *modus vivendi* da melhor maneira possível a fim de não se deixar fragmentar.

A este respeito, comenta Berger e Luckmann:

A modernização significa transformação radical de todas as condições externas da existência humana. Como sempre se afirmou o motor desta transformação gigantesca é a tecnologia dos últimos séculos, baseada nas ciências modernas [...] Enquanto, no passado, algumas técnicas transmitidas de uma geração a outra, constituíam o fundamento da existência material, existe hoje em dia uma pluralidade aparentemente interminável de sistemas tecnológicos em constante aperfeiçoamento. Tanto o indivíduo como a grande organização está diante da necessidade de escolher uma ou outra possibilidade desta multiplicidade (2004, p. 58).

O recorrente neste tempo de crise é a indagação: Como encontrar o sentido da vida? Há uma longa e variada lista de possibilidades de respostas oferecidas pelos diversos credos religiosos. Em meio de tamanha oferta, o sujeito pensa estar na sua vontade de cada um fazer escolhas, todavia, na verdade não há como não fazê-las.

As escolhas são impostas pela atual conjuntura social. Tem-se a falsa impressão de liberdade. O sujeito tem a pretensão de que escolher ou não é uma opção sua,

depende de sua vontade, mas a alternativa é escolher ou ser escolhido. Assim a religião, em todas as suas formas, presente nas sociedades sofre também as consequências das crises de identidade religiosa.

Para se chegar à definição de identidade religiosa é necessário algumas considerações sobre o complexo tema da religião. A análise que Martelli (1995) faz das características da sociedade “pós-moderna” mostra a qualidade distintiva fundamental do atual ambiente sócio-cultural. Tal ambiente oferece um clima apropriado para o estabelecimento de relações complexas entre religião e sociedade. Martelli (1995) apresenta seu estudo como uma contribuição para se reconsiderar as relações existentes entre religião e a sociedade:

Como momento de conhecimento reflexo preliminar e indispensável para qualquer ação social. Religião e sociedade, hoje, estão envolvidas em uma transição, que repropõe a nunca esgotada exigência de compreensão das respectivas identidades. (p. 25).

Feuerbach (*apud* ALVES, 2003) afirma que:

A religião é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos mais íntimos, a confissão pública de seus segredos de amor [...] Como forem os pensamentos e as disposições do homem, assim será o seu Deus; quanto valor tiver um homem, exatamente isso e não mais será o valor de seu Deus. Consciência de Deus é autoconsciência, conhecimento de Deus é autoconhecimento. (p. 94).

Feuerbach acrescenta que a idéia de Deus é o que há de mais elevado na mente da pessoa e pertencente ao seu íntimo, uma subjetivação do ser pensante ao contrário de suas experiências externas, gerais, universais. E que isto “é o mistério da religião: o homem projeta seu ser na objetividade e então se transforma a si mesmo num objeto perante essa imagem, assim convertida em sujeito” (*apud* ALVES 2003, p. 95).

Alves (2003) comenta esta reflexão de Feuerbach. De fato, o ser humano tem sonhos, fala de Deus, de sua crença e se revela na medida em que faz esta narrativa. Esta fala vem do seu íntimo, num linguajar muitas vezes nem mesmo entendido, mas o faz de uma forma verdadeira. Acredita na veracidade de suas palavras, pois é um segredo seu e é o anúncio de uma realidade que poderá fazê-lo feliz.

As pessoas têm sonhos religiosos, mas eles não são construídos sobre irre realidade. Seus sonhos e sua narrativa podem ser belos, extraordinários, deslumbrantes, divertidos, mas nunca falsos. “Os seus sonhos religiosos se transformam

em fragmentos utópicos de uma nova ordem a ser construída” (ALVES, 2003, p. 95-97). Durkheim (2000), a seu tempo, refletia sobre o fenômeno religioso:

A religião é coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos (p. 79).

Como coisa eminente social a religião tem o mesmo dinamismo das sociedades. Com a identidade religiosa o mesmo acontece. Uma energia que leva o sujeito a se modificar quando não mais satisfeito com sua forma de ser. A tendência de modificar sua identidade religiosa surge quando ele não mais distinguir sentido na sua vida. Se a atual posição religiosa não fornece respostas suficientes às suas perguntas, a propensão é encontrar a chave em outro lugar. As sociedades evoluem levando as pessoas a mudanças necessárias para se adaptarem ao novo cenário.

Como consequência desse dinamismo o crente é motivado a refletir sobre sua identidade religiosa e nela permanece ou não dependendo do grau de satisfação lógica que ela lhe proporciona. É claro que seus fundamentos básicos, enquanto significativos para ele, continuam servindo do modelo.

Ao refletir sobre religião e identidade religiosa é necessário reconhecê-las como presenças sutis, camufladas no cotidiano da vida de cada um. A religião está mais próxima do ser humano do que ele deseja admitir. Ambas, a estrutura religiosa e a identidade religiosa, não são neutras, mesmo que aparentemente demonstrem isto. Há interesses políticos, econômicos e outros e, é preciso proceder de uma forma não simplista.

A identidade religiosa nasce como a religião para “melhorar” o mundo, para dar ao ser humano um sentido para tudo. Pode-se entender que ter uma religião, uma identidade religiosa é como encontrar uma “saída” (saída – êxito). A maneira como o sujeito “sente” e narra a sua doutrina religiosa, modela a sua identidade religiosa. Dessa forma, se reconhece e é reconhecido no grupo religioso e nele se insere como parte viva e atuante.

A reflexão de Rodrigues (1935), mesmo sendo do início do século XX, é importante para a questão da identidade religiosa, porque foi a partir dele que os estudos sobre este assunto tiveram início no Brasil. Além disso, traz idéias atuais sobre todas as

crenças religiosas e também as práticas religiosas que recebem diversas influências simbólicas do pluralismo religioso no contexto social contemporâneo.

Bellah (*apud* MARTELLI, 1995) dá uma contribuição à maneira de perceber os símbolos dos fenômenos religiosos. Em seus estudos, ele volta a valorizar a natureza simbólica dos fenômenos religiosos e resgata a definição de religião como “forma simbólica”: Religião é um todo sistema de símbolos que serve para invocar [...] a experiência do todo, isto é a totalidade que inclui o sujeito e o objeto e forma o contexto no qual a vida e a ação finalmente possuem um significado [...] (p. 195).

Na perspectiva simbólica de Bellah a identidade religiosa do sujeito também é construída sob a égide do simbolismo da religião que ele adota. Uma montagem é feita nesse processo identitário. O autor se refere a estes símbolos religiosos como dotados de uma capacidade de estabelecer relações superando as disposições em contrário e a resistência ao relacionamento entre realidades diferentes. Sobre o uso de símbolos Bellah fala dessa apropriação:

[...] na sociedade moderna é também possível apropriar-se de símbolos religiosos de outros tempos e de outra cultura, tornados disponíveis pelas pesquisas históricas e comparativas, desde que sejam consideradas capazes de focalizar ou cristalizar o significado da vida e do universo (*apud* MARTELLI, 1995, p. 117).

Ao fazer um estudo sobre identidade religiosa da comunidade batista, De Benedicto (2004) destacou cinco aspectos que a caracteriza. A identidade religiosa é dinâmica, interativa, sociológica, progressiva e transcendental:

a) *Dinâmica* porque está sempre em contínuo movimento de definição. Seus valores também se modificam, não o fundamental, através dos diversos contatos com os mais diferentes meios sociais. Ela assim deve ter esta vocação de adaptar-se, do contrário está fadada ao desaparecimento. Para seu próprio reconhecimento a identidade religiosa se dinamiza e é continuamente modelada.

b) *Interativa* porque necessita de estar com os outros para se realizar. Como a identidade pessoal, não existe uma identidade religiosa que pertença unicamente a uma pessoa e dela exclusivamente seja originária. No contexto social nasce, é implementada e tem interações. Simplesmente o contexto cultural lhe é não só necessário, mas imprescindível.

c) *Sociológica* porque a religião é um fator social, é coletiva e também individual. No mundo atual a religião, e por consequência a identidade religiosa, não é

mais herdade dos antepassados e sustenta grandes gerações afora. Ela é escolhida e muitas vezes, por várias razões, a pessoa monta a sua crença “coletando” influências de várias tradições.

d) *Progressiva* porque à medida que o ser humano se desenvolve física, mental e emocionalmente o seu modo de viver as experiências também evolui. As suas percepções deixam de ser infantis e passam a ter a maturidade que a idade e a convivência com os grupos sociais lhe propiciam. Em determinado momento do seu crescimento integral, ele inicia um processo de conscientização de identidade religiosa e de definição de sua fé.

Esta formação de identidade religiosa tem a ver com as experiências espirituais proporcionadas pelo meio em que vive. A sua força e intensidade é determinante na formação da identidade do jovem e do adulto. Estas experiências vão sendo reinterpretadas à vista de novos conhecimentos adquiridos com o passar dos anos e poderão ser aceitas e enriquecidas, ou abandonadas, por não mais terem sentido para eles no atual contexto e escolhas morais.

e) *Transcendental* porque a identidade religiosa conta com a intervenção de um ser superior e criador de tudo, Deus, sem o qual não teria motivos para existir. É através de Deus que a identidade religiosa é restaurada na terra.

No livro *L'identité*, Ferret (1998, p. 47) define a identidade como “uma relação que cada indivíduo (coisa ou ente) mantém com ele mesmo ao longo de toda sua existência ou de sua carreira. No seu sentido mais possível e adequado, a identidade é uma emoção existencial”.

E cita a fórmula de *Quine*: “Não há entidade sem identidade” (p. 47). E sem sair da linha científica, por analogia expande-se esta definição ao ente religioso e sua identidade religiosa. Ao fazer esta colocação Ferret (1998) não quer dizer que a identidade se mantém a mesma, definida e imutável ao longo de sua existência, porém entende que se uma ontologia não for constituída de seres idênticos a eles mesmos ela é absurda, é alguma coisa impensável.

De acordo com sua maneira de ver o mundo, a identidade não é incompatível com a mudança e afirma, para dar conta do problema do dinamismo da identidade através do tempo, que se uma pessoa altera a sua identidade isto não significa que esta pessoa perdeu a identificação consigo mesma. O mesmo raciocínio se aplica à identidade religiosa: não é porque o indivíduo se converteu a outra crença religiosa que ele perdeu sua auto-identificação.

Durkheim (2000) em sua obra editada originalmente em 1912, fala da religião como sendo uma forma eminentemente coletiva, um sistema que há responsabilidade recíproca e interesse comum de crenças e de ações relativas ao sagrado. Tais crenças e práticas unem num mesmo grupo religioso todas as pessoas que se identificam com elas. Embora as idéias de Durkheim sejam, de certo modo, submetidas a análises mais modernas, elas sempre iluminam o debate.

Ele via no ser humano dois seres: um individual e outro social e à “medida que participa da sociedade o indivíduo vai naturalmente além de si mesmo, seja quando pensa, seja como age” (DURKHEIM, 2000, p. 47). Esta vida participativa tem reflexos na identidade religiosa da pessoa. A sua identidade religiosa é construída conectada aos aspectos aceitos pela comunidade religiosa que escolheu embora a construção de sentido seja função subjetiva.

No grupo, a ação social é sentida e tanto pode reforçar a identidade religiosa dos componentes como negá-la. Este poder dentre outros pode ser o das palavras de quem tem este dom do poder da aprovação, seja com gestos ou ações de pessoas com liderança. Enfim, para que seja preservada a identidade religiosa não pode ter apenas um ponto de convergência, seja ela a prática de vida – o complexo de conhecimentos próprios da pessoa ou específicos adquiridos

O “Eu” se torna capaz de construir os conteúdos subjetivos através do seu comportamento e de forma autêntica, uma vez que, agora, se encontra, pelo qual contexto social, sem o amparo do Divino. Segundo Faifa (2005), autônomo e só, ele procura a “intimidade” (o mesmo que reflexividade), a auto-referencialidade e o compromisso subjetivo fundamental. O sujeito revela com esta busca pela “intimidade”, uma coragem moral própria de uma pessoa que está em constante mudança, em permanente processo de reestruturação e elaboração de sua personalidade, um ser humano obstinado e sempre presente, disposto a alterar hábitos e atitudes de sua vida e traços de sua personalidade, em contínuo processo de adaptação às injunções da vida pessoal e social, ou seja, em permanente construção de sua identidade.

2.1.5 Conceituando a conversão religiosa

A conversão, como processo complexo que é, compromete várias idéias, tais como: transformar uma coisa em outra que é tomado como parâmetro, alterar apenas uma direção para outra direção sem mudanças profundas no modo de ser, substituição

de uma coisa por outra, mudança das características de algo total ou parcialmente, mudanças objetivando uma adaptação para determinada situação tão planejada anteriormente, mudança fundamental de atitude ou de opinião, freqüentemente seguida de conflitos.

No caso deste estudo, as noções serão referentes aos aspectos psicossociais da conversão religiosa que têm impacto na identidade do sujeito, levando-o a construir uma nova identidade religiosa. Sob o enfoque da psicologia social da religião, Valle (2002) propõe a existência de duas aproximações: uma que surgiu no século XIX e dedica-se ao que se passa no interior do indivíduo que se converte; e outra iniciada no século XX que dedica maior atenção ao nível psico-grupal e psico-sociológico.

Dentro da primeira linha teórica, destaca-se a experiência subjetiva do sagrado. Para os autores dessa abordagem, a conversão é vista como um poderoso jogo de motivações, necessidades e percepções psicológicas que acontecem na intimidade do convertido. Assim, essa experiência emocional renova os potenciais vitais, podendo ser um estado emocional de resistência, prazer ou sentido.

O segundo enfoque está relacionado ao surgimento, no início do século XX, de novas teorias e disciplinas que apresentavam interesse pelos aspectos perceptivos e psicoafetivos (sobretudo inconscientes) da conversão. Com o avanço da sociologia e da antropologia, a preocupação voltou-se para aspectos de natureza psicossociológica. Com isso, surgem teorias com maior poder de compreensão e abrangência, capazes de reconhecer a importância dos processos idiossincráticos presentes na conversão e na adesão a um grupo religioso.

Além disso, esses pesquisadores não perderam de vista as relações que o comportamento religioso do ser humano tem com o pluralismo das culturas e a feição que a globalização imprime a essa dimensão na atualidade.

São câmbios de época que obrigam os estudiosos da conversão religiosa a se preocuparem com os aspectos claramente históricos, sociológicos e culturais que influenciam as religiões e incluem alguns mecanismos relacionais, organizacionais e grupais que pesam na adesão inicial e na posterior permanência do convertido em um dado grupo religioso (VALLE, 2002, p. 56-57).

Assim, passou-se a considerar a questão não só da conversão, mas da pertença religiosa. Ou seja, a atitude do convertido em relação ao novo grupo no qual se insere vista em seus processos perceptivos, motivacionais e emocionais. Conversão e pertença

deixam de ser vistos, categorizados e classificados somente com base em comportamentos externos e passam a representar uma realidade psicossocial complexa da qual faz parte integral o itinerário do convertido. Os esforços, contradições e avanços também passam a ser considerados nesse processo.

Para Valle (2002), analisar o panorama da atual dinâmica sócio-religiosa brasileira deve incluir a premissa da intensa mobilidade e pluralidade desse campo. Isso porque o país estaria atravessando uma “onda conversionista” sem precedentes.

Para o autor, de modo geral, o comportamento religioso do brasileiro sempre foi um tipo de “bricolage”, ou seja, uma identidade religiosa formada por um *mix* construído com materiais de procedências diferenciadas, mas que lhe apresentam algum tipo de sentido. Essa organização mais livre talvez possa ser relacionada ao caráter majoritariamente cultural de um catolicismo popular formado a partir de várias culturas de base.

No século XIX, com a entrada das religiões protestantes, surgiram parâmetros e exigências de pertença mais definidos. Também dentro do catolicismo deram-se movimentos que levaram as elites religiosas a uma maior consciência de pertença e, em alguns casos, a experiências diretas de conversão em massa.

No cenário brasileiro tão diversificado em termos de opções de trânsito religioso, é comum observar a adesão a uma “nova” religião.

Na situação de anomia, pluralismo e transição criada pelo consumo e pelo “mercado” de ofertas religiosas, os indivíduos parecem experimentar processos de busca que afetam sua emoção, seus valores e seu comportamento, recentrando-os, de alguma forma, no religioso e no espiritual. O religioso readquire uma função reordenadora da percepção de si (auto-imagem, senso de identidade) e do mundo (sentido e opções de vida) que havia sido (parcialmente, ao menos) perdida com o desencantamento do mundo provocado ali onde a razão secularizada adquiriu hegemonia. O religioso exerce, além disto, uma função de inserção e/ou reinserção do indivíduo em um grupo, respectivamente em um meio socio-cultural motivador e dotado de sentido.” (VALLE, 2002, p.60-61)

Assim, a extensão e o modo como acontecem essas “passagens” religiosas se conectam a situações culturais, econômicas e sociais concretas. Uma escolha em determinada situação frente a tal pluralidade em permanente expansão pode ser reavaliada no momento seguinte. A adesão a novos valores, mudança na visão de mundo e adoção de novos modelos de conduta não implica, como em outras épocas,

ruptura social, cultural e da própria biografia. A conversão já não representa um drama pessoal e familiar nem tampouco uma mudança drástica.

De modo prático e operacional, Valle (2002, p.65) aponta quatro elementos a serem considerados pelos pesquisadores do tema conversão religiosa: a consideração dos aspectos conscientes e inconscientes do psiquismo de cada convertido dentro de sua evolução psico-religiosa individual; o levantamento das características, inclusive psico-afetivas, do grupo ao qual a pessoa se afilia (clima interno, regras, crenças, textos de referência, práticas, estilos de liderança); a análise de fatores de natureza cultural que refletem realidades sociológicas, econômicas e políticas mais amplas; e a consideração da classe social, idade, sexo, profissão, dentre outros aspectos da vida do convertido tais como momentos existenciais de tensão, luto, sofrimento e inquietação.

A palavra *conversão* exprime mudança. Uma mudança que é um retorno do ser humano para ele mesmo. Uma espécie de encontro com sua própria pessoa. Ele se volta para si mesmo e o mundo que o cerca, interpretando-os, conforme, os elementos simbólicos da conversão religiosa; ressignificando, assim, a sua condição de ser humano. Entende-se que cada ser humano é único e no encontro consigo mesmo percebe os outros e ele como partes de uma realidade muito maior.

Percebe também que o estar entre os outros, é o que faz conhecer que o “estar entre” é uma condição para que se possa se compreender cada vez mais. O *convertere* não é um “fechar-se”, não é um repetir, mas o converter, para Figueiredo (1976) que analisa a conversão religiosa, é um “ultrapassado”. Este ultrapassado é visto como uma tentativa que se repete continuamente de transpor sua situação-limite de ser humano “presente em sua finitude, em sua determinação e contingência” (p. 24). Porém, esta superação da situação-limite é uma ação, uma maneira de viver e de se colocar na vida.

De uma forma abrangente, a psicologia depreende que a conversão religiosa é um processo pelo qual uma pessoa se encontra num novo grupo religioso e, neste contexto, se integra. Assume a linguagem religiosa deste grupo. O converso submetendo-se a novos valores e formas de perceber e viver a realidade. A maneira de perceber a vida “aqui e agora”, a escatologia mundana. Perde as preocupações e angústias que antes o afligia. Sente-se em paz e em harmonia. Percebe coisas que antes não havia notado.

O antes enigmático torna-se agora claro. A vida volta a ter sentido. O ser humano se torna, praticamente, capaz de agüentar qualquer coisa, pois tudo começa a ter “significado”. Modificam-se hábitos, atitudes e comportamentos; pois o convertido

se vê de uma forma diferente e percebe o mundo também de uma maneira diferente. Há um novo em todo ser derredor.

James (1995) define de forma clássica a conversão:

Converter-se, renegar-se, receber graça, sentir a religião, obter uma certeza, são outras tantas expressões que denotam o processo gradual ou repentino, por cujo intermédio um ‘eu’ até então dividido, e conscientemente errado inferior e infeliz, se torna unificado e conscientemente certo, superior e feliz em consequência de seu domínio mais firme das realidades religiosas. Isso, pelo menos, é o que significa a conversão em termos gerais, quer acreditamos quer não, que se faz mister uma operação divina direta para produzir uma mudança natural dessa ordem (p. 126)

Nesta definição há muitas explicações sobre o ato de converter-se. De fato, em algum momento da vida, as emoções se alteram e, de acordo com James, o que vai fazer com que o ser humano mude seu comportamento é a maneira com a qual a excitação emocional vai ser alterada.

É a intensidade desta alteração que vai transformar em ação o desejo de mudança, de conversão, seja ela religiosa ou não. Quando o calor das crenças religiosas não está mais em sintonia com as emoções do crente, ele é motivado à mudança. O autor chama de lugar quente a parte da consciência constituída das idéias, dos sentimentos e das crenças vivas, nas quais o homem acredita, adota e se alicerça. Este autor também denomina este quente de “centro habitual da sua energia pessoal” (JAMES, 1995, p. 130).

Sobre essa mudança pessoal, no processo de conversão, Gaventa (1986, *apud* WITHERUP, 1996) apresenta três categorias: alternância, conversão e transformação. Ele define essas categorias separadamente, embora uma não exclua a outra.

Alternância é forma relativamente limitada de mudança que se desenvolve a partir de comportamento anterior; conversão é mudança radical em que afiliações passadas são rejeitadas por um novo compromisso e uma nova identidade; transformação é também mudança radical, mas uma percepção alterada reinterpreta tanto o passado como o presente (GAVENTA, 1986, *apud* WITHERUP, 1996, p. 12).

O elemento comum a todas as três categorias é “mudança”. Toda conversão envolve mudança, afirma Witherup (1996, p. 16), e opõe-se à manutenção do *status quo*. A conversão envolve sempre movimento de uma dimensão para outra.

Essas três modalidades de mudança nos deixam bastante à vontade para interligar as duas categorias centrais desta pesquisa: conversão e identidade, atualizando ainda o sentido de conversão. Porque hoje parece existir uma quebra de lealdade ao menor descontentamento e parece que facilmente muda-se de lugar, de religião, mudam-se os valores.

E, seja qual for o sentido de mudança que o fiel opere em sua vida, em sua identidade, é preciso que em algum momento ela modifique o seu jeito de olhar o mundo, o seu jeito de relacionar-se com as divindades. Como disse o pastor Ricardo em 14 de setembro de 2008, “ir para a IURD significa converter-se a um novo jeito de relação com Jesus”. Os estudos sobre conversão nos remetem a uma forma tradicional de conversão religiosa que foi denominada de “experiência paulina”, conforme se referem Carozzi e Frigerio (2000, p. 292).

Essa experiência consiste numa mudança súbita e dramática das crenças religiosas do indivíduo, que transforma radicalmente a sua vida. De acordo com estes autores, esse modelo de conversão era influenciado por teorias sociais que consideravam os convertidos como sujeitos passivos que, devido a suas características sociais ou psicológicas, tinham certa tendência a integrar-se a novos movimentos religiosos.

Carozzi e Frigerio (2000, p. 291-296) afirmam que nos últimos anos o tema conversão tem tido mais consenso, embora ainda não tenha sido claramente conceitualizado. A idéia de uma mudança pessoal radical parece estar subjacente à maioria dos estudos relativos ao tema, já que ainda não houve quem conseguisse especificar conceitualmente nem operacionalmente quanta mudança constitui uma conversão. Também não existe um acordo quanto ao que muda, se são crenças, valores, comportamento e identidade, lealdades interpessoais, ou algo ainda mais específico.

Por conversão, neste estudo, entende-se como uma modificação na visão que o indivíduo tem de si mesmo e do mundo que o cerca, que passa a ser interpretada, na maior parte dos papéis ou situações sociais, de acordo com os conceitos proporcionados pela nova confissão religiosa. A conversão entendida como processo vivenciado pelo indivíduo refere-se às modificações em suas concepções de mundo e de si mesmo.

2.2 ASPECTOS HISTÓRICOS DA CONVERSÃO RELIGIOSA NO BRASIL

Como falar de conversão a novas confissões religiosas num país que traz no imaginário das pessoas a velha máxima de que “os jesuítas são os pais da nacionalidade brasileira”, frase celebrada por oradores do início do século XX, conforme Sanchis (1996, p. 35)? Esses discursos vão consolidando a idéia de que o povo brasileiro tem uma identidade religiosa definida, que o povo brasileiro é católico.

Para se compreender a conversão à IURD e a possibilidade de reestruturação de identidades, vale lembrar a formação matricial do povo brasileiro. Essa matriz é composta a partir da colonização, com a chegada do catolicismo ibérico de Portugal e da Espanha, que traz consigo todo o imaginário da magia européia da Idade Média. No século XVII, chegam os escravos africanos e, com eles, suas crenças e cultura. No Brasil Colônia, não houve divisão da Igreja, o movimento reformista não chegou por essas terras, uma vez que se predominava o regime do padroado¹⁰.

Na atualidade, tem-se observado que o Brasil atravessa um momento de conversão sem precedentes¹¹, conforme Prandi,

As mais díspares religiões... surgem nas biografias dos adeptos como alternativas que se podem pôr de lado facilmente, que se podem abandonar a uma primeira experiência de insatisfação ou desafeto, a uma mínima decepção. São inesgotáveis as possibilidades de opção, intensa a competição entre elas, fraca sua capacidade de dar a última palavra. A religião de hoje é a religião da mudança rápida, da lealdade pequena, do compromisso descartável (2001, p.52).

Por outro lado, sabe-se que, pela história do povo brasileiro, não é prática comum apresentar-se ou ser reconhecido pela adesão a esta ou aquela Igreja. De acordo com Sanchis (1996), a Igreja Católica manteve a hegemonia religiosa¹² e, de acordo com seus interesses, fez vistas grossas ao pluralismo e ao trânsito religioso.

¹⁰ O direito do padroado, de acordo com Bidegain (1993), era deliberado pelos juristas, que afirmam o direito de delegar a terceiros a ocupação dos territórios que eram descobertos. E como pai espiritual do conjunto dos povos, o papa regulamentava as relações entre cristãos e infiéis. É a unificação Estado e Igreja.

¹¹ Para uma pergunta aberta – qual é a sua religião? –, o IBGE, no Censo de 2000, recebeu cerca de 35 mil respostas diferentes, o que dá uma idéia da variedade com que o brasileiro define sua fé. Excluindo católicos, evangélicos e sem religião, a proporção dos que disseram ser adeptos de outras religiões chegou a 3,6% em 2000, quando, em 1991, era de 2,41%. As religiões afro-brasileiras (umbanda e candomblé) perderam adeptos, baixando seu percentual na população de 0,4%, em 1991, para 0,3%, em 2000.

¹² A hegemonia católica, diz Sanchis (1996, p.37-38) no campo religioso tendeu sempre a se exercer por meio de certo desconhecimento da situação real, desconhecimento favorecido pela existência de um *background* comum, que permitia a comunicação sublimar, a multiplicidade de identidades, a passagem

Essa mobilização existente no campo religioso chama atenção para os conceitos de conversão e identidade. Dentro do contexto atual, parece que eles estão bem interligados e relacionados com as experiências religiosas contemporâneas. O sentido de conversão sugere mudança, o que, por sua vez, sugere descontentamento, crise. Identidade indica quem a pessoa é, a que grupo pertence, a partir de que ponto desenvolve sua percepção, como compreende o mundo.

Gonzalez (1993, p. 24) relata que, no processo de conversão dos índios e negros, dentro da lógica mais estrita do modo indígena e negro de crer, dirigiu-se não tanto a ressaltar o caráter de verdade indiscutível de Jesus como filho de Deus, mas do que procurar e manifestar sua bondade e seu poder em favor dos fracos¹³.

O movimento de conversão ao protestantismo tradicional no Brasil não ecoou alto, afirma Gutierrez (1996). No século XIX, ocorreu a entrada das religiões protestantes e começaram a ser criados parâmetros e exigências de pertença religiosa mais definidos. Durante o império, em 1810, chega o protestantismo de migração com a missão inglesa. Era um grupo fechado e só faziam parte dele os ingleses, que construíram a Igreja Anglicana; porém, era proibida a conversão religiosa.

Gutierrez (1996) conta que os líderes dessa missão pregavam a economia de livre mercado e uma educação secular e autônoma, não controlada pelo Estado.

O principal objetivo dessas igrejas era manter a identidade do imigrante. Figueiredo (2003, p. 43) ressalta que o protestantismo histórico refutava os valores religiosos nativos e os identificava com o mal, o pecado e a heresia, desprezava os elementos simbólicos e as expressões religiosas oriundas da matriz religiosa brasileira. Possivelmente, esse também seja um dos motivos da não-adesão crescente a essas igrejas protestantes.

Bittencourt (2003) diz que o evangelismo missionário¹⁴ não transcendeu às questões ideológicas: por um lado, não conseguiu assimilar o ethos religioso cultural local; por outro, não foi permitido, devido ao regime do padroado em relação à população local, a emergência da experiência religiosa genuinamente protestante.

alternada de um quadro institucional a outro, não visto, nas camadas populares, como antagônicos, mas complementar.

¹³ Sobre a lógica da conversão de negros, o sincretismo aparece como forma de resistência. Os africanos traziam consigo as religiões ancestrais e aceitaram os conteúdos das religiões indígenas quando semelhantes aos seus, conviveram com a religião dos brancos, uma vez que seus senhores não aceitavam outra forma de manifestação religiosa. Os africanos camuflam suas crenças por meio de justaposição dos orixás com os santos católicos (BITTENCOURT, 2003, p. 59).

¹⁴ Sobre a chegada do protestantismo no Brasil, ver Bittencourt (2003, p. 84-114) e Mendonça (1984).

Portanto, segundo Bittencourt (2003, p. 84), não houve mobilização em massa, não houve o fenômeno da conversão em massa.

Aqui, não se pretende analisar esse fenômeno, mas promover uma contextualização da história da conversão religiosa no Brasil com a chegada dessa confissão religiosa para se compreender o que acontece na atualidade brasileira com o fenômeno religioso que é a IURD.

E como acontece a conversão ao (neo) pentecostalismo? Segundo Corten (1996), o neopentecostalismo promove uma conversão que é ao mesmo tempo uma melhora na qualidade de vida, por intermédio da poupança forçada (teologia da prosperidade), do rigor moral e emocional que fornece condições para o abandono dos vícios e dos hábitos violentos.

Essa forma de conversão nos remete a Weber (1991, p. 294-320), ao afirmar que, na relação com o trabalho, o líder religioso capta as necessidades sociopolíticas, religiosas e econômicas dos leigos, dá-lhe um caráter religioso e os desafia à mudança de vida para superá-los. Pode-se perceber que, na história da religião no Brasil, vêm junto à relação de poder, os interesses sociopolíticos e na contemporaneidade, os interesses do mercado religioso. E todas as diferentes formas de experiência religiosa caracterizam o ethos religioso brasileiro, que é sincrético. Temos aí a base do trânsito religioso freqüente entre as religiões no Brasil.

2.2.1 O Processo de Conversão à IURD

Não é possível falar de conversão religiosa à IURD sem falar de sincretismo e trânsito religioso. Esses elementos estão muito presentes na experiência religiosa. O sincretismo religioso é uma realidade na vida do povo brasileiro.

Como diz Sanchis (1996, p. 43), parece que uma condição indispensável para uma religião avançar é adquirir alguma propriedade sincrética; mas o grau desse sincretismo pode variar. Ao se discutir a conversão à IURD, podemos pensar numa crença que apresenta um corpo mágico-simbólico. Mas esse corpo não é exclusivo da IURD. Ele faz parte do sincretismo religioso brasileiro com o qual a IURD mantém-se sintonizada e é alimentada por toda essa simbologia.

O processo de conversão à IURD pode ser pensado, portanto, como a construção de uma nova composição religiosa sincrética. Conversão para os iurdianos é uma das colunas fortes da prática religiosa da Igreja Universal. É pela libertação, pelo exorcismo

e pela conversão aos ritos, doutrinas e símbolos da IURD que o indivíduo será abençoado por Jesus, conforme pregação do pastor Cleiton, do Templo da Fé (Igreja Universal do Reino de Deus, em Bayeux em 20/09/2008), e confirmado por seus fiéis.

Na atualidade, pode-se dizer que o processo de conversão à IURD está relacionado a fatores internos dos indivíduos, portanto endógena por implicar uma atitude interior do converso em direção a um novo grupo religioso. Sugere um descontentamento do próprio indivíduo com sua situação e um comportamento voluntário na busca de um novo grupo religioso.

Ao buscarem a IURD como realimentadora de sentido de vida, o que muda na vida das pessoas ao transitarem, ao andarem de um a outro lugar, o que elas buscam, se estão dentro de um mesmo universo cultural? Prandi (2001) afirma que o indivíduo já não está preso à religião de nascimento; ele se tornou livre para escolher os serviços religiosos com os quais vai poder contar na hora do “aperto”.

A própria concepção de conversão religiosa modifica-se e toma um novo sentido. Se antes mudar de religião significava uma verdadeira ruptura com toda uma história de vida, seus valores, concepções, etc., agora a conversão refere-se apenas ao ganho que o indivíduo pode obter ao adotar outra religião, como se o fiel fosse a uma prateleira e consumisse aquilo que acalma seus anseios. A religião parece que se tornou uma mercadoria¹⁵ que vale tanto quanto for sua eficiência perante os problemas da vida cotidiana.

Tanto a mudança para novas religiões, como a mudança para novas confissões religiosas, podem ocorrer somente no campo da configuração de novas composições religiosas, que seria aqui denominada de sincréticas e não de conversão. Paiva (1999) diz que no mundo das representações psíquicas, as rupturas e adesões raramente se dão por completa exclusão das experiências passadas.

2.2.2 Trânsito religioso e conversão

Não é objetivo deste trabalho comprovar se os processos de mudança para a Igreja Universal do Reino de Deus são conversão ou não no sentido apresentado por Paiva (1999). O objetivo é verificar o que leva as pessoas a buscarem essa confissão

¹⁵ Sobre mercantilização da religião, ver Valle (1998, p. 169-179).

religiosa e o que muda em suas vidas após o processo que tanto a instituição religiosa como seus fiéis denominam de conversão.

Sabe-se que a história do panorama religioso no Brasil é uma história que possibilitou o trânsito religioso¹⁶ com tolerância às mais diferentes formas de experiência religiosa¹⁷, prática que possibilitou o sincretismo religioso que está na matriz da religiosidade brasileira.

De acordo com Valle (2002), são várias as possibilidades do trânsito religioso. A pessoa pode passar de uma a outra igreja cristã, às vezes permanece na mesma igreja, abandona uma maneira de viver e praticar a fé em favor de outra, mais intensa, enquanto outros transitam por paradigmas mais radicais.

Mas o relevante, afirma Valle, é considerar que, sempre que existe um movimento mais profundo de reorganização da pessoa, pode-se legitimamente falar de processos que merecem o nome de conversão, pois as pessoas passam por legítimas transformações no nível da personalidade.

Pode-se verificar pelos depoimentos de Mery e Antonio, que praticaram livremente esse trânsito e que agora se encontram totalmente envolvidos com a simbologia da Igreja Universal. Antonio diz que já teve experiências com os santos da Igreja Católica, com centro espírita, benzedeiros, Igreja pentecostal tradicional. Já Mery diz que teve uma formação religiosa católica, passou um tempo sem frequentar nenhuma igreja, frequentou centro espírita, se converteu ao pentecostalismo e depois frequentou a Igreja Tabernáculo e, agora, a Igreja Universal do Reino de Deus.

Esses dois depoentes já frequentaram várias outras denominações religiosas, hoje se apresentam como neopentecostais. Dentro dessa denominação, praticam livremente o trânsito religioso. Bonfatti (2000) diz que, ainda que sem lealdade, sem fidelidade ou permanência longa, o fiel, para alcançar algum objetivo da oferta iurdiana, precisa deixar que o universo simbólico da IURD faça sentido em alguma instância de sua vida, mesmo que de forma fugaz.

¹⁶ Trânsito religioso conforme apresenta Brandão (1994, p. 24-66): o sujeito místico ou religioso moderno pode transitar entre sistemas de sentido, em nome do juízo individual sobre a qualidade e as alternativas de sua própria realização pessoal por meio de seu trabalho sobre si mesmo. Pode fazê-lo por meio da apropriação transitória dos símbolos e significados de sistema seqüentes, religiosos ou não, mas em geral vividos sempre como algo maior e mais denso do que uma técnica, uma prática, uma escolha política.

¹⁷ Experiência religiosa está relacionada com a história do mito. Normalmente, essa experiência é vivenciada por uma pessoa que entra em contato com o sagrado. O mundo religioso implica o momento cosmogônico, o sagrado revela a realidade absoluta e, ao mesmo tempo, torna possível a orientação, funda o mundo, fixa os limites e estabelece a ordem cósmica. Ver Eliade (1992, p. 13-57).

Vale lembrar que a IURD é classificada por Mariano (1999) como pronto-socorro espiritual, com oferta totalizante, e em seus cultos os próprios pastores aceitam essa classificação, que também foi mencionada por Mery, que diz: “Quando entra naquela igreja que é, depara-se como uma espécie de psicoterapia espiritual, a pessoa já procurou várias formas de solucionar seus problemas que não foram resolvidos, é o último recurso espiritual que você tem”. O que leva multidões a esses novos movimentos religiosos, a essas novas maneiras de expressão de fé? Busca de emoção? Vão pela oferta de uma experiência com o sagrado com festividade? A religião tradicional está descontextualizada da vida cotidiana das pessoas? Vale citar o que Ana relatou sobre sua ida para Universal: “Ninguém vem por amor, mas pela dor”.

3 PROCESSOS PSICOSSOCIAIS DA IDENTIDADE DOS CONVERSOS

Objetiva-se nessa parte do estudo analisar o processo psicossocial da identidade relacionado à conversão religiosa mencionados pelos três fiéis convertidos à Igreja Universal do Reino de Deus; como fatores preponderantes para uma crise de identidade. Conforme demonstrado no capítulo antecedente, a construção da identidade não se restringe apenas aos aspectos externos do ser humano; mas, sobretudo, na relação entre o intra-psíquico e os processos sociais de acomodação das identidades em suas relações por vezes antagônicas, que incidem diretamente nas crises de identidade.

Assim, procuram-se entender as peculiaridades individuais nas suas interações sociais. E também entender as influências dessas interações, concernentes ao modo que cada um se percebe e constrói a visão de si mesmo e do mundo que os cerca a partir das narrativas subjetivas do processo de conversão vividas singularmente pelos três conversos.

Diante da multiplicidade de padrões, valores e possibilidades que regem a vida social; os sujeitos, na maioria das vezes, participam “passivamente”, por força do determinismo sociocultural, dos processos de enquadramento ideológico das regras socialmente constituídas. A reação ao determinismo sociocultural advém dos processos migratórios, seja para o campo religioso ou não; o que esse enquadramento gera são indivíduos destituídos da segurança ontológica (GIDDENS, 2005).

Num primeiro momento, para entender a configuração da problemática pessoal desses fiéis, é importante nos situarmos no mundo em que viviam antes da conversão religiosa ao neopentecostalismo iurdiano. A partir de suas histórias de vida, entender que situações experienciadas podem ter levado essas pessoas a um profundo conflito consigo mesmas e com a realidade externa.

De acordo com as respostas dos três entrevistados, pode-se constatar que o núcleo identitário subjacente à crise individual é a família, pois é neste primeiro núcleo, que se configura a unidade de tensão, angústia e desamparo; e, depois da experiência com esses conflitos de ordem ontológico-existencial é que a religião se configura como uma possibilidade de socialização do devir humano. Um segundo ponto abordado por esses fiéis está relacionado à quebra de fronteiras, de limites, do mundo plural.

Nesse sentido, este estudo faz uma análise do itinerário religioso percorrido por eles antes da conversão e sua interação com o trânsito religioso. Esta análise nos permite ter uma idéia da visão de mundo estabelecida antes da pertença religiosa à

IURD, assim como, nos permitem ainda compreender um pouco os sentimentos experimentados pelos mesmos ante seus fracassos num contexto relacional de regras flexíveis e individualistas.

O terceiro momento é dedicado à visão que os estes fiéis tinham de si mesmos antes da conversão. Qual o valor de suas significações pessoais? Que imagem de si foram capazes de construir? Que valor dedicaram à sociedade nas suas expectativas de realização e na construção de suas identidades? Suas experiências parecem tê-los conduzidos à construção de identidades negativas para a sociedade que estabelece um nível de realização e de sucesso dentro dos padrões estabelecidos pela coletividade.

Em seguida será dedicado à crise estabelecida e aos sentimentos de frustração desses fiéis; pois uma frase comum a todos eles é “me encontrava no fundo do poço”. Ou “estava num beco sem saída”. Essas são frases verbalizadas tanto por eles, quanto pelos pastores que as utilizam como ‘meios’ de inclusão de novos membros na Igreja. Dedicase espaço para os sentimentos de experiência de crise de identidade.

Essas situações vividas por esses fiéis fazem parte de um cenário social amplo e complexo. É o cenário de uma modernidade globalizada e periférica, que, de acordo com Giddens (2005), desloca as pessoas de seus referenciais, de seus contextos mais imediatos de existência, desencadeando conflitos e angústias que podem chegar à crise de identidade pela instauração de uma extrema perda de referenciais que lhes dêem segurança e confiança¹⁸.

Para algumas das pessoas em crise identitária, tais mudanças podem provocar conflitos, mas o indivíduo não perde a noção de si mesmo e o lugar que ocupa dentro da sociedade. Outras pessoas, conforme diz Taylor (1997), entram em profunda “crise de identidade”.

E é sobre essas pessoas que estamos falando nesta pesquisa. Alguns estudiosos, de acordo com a revista *Plenitude* (nº 118), apontam que a situação desanimadora que o Brasil enfrenta, desde o constante aumento do desemprego, passando pelas diversas injustiças sociais e até mesmo o medo da violência, tem feito com que o brasileiro recorra à fé, conforme salientam Lages e Soares (2005).

Para sabermos quem somos, precisamos, de certo modo, sabermos onde estamos, pois a identidade de cada um de nós está implicada nos acontecimentos que

¹⁸ Confiança, segundo Erikson (1968), implica não só que se aprendeu a contar com a uniformidade e continuidade dos provedores externos, mas que se pode confiar em si mesmo.

vivenciamos no mundo, conforme afirma Forghieri (1997, p. 27). A experiência cotidiana imediata é o cenário dentro do qual decorre a nossa vida.

É nos acontecimentos diários que podemos evidenciar o quanto estamos implicados no mundo. Ao se falar de crise de identidade, de “fundo do poço”, pode-se compreender o quanto as três pessoas entrevistadas sentem-se desorientadas, desapontadas e confusas, pois é como se tivessem perdido o chão no qual se apoiavam, sentindo-se como se perdessem o próprio mundo e a si mesmos. Perdem-se os referenciais de sentido pessoal e social, uma vez que se instaura um conflito interno e externo na visão de perceber a si mesmo e a realidade que os cercam.

Dessa forma, o desejo de superação dos problemas cotidianos que incidem direto na identidade pessoal, causa nos indivíduos as crises de sentido, mal estar contemporâneo. A fragmentação das identidades, próprias da modernidade, desperta nos indivíduos uma identidade negativa a partir dos processos de dessentido e desidentificação do seu devir como sujeito de relação consigo e com a realidade que se lhe apresenta.

Neste sentido, os conflitos cotidianos impelem aos indivíduos a buscarem nas instituições religiosas, que neste estudo trata-se da Igreja Universal do Reino de Deus, respostas para seus conflitos e angustias, não importando se esta ou aquela denominação corresponda as suas demandas.

Essa busca de soluções reforça o trânsito religioso; pois, se o convertido não encontra numa determinada instituições as soluções para seus conflitos, transitam livremente para outras denominações religiosas esperando encontrar aquela que total e/ou parcialmente corresponda aos seus anseios, onde se reconstrói uma nova identidade a partir das prescrições rituais determinadas pela denominação religiosa.

Para compreendermos os processos psicossociais da identidade, adotou-se o referencial teórico de Erickson (1968) com seu estudo de totalidade. Valemos-nos também de definições de identidade e crise de identidade apresentadas por Taylor (1997), que vão nos conduzir ao entendimento da crise de identidade na sociedade pós-moderna periférica brasileira e na grande busca de sentido das experiências pessoais dentro da Igreja Universal do Reino de Deus.

A opção pela teoria de Erickson (1968) tem seu valor na leitura feita dos depoimentos dos entrevistados, que se mostravam inseguros em relação a si mesmos e aos outros. Inseguros com suas identidades construídas e incapazes de enfrentar a crise interna, segundo o autoconceito apresentado por cada um relacionado às expectativas

sociais. Essas pessoas apresentavam uma necessidade de ter alguém que lhes dissesse exatamente o que fazer.

Outro fator que chama a atenção é como as pessoas em crise de identidade referem-se aos problemas familiares, ao desamparo vivido na relação com seus familiares, à ausência de confiança, de segurança, e de como se sentiam perdidas e sem ter a quem recorrer, já que não davam conta sozinha de enfrentar a situação de crise em que se instalou.

Erikson (1968) define totalidade como uma *gestalt* em que são enfatizados os limites absolutos: certa arbitrariedade, nada que pertence ao lado de dentro pode ficar de fora, e o que está fora jamais pode ficar dentro. Ela é tão inclusiva quanto exclusiva.

Erikson postula uma necessidade psicológica de totalidade sem outras opções, mesmo que isso implique o abandono de uma globalidade muito desejada. Ele diz que, quando o ser humano, seja por mudanças acidentais ou de desenvolvimento, perde a globalidade essencial, ele reestrutura a si mesmo e ao mundo, recorrendo ao que ele chama de totalismo.

Em contraposição, Erikson (1968) apresenta o conceito de globalidade como à reunião de montagem de partes, e, mesmo que sejam diversificadas, elas promovem associação e organização. A globalidade destaca uma sólida, orgânica e progressiva mutualidade entre funções e partes diversificadas, dentro de uma inteireza, cujas fronteiras são abertas e fluidas. Erikson (1968) distingue “globalidade” e “totalidade” explicando que:

Ambos significam “inteireza”, mas pretendi sublinhar as suas diferenças. Globalidade parece implicar uma reunião ou montagem de partes, mesmo que sejam muito diversificadas, que entram em proveitosa associação e organização. Como uma *Gestalt*, portanto, globalidade realça um sólido, orgânico e progressivo mutualismo entre funções e partes diversificadas, dentro de uma inteireza, cujas fronteiras são abertas e fluidas. Totalidade, pelo contrário, sugere uma *Gestalt* em que são enfatizados os limites absolutos: dado certo delineamento arbitrário, nada do que pertence ao lado de dentro deve ficar de fora, nada do que deve estar fora pode ser tolerado dentro. Uma totalidade é tão absolutamente inclusiva quanto exclusiva – quer a categoria do que é para ser absoluto seja uma categoria lógica ou não e quer as partes constituintes tenham realmente uma afinidade mútua ou não. (p. 80).

Os conceitos de totalidade e globalidade apresentados por Erikson nos conduzem para os conceitos de construção de subjetividade. A compreensão desses dois conceitos nos dá a pista de como o indivíduo apropriou-se em suas experiências da

confiança básica – fonte ontológica de fé e de esperança. Esses sentimentos de confiança, fé e esperança são categorias apresentadas por Erikson (1998) como estágios do desenvolvimento psicossocial de todas as pessoas em toda a sua vida.

Seguindo o pensamento de Erikson (1968, p. 82), é possível dizer que só uma sociedade relativamente global pode comunicar aos seus cidadãos que eles podem confiar nessa sociedade, confiar em si mesmos e confiar no mundo.

Só uma sociedade relativamente global pode assegurar aos seus indivíduos, por intermédio de suas instituições, uma convicção íntima de que todas as experiências pessoais difusas e todas as confusas pistas sociais vão acomodar-se num sentido de continuidade e uniformidade, que vai unindo o mundo pessoal ao mundo social, o mundo interno ao mundo externo.

Nesse ponto, a aproximação de subjetividade e modernidade nos remete a Giddens (1990) e seus estudos sobre as conseqüências da modernidade. Ele apresenta os ambientes de confiança e risco nas culturas pré-modernas e modernas. Utiliza-se aqui apenas o contexto geral das sociedades modernas, que é a relação de confiança em sistemas abstratos desencaixados¹⁹.

Os riscos dessa sociedade são ameaças e perigos emanados da reflexividade da modernidade, a ameaça de violência humana a partir da industrialização da guerra, a ameaça da falta de sentido pessoal derivada da reflexividade da modernidade enquanto aplicada ao eu, à pessoa, no sentido acima mencionado, de ser si mesma, com sentido de interioridade e de identidade grupal num processo contínuo.

3.1 A CRISE IDENTITÁRIA DOS FIÉIS ANTES DA CONVERSÃO

A nossa sociedade passa por profundas mudanças, assim como vai mudando também a natureza de nossas experiências cotidianas. Como as sociedades²⁰ nas quais

¹⁹ Enquanto as sociedades pré-modernas mantinham confiança nas relações de parentesco como o organizador e estabilizador dos laços sociais, tinham na comunidade local um meio familiar, a cosmologia religiosa como modos de crenças e práticas rituais fornecendo uma interpretação providencial da vida humana e da natureza, a tradição como meio de conectar presente e futuro; orientada para o passado em tempo reversível, nas sociedades modernas a confiança em sistemas abstratos como relações pessoais de amizade ou intimidade sexual como meios de estabilizar laços sociais, sistemas abstratos como meios de estabilizar relações por meio de extensões indefinidas de tempo-espço, pensamento orientado para o futuro como um modo de conectar passado e presente (GIDDENS, 1990, p. 104).

²⁰ Sociedade em Berger: uma sociedade na quais os mundos discrepantes são geralmente acessíveis em uma base de mercado, que acarreta particulares constelações da realidade e da identidade subjetivas. Haverá uma consciência geral cada vez maior da relatividade de todos os mundos, inclusive o do próprio indivíduo, que é então subjetivamente apreendido como “um mundo” e não como “o mundo”.

vivemos passam por profundas transformações, as instituições estabelecidas, como Família, Igreja e Estado, que no passado sustentavam e orientavam a vida cotidiana, entram em crise ante a sociedade secularizada.

As mudanças provocadas pela globalização estão forçando uma redefinição de aspectos íntimos e pessoais de nossas vidas, tais como a família, os papéis de gênero, a sexualidade, a identidade pessoal, as nossas interações com outros e nossas relações com o trabalho. O modo como pensamos a nós mesmos e nossas ligações com outras pessoas estão sendo profundamente alterados pela globalização.

Ora, a mesma sociedade que deixa o indivíduo livre para se construir, para escolher como viver a vida dele, não dá as mesmas chances a todos, conforme Apresenta Prandi (1999): “A sociedade desse mundo desencantado é uma sociedade problemática, descontínua, heterogênea e fragmentada e fragmentária. As vantagens das descobertas e políticas capazes de propiciarem o bem-estar não chegam a todos igualmente...” (p. 64).

Os relatos desses fiéis iurdianos revelam histórias de desemprego, problemas familiares, falta de sentido, falta de orientação, que confirmam as observações de Oro (1996, p. 109), quando diz que há uma desorientação normativa generalizada, uma anomia, em decorrência de uma realidade sociocultural em crise.

Por um lado, um contexto que impõe a liberdade não como possibilidade, mas como uma obrigação, conforme Dominguez (2004, p. 80) e, por outro, um conturbado quadro de referência em decorrência da instabilidade social, política e econômica, do grande consumo de drogas, desemprego, violência, desintegração das famílias, conflitos geracionais, acrescenta Oro (1994, p. 109).

Vários são os problemas que levam à desorientação e à crise de identidade, como pode se verificar pelo que os autores acima descrevem. Em nossa pesquisa, o depoimento de Ana, 52 anos, viúva, dona de casa, constata que a migração e a desintegração familiar foram o fator de desestruturação para ela. Ana diz que, quando o marido morreu, começou a prostituir-se, a beber.

De certa forma, o que mantinha a identidade dessa senhora era o vínculo com o marido, a condição de mulher casada e mãe. Ainda que esse vínculo para alguns possa parecer frágil enquanto dependente do outro, essa é uma estrutura que pode desencadear a atitude em direção a uma instituição de forte “manipulação” subjetiva das crenças e valores religiosos.

Antonio, 30 anos, solteiro, estudante universitário, parece apresentar uma história bem diferente. Ele já nasceu em João Pessoa, ao contrário de Ana, que cresceu na roça, no interior. Antonio diz que sua vinda para a IURD está relacionada a problemas financeiros, familiares e sentimentais. Seus pais sempre o deixaram muito sozinho. Pela história de Antonio, é possível avaliar as dificuldades financeiras da família e a incapacidade de orientar seus filhos para este mundo, mundo globalizado, onde muitas são as escolhas e possibilidades.

Antonio não consegue sair da crise sozinho. Já Mery, 39 anos, casada, comerciária, diz que buscou a IURD num momento de profunda crise no seu casamento, de desespero total, e pela ameaça de perder o emprego. Pela situação dessas pessoas, observa-se que todas foram buscar a IURD quando não conseguiam resolver problemas do cotidiano e rejeitavam também as “escolhas” que fizeram anteriormente.

Essas pessoas, ao contrário do que muitos autores defendem como uma política do mundo moderno e usam o termo “arrancadas de seus contextos” (DOMINGUES, 2004; GIDDENS, 2005), não sofreram diretamente o choque cultural da migração, mas sofrem as consequências das histórias de suas famílias, a desestruturação familiar.

Essas histórias individuais trazem como consequências a dificuldade de escolhas e de sobrevivência dentro de um contexto que supervaloriza o indivíduo.

Figueiredo (1995) diz que este contexto desencadeia uma série de interpretações e crises no indivíduo, que agora é reflexivo (em decorrência da racionalização do mundo). Essas características exigidas hoje do indivíduo implicam também maior culpa e responsabilidade pelos seus “fracassos” diante da sociedade. Ana diz que sentia vergonha de si mesma, ela classifica suas escolhas de coisas feias. Ela diz: “Eu estava com vergonha, uma mulher velha igual eu, ficar no mundo desse jeito aí”, e começa a chorar.

Nesse relato, aparecem sentimentos de vergonha, que, segundo Erikson (1968), pressupõem que uma pessoa está completamente exposta e consciente de ser observada, constrangida. Pode-se observar que Ana assume a culpa²¹ individualmente pelo tipo de vida que levava e a própria frustração entre o ideal criado pela sociedade para seus indivíduos.

²¹ Culpa tem sua razão naquilo que o sujeito faltou, consigo mesmo ou com outro. O sujeito cometeu, uma falta, um erro, ou de alguma maneira não soube cumprir com seu dever. Há uma culpa que emana da pura consciência da responsabilidade – consciência que nos adverte dos maus passos e dos desvios que amiúde caracterizam nossa caminhada. Como seria muito pesado carregar todos os erros, pecados desvios e más ações que protagonizamos ou das quais participamos de alguma maneira, precisamos aliviar nossa culpa colocando a responsabilidade por eles em algum agente (ROMERO, 2001, p. 272-273).

É possível que, num certo momento de sua vida, Ana acreditasse que o ideal era a liberdade de poder fazer o que queria, e liberdade possivelmente significava sexo livre, alegria, ainda que pela bebida. Será que se pode dizer que esta era a escolha de Ana? Por algum tempo, ela viveu assim e compartilhou alegrias e tristezas com seus iguais. Em algum momento, isso se rompeu e veio a crise, aqui num nível individual, que pode ilustrar a todos os demais relatos. Por exemplo, Antonio conta que se sentia vazio, era como se tivesse um “buraco dentro de mim”.

Ele diz que não se identificava com a família e chamava a atenção bebendo, sendo agressivo, brigando, até que passou a isolar-se de todos. Ana diz que se sentia muito fraca, debilitada, sem forças para lutar.

Nesse ponto, faz-se um encontro com Durkheim (2000) – tensão provocada pelo ideal de ontem e o ideal de hoje, e que a formação de um ideal é um produto natural da vida social – e Erickson (1968, p. 57) – sobre a fragilidade de identidades pessoais e os protótipos históricos, negativos e ideais²².

Essa compreensão nos leva a refletir sobre as concepções construídas socialmente como ideais a serem alcançados por todos e a grande frustração daqueles que não conseguem, não por serem incompetentes, mas por viver numa sociedade de classes sociais com interesses antagônicos e pela má distribuição de renda.

Mas a crise acontece ali, no confronto com a realidade vivenciada entre eles e as projeções²³ que fazem de si mesmos. Mery sentia-se agressiva, forte, diferente, até se dar conta da rejeição que sofria pela sociedade onde ela tentava se impor. Os problemas sociais vivenciados por esses indivíduos antes da conversão desencadeiam uma séria crise de identidade, no sentido apresentado por Taylor (1997).

Observa-se que essas pessoas, quando da conversão à IURD, dizem diretamente que já não sabiam mais o que fazer. Elas contam que suas vidas não tinham mais sentido. Sozinhas não conseguiriam encontrar o caminho para libertar-se de situações que as deprimiam e as excluía da sociedade.

²² Protótipos históricos ideais e protótipos negativos, de acordo com Erikson, significa aquelas categorias definidas pelo grupo que procuram assemelhar-se e está diretamente relacionado com a identidade grupal. Enquanto a categoria prototípica negativa é aquela que a pessoa mais teme assemelhar-se. Ver sobre protótipos ideais e negativos em Identidade de grupo e identidade de ego. In: identidade e crise (1968, p. 44-70).

²³ Projeção é um termo utilizado por Freud a partir de 1895, essencialmente para definir o mecanismo da paranóia, porém mais tarde retomado por todas as escolas psicanalíticas para designar um modo de defesa primária comum à psicose, à neurose e à perversão, pelo qual o sujeito projeta num outro sujeito ou num objeto desejos que provêm dele, mas cuja origem ele desconhece, atribuindo-os a uma alteridade que lhe é externa (RONDINESCO e PLON, 1997, p. 603).

Nesse sentido, a conversão à IURD pode dar ao converso “uma noção de direitos” e de “deveres” favoráveis ao exercício da cidadania, uma vez que essas pessoas encontram-se desorientadas. De que maneira isso pode acontecer? A partir da pedagogia dos testemunhos dos ritos internos, e do discurso da Igreja Universal que orienta e diz o que deve ser feito, o que o fiel tem direito e o que não tem.

A cidadania ensina Domingues (2004, p. 81), é um mecanismo claro de construção identitária na sociedade brasileira. A questão de quem é cidadão, de quem não é cidadão e de como se constrói a cidadania, é uma possibilidade de construção identitária do que é ser brasileiro. Ser cidadão é ter garantia de alguns direitos. Com os desencaixes, a população brasileira foi descobrindo na cidadania um mecanismo de reconstrução da sua identidade.

Deve-se esclarecer que as mudanças sociais são compreendidas como movimento negativo, mas como resultado da própria dinâmica exclusivista e inclusivista da sociedade. Nesta pesquisa é fundamental compreender como essas mudanças instalam-se e são absorvidas por cada pessoa de forma diferente. E muitas pessoas passam a fazer parte de um contingente de desamparados, desempregados, marginalizados.

A realidade de muitas pessoas, refletidas no depoimento dos três entrevistados, mostra que a experiência do trânsito religioso, firma-se no propósito de seguir uma nova orientação religiosa como reestruturadora de suas vidas, de suas identidades.

3.1.1 Diferenças e Identidade no Contexto Iurdiano

O sistema de classificação do mundo é construído por cada cultura em determinada época histórica e, é através desse processo de classificação que se constroem os meios de atribuição de sentido, tanto ao mundo quanto aos significados da vida humana. Cada cultura estabelece limites e detalhadamente percebe as diferenças que são decisivas para se entender diversas identidades constituídas no campo das relações socioculturais.

Para Woodward (2000, p. 41) “a marca da diferença é, assim, o comportamento-chave em qualquer sistema de classificação”. A Identidade e a diferença são relações constutivas de uma experiência inseparável. Dullus faz a seguinte afirmação: “Toda identidade, para existir precisa de algo fora dela, de uma outra identidade que difere

dela. É preciso pensar, geralmente, primeiro no diferente para tomar consciência de quem somos nós. [...] A identidade é o que ela não é” (1996, p. 206).

Nessa perspectiva, a identidade é relacional, pois depende de uma outra diferente dela para existir; uma vez que esta lhe dá condições para se autoconceitualizar no universo plural da existência. Nessa linha de raciocínio, a diferença em oposição à identidade pode ser vista como positividade, porque diferente é o que o outro é: sou católico e o outro é evangélico.

Embora essas afirmações sejam marcadas pelas diferenças constituem-se como duas instâncias que constroem positivamente a identidade, como afirma Woodward (2000) a identidade e a diferença andam juntas, são inseparáveis. A identidade depende da diferença e a diferença depende da identidade. De fato, é a diferença quem fornece os dados, tanto para comparação quanto para conscientização das peculiaridades de cada indivíduo.

A contribuição do outro é dupla. Primeiro desperta a atenção para a diferença e depois dinamiza a expansão da identidade. E é justamente nesse processo de comparação e crescimento da identidade que se observa a não-neutralidade do seu estabelecimento. A identidade não é algo imutável, nem fixa e permanente. Ela está em constante dinamismo construtivo estrutural. Cabe ressaltar que o processo passivo e performativo da identidade, pode se sentir ameaçada pela diferença; quando esta de forma demasiada exerce menor pressão sobre a identidade. Isto se deve ao fato de que toda identidade necessita de um referencial que lhe falta para sua completude.

Segundo Ignatieff (*apud* Woodward, 2000),

A identidade, com frequência, cerca-se de reivindicações essencialistas sobre a pertença e a não-pertença a determinado grupo identitário, onde a identidade é percebida como fixa e imutável [...] Às vezes estas reivindicações estão baseadas em alguma versão essencialista da história e do passado onde a história é construída ou representada como uma verdade imutável [...] A identidade e, de fato, relacional e a diferença é estabelecida por um sistema de símbolo concernentemente a outras identidades [...] tanto o processo social quanto o simbólico, embora sendo dois processos diferentes, são necessários para a construção e suporte das identidades (p. 8-9).

Quando a questão das mudanças que têm ocorrido no âmbito da identidade e que conduzem à crise de identidade, é importante estudar sobre como as identidades se formam, o implica estudar a diferença e também a ligação dos sistemas de representação

com o processo de construção das identidades. Nos processos de representação estão incluídos as práticas e os sistemas simbólicos, através dos quais os conceitos vão se construindo; pois é a partir dos significados produzidos por esses processos que cada indivíduo dar sentido a sua existência e a sua experiência.

É na dimensão simbólica que cada indivíduo desenvolve o autoconceito de ser quem é e do poder de se modificar no contexto físico e social, erigido pelos discursos e pelos sistemas de representação social; reconhecendo sua posição dentro do espaço socialmente constituído.

Segundo a reflexão de Woodward (200) a marca da diferença é feita de dois modos: pode ser determinada através dos sistemas simbólicos e por meio da exclusão do indivíduo do grupo. Ana em seu depoimento retrata bem a reflexão da autora:

Eu não me sentia a vontade na Igreja Católica, quando chegava lá ninguém mim dava atenção...lembro daquelas senhoras com o terço na mão rezando e nem se quer mim convidava. Um dia fui conversar com elas pra eu participar e elas perguntaram se eu já era batizada e se fazia parte da legião de maria. Eu diz que não, ai elas me olharam com a cara feia e começaram a rezar..isso fico na minha cabeça até hoje (outubro de 2008).

Percebe-se que Ana busca inseri-se dentro do simbolismo religioso mariano, mas não foi bem acolhida pelas pessoas que direcionam o encontro litúrgico. Daí pode-se compreender o relevo que a existência do simbólico tem na vida em sociedade, tanto na esfera laica quanto no campo religioso. Durkheim (2000) em seus estudos destacava a importância do simbólico para vida social. Sem eles a vida dos sentimentos sociais se tornariam tão inconsistente, que não se manteria²⁴. Dessa forma, a influência do simbólico é evidente nos estudos da identidade.

Desse modo, o estudo da reconstrução identitária pelo processo de conversão religiosa traz como subtemas a crise de identidade, a subjetividade, o pluralismo e os neopentecostais; como norteadores do sistema simbólico que permitem aos indivíduos firmarem uma identidade religiosa evidenciada pelas mudanças socioculturais.

Giddens (2005) diz que as mudanças têm provocado liberdade política e crescente autonomia do sujeito. Ortiz (*apud* SAUER, 2003) já é mais consensual ao dizer que esses movimentos têm provocado alterações simbólicas tanto positivas (pluralidade e autonomia) como negativas (fragmentação e crise).

²⁴ À sua época o autor se referia aos sistemas de classificação como ordenadores da vida em sociedade, sendo os mesmos afirmados nas falas e rituais.

Identidade e diferença, diz Silva (2003, p.81), são resultados de um processo de produção simbólica e discursiva. Elas são uma relação social. Identidade e diferença não são simplesmente definidas, são impostas, existe uma relação de poder. Denotam relações de poder: incluir/excluir (estes pertencem, aqueles não pertencem); demarcar fronteiras (nós e eles); classificar (bons e maus; puros e impuros).

De acordo com a tese de Silva (2003), quando o crente diz “sou evangélico, sou iurdiano”, existe aí uma forte cadeia de negação – “não sou católico, não sou da Assembléia de Deus”. A identidade é a referência, é o ponto original relativamente ao qual se define a diferença. Se antes Ana não sabia se definir, porque nunca tinha pensado nisso, mas sabia que era prostituta, alcoolista, e isso a deprimia, a nova identidade lhe concebe um status de identidade prototípica de mulher para a sociedade em que ela vive.

A identidade e a diferença traduzem-se em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora.

A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre nós e eles. A demarcação de fronteiras, de separação e distinção, supõe e ao mesmo tempo afirma e reafirma relações de poder.

Encontrou-se, por exemplo, um fiel que dizimava freqüentemente na IURD há mais ou menos cinco anos e, no entanto, não se considera convertido, diz que ainda não foi tocado pelo Espírito Santo, uma vez que ainda não conseguiu reatar o seu casamento. Este pode ser um sinal importante para ele de que Deus ainda não o tocou e pode demonstrar ainda sua fraqueza, fato que pode ser traduzido como processo de culpa pelas “erranças” a que esteve submetido. O que pode ser um sinal de pertencimento ou não ao mundo dos bons ou maus.

Essas particularidades são resultados das representações socioculturais que os seres humanos constroem. São fatos da vida, como geralmente são considerados, que precisam ser justificados nomeadamente pelos sistemas simbólico-transcendentais da crença religiosa, cuja função é a reestruturação do sentido existencial em meio às diferenças; porque é por elas que se definem nitidamente a pertença a este ou aquele grupo.

Neste sentido, não é sem razão que a Igreja Universal do Reino de Deus insiste na diferença que seus membros devem fazer no meio social onde vivem, mostrando as

características diferenciais da doutrina iurdiana. É justamente por esse processo de diferenciação que as pessoas se identificam e se constituem como partes da denominação religiosa que optaram.

Hoje eu me sinto orgulhosa porque sou uma mulher de Deus. Tudo mudou pra mim. Posso conversar com minha mãe e ninguém mim aponta mais na rua como uma bebarona. As pessoas são ruim não perdoa! Mais hoje eles não comenta porque estou na igreja agora eles sabem que sou uma mulher de respeito e trabalhadora. Fico feliz por ser evangélica da Igreja Universal (Ana, outubro de 2008).

3.1.2 O núcleo da construção de valores

Nas entrevistas, identificamos que o núcleo identitário subjacente à crise individual é a família. Num primeiro momento, na pesquisa de campo; depois, a configuração da unidade da tensão – a família. Se as pessoas foram até à IURD em momento de crise, de angústia, de desamparo, nada mais sensato e compreensível do que perceber que a família não foi capaz de corresponder a essas necessidades individuais.

O princípio básico, segundo Erikson (1968), para uma maturidade pessoal, para o desenvolvimento de um senso de identidade, é a confiança básica construída na relação com o grupo socializador – num primeiro momento, esse grupo é a família. Faz-se, então, a pergunta: quem dá as garantias básicas para a família?

Carvalho (2002) aponta que as expectativas em relação à família estão no imaginário coletivo, ainda impregnadas de idealizações, das quais a chamada família nuclear é um dos símbolos. Ana responsabiliza de forma indireta sua família pela vida que levava. Ela diz que seu pai bebia muito, às vezes queria bater na mãe e nos filhos.

Essa situação, afirma Ana, a levou a aprender a viver na rua, como uma forma de não enfrentar a realidade existente em casa. Ali, aprendeu a ser “independente” e, como ela mesma diz, a distanciar-se da família e a não ter apego pelas pessoas.

Esse é um sentimento que mais tarde Ana tem dificuldade de lidar. Existe o conflito com a família que ela constituiu a partir de suas próprias experiências, da assimilação do que é certo ou errado e do que ela pode fazer de fato, e a não-correspondência ao modelo tradicional de família. Essa situação provoca grande culpa em Ana.

A maior expectativa social é de que a família produza cuidados, proteção, aprendizado dos afetos, construção de identidade (saber quem é, a que grupo pertence) e vínculos relacionais de pertencimento, capazes de promover melhor qualidade de vida a seus membros e efetiva inclusão social na comunidade e na sociedade em que vivem, diz Carvalho (2002). Essa é a concepção de família construída socialmente.

No entanto, essas expectativas são potencialidades e não garantias. A família vive num dado contexto que pode ser fortalecedor ou esfacelador de suas possibilidades e potencialidades.

Não se pode deixar de analisar a própria situação do rebelde, quando um dos sujeitos da pesquisa fala sobre suas atitudes de agressão, de líder do fã clube do Pink Floyd. Em um primeiro momento, pode-se considerar o comportamento de Antonio apenas como o rebelde sem causa. Mais adiante, percebe-se o quanto de angústia ele apresentava na luta para manter o controle da situação. Porém, como ele mesmo diz:

Eu me sentia perdido naquilo tudo. Era revoltado com o sistema, percebia a desigualdade, mas não sabia explicar porque as coisas existiam, não sabia como o sistema funcionava. Eu era explosivo e chegava mesmo a quebrar as coisas, quebrava cadeiras... Meu pai entendia de política, de muitas coisas, mas ele não tinha sensibilidade para conversar comigo... Minha mãe trabalhava muito, os pais nunca sabem o que está acontecendo realmente na vida dos filhos (outubro de 2008).

Nesse relato, percebemos as dificuldades de um pai e de uma mãe que trabalham tentando alcançar algumas concepções ideais da sociedade, que querem dar conta financeiramente de sustentar a família. Expõe a situação da própria mulher em seu papel de mulher trabalhadora, mãe, esposa, e a dificuldade em lidar com os modelos tradicionais de mulher, mãe.

Expõe a fragilidade da família na sociedade capitalista de maneira geral. Expõe a própria sensação de abandono e desamparo por parte do filho que não compreende a ausência dos pais “É preciso que se evite a naturalização da família”, diz Carvalho (2002), deve-se compreendê-la como grupo social cujos movimentos de organização mantêm estreita relação com o contexto sociocultural.

Ao se cobrar da família essa garantia de confiança básica aos seus membros, às vezes nos esquecemos que as pessoas que as compõem fazem parte de uma mesma sociedade conflitiva, com as mesmas relações simbólicas, as mesmas relações com os meios de produção.

São esses conflitos, essas incapacidades de lidar com o que se consegue ser e o que a sociedade espera que a pessoa seja que desorienta as pessoas. É a incapacidade de lidar com a frustração, o sentimento de incompetência que é despejado todos os dias de forma implícita por todos os meios de comunicação e em todas as relações sociais.

Ora, os papéis sociais já estão definidos e aí de quem ousar desafiá-los, seja de forma consciente ou inconsciente. Seja por saber que se quer uma sociedade diferente ou por não se ter outra opção de ser, a não ser a rebeldia inconsequente, mas que também promove mudanças ao afetar o grupo maior.

A busca por orientação religiosa aparece como um retorno à socialização primária: desejo de ser cuidado, o desamparo, a dificuldade de lidar com a tensão da culpa. A socialização primária dos indivíduos (GIDDENS, 2005; ERIKSON, 1986) é responsabilidade da família; no momento de conversão à Igreja Universal a pessoa vivencia o que Giddens chama de socialização secundária, assumida pela Igreja.

É de se questionar que tipo de relação, que tipo de subjetivação, vai sendo formada dentro dessas instituições. O que Ana poderia estar sentindo era o desamparo, tanto em relação à família quanto em relação às instituições sociais, como, por exemplo, à própria Igreja.

O que se observa nos cultos da IURD é que sua grande platéia é composta por endividados, desempregados, subempregados, doentes do espírito e do corpo, são deprimidos, alcoolistas, por pessoas que brigaram na família. Para Gomes (1996, p. 226), esse é um movimento social que mais parece uma procissão de extemporâneos à modernidade, porque dela são excluídos.

E, uma vez excluídos do mercado de trabalho e com a falta de apoio social, de rede de amparo com as quais os indivíduos e famílias possam contar, torna-se muito difícil o seu reingresso no sistema.

Temos, portanto, a relação axiomática da angústia, da perda da identidade, o contexto social da globalização com suas exigências.²⁵ Uma grande mobilização de indivíduos deslocados, desgarrados, desencaixados e ao mesmo tempo presos a valores ainda tradicionais.

²⁵ Globalização e suas exigências. De acordo com Giddens (2005, p. 68-69), a globalização está fundamentalmente mudando a natureza de nossas experiências cotidianas. Como as sociedades nas quais vivemos passa por profundas transformações, as instituições estabelecidas que outrora as sustentavam perderam seu lugar. Isso está forçando uma redefinição de aspectos íntimos e pessoais de nossas vidas, tais como a família, os papéis de gênero, a sexualidade, a identidade pessoal, as nossas interações com outros e nossas relações com o trabalho. O modo como pensamos nós mesmos e nossas ligações com outras pessoas está sendo profundamente alterado pela globalização. A globalização está forçando as pessoas a viver de um modo mais aberto e reflexivo.

A religião aparece nesse contexto como a conexão do indivíduo com a sociedade, teoria apresentada por Durkheim (2000). Parece existir um campo propício para o crescimento do pentecostalismo, do qual seu grande expoente é a Igreja Universal do Reino de Deus.

Nesse sentido, estamos falando da relação de uma sociedade com um sagrado²⁶, que está cheio de significados para quem crê e que revela o ethos²⁷ cultural, que é imediatista. É neste contexto de insegurança, de vulnerabilidade, que esses mesmos indivíduos vão construindo suas famílias. Ainda que na falta de condições adequadas de socialização dos membros dessa família em direção à auto-afirmação, à confiança básica, defendida por Erickson (1966).

3.1.3 O significado do trânsito religioso para os pré-conversos iurdianos

A partir desse ponto do trabalho, o objetivo é verificar qual a visão de mundo desses fiéis antes da conversão. No questionário utilizado para a pesquisa, uma das perguntas indagava sobre em que a igreja ou situação anterior falhou na vida das pessoas ou no momento de crise. As respostas dos sujeitos da pesquisa nos encaminham para a falta de contato e orientação direta de instituições como as igrejas.

O fio condutor que seguimos é manter a relação entre a crise macro social e a micro existencial, as crises do mundo objetivo, dos processos sociais econômicos com a crise das subjetividades, que está imbricada com questões, como quem é e qual a visão de mundo desses fiéis. É a visão de mundo da pessoa que vai orientar seu relacionamento com a realidade.

Ao contrário do que alguns profetas andaram a comentar, a sociedade moderna não conseguiu eliminar a religião e, pelo contrário, promoveu uma recomposição de

²⁶ Para R. Otto, a concepção dada a uma divindade é uma racionalização personalista, são atributos perfeitos e absolutos e todos eles encontrados no próprio homem, só que de forma limitada. Esse derivados aplicados ao divino são atributos de um objeto inefável, e que não esgota a essência do divino. Os predicados racionais possibilitam a visão de um objeto de forma diferente, é a construção do sagrado. A racionalização por meio da linguagem leva à pregação, à instrução, a um aprendizado do que é sagrado, sem necessariamente considerar a experiência religiosa, a experiência irracional com o divino, o sagrado (1985, p.7-54)

²⁷ Ethos, segundo Geertz (1989, p.94), são aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, e os elementos valorativos. Já os aspectos cognitivos, existenciais, foram designados pelo termo visão de mundo. O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade.

crenças religiosas. Abriu-se espaço para as mais diversificadas formas de expressão de fé. Esse pluralismo religioso é defendido por alguns autores como a promoção da “autonomia” dos sujeitos na satisfação das necessidades religiosas por meio de um proclamado mercado religioso. Está aberto o mercado dos bens simbólicos, onde tudo pode ser comercializado, onde cada um compõe a sua bricolagem. Conforme afirma Brandão (1994),

Cada sujeito religioso não necessariamente confessante e, principalmente, nunca um fiel exclusivo ou sectário, pode e deve realizar os seus próprios recortes de crenças e criar e recriar, como um bricoleur, a sua própria lógica da fé; o seu próprio imaginário da crença e o seu próprio código da virtude. Um sistema pessoalmente holístico e compreensível, cuja combinação efêmera e adaptada a momentos da vida cotidiana, a trilhas da biografia e da identidade e, finalmente, a lógica de cada necessidade atribui justamente ao sujeito religioso poder pessoal da religião e suas vizinhanças, passando da astrologia à psicanálise, pela homeopatia, a hermenêutica, o holismo antropológico e o ambientalismo militante (p.29).

O nomadismo religioso corre o risco de se transformar também em sedenterização, quando o indivíduo converter-se ou adere a uma religião. Esse recorte a partir da afirmação de Brandão (1994) remete à reflexão sobre o significado do trânsito religioso nas vidas de pessoas que estão em crise de identidade, provocada seja por qualquer motivo.

Se esse trânsito ocorre justamente num momento de crise, num momento em que o indivíduo não encontra respostas, em outras instituições tradicionais, seja na família, seja no Estado, seja na escola; como considerar a continuidade e constância da subjetividade do indivíduo mesmo num momento de crise e de conflito?

Nas entrevistas realizadas com os fiéis da Universal, o conflito existente entre o pertencimento à instituição anterior ou mesmo ausência de uma igreja em suas vidas aparece nas diferenças sobre como agir neste mundo, como deve ser a relação do fiel com o sagrado.

O valor escolhido pelas pessoas que buscaram a IURD foi o de uma experiência forte com o sagrado, uma relação de imposição, de negociação direta com Deus, pode-se dizer mesmo que é o “toma-lá-dá-cá” apresentado por Weber (1991).

A base dessa experiência com o sagrado passa pela magia, pelo utilitarismo e pelo imediatismo, afirma Bittencourt (2003). Essa nova experiência é apresentada pelos novos movimentos pentecostais que, segundo Platero (1999), são produtos do novo

modo de conceber a realidade, influenciado pelo racionalismo, pelo imediatismo construído pela modernidade, na orientação para a ação das coisas do cotidiano dessas pessoas.

Nesse sentido, diz Weber,

A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial está orientada para este mundo. As ações religiosas ou magicamente exigidas devem ser realizadas para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da terra (1991, p. 279).

Uma das entrevistadas resumiu o seu descontentamento com a vida que levava antes falando que o mundo fora da Universal é muito largo. O que ela diz é que é um mundo cheio de opções, de todas as possibilidades, e que ela não está segura, nem tem confiança suficiente para enfrentar esse mundo largo. Pode-se observar que o sistema social em que essas pessoas vivem a realidade brasileira, de país periférico, deixa-as, e a maioria de sua população, à deriva, sem saber para onde ir e sem ter garantias.

De acordo com Bittencourt (2003), “a subjetividade tende a uma pluralidade eletiva de opiniões e escolhas, em vez de uma verdade totalizante que forneça sentido à vida”. Imaginemos a situação de Ana, que sai de um contexto mais ou menos estabelecido, de relações de compadrio, de papéis bem definidos, de mulher casada e a representação desse papel em seu imaginário, de subordinação pessoal ao marido.

Essas experiências lhe davam uma certa continuidade, sua identidade era alguma coisa relativamente estável e clara. Ao perder o seu marido, viu-se jogada no mundo. Para ela, não importava religião, sua família, pois seu marido era o sentido de sua vida. E agora, com quem compartilhar sua vida, o que fazer da vida, que rumo deve dar a sua vida, com quem deve estar? Do ponto de vista relacional, a quem Ana pode recorrer?

É no universo intrapsíquico e nos valores interiorizados de cada um que o indivíduo vai buscar novas formas de pertencimento ou de inclusão social e vai tentar reconstruir sua identidade.

De acordo com Platero (1999), a globalização, com sua hegemonia e política neoliberal, tem também uma versão religiosa. Ele se refere à nova onda de reconversão ao neopentecostalismo. Esses movimentos podem realmente estar modificando a identidade do povo brasileiro? Pelo visto, a racionalização da sociedade não alcançou a todos. Pois, conforme diz Prandi (1999, p. 64), “as vantagens das descobertas e políticas capazes de propiciarem o bem-estar não chegam a todos igualmente, nem no mesmo tempo, nem com o mesmo sentido”.

3.1.4 A crise nas instituições religiosas antes da conversão

Eu nasci numa família católica, de avós católicos, estudei em colégio de padres na infância, desde o pré-escolar até a quarta série, ali a gente recebia a educação escolar e a educação cristã, mas era muito fraca em vista do que hoje eu recebo. Fiz catecismo, pois a gente era obrigada a fazer a primeira comunhão e na própria escola tinha a igreja. A mamãe não impunha nada que a gente freqüentasse a Igreja Católica, mas nós íamos aos domingos assistir à palavra do padre, cantava alguns corinhos e só. Só íamos aos domingos (Mery, novembro de 2008).

O depoimento de Mery mostra que ela não tinha uma formação religiosa e uma experiência religiosa sistemática, mas declarava-se católica. No entanto, à pergunta sobre o que a religião anterior ou qualquer outra instituição não supriu com suas necessidades, ela responde que nasceu numa família católica (pais e avós) e que estudou em colégios de padres, mas diz que a educação cristã que recebia era muito fraca, reclama que a mãe não impunha nada aos filhos para que freqüentasse a igreja, atitude hoje praticada por ela em relação a seus filhos.

Eu impunho, hoje, a meus filhos que frequente a igreja que hoje estou, pra eles sentir a força da fé, da oração e também pra eles não terem a necessidade que tive, quando ia pra Igreja Católica. Porque quando eu chegava pra ouvir a palavra de conforto, uma palavra de força, ao invés e receber isso, porque eu tinha muitos problemas familiares, meus pais brigavam muito, porém meus pais não freqüentavam a igreja, ninguém era apegado na religião, então quando eu precisava de palavra de ânimo, o padre só falava de política, problemas sociais, que até hoje falam dos problemas dos excluídos, que tem que ajudar, e que até concordo, mas eu queria uma palavra mais espiritual, que viesse de acordo com minhas necessidades e porém eu não recebia (Mery, novembro de 2008).

Segundo Mery, a Igreja Católica era fraca porque o padre só falava de política, de problemas sociais, dos problemas dos excluídos. O que ela esperava, conta, era ouvir a palavra de Deus, a palavra de conforto, palavra de força, pois tinha muitos problemas familiares.

Conforme Antoniazzi (1966, p. 17), uma das explicações simplistas das causas da passagem de católicos para o pentecostalismo está em atribuir à Igreja Católica uma excessiva atenção às questões sociais e políticas, em detrimento da ação religiosa.

Por outro lado, Antoniazzi (1966) destaca que a secularização aos olhos do povo afasta a Igreja Católica da religiosidade popular. A Igreja Católica segue estritamente a orientação ocidental, racionalizada e menos aberta aos sentimentos e à emoção.

No que se refere à Igreja Católica, diz Antoniazzi (1996), quanto aos problemas do cotidiano, a problemas que exigem respostas aqui e agora – como fome, falta de saúde, desorientação espiritual, desavenças familiares –, ela é mais lenta, menos atenta. Mas, ainda segundo Antoniazzi, o pentecostalismo na verdade recebe aqueles que já estavam fora da Igreja.

Observa-se que na Igreja Universal o acolhimento é feito a qualquer um, e ali chegam pessoas de outras confissões religiosas, pessoas pentecostais e até mesmo do neopentecostalismo. Quando já estava casada, Mery conta que bebia muito andava de moto com amigos, não conseguia cuidar de seus filhos, estava completamente desorientada. Foi nesse contexto que se converteu ao neopentecostalismo, na Igreja Tebernáculo, que, por algum tempo, foi capaz de dar respostas aos seus problemas.

Nessa parte do depoimento de Mery e também pela própria experiência religiosa de Antonio – ele transitou por terreiros de candomblé, pelo protestantismo tradicional (Igreja Presbiteriana), por denominações neopentecostais, como a Tabernáculo, até chegar à IURD –, verifica-se a existência do trânsito religioso.

Essa é realmente uma opção do indivíduo, um desejo de conhecer novos modos de expressão religiosa ou por trás desse trânsito existe um grau elevado de insatisfação, de frustração? Mas esse trânsito pode ser entendido também como movimento criativo e o desejo de mudança, de melhora na qualidade de vida, aqui e agora.

O trânsito religioso aponta para uma disposição de estar sempre em “viagem” no sentido metafórico do caráter necessariamente móvel da identidade, diz Silva (2003, p. 88). Fazer essa viagem requer do indivíduo a disposição para experimentar e sentir as incertezas, as inseguranças de forma limitada da instabilidade e da precariedade da identidade.

O que equivale dizer que a pessoa pratica o trânsito religioso de maneira segura e sem grandes conflitos quando o senso de identidade fluida e flexível está presente. Mas, quando em momento de crise, seja de que natureza for essa atitude é recheada de conflito de angústia e de incerteza quanto ao sentido da vida.

Quando Valle (2002) afirma que a religião não é mais herança, mas escolha individual, ele está referindo-se a um aspecto da cultura globalizada e de uma sociedade secularizada, que transferem para o indivíduo a responsabilidade por construir-se e ter sucesso. Ao mesmo tempo, enchem de culpa aquele que não consegue corresponder às expectativas dos protótipos ideais da sociedade.

Nesse ponto, a pessoa pode vir a vivenciar uma crise de identidade. Uma vez que as pessoas estão expostas a uma variedade simbólica, é praticamente permitido e cobrado que cada um resolva seus dilemas cotidianos.

O que pode ter acontecido com Ana, Mery e Antonio, que não conseguiram resolver seus próprios dilemas, sem antes entrar numa profunda crise de identidade, de perda de sentido para suas ações? Parece que eles bem tentaram e buscaram uma solução que não foi aceita pela sociedade em que viviam, construíram suas identidades rebeldes e, por que não dizer, de protesto ao modelo imposto.

Como carregar consigo a vergonha de não conseguir exercitar sua liberdade de escolha de maneira que seja aprovada pela sociedade? De acordo com Erikson (1968, p. 111), envergonhar-se é explorar o crescente sentimento de ser pequeno, inferior. E esse é um sentimento comum aos três sujeitos desta pesquisa. Sentir excessiva vergonha é sentir o desejo de se esconder.

E como exercitar a pluralidade que a vida moderna oferece? A frouxidão dos valores, a falta de cobrança por parte da família, da Igreja, ou qualquer outra situação, deixaram essas pessoas com sentimento de abandono, desamparadas, perdidas, como elas dizem, no “fundo do poço”. A falta de pontos claros de referência torna a vida pessoal e social insustentável, lembra Oro (1996, p. 109). Nesse contexto, há a necessidade de que alguém os ajude a tornar viável a sua vida, não necessariamente no além, mas aqui na Terra.

3.2 PENSAR SOBRE SI-MESMO

Acompanhamos algumas histórias e situações de vida dos fiéis entrevistados para este trabalho e que revelam a interação pessoal em cada situação relatada. Essa interação proporciona na pessoa sensações, sentimentos e pensamentos sobre quem ela é e como as outras pessoas também a percebem.

A seguir, entramos na discussão de como as pessoas se vêem. Como elas se percebem e qual o valor de suas construções e produções dentro da sociedade local, implica também conferir como acreditam que as outras pessoas as vêem.

Nessa parte, pretendemos utilizar alguns conceitos da psicanálise e da psicologia de modo geral para explicar o processo de construção de identidade no indivíduo, fazendo, sempre que possível, uma ponte com a sociologia, uma vez que se considera que o sujeito vai se construindo nessa interação entre “mundo interno” e “mundo

externo”. A pergunta que procuramos responder é: qual a visão que os sujeitos dessa pesquisa e convertidos à IURD têm de si mesmos antes da conversão?

É utilizado o conceito fenomenológico de “visão de si mesmo” ou “autoconceito”, apresentado por Romero (2001, p. 174) e que corresponde a todos os atributos que qualificam o sujeito como pessoa e que ele reconhece como apropriados para si.

Autoconceito corresponde à imagem de si, real ou idealizada, geralmente uma mistura das duas. A construção dessa visão de si mesmo está intimamente ligada ao juízo que os outros fazem de nós mesmos, se o outro nos mostra respeito e confiança, aceitando nossa figura pessoal, o sentimento de ser si mesmo é fortalecido. Esses sentimentos têm a ver com os processos de socialização apresentados aqui no sentido defendido por Berger²⁸ (2002) e Erikson²⁹ (1968).

3.2.1 Subjetividade e Construção Identitária

Para compreender qual a visão que a pessoa faz de si mesma, deve-se considerar que essa visão é uma construção que tem a ver com a subjetividade, que envolve sentimentos e pensamentos pessoais. No entanto, como afirma Woodward (2003, p. 55), “nós vivemos nossa subjetividade em um contexto social no qual a linguagem e a cultura dão significado à experiência que temos de nós mesmos e no qual adotamos uma identidade”.

É a partir da perspectiva de um sujeito em completa interação com o mundo, seja ela positiva ou negativa, que esse senso de identidade pessoal vai se concretizando. Nessa interação parece haver um acordo entre sujeito e sociedade. É o que Erikson (1968, p. 157) denomina de moratória institucionalizada.

Essas moratórias, diz Erikson, coincidem com aprendizados e aventuras que devem harmonizar-se com os valores sociais. Se essas expectativas não se concretizam, está instalado o conflito, tanto do indivíduo com suas crises internas, como da

²⁸ A identidade é uma construção social desenvolvida nos processos de socialização. Vejamos o que diz Berger: “A socialização realiza-se sempre no contexto de uma estrutura social específica. Não apenas o conteúdo, mas também a medida do sucesso tem condições sociais estruturais e conseqüências sociais estruturais. Em outras palavras, a análise micro-sociológica ou sociopsicológica dos fenômenos de interiorização deve ter sempre por fundamento a compreensão macro-sociológica de seus aspectos estruturais” (2002, p. 216).

²⁹ Um requisito prévio para o enfrentamento de crise é, segundo Erikson (1968, p. 96), um sentimento de confiança básica. Por confiança deve ser aqui entendido uma segurança íntima na conduta dos outros, assim como um sentimento fundamental de boa conceituação própria.

sociedade, que cobra do indivíduo o reconhecimento de seus valores. Segundo Erikson (1998),

Os padrões básicos de identidade precisam emergir da afirmação ou repúdio seletivo das identificações feitas pelo indivíduo e de maneira pela qual o processo social o identifica como membro dessa sociedade [...] a comunidade por sua vez, sente-se reconhecida pelo indivíduo que se importa com este reconhecimento. Por outro lado a sociedade pode sentir-se profunda vingativamente rejeitada pelo indivíduo que não parece se importar com ser aceitável (p. 63).

Parece haver um desencontro entre o sujeito ideal para a sociedade e o que foi possível para essas pessoas organizarem-se, estruturarem-se enquanto membros dessa mesma sociedade. Numa apropriação das palavras do Sociólogo Souza (2005), essa parece ser a tensão entre a ética do mundo racionalizado e o indivíduo que está fora dos processos do racionalismo de acomodação ao mundo.

Em seu depoimento, Mery afirma:

Eu era muito louca. Era uma pessoa totalmente independente, dona do meu próprio nariz, entrava, chegava, fumava, bebia bastante, mas assim eu não estava satisfeita com nada. Eu percebia que eu tinha um gênio muito forte e que eu era a dona da situação. Tudo tinha que ser da minha forma e o que eu queria tinha que ser. Não aceitava ninguém mandar em mim (novembro de 2008).

Este depoimento, sobre como Mery via a si mesma antes da conversão, demonstra o quanto ela lutou para não se entregar a essa acomodação esperada pela sociedade. Se, por um lado, ela tinha uma religião, por outro, não estava conduzindo sua vida conforme as normas e doutrinas dessa religião. Ao dar-se conta de sua identidade, da “imagem de si”, ela entra numa crise de identidade e experimenta o mal-estar psicossocial.

Analisando ainda o depoimento de Mery, valemo-nos de Woodward (2003, p. 31), para quem a sociedade moderna exige das pessoas que elas assumam diferentes identidades, mas essas identidades podem estar em conflito. Mery tenta ser forte, independente, mas não consegue conciliar a identidade de mulher independente, de mãe e esposa tradicional.

As demandas de uma interferem com as demandas da outra e, para Mery, elas se contradizem. Por isso, Mery sente-se incompetente, insegura e incapaz de dar sentido a suas experiências.

Por outro lado, com “a perda do sentimento de identidade“, Mery expressa-se freqüentemente de maneira hostil, desdenhosa e esnobe em relação aos papéis que lhe são oferecidos como adequados e desejáveis na família ou na comunidade imediata”, conforme Erikson (1968, p.171). Em todos os depoimentos, pode-se verificar esses sentimentos ambivalentes, de rejeição e desejo de ser aceito, de fazer parte do grupo maior e de querer ser autônoma.

Sobre como as pessoas a viam antes da conversão, Mery tem dificuldade de falar. Ela diz que não era muito levada a sério, que era muito distante da família, não tinha apego a ninguém e não recebia atenção de ninguém, que seus pais só queriam saber se ela tinha dormido em casa naquela noite. Os amigos a achavam muito louca – “Eu só conseguia beber, fumar, paquerar”.

Como defesa de si mesma, Mery mantinha comportamentos de hostilidade à família e aos valores sociais. Alimentava total desprezo pelo que se passava a seus familiares. Não conseguiu perdoar o pai e, quando este morreu, não quis ir ao seu enterro, revela. O esnobismo, diz Erikson (1968, p. 176), é uma forma de negar a confusão de identidades. É melhor ser totalmente mau do que não ser nada.

Já em seu depoimento, Antonio diz que tudo o que fazia era para impressionar as outras pessoas, chamar sua atenção. Toda a sua agressividade e mesmo o papel de líder que mantinha no grupo, segundo ele, não passavam de uma farsa. Mesmo porque, no decorrer do depoimento, ele conta que essas atitudes não eram suas, e sim do demônio.

Ele conta, também, que era muito atentado, muito agitado, uma espécie de líder, que direcionava tudo – “Eu criei uma imagem que não era real, porque, por trás daquilo, eu era tímido, andava sempre com uísque”.

Observa-se que Antonio deprecia a sua imagem, o seu poder de liderança, é uma acusação de que, na verdade, ele foi uma fraude o tempo todo. Sentimentos perturbados, confusão de identidade e isolamento da vida social são as conseqüências que Antonio vivencia e o conduzem para a depressão, para o “fundo do poço”. Antonio sentia-se excluído e mantinha um desejo muito forte de poder.

Segundo Erikson (1968, p. 174), “a força subjacente no poder quase delirante da verdade inventada é um desejo de morte contra seus pais, que é latente em todas as crises de identidade”. Por outro lado, o que Antonio mais admira na atitude dos pastores da IURD é justamente a sua agressividade, o poder que exercem sobre as pessoas, sua autoridade.

Antonio lembra que, na adolescência, as pessoas o admiravam, sempre tirava as melhores notas, tocava violão, era o líder do fã-clube de um grupo de rock metálico, lia Sartre. Mas diz que, na verdade, ele era da turma do contra. Por outro lado, as mães das garotas o rejeitavam e proibiam suas filhas de sair com ele, diziam que ele era mau elemento e que não prestava.

Segundo conta, sentia-se rejeitado, era meio marginalizado. Foi capaz de colocar o símbolo do nazismo na cabeça só para provocar – “Só mesmo pros outros falarem: nossa, esse não presta!”

Vejamos o que Erikson diz sobre as identidades negativas,

A identidade negativa representa uma tentativa desesperada de recuperação de algum domínio numa situação em que os elementos existentes de identidade positiva se cancelam mutuamente. Essa escolha revela um conjunto de condições em que é mais fácil para o paciente derivar um sentimento de identidade de uma identificação total com aquilo que, pelo menos, se supõe que ele é do que ter de lutar por um sentimento de realidade em papéis aceitáveis que são inatingíveis pelos seus recursos internos (1968, p. 176).

De acordo com os depoimentos dos três sujeitos aqui apresentados, da visão de si mesmos e de como eram vistos pelos outros, pode-se perceber a construção de identidades negativas desenvolvidas por eles. Em algum momento de suas histórias, essa maneira de enfrentar a realidade pode ter sido útil, total, mas, como afirma Erikson (1968), parece que a moratória chega ao fim.

E o caminho percorrido pode deixar rastros profundos e difíceis de serem apagados. Como diz o próprio Antonio: “Eu não conseguia sair sozinho”. Com isso, ele está dizendo que precisava de orientação para a sua vida, a necessidade de algum poder forte, capaz de dar um norte a sua vida.

A crise não está resolvida, provavelmente intensificada. Essas pessoas, na verdade, não encontraram o seu lugar, o seu espaço, o seu mundo capaz de dar significado a suas vidas. Segundo Lemos (2005),

O indivíduo, para compreender a si mesmo, põe-se em relação aos outros, compara valores, instituições e significados presentes na sociedade. Não conseguindo localizar-se, ao não conseguir identificar-se, não saber mais qual espaço ocupa dentro da sociedade, tudo isso deixa o indivíduo confuso, ameaçado e sua experiência neste mundo passa a ser uma experiência de anomia (p. 26).

Para compreender a si mesmo, o indivíduo precisa compreender o que de fato tem significado naquela sociedade. Talvez aqui se aplique a relação dialética incluídos/excluídos e o que afirma Souza (2005) – para conhecer o mundo, é preciso estar imerso nele.

Porém, a tendência dos sujeitos aqui apresentados é o isolamento, o retraimento social diante da incapacidade de reorganização pessoal diante da crise de identidade, e da intolerância à frustração. Até porque, na situação em que se encontram, estão sem esperança quanto ao futuro e a qualquer possibilidade de mudança.

O quadro depressivo que é apresentado pelos três sujeitos está recheado de desamparo, de falta de esperança, apatia, culpa, isolamento social (DSM-IV)³⁰. Essas características estão diretamente ligadas à falta de acolhimento, de reconhecimento e de falta de reforço positivo a suas tentativas de resolução de seus problemas de qualquer natureza.

3.2.2 A crise psíquico-identitária

Vimos alguns processos psicossociais que podem ser favorecedores do grande crescimento da Igreja Universal do Reino do Deus.

Alguns temas foram levantados pelos fiéis entrevistados, como desemprego, problemas familiares, problemas de saúde, falta de sentido, falta de orientação, visão negativa de si mesmo e do mundo que o cerca. São problemas psicossociais que afetam diretamente o indivíduo na construção identitária, na visão de si mesmo e do mundo.

São problemas que podem levar muitas pessoas ao processo de exclusão social e de crise de identidade. Nesta parte do trabalho, o foco será o confronto com a crise de identidade vivenciada pelos fiéis da IURD entrevistados nesta pesquisa.

O que vem a ser a crise psíquico-identitária? Voltando ao que diz Taylor (1997),

Crise de identidade é uma forma aguda de desorientação que as pessoas costumam exprimir em termos de não saber quem são, mas que pode também ser vista como uma incerteza radical acerca da posição em que se colocam. Falta-lhes uma estrutura ou horizonte em que as coisas possam assumir uma significação estável e algumas possibilidades de vida possam ser julgadas boas ou significativas e outras ruins ou triviais (p. 44).

³⁰ (DSM-IV) – Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais

Como corresponder à complexidade da vida moderna, num momento de crise, que exige que assumamos diferentes identidades, quando essas diferentes identidades podem estar em conflito. Alguns conflitos surgem das tensões entre as expectativas e as normas sociais, conforme afirma Woodward (2000, p. 31). Já Erikson (1968) vai falar do conflito das expectativas do indivíduo e as expectativas da sociedade.

Para compreender o que significa crise de identidade, revisemos rapidamente o que vem a ser identidade. Identidade implica saber de onde se está falando, ou vendo, é aquilo que nos permite dizer o que é e o que não é importante para nós.

Encontrar-se consigo mesmo significa viver num mundo onde o sujeito sinta-se à vontade, habitando esse mundo com um certo domínio da situação. Se isso acontece, podem-se ter diferenças e eventuais conflitos com nossos coetâneos, mas esses conflitos e confrontos não abalam nossa íntima confiança nem nosso valor, segundo ensina Romero (2001, p. 170). Essa parece não ser a realidade dessas pessoas que chegaram à IURD.

Como foi observado e descrito pelos fiéis que foram entrevistados, a Igreja Universal do Reino de Deus é caracterizada como um “pronto-socorro espiritual”; como último recurso na busca de alívio para suas dores e direção para suas vidas, porque ela lida diariamente com o sofrimento das pessoas que vão ali. Como relata uma das entrevistadas,

É o ultimo recurso que você tem, a pessoa já procurou várias formas de solucionar seus problemas, e às vezes procura até solução do dinheiro, mas seus problemas não são resolvidos. Você procura até várias igrejas, mas cada igreja tem um ministério diferente do outro. É o último recurso espiritual que você tem, depois de já ter tentado todos os recurso, todas as formas de solucionar seus problemas, então lá a gente encontra porque eles têm um trabalho maravilhoso de libertação (Mery, novembro de 2008).

Mery diz que estava desesperada, com medo de perder o marido e deprimida. A igreja que freqüentava não conseguia dar as respostas que esperava: “A irmã de lá falou que eu ia perder tudo e não souberam me aconselhar direito”. Mery entrou em pânico e, por isso, diz que a IURD é o último recurso que a pessoa tem. A pessoa já procurou várias formas de solucionar seus problemas, mas seus problemas não são resolvidos – “Lá é o último recurso espiritual que você tem”.

É comum as pessoas chegarem num nível de sofrimento agudo e que parece não terem mais nada a perder. Ana afirma que “a gente nunca vai por amor, nunca vai. Vai sempre pela dor³¹”.

Ana disse que sentia que estava fazendo coisas muito erradas, que se prostituía, bebia muito e, quando chegava em casa, não tinha nenhum pudor, era a filha que cuidava dela com o dia já amanhecendo. Quando perguntada como ela pensava que as outras pessoas a viam, ela respondeu que não era notada pelas outras pessoas.

Mas o pior foi quando ficou muito doente e já não sabia mais a quem recorrer. Ela conta que se sentiu abandonada, como se não tivesse mais nenhuma saída.

Ana é representante de uma geração mais velha que não teve oportunidade de estudar nem de usufruir benefícios econômicos do mercado. Não tinha acesso a planos de saúde. Vivia em estado de grande pobreza e tinha quatro filhos pequenos para criar sozinha. A rotina de sua vida a foi conduzindo para o isolamento social, a doença, a tristeza e a vergonha pela vida que levava.

Nesse sentido, compreende-se que a vida cotidiana é orientada por afetos, como sugere Vitale (2002, p. 115). Nosso dia-a-dia nos coloca numa vivência contínua de sentimentos, às vezes contraditórios. Aqui verificamos sentimentos de vergonha e de prazer; processo de inclusão e exclusão. Na vergonha, o temor é justamente o do desprezo.

Em seu depoimento, Antonio relata que toda a sua situação de “rebeldia”, de agressividade, até um certo momento era manifestada como auto-agressividade, mas passou também a quebrar objetos depois de grande bebedeira, sentia-se incontrolável. Quando terminava essa parte, ele se isolava em seu quarto e passava dias sem conversar com ninguém. Sentia-se totalmente sozinho, não tinha com quem contar. Ele diz que realmente estava no “fundo do poço”.

Esses depoimentos apontam para um sofrimento psíquico muito grande. Nesse processo de crise, para os sujeitos entrevistados, podem existir problemas com a “saúde física”, problemas familiares, problemas financeiros, mas o que conduz a pessoa à IURD é o sofrimento psíquico. Parece não haver mais nenhuma confiança em si mesmo nem nas outras instituições tradicionais, nenhuma esperança, nenhuma referência

³¹ As pessoas com as quais conversei durante a pesquisa de campo chegaram ali em busca de algum alívio para seus sofrimentos. Pôde-se também verificar essa confirmação pelos testemunhos dados nos programas de TV. Segundo Bonffati (2000, p. 136), essa situação ainda é uma constante pelo fato de a IURD ter poucos membros que nasceram com pais pertencentes à Igreja e a situação de conversão estar sempre presente.

identitária capaz de dar sentido as suas vidas; junto, vem um grande sentimento de vergonha.

O momento do conflito, da crise, pode ser um momento de crescimento ou de estagnação. O conceito de crise vem sempre associado à idéia de ruptura e mantém uma forte ligação com noção de processo no meio do qual se instaura.

A crise promove um movimento que pode ser, entre outros, biológico, social, cultural ou político, produzindo modificação parcial ou total. Instaurando-se dentro de um processo íntegro e em crescimento, a crise será assimilada em alguns de seus setores ou mesmo em sua globalidade. Quando o processo encontra-se em declínio, situação em que a crise não é assimilada pode haver intensificação ou desintegração (FERREIRA, 1998, p. 87).

Acompanhada à crise, vem o sentimento de vergonha associada à culpa. A vergonha pode ser percebida nos três depoimentos aqui apresentados. De acordo com Erikson (1968, p. 110-111), a vergonha pressupõe que uma pessoa está completamente exposta e constrangida. O envergonhar ou provocar vergonha explora o crescente sentimento de ser pequeno.

Na culpa, o mal está dentro de nós e há temor do castigo, pede-se a absolvição. Na vergonha, o olhar do outro faz parte do nosso inferno, afirma Vitale (2002, p. 119). A vergonha de Antonio aparece quando ele se percebe pequeno diante do mundo que o condena, que o exclui do convívio, com aqueles que se consideram superiores e que ele os enfrentava com sua agressividade.

No entanto, foi sucumbido pelo desprezo e pela indiferença. Antonio busca identificações fortes, aprecia a autoridade dos pastores, o poder de dominação do demônio exercido pelo pastor.

A culpa e a vergonha de Mery estão exatamente na vontade que tinha de ser independente, no uso do autoritarismo e no desprezo pelos papéis sociais convencionais. Ela acredita que se redimiou desses sentimentos tornando-se uma mulher obediente ao marido, submissa.

O sentimento de isolamento, segundo Erikson (1968, p. 136), ocorre por não se consumarem relações íntimas, por elas serem sempre interrompidas, o que pode levar o indivíduo a relações interpessoais puramente estereotipadas, rígidas. O indivíduo tem uma tendência a distanciar-se ou a destruir forças pessoais cuja essência parece perigosa para o indivíduo.

Esse sentimento parece ser retroalimentado no processo de conversão, Isso é observado quando o pastor Anderson, em um de seus cultos, diz que “não se deve confiar em ninguém e que só há salvação para o fiel de Deus”.

Um ótimo sentimento de identidade é, segundo Erikson (1968), experimentado como uma sensação de bem-estar psicossocial. É o sentimento de estar em casa, em nosso próprio corpo, um sentimento de saber para onde se vai e uma certeza íntima de reconhecimento antecipado por parte daqueles que realmente são importantes.

A ausência desses sentimentos indica que está instalado o que Erikson (1968) denomina de desconfiança básica. Essa desconfiança demonstra total deterioração radical da confiança básica e que vai expressar uma severa alienação, caracterizada pelo isolamento do convívio social. Esse comportamento pode ser verificado em dois dos três entrevistados.

Assim, percebemos que a crise do indivíduo está na dificuldade de se sentir pertencendo ao ethos de uma sociedade, de não se sentir incluso, de não assumir, interiorizar a visão de mundo construída a partir dos valores da sociedade. O núcleo de socialização primária, a família, num outro momento a escola, está desorganizado.

Segundo o conceito de Geertz (1989) sobre visão de mundo, essas instituições não apresentam uma imagem positiva de aspectos morais e valorativos. A percepção do mundo das pessoas aqui apresentada é de caos³².

A crise de identidade do indivíduo pode estar relacionada a uma visão de mundo totalmente diferente daquela esperada pelo grupo no qual ele está inserido. A leitura feita a partir de suas experiências e de suas interações com o ambiente, ou seja, a visão de mundo do indivíduo, não alcança a visão de mundo esperada por este ethos.

A crise de identidade parece estar relacionada com o processo de socialização³³, que permite ao indivíduo desenvolver a si mesmo e a seu potencial, a aprender e a fazer ajustes, conforme afirma Giddens (2005, p. 42).

Os momentos de crise profunda, de “fundo do poço”, são propícios para se tentar fazer novas configurações da vida. É geralmente nesses momentos que acontece a conversão à Igreja Universal do Reino de Deus. Afinal, ela é vista como “pronto-socorro espiritual”¹ que está aberta durante todo o dia e até a meia-noite. A Igreja

³² O que uma pessoa pensa a respeito de si mesma e do mundo é uma construção social (GEERTZ, 1989, p. 149).

³³ Socialização: tanto Erikson (1968) como Giddens (2005) falam da socialização primária (ocorre na infância, que é o mais intenso período de aprendizagem) e secundária (outros agentes de socialização assumem algumas responsabilidades que antes eram da família).

funciona com cinco cultos diários e está sempre à disposição, com seus obreiros e pastores, para prestar atendimento de emergência a todos que ali chegarem. Conforme Mariano,

Ao prometer solução para todos os males terrenos, a igreja funciona como verdadeiro ‘pronto-socorro espiritual’. Sua promessa mais sedutora por ser incongruente com a condição humana é o lema ‘pare de sofrer’. Para dar pronto-atendimento aos sofredores e necessitados, a igreja tem de estar sempre aberta, e seus pastores e obreiros, sempre de plantão (1999, p. 59).

A frase comum de todos que chegam à IURD é “eu estava no fundo do poço”. Se a pessoa estava no “fundo do poço”, não consegue mais elaborar uma síntese de sua vida; é como se todas as energias, volição e dinamismo tivessem se esgotado.

Quando o indivíduo chega à IURD, chega então ao “pronto-socorro espiritual”, ao fim da linha, à situação-limite. Os pastores e fiéis já assumiram o slogan de pronto-socorro espiritual. O que é o pronto-socorro? É um lugar onde pessoas precisam de socorro numa situação emergencial. Normalmente, não se fica lá por muito tempo. Mas acontece que muitas pessoas chegam a esse pronto-socorro e ficam. Outras vão embora quando se sentem melhor, ou quando não encontram ali respostas para suas queixas.

O pastor Edir Macedo, em depoimento à revista *Veja* (6/12/1995, *apud* BONFATTI, 2000), declarou que a situação de sofrimento faz da pessoa uma presa fácil para a conversão religiosa. Diz ele que essa mudança não é difícil de acontecer quando a pessoa está no “fundo do poço” – quando chega à IURD é porque já está no fim do poço. Como afirma Ana, “ninguém chega aqui por amor, é sempre pela dor”.

Alguns questionamentos são aqui levantados sobre a permanência definitiva dos fiéis nesta Igreja ou se realmente ela deve ser um instrumento do trânsito religioso, uma vez que assume a função de pronto-socorro. Os depoimentos aqui apresentados sugerem as dificuldades desses fiéis num mundo complexo, de muitas ofertas, muitas escolhas, de muitas opções, tanto do mundo sagrado como do profano.

As três pessoas entrevistadas apresentam dificuldades psicossociais na relação com o mundo. A IURD se apresenta como aquela instituição que tem um caminho e apenas uma verdade a ser seguido.

3.2.3 Construindo nova identidade

Sabe-se que a cultura modela a identidade e que dentro do universo cultural, há um constrangimento não só pelas inúmeras possibilidades oferecidas, mas e fortemente, pelas relações sociais.

Como argumenta Rutherford (1990)

[...] a identidade marca o encontro do nosso passado com as relações sociais culturais econômicas nas quais vivemos agora... A identidade é a intersecção de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação (p. 19-20).

Segundo Hall e Woodward a forma como se constrói ou se transforma as identidades surge em meio a tensões entre as expectativas e as normas sociais. Woodward fala da pressão que o social exerce na construção identitária:

Todo contexto ou campo cultural tem seus controles e suas expectativas, bem, como o seu 'imaginário', isto é, suas promessas de prazer e de realização [...] As identidades são diversas e cambiantes, tanto nos contextos sociais nos quais elas são vividas quanto nos sistemas simbólicos por meio dos quais damos sentido às nossas próprias posições (2000, p.33).

Hall (*apud* SILVA 2000) acrescenta que a identidade é realmente algo formado ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Sendo assim, ela permanece sempre incompleta, está sempre sendo formada. Por este autor, deve-se falar não em identidades, mas em identificação, e vê-las com um processo em andamento.

Dessa forma, a construção da identidade vai seguir os parâmetros da sociedade onde se desenvolve. O dinamismo da sociedade contamina e interfere na construção da nova identificação. É um longo e complexo processo de interação que se desenrola por tempo indeterminado.

O ser humano é por excelência social. Não nasce pronto e tão pouco apto a viver só. Precisa dos outros humanos, para se tornar humano e viver. Sem esta proximidade está fadado a morrer. Contudo, esta mesma sociedade que o liberta (da morte) também o aprisiona. Uma série de ordenamentos lhe é imposta, uma espécie de morte a sua liberdade, como mostra Berger (1986).

Esta prisão, no entanto, não é pesada para a maioria da humanidade. Não que a sociedade não se imponha vigorosamente, é que, ao obedecer a suas regras, o ser humano demonstra que aceita e também aspira ao que a sociedade quer para ele. Esta atitude, absolutamente própria da natureza humana, configura-se como uma necessidade antropológica de estabelecer leis, padrões de comportamento, valores, regras. Este ordenamento inevitável desempenha para o ser humano o mesmo que os instintos realizam para os animais.

Tendo instintos subdesenvolvidos “a mutação do ‘nomos’ é fundamental” (MARIZ, 1990, p. 97-97) para sobrevivência dos seres humanos. Conforme Berger reflete: “Queremos obedecer às regras. Queremos os papéis que a sociedade nos atribui” (1986, p. 107). Ao desempenhar os devidos papéis, assumem-se de forma reflexa as atitudes, hábitos e tudo o que lhes é inerente. O papel não é só um padrão “regulador para as ações externamente visíveis” (BERGER, 1986, 109). O papel social cumpre também uma função reforçadora. As ações induzidas por estes papéis vão intensificar emoções e atitudes já existentes no sujeito. Isto acontece porque a demarcação da sociedade é muito mais forte do que se imagina. Segundo Berger (1986):

Todo papel tem sua disciplina interior, aquilo que os monásticos católicos chamariam de sua ‘formação’. O papel dá forma e constrói tanto a ação quanto o ato. É difícil fingir neste mundo. Normalmente a pessoa incorpora o papel que desempenha . todo papel na sociedade acarreta certa identidade (p. 111).

No cotidiano todo ser humano desempenha papéis que a sociedade lhe outorga para aquela ocasião. A sua linguagem, comportamento e emoções reforçam o seu desempenho. É como o bom ator que, ao representar um personagem, em cena comove tanto e é capaz de passar uma realidade que não existe de fato. Ao se caracterizar pela maquiagem, adereços e figurinos mais firmemente lhe são impressas as qualidades do personagem que representa. Com o acréscimo do cenário construído para esta encenação, torna ainda mais próxima a sua concretude.

Dessa maneira, ao realizar estes papéis na sua vida real, o indivíduo mais acentua na sua personalidade os comportamentos e emoções que antes nela já existiam. A atuação do sujeito da sociedade como a atuação do ator no teatro, adquire excelência

à mediada que entra em contato com “os acessórios enriquecidos”³⁴ fornecidos pelo próprio meio onde está inserido.

As comunidades a que o sujeito pertence também se comportam como definidoras da sua identidade. Dentro destas comunidades há muitas idéias que a fazem unida. Mesmo cercada por um emaranhado de outras idéias, num mundo cada vez mais policultural, ela se mantém unida pela força das verdades que evoca. Dessa forma:

Tornamo-nos conscientes de que o ‘pertencimento’ e a ‘identidade’ não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos por toda a vida são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o indivíduo toma os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o ‘pertencimento’ quanto para a ‘identidade’ (BAUMAN, 2004, p. 17).

Berger e Luckmann, no capítulo três de seu livro *A construção social da realidade*, refletem da mesma maneira que Kaufmann (2004) sobre o processo da construção da identidade. Para eles, a identidade está dialeticamente relacionada com o contexto sócio-cultural, e colocam-na como:

Um elemento chave da realidade subjetiva, e tal como toda realidade subjetiva, acha-se em relação dialética com a sociedade. A identidade é formada por processos sociais. Uma vez cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais (BERGER,; LUCKMANN, 2004, p. 228).

Na reflexão de Bauman a construção da identidade não é um objetivo a atingir. Não é uma tarefa que tem um tempo certo para terminar. É um contínuo caminhar sem ter ponto final previamente estabelecido. O autor afirma isto na sua definição de identidade como sendo um ajustar de pedaços indefinitivamente. Com essa reflexão, ao chamar a atenção para o fenômeno da construção da identidade, o faz não só para sua efemeridade e a das construções sociais, mas também para a positividade de tal característica e conseqüente normalmente.

A determinação de ter uma identidade provocada pela ânsia de segurança que todo ser humano tem é, ao mesmo tempo, desejo cheio de ambigüidade. De um lado, ficar sem saber o que é e onde está, “flutuar sem apoio num espaço pouco definido”

³⁴ Chamo de acessórios enriquecedores tudo o que se soma ao ator para sua melhor atuação: figurino, maquiagem, adereços, sons musicais e da natureza, cenário etc. e por analogia o que auxilia o ser humano no seu desempenho diário.

(BAUMAN, 2004, p. 35), é muito ruim, mas, por outro lado, ficar sempre como num estágio final, sem necessidade de mudanças, em um lugar cheio de ofertas excitantes, sem perspectivas de escolha, não é nada acolhedor. Ser “identificado de modo inflexível e sem alternativa, é algo cada vez mais malvisto” (BAUMAN, 2004, p. 35).

Em outras palavras, mesmo cristalizada, a identidade não vai se manter intocável e defesa às injunções do meio social no qual está inserta. Isto porque, como disse Rodrigues, somos muito suscetíveis à “influência exercida pela atividade expressa ou pela mera presença passiva de outras pessoas” (RODRIGUES, 1988, p. 39). A presença do outro sempre irá provocar reação, ainda que minimamente, e de diversas situações emocionais que estabelecerá o grau de intensidade de tais influências. Estes contatos sociais, sejam eles físicos ou não, são importantes na construção da identidade.

A definição do papel da diferença no processo de construção das identidades mostrada pelos estudos feitos por Ignatieff (*apud* SILVA, 2000, p. 36) revela o processo dicotômico da formação da identidade dividido em dois conceitos contrários: identidade e diferença. Para a antropóloga Douglas “A marcação das diferenças é à base das culturas porque as coisas – e as pessoas – ganham sentido por meio de atribuição de diferentes posições em um sistema classificatório” (DOUGLAS *apud* SILVA, 2000, p. 40).

Há uma presença destacada da diferença na construção da identidade. Não que o destaque faça da identidade o contrário da diferença, mas marca a dependência que aquela tem desta. O sistema classificatório se apóia no princípio para colocar cada um em seu projetado lugar dentro da sociedade. São os sistemas de classificação que ordenam a vida social. Já em seu tempo, o sociólogo francês Durkheim (2000) revelava que o significado é produzido através da ordenação das coisas e sua organização de acordo com os sistemas de classificação.

Este significado da existência é sempre procurado pelo ser humano e, sem o qual, a vida perde a razão de ser. As novas identidades são construídas não como se pensa, na maior parte das vezes, em que se reflete sobre o processo. Embasado nas opiniões dos autores Derrida, Laclau e Butkler, a construção se baseia, segundo a opinião de Hall:

Acima de tudo e de forma diretamente contrária àquela pela qual elas são constantemente invocadas, as identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela. Isto implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é por meio das relações com o Outro,

da relação com aquilo que tem sido chamado de seu exterior constitutivo, que o significado ‘positivo’ de qualquer termo – e assim sua identidade pode ser construída (2000, p.110).

Quando em processo de construção da nova identidade o ator se comprara ao outro, que toma como paradigma, para de acordo com ele ou eles mudar a sua maneira de vestir, de falar enfim, de se comportar em família e no social de forma a se identificar com ele; o que pode ser constado pelo depoimento de Mery:

Minha vizinha me convidou para ir à Igreja Universal. Ela era uma pessoa muito boa, não tinha vícios nenhum, vivia na sua casa. Todo mundo pedia conselho a ela e ela ouvia todos, aquilo me deixava envergonhada; porque eu queria ser como ela. Fiel a Deus, andar comportada. Ela pra mim era um exemplo de cristão. Eu queria ser como não por inveja, mais porque era louca demais e ninguém mim procurava pra conversar como fazia com ela (outubro de 2008).

O relato de Mery demonstra o desejo de identifica-se com um modelo que se distancia dos demais que não aderem à nova maneira de ver e viver a vida. A sua história e, conseqüentemente narrativa, já não tem o mesmo conteúdo. Ainda neste mesmo processo comparativo, ela vai fazer uma narrativa nova a sua identidade.

Nesta situação, ao optar por esta nova visão de mundo e de si mesmo, torna-se inevitável a construção de uma nova identidade ou, como querem alguns estudiosos anteriormente citados, novas identidades. Ora, o processo de construção da nova identidade segue os caminhos da ação comparativa as diferenças, que se acolhidas vão sendo adotadas.

Na construção da nova identidade, como reflete Giddens (2005):

Existe uma espécie de paradoxo intrínseco, constitutivo da experiência existencial contemporânea, a saber, ‘[...] uma crescente interligação entre dois extremos de extensividade: influências globalizadoras, por um lado, e tendências pessoais por outro. (p. 30)

Deste modo, a construção da nova identidade passa pelos ângulos construtores da época atual que exercem uma ação mútua influenciadora com o projeto reflexivo do indivíduo, tal como se revela e se conhece representando em sua própria consciência, integrando este *self* num mundo de tal forma, complexo e descontextualizado, que gera novos aparelhamentos de construção de identidades.

4. A RECONSTRUÇÃO PSICOSSOCIAL DA IDENTIDADE RELIGIOSA

Percorremos um caminho que nos deu à noção da situação das pessoas que chegam até a IURD e que se convertem à oferta religiosa da Igreja Universal.

Foram apresentados problemas psicossociais que desencadearam crise de identidade nos fiéis entrevistados antes da conversão. Este percurso foi necessário, porque nos possibilitou entender a situação que as pessoas que buscaram a IURD estavam vivendo e o itinerário de construção de sentido nessa experiência religiosa e como a pessoa, por intermédio dela, pode reconstruir identidades.

As perguntas feitas aos entrevistados foram: Qual a experiência na Igreja Universal que lhes fez considerarem-se convertidos à IURD? Como a IURD responde à situação de crise? O que para o fiel representa a grande força da IURD? Como a prática dos rituais da experiência religiosa na IURD pode dar um novo significado às vidas dos fiéis?

Conforme indicado no capítulo anterior, o indivíduo se encontra no “fundo do poço”. Se encontrar nessa situação de fim do poço é o que leva o fiel ao encontro de uma instituição que diz o que provoca os problemas na vida das pessoas, diz o que deve ser feito para livrar-se desses problemas, e diz como fazer. Segundo Erikson (1968), é importante o encontro com uma oferta totalizante em momento de crise profunda de identidade.

Ele postula uma necessidade psicológica de totalidade sem outras opções ou alterações, mesmo que isso implique o abandono de uma globalidade muito desejada quando o indivíduo já não consegue mais “andar sozinho”. Conforme Antonio,

Tudo que aprendi, foi sozinho, na rua com amigos. Eu não aprendi como era o mundo com os meus pais. Não tive ninguém que dissesse ‘ó, o mundo é assim, funciona dessa forma’. Não tive isso para mim. Tudo que aprendi foi na cara mesmo, às vezes, enganando as pessoas. Eu não dava conta sozinho (outubro de 2008).

Antonio estava exausto e sem saber mais a quem recorrer, já havia freqüentado várias outras denominações religiosas, seitas, mas foi só quando chegou à IURD, conta, que encontrou ali a autoridade que buscava.

De acordo com Erikson (1968), o ser humano, seja em situações de mudanças acidentais ou de desenvolvimento, perde uma globalidade que é essencial. Ele

reestrutura a si e ao mundo recorrendo ao que Erickson chama de totalismo. A experiência de totalismo reveste-se, pelo menos em estados transitórios, de um valor de ajustamento e sobrevivência.

Essa é uma experiência que pode ser conferida nos moldes do que Weber (1991) classifica de ação social, ainda que no início a pessoa tenha desconhecimento do que pode encontrar. É uma atitude, é uma ação racional, de acordo com Weber,

A ação social, determinada de modo racional, traz sempre o indivíduo em primeiro lugar, depois vêm os deuses. Estabelece objetivos, as probabilidades de sucesso e as condições ou meios adequados a alcançarem os objetivos ou fins últimos. Esta é uma ação racional ligada a um objetivo e pode ter a religião como orientação para o sucesso e alcançar o bem viver aqui e agora e também no além. É uma ação que pode estar ligada a valores pela crença consciente no valor escolhido para dar o sentido a ação (WEBER, 1991, p. 15, v. I).

A relação que se procura fazer aqui entre o que Erickson (1968) chama de totalismo e ação social de Weber (1991), é que o encontro com a oferta total, pelos fiéis entrevistados da IURD, foi feito de forma intencional, racional. Pode-se verificar pelos depoimentos dos fiéis iurdianos que eles foram a esse encontro por intermédio de relatos de experiências de outras pessoas e, nesse ponto, Weber (1991, p.13, v.I) diz que a ação social orienta-se pela pelo comportamento de outros, seja este passado, presente ou esperado como o futuro.

Essas pessoas desejam aliviar seus sentimentos de culpa, de depressão, e melhorar sua qualidade vida, seja financeiramente seja no aspecto da saúde. E ainda ficar bem com Deus.

4.1 A EXPERIÊNCIA DO SAGRADO IURDIANO

Interessa-nos aqui discutir como o fiel reage à experiência da conversão religiosa, mediante as práticas litúrgicas da Igreja Universal do Reino de Deus.

Para o neófito da IURD, a experiência de conversão é sempre um momento de muita dor e de muita emoção. Traz também o desejo de entrega total.

O convertido traz consigo a esperança de que algo bom possa acontecer ali, pois é uma experiência que vem influenciada pelos testemunhos de outras pessoas. A atitude dos pastores é de dirigir-se a seus membros e oferecer a cada um, fora de qualquer quadro hierárquico, o sentimento de existir como pessoa humana e de possuir controle

sobre sua vida, conforme afirmam Corten et alli (2003, p. 19). O bispo Cleiton, no programa Ponto de Luz, dizia a seus fiéis, reforçando esse sentimento de existir:

Se você não sabe mais o que fazer diante da situação que você está vivendo, eu quero dizer para você que, por maior que seja o seu problema, é possível você vencer essa situação. Se você quer mudança, lute, pois Deus vai te dar a vitória. Mas você tem que se levantar e enfrentar a situação, não se deixe vencer pelo medo (16 de setembro de 2008).

Os depoimentos mostram que as pessoas que se converteram à IURD não o fizeram por uma questão de dúvida religiosa. Foi por uma necessidade existencial, como último refúgio para aliviar suas dores, como tentativa de reencontrar o aconchego, o cuidado, a solução para os seus problemas, seja de saúde ou financeiro, seja pela dor de perdas. Para essas pessoas, o encontro com a IURD não aconteceu pelo poder da mídia, mas ela foi mediada por contato pessoal.

As pessoas foram aconselhadas por amigo ou parente, de acordo com o que apresenta Almeida (2003, p. 277). A mensagem religiosa na televisão apenas influencia os telespectadores que já são simpáticos ao tema e sua principal função é o efeito do reforço que promove.

Quando as pessoas percorrem esse itinerário, conforme demonstramos, de perdas, de abandono, “fundo do poço”, e chegam à IURD, se constata uma total debilitação e desejo de ser amparada e uma disposição para a submissão, conforme a noção de Weber (1991, v.I, p.33) sobre relação de poder.³⁵

Para ilustrar, temos o exemplo de Mery, que diz: “Quando fui à Igreja, e quando cheguei lá, estava muito enfraquecida, muito debilitada, mal conseguia ficar em pé, sem forças para lutar, abatida. Cheguei ao ponto de nos primeiros meses ir todos os dias” (outubro de 2008).

Esse depoimento demonstra o nível de vulnerabilidade que Mery se encontrava. Estava pronta a aceitar a oferta que lhe garantia força, e diminuição de seu sofrimento. Tudo que ela queria receber ali era proteção, cuidados, e a orientação que dissesse claramente o que fazer e como fazer.

³⁵ Segundo Weber, em toda relação de dominação existe um mínimo de vontade de obedecer, algum interesse na obediência por ambas as partes. A obediência de um indivíduo ou de grupos inteiros pode ser dissimulada por uma questão de oportunidade, exercida na prática por interesse material próprio ou aceita como inevitável por fraqueza e desamparo individuais (1991, p.140, V. I).

Mesmo vindo de uma experiência religiosa pentecostal, Mery sentia necessidade de orientação firme, que não encontrava na Igreja anterior. Assim, fica explícito que o elemento religioso já fazia parte da vida dessas pessoas. Essa é, portanto, uma experiência dentro de uma outra experiência religiosa, ou seja, de conversão a uma nova confissão religiosa.

O religioso, afirmam Corten et alli (2003, p. 14), encontrava-se anteriormente inscrito em uma ordem tradicional. Parecia passivo, mas estava presente no imaginário dessas pessoas. Essa nova experiência é uma experiência com um novo jeito de vivenciar o sagrado.

O sentimento religioso despertado pela experiência religiosa, conforme Otto (1985, p. 7-54), é absoluto, é um sentimento de ser criatura, de estar diante de um poder soberano. Esse sentimento, de acordo com os depoimentos dos três fiéis, parece que só foi despertado na relação com os rituais da libertação promovidos pela IURD.

Por outro lado, a experiência religiosa iurdiana é uma experiência com um sagrado negociável, numa relação direta com Deus – às vezes, parece que é Deus que precisa ser sócio do fiel, já não é mais a pessoa que precisa Deus.

Vejamos o que diz Macedo (2004, p. 116): “Uma das maiores revelações dadas ao homem é a de que Deus deseja ser nosso sócio. Deus precisa de você, para lhe dar oportunidade de participar de suas bênçãos e ajudá-lo a transmitir as todas as pessoas a sua palavra”.

A experiência de conversão à Igreja Universal implica aceitar que não existe meio termo, aceitar que o mundo está dividido entre os que estão libertos e os não-libertos que sofrem a influência do diabo. Segundo Almeida (2003, p. 322), a libertação do diabo é uma experiência forte, direta, de imposição; ali o pastor usa de toda autoridade que é manifestada pelo Espírito Santo.

Os pastores não assumem que são eles que fazem as curas e a libertação – eles são apenas instrumentos do Senhor Jesus. Nas sessões de libertação e cura, os pastores sempre perguntam aos fiéis: “Fui eu que curei você?” E o fiel responde: “Não, foi o Senhor Jesus”. Essa interrogação, que já foi respondida anteriormente pelo pastor numa espécie de treino do discurso da IURD, tira dele qualquer responsabilidade por eventuais fracassos nas correntes feitas pelos fiéis.

Por outro lado, os líderes da Universal apresentam-se como aqueles que têm o poder de dar repostas aos problemas do cotidiano dos fiéis iurdianos. Fazem apelo à emoção e conseguem articular um discurso do sofrimento para as categorias sociais

maltratadas pelas transformações econômicas e sociopolíticas. Na IURD, o exorcismo é um trabalho que visa a conversão do indivíduo, a libertação de todos os males, de todos os demônios que se apossam dos que ali chegam. De acordo com Macedo,

Os demônios, espíritos destruidores, estão nos germes, bacilos e vírus. São a principal causa das doenças. Eles fazem das pessoas o que bem querem. Cuidam de todos os aspectos da vida delas, desde a maneira de se vestir até os casos amorosos; se intrometem e submetem os seus seguidores através de conselhos ou ameaças (2004, p. 25).

O depoimento de Antonio mostra como esse discurso da IURD é forte e tem êxito sobre a subjetividade dos seus conversos. Ele diz:

A forma como eu vivenciei as coisas é que Satanás tenta convencer as pessoas de que ele não existe. Ele se passa pela própria pessoa como eu era no passado. Ali não era o Antonio, não eram as minhas idéias em prática. Ali eram manipulações do Satanás (outubro de 2008).

A experiência de conversão à IURD e com Espírito Santo é pessoal e direta, única mediação é a do Espírito Santo, que faz a pessoa sentir a presença de Deus. Essa experiência conduz homens e mulheres a estarem de acordo com um projeto estabelecido por Deus. De certa forma, ser fiel à Igreja Universal é fazer parte de um tipo ideal de homem.

É reascender o imaginário das pessoas que pela matriz religiosa já é povoado de demônios. O demônio é o responsável por todo tipo de frustração, ele é o elemento perturbador que deve ser combatido.

O sagrado dessa experiência está repleto de atributos da sociedade e é um Deus que valoriza a riqueza. O encontro com esse sagrado tem um ritual onde o público participa com emoção, com participação ativa e não-passiva, as pessoas cantam, falam em voz alta, gritam, é um momento livre para manifestar emoções.

Os fiéis da Igreja Universal geralmente vêm de um ambiente hostil, cheio de problemas familiares, insegurança de toda ordem, angústia, exclusão. A IURD oferece uma vivência com o sagrado que, segundo seus fiéis, está cheia de valores que ajudam as pessoas a enfrentar problemas cotidianos para sobreviverem a suas rotinas. Oferecem também experiências com a cura milagreira, a prosperidade financeira, e a libertação do demônio por intermédio do exorcismo.

4.1.1 Pare de Sofre

Na oferta da Igreja Universal chama a atenção uma mensagem que é muito presente em seus cultos e mídia. A Igreja Universal apresenta a fórmula do “Pare de sofrer” ao mostrar o que considera serem as causas do sofrimento e pôr em cena a fórmula de como se libertar de tal sofrimento. O sentimento religioso constituído pela Igreja Universal do Reino de Deus é de medo dos outros, do diferente, sentimento de ser consolado e também da promessa de libertação.

Por intermédio da fórmula “Pare de sofrer”, seus representantes garantem que a felicidade se encontra aqui e agora; prometem saúde, prosperidade financeira e amor. Só não pára de sofrer quem não quer fazer parte da “grande família iurdiana” ou ainda não foi tocado por Deus. É o que fica implícito nessa mensagem.

Na IURD, todas as pessoas são acolhidas, há esperança para todos. Deus tem um plano grandioso para suas vidas. Essas palavras são proferidas tanto pelos pastores, como pelos fiéis. A IURD oferece a promessa mais sedutora repetindo à exaustão o lema “Pare de sofrer”. Afirmo Mariano (1999, p. 59) que “sua promessa mais sedutora - porque mais utópica ou mais incongruente com a condição humana -, repetida a exaustão em emissoras de rádio e TV, é o lema ‘Pare de sofrer’”.

“Pare de sofrer” é uma mensagem presente no discurso da Igreja Universal que exerce o controle do medo e sugere a inclusão social. Em um dos cultos, durante o trabalho de campo, o pastor Ricardo disse:

Ser pobrezinho, viver na miséria, é coisa do diabo. Arranca teu povo desse sofrimento, não é justo que esse povo saia daqui do mesmo jeito que chegou em pânico, cheio de dúvida, de desespero. Em nome de Jesus, com poder e glória (11/10/2008).

A IURD tem a oferta, tem a proposta para o convertido. Ela explica, pelo menos aparentemente, o mundo, as razões do sofrimento de homens e mulheres. A Igreja, como se percebe, tem uma proposta que é intencional. Segundo Corten et alli (2003, p. 14), essa Igreja consegue apresentar uma concepção do religioso que leva em conta os problemas cotidianos de pessoas que se encontram maltratados pelas mudanças sociais e econômicas.

A mensagem “Pare de sofrer” pode ser compreendida a partir do entendimento de sua proposta de libertação do mal e do sofrimento encarnados e provocados pelo demônio e pelo exorcismo. O exorcismo, segundo Bittencourt (1996), implica dar nome

ao inimigo e causador dos males, que é o demônio. O exorcismo seria a resposta a problemas que vão desde desemprego até as lesões irreversíveis em crianças.

A vantagem é que agora se dispõe de um poder para enfrentá-lo, afirma Bittencourt (2003). Esse poder é assumido pelos representantes da Igreja Universal. O líder da Universal explica como as pessoas podem vir a ter problemas. Segundo Macedo (2004), isso se dá por intermédio da possessão demoníaca. Macedo (2004, p. 59-60) elenca alguns dos sintomas de possessão: nervosismo, dores de cabeça, insônia, medo, desmaios ou ataques, desejo de suicídio, doenças que os médicos não descobrem as causas, visões de vultos ou audição de vozes, vícios, depressão. Ele afirma que quase todas as pessoas que pedem oração e sofrem de um ou mais desses males são possuídas.

A Igreja Universal apresenta-se como aquela que é capaz de libertar as pessoas desses espíritos e, conseqüentemente, de resolver seus problemas cotidianos. Ela tanto enumera os sinais de possessão, como identifica a origem de tais demônios. Eles se apoderam das pessoas, afirma Macedo (2004, p. 38-43), por hereditariedade, pela participação direta ou indireta em centros espíritas, por trabalhos e despachos, por maldade dos próprios demônios, por envolvimento com pessoas que praticam o espiritismo, por comidas sacrificadas a ídolos, por rejeitarem a Cristo.

Dessa forma, o sofrimento é causado pelo diabo, manifestando sintomas psicossomáticos ou incapacidade de prosperar nos negócios. “O demônio está amarrando a vida das pessoas”, afirma o pastor da IURD. Esse fenômeno religioso desresponsabiliza o sujeito de suas ações, explica Almeida (2003, p.334-335).

Enquanto o protestantismo histórico exigia do indivíduo uma conduta moral diante do mundo, a Igreja Universal lida com certa ambigüidade quanto à noção de responsabilidade pessoal. Embora afirme, em alguns momentos, a condição pecaminosa da pessoa humana, seu entendimento da figura do diabo, no que diz respeito a sua atuação na vida das pessoas, tende a retirar do sujeito a responsabilidade sobre as ações ditas pecaminosas.

Nesse sentido, segundo Almeida (2003), converter-se à IURD implica eliminar do sujeito a idéia de pecado, de culpa pessoal, e a necessidade de arrependimento consciente. Numa de suas falas, Antonio diz que todas as coisas que vivenciou não eram suas idéias em prática, mas de Satanás. Na verdade, em sua opinião, ele estava sendo manipulado por Satanás. É provável que esse seja um elemento facilitado para o sujeito suportar o enfrentamento de seus problemas.

Pelo caminho da libertação, que valoriza a figura do diabo e sua possessão inconsciente, ficaria mais fácil para o fiel. Nesse caso, não foi a pessoa que escolheu o mal, mas foi possuída por este, diz Mariz (2000).

4.1.2 Conversão, libertação

Pôde-se conferir, por intermédio dos depoimentos dos entrevistados e observação direta, o que vem a ser a experiência de conversão à IURD e o grande lema defendido pela Igreja Universal que é “Pare de sofrer”. A seguir, serão desenvolvidos dois elementos marcantes na experiência dos fiéis entrevistados, que são a conversão e a libertação. São esses os elementos que deram um novo rumo para a vida dos fiéis, segundo seus depoimentos.

Ao se falar de libertação dentro do contexto da Igreja Universal, está se falando também em exorcismo, cura, prosperidade. A libertação dos demônios só será de fato alcançada se houver verdadeira conversão à simbologia e à prática ritualística da IURD. Os demônios são apresentados pela IURD como os responsáveis por todos os malefícios da vida das pessoas.

O que se verificou nesta pesquisa é que todas as pessoas, quando estão no processo de imersão no universo simbólico da IURD, vivenciam um período de encantamento. É como se estivessem vivendo um “momento mágico” em suas vidas. É realmente o encontro totalizante no sentido de Erikson (1968) – como, de forma encantada, declara Mery, “Eu cheguei ao ponto de nos primeiros meses ir todos os dias. Eu estava dentro da igreja de segunda a segunda”.

Esse encantamento de Mery expressava o desejo de liberta-se de seus problemas que lhe deixava impotente, sem perspectiva de resolução “quando cheguei lá estava muito enfraquecida, muito debilitada, mal conseguia ficar em pé, sem forças para lutar, muito abatida, ficava mais sentada do que em pé. Aí fui começando a me sentir bem, a me sentir melhor”.

Esse envolvimento cria no indivíduo uma relação de dependência total, conforme Erikson (1968), que é necessária para o amadurecimento e a restauração da confiança básica. Desperta no indivíduo o sentimento de proteção, de que alguém olha por ele, preocupa-se com ele. Vale ressaltar que Mery estava sempre assistida por uma “irmã” de outra denominação, mas que sabia que na Igreja Universal o trabalho era forte e bem direcionado.

Esse é um momento em que o converso sente-se como se entrasse em outra dimensão, superior aos que estão fora dessa experiência. Aqui vale citar o que diz Durkheim sobre a experiência religiosa,

Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas porque está acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, seja qual for a forma, aliás, que conceba o mal. O primeiro artigo de toda fé é a crença na salvação pela fé (2000, p. 459).

A conversão à Igreja Universal do Reino de Deus implica conversão à simbologia da IURD. O pastor Ricardo prega que:

Converter, é nascer de novo, é deixar de ser senhor de si e ser apenas servo diante de Deus. Nascer de novo é deixar o velho ‘eu’ e, diante do altar, receber um novo coração. Converter é seguir o caminho certo e só tem um caminho, é preciso esvaziar sua alma, o seu coração e se encher pelo Espírito Santo: é renascer em Cristo (27/10/ 2008).

Mery comenta que “a palavra de Deus diz que quando a gente se converte, nova criatura se torna, tudo se faz novo”. Ela conta que demorou a compreender o significado dessas palavras. Foi um longo processo ter de aprender novos valores e praticá-los. A conversão, no caso de Mery, foi um processo pelo qual, segundo ela, deixou de ser aquela pessoa independente, dona de seu próprio nariz, e passou a respeitar as idéias dos outros e até mesmo a ser mais submissa em sua relação ao marido.

O reencantamento de Mery talvez se deva ao fato de conquistar um olhar de admiração das pessoas que fazem parte de sua vida e de dar um novo rumo, um novo sentido, a sua vida. Ela diz que seu encontro com Deus mudou totalmente o seu caráter³⁶. E hoje, segundo conta, é ela quem está em melhor condição em sua família. É admirada por seus irmãos, que dizem que ela tem uma casa maravilhosa, filhos muito educados.

Observa-se nas falas de Mery que, ao assimilar a orientação dos pastores da Igreja Universal, ela alcançou o prestígio moral e, de certa forma, pelo caminho por ela encontrado, sente-se inserida na sociedade. Para ela, a conversão à IURD permite manter o *status quo* adquirido desde que se converteu ao neopentecostalismo. A IURD,

³⁶ Caráter é a nossa maneira habitual de reagir (DORN e PAROT, 1998, p. 128).

com sua forma arrojada e totalizante, de certa forma foi o “pronto-socorro” para as suas dores, revigorando-a em sua fé e mantendo-a no universo do neopentecostalismo.

Os fiéis entrevistados, ao responderem à pergunta sobre como a Igreja Universal responde à situação de crise, foram unânimes em dizer que é pela libertação. A libertação é um procedimento que está presente em todos os dias e todas as correntes referem-se à libertação. Apesar de, na prática, o ritual de libertação está presente em todos os cultos da Universal, ele tem um dia específico – sexta-feira –, segundo Mariano (1999, p. 130).

A grande força da IURD é a libertação pelo exorcismo ou pela força da oração. A conversão e a libertação são dois fenômenos que andam juntos. Se conversão significa mudança, transformação e libertação, no sentido teológico, e se essa experiência religiosa responde a questionamentos existenciais e dá sentido à vida, pode-se dizer que essa experiência coloca a pessoa dentro de uma nova realidade.

Realidade que liberta as pessoas de valores e conceitos que, no caso do fiel da IURD, o levaram à crise. Mas a libertação só ocorre pela fé. Diz o pastor Ricardo em uma de suas pregações:

Se você vem lutando sozinho, pela força do braço, um dia acaba. Por isso, é necessário que se tenha fé, se viva a fé. E quem é de Deus tem de viver bem. Como pode Deus estar contigo e viver na miséria? Que negócio é esse de viver humilhado? Quando se vive pela fé, as pessoas vão notar que com você é diferente, com você acontece diferente (28/10/2008).

A fé no Espírito Santo faz toda a diferença para o fiel. Antonio diz que “não pode ter dúvida, ficar indagando. “O problema está dentro de nós, deixe o Espírito Santo agir.” Mery conta que, depois de se converter realmente à IURD, as pessoas passaram a olhar para ela diferente, dizem até que ela está mais bonita.

Ela se mostra orgulhosa do que tem conseguido, diz que hoje em dia até seus filhos, que antes eram contra a Igreja Universal, são convertidos também. Mery tem se dedicado, sente-se valorizada e é exemplo para seus filhos. Sente-se motivada diante do “sucesso” alcançado.

Os depoimentos dos fiéis indicam que há uma disposição psicológica para a conversão à IURD. Essa disposição é um fator predisponente para a conversão, para o sentimento de pertença ao grupo. Converter-se ou sentir pertencendo a um grupo religioso é conferir-lhe lugar de estruturação estável dos processos perceptivos,

motivacionais e emocionais que são exercidos pelo novo membro em relação a esse grupo de inserção, conforme diz Valle (2002).

Se a conversão ocupa esse lugar estruturador, o fiel da IURD pode estar buscando o espaço provável de reestruturação no qual ele possa colocar-se numa relação de dependência e subordinação em relação à autoridade. Erikson diz que:

Só como um dependente o homem desenvolve consciência, essa dependência dele próprio que, por sua vez, o torna capaz de depender; e só quando depender completamente de um certo número de valores fundamentais pode ele tornar-se independente, ensinar e desenvolver a tradição (1968, p. 75).

4.1.3 O sincretismo na liturgia iurdiana

Podemos conferir alguns processos psicossociais que podem ter desencadeado nas pessoas entrevistadas a crise de identidade. Crise que é caracterizada pela visão negativa que têm de si mesmas e pela falta de sentido em suas experiências. Os três fiéis que ilustram este trabalho com seus depoimentos, relatam ainda suas dificuldades em transitar por uma sociedade de muitas escolhas e de responsabilidades individuais.

Os três dizem que, no momento em que buscaram a IURD, se encontravam no “fundo do poço”, ou seja, em crise profunda. O encontro com a oferta da Igreja Universal implica entrar em contato com elementos religiosos de várias outras denominações religiosas. O que pode ser um facilitador para o fiel da IURD. Por outro lado, a Igreja Universal promove a síntese do simbolismo de várias outras religiões.

Chama a atenção o fascínio pelo poder, pela autoridade e pelas certezas absolutas que os fiéis da IURD apresentam. Ao mesmo tempo, percebe-se a existência do trânsito e do movimento de passagem pela Igreja. Alguns permanecem ali, outros passam, mas o que importa é que, em algum momento essas pessoas que se dizem convertidas à IURD, aceitaram a fé e vivenciaram a oferta por ela oferecida.

O entrar e sair da IURD demonstra a facilidade de re-conversão a uma simbologia que, de certa forma, já faz parte do imaginário do povo brasileiro. Conforme diz Bittencourt (2003), devem-se considerar os vários elementos formadores da matriz religiosa brasileira e que permeia todo o imaginário dos cidadãos que transitam nos mais diferentes campos religiosos.

Essa matriz religiosa é composta pelo catolicismo ibérico vindo de Portugal e Espanha, pela magia européia da Idade Média, pelas nações indígenas, pelas religiões

africanas, pelo espiritismo kardecista e por todo o processo de romanização. O trânsito religioso continua sendo uma prática entre alguns fiéis. Dos três participantes desta pesquisa, dois trazem bem forte a história do trânsito religioso e da existência do elemento sincrético. Soares (*apud* BRANDÃO) diz que:

O religioso alternativo brasileiro é também um andarilho. Faz parte de sua agenda um deslocamento permanente entre formas de trabalhar a espiritualidade, em nome de uma busca sempre renovada de experiências místicas. A devoção a crenças e rituais se dá, geralmente, sob o signo da experimentação. Itinerário indefinido, montado na travessia, o errante da nova era caminha solitário, raramente se une a procissões e, mais raramente ainda, identifica a sua viagem a uma cruzada. Em certo sentido, deseja o repouso de uma adesão definitiva, de vínculos estáveis. Mas tende a reconhecer, na própria busca, a essência de sua utopia e a natureza de sua devoção. O pêndulo da religiosidade, grosseiramente homegeneizada sob o rótulo precário 'alternativa', oscila entre movimento e repouso; solidão e comunhão; experiências fragmentárias e idealizações da unidade e do pertencimento (1994, p. 30).

Este trecho ilustra bem as expectativas de busca de unidade, a caminhada do indivíduo que, desestruturado emocional ou financeiramente (ou qual for o problema), está cansado de estar sozinho. No entanto, a sociedade moderna “inculca” a idéia de que a pessoa deve construir-se a cada dia isolado como indivíduo.

Será que o trânsito religioso é realmente uma opção de um sujeito que busca experiências religiosas novas, e mais intensas, e mais emocionantes? Vejamos os exemplos de histórias de vidas das pessoas que colaboraram com esta pesquisa.

Por exemplo, o caso de Antonio. Ele conta que teve experiências com os santos da Igreja Católica, pois sua mãe era católica praticante, enquanto seu pai freqüentava um centro espírita, seu avô era benzedeiro, sua irmã era evangélica e freqüentava a Igreja Presbiteriana. Parece que Antonio, no meio de tantas opções religiosas, não conseguiu construir um quadro referencial que lhe desse base e sustentação espiritual. Não sabia em que acreditar.

Sobre essa variedade de experiência religiosa, Bittencourt (2003, p. 68), diz que, diante da diversificação da formação matricial religiosa da cultura brasileira, é compreensível a existência do pluralismo religioso. O que ele questiona é a pluralidade em um mesmo indivíduo. Ou seja, a coexistência numa só pessoa de concepções religiosas, filosóficas e doutrinárias por vezes opostas e mesmo racionalmente inconciliáveis.

Voltando ao fiel da IURD: sua história familiar, de falta de limites e de falta de autoridade paternal, e todas suas experiências de busca de sentido para a vida, demonstram a ausência de estruturas fortes e a existência de uma variedade caótica de elementos simbólicos constituindo o seu imaginário. Toda essa simbologia está desordenada para Antonio, que não consegue fazer a síntese dessas experiências.

A situação de crise de Antonio e dos outros entrevistados não permitia mais a condição de angústia que estava presente em suas vidas. Por isso, buscaram incessantemente alguém que lhes desse a resposta ao “quebra-cabeça”, desse mosaico simbólico. A síntese elaborada pela IURD acontece quando a Igreja Universal, na sua composição simbólica, utiliza símbolos de várias outras religiões e confissões religiosas.

Dessa forma, a conversão para a IURD pode ocorrer sem grandes traumas. Os neófitos da IURD já estão de certa forma embebidos de uma crença sincrética. A conversão à IURD segue de certa forma o que Paiva (1998) comenta sobre alteração na categoria do imaginário da pessoa, por ela acontecer via sincretismo religioso.

Nesse modelo de conversão não acontece uma mudança total e radical no campo simbólico, mas ressignificação de símbolos já existentes. Há uma expansão dos elementos religiosos e o crescimento de novas imagens e fantasias da mesma fé, a fé cristã.

Vejamos o que diz Bittencourt sobre o sincretismo,

O sincretismo possui como característica a mescla, a fusão e a simbiose de elementos culturais. Tal simbiose acontece como resultado de uma nova fisionomia cultural, na qual se combinam e se somam, em maior ou menor intensidade, as marcas originárias (2003, p. 63).

O que acontece na experiência religiosa sincrética é a intensificação de alguns elementos que se fortalecem e passam a dar um sentido diferente na vida das pessoas. Nesse sentido, o fiel iurdiano, independente de certas intenções por parte dos dirigentes, e que não cabe aqui discuti-las, pode estar vivenciando uma experiência de confirmação de seus sentimentos e pensamentos, sua subjetividade.

Mas também pode ser aqui considerada a necessidade do indivíduo do encontro com a totalidade importante para a pessoa em crise e não oferecida por outra instituição religiosa.

Bonfatti (2000) diz que o flutuante só consegue flutuar e sustentar sua flutuação porque a IURD é sincrética e está sendo uma expressão da religiosidade brasileira, que

também é sincrética. A IURD legitima e incorpora sincreticamente elementos de várias expressões religiosas, crenças, e ritos. Ela vai formando sua visão de mundo a partir do confronto com a umbanda, o catolicismo popular, o candomblé.

Antonio diz que “era muito simbólico”, chegou a freqüentar religiões esotéricas, gosta do olho que tudo vê, de pedras de cristais, conheceu o Vale do Amanhecer e foi também testemunha de Jeová. Segundo afirma, foi lá que realmente conheceu a Bíblia. Ele diz: “Eu lembro que eu era muito livre, tinha liberdade pra tudo, mas ao mesmo tempo aquilo tudo não preenchia, era muita coisa, mas eu buscava tudo aquilo profundamente”. O que Antonio tenta dizer é o quanto toda aquela simbologia se apresentava de forma fragmentada. Ele buscava uma ordem, uma orientação direta.

Percebe-se que a IURD mantém estreita relação com a matriz religiosa brasileira, o que de certa forma pode ser um aspecto facilitador para a reorganização identitária dos que ali chegam desorientados.

A IURD oferece de maneira ressignificada uma experiência de continuidade e ressonância identitária de uma religiosidade sincrética brasileira. Bonfatti (2000, p. 58) diz que a IURD reafirma e incorpora elementos desse sincretismo, ao mesmo tempo em que sintoniza com a matriz religiosa brasileira, o que dá uma vivência de sentido e totalidade para o fiel flutuante.

4.1.4 A função do rito na reestruturação da identidade

Um elemento de grande relevância que será aqui abordado é o rito³⁷, um dos elementos presente em toda experiência religiosa. O rito está presente no mundo da experiência com o sagrado e também no cotidiano das pessoas, estruturando suas vidas e criando uma rotina necessária para o seu desenvolvimento psicossocial.

Na definição de Neto (1986) o rito ou ritual é um sistema organizador da sociedade:

O processo de pôr em relação, dando sentido aos fatos da vida social [...]. Nesta transição do ordinário ao extraordinário seriam utilizados mecanismos básicos, algumas vezes denominados inversão, reforço e neutralização. Invertendo normas e padrões sociais, reforçando-os ou

³⁷ O rito é de alguma forma, uma ação divina, uma imitação do que fizeram os Deuses. Mas ele não é somente uma ordem cósmica. A imitação das ações divinas é a contrapartida da intenção do rito. De muitas formas, todos os ritos buscam o contato com o sagrado. O rito dessa forma consegue essa participação com o transcendente imitando simbolicamente um gesto primordial (CROATO, 2001, p. 330-331).

neutralizando-os, o ritual enfatizaria alguns aspectos da sociedade em detrimento ou em complementaridade a outros, expondo-os, enquanto alternativas definidas para a vida social (p. 1081).

O rito como organizador da sociedade também promove a reconstrução da subjetividade, construindo a compreensão do mundo e a visão de si mesmo dos indivíduos. Erikson (1998, p. 41-45) emprega o termo ritualização para certas interações informais, porém prescritas, entre pessoas que as repetem a intervalos significativos e em contextos recorrentes. Sobre a interação que diz ser essa a maneira pela qual se fazem as coisas, afirmamos que ela tem um valor adaptativo para todos os participantes e para a sua vida grupal.

Erikson (1998, p. 41) desenvolve ainda a idéia de que todos os cuidados, os diálogos entre mães e filhos, desde as primeiras fases de desenvolvimento, podem ser descritas como ritualização. Ele diz que cada estágio do desenvolvimento humano tem o seu ritual, que corresponde a algumas das instituições mais importantes na estrutura da sociedade e aos seus rituais.

Outro ponto abordado por Erikson (1968), nas ritualizações dos cuidadores com suas crianças, é a relação entre os cuidados e as evitações que até certo ponto são responsabilidade dos cuidadores, que vão aos poucos sendo repassados para a própria criança. Dessa forma, a criança vai sendo treinada a cuidar de si mesma.

É o que Winnicott (1979) chama de espaço potencial para o desenvolvimento individual e individualização do indivíduo. Isso importa para sabermos se no encontro com a oferta totalizante o fiel da IURD encontra esse espaço para o seu crescimento individual. Nesse sentido, trabalha-se com uma noção de rito que dá idéia de constância e continuidade interna, condições necessárias para a construção de identidades, de noção de pertencimento ao grupo, seja ele qual for.

Na Igreja Universal, a rotina de seus fiéis está recheada de hábitos rituais, são as unções, consagrações, exorcismo. Na IURD, o rito não está preso a um espaço reservado como espaço sagrado, mas toma as ruas, os presídios, e, conforme demonstra Melo (2005) em sua dissertação de mestrado, vai aos hospitais. E, em todos os locais, acontecem batismos, exorcismos, unções, consagrações. Vive-se dentro do universo da IURD um tempo de revalorização do rito.

O princípio da constância, da repetição, é o que dá sentido ao rito. Numa visão sociológica, o rito permite também ao ser humano assumir a sua condição humana, de exercício de sua consciência e da sua liberdade, como diz Cazeneuve (s/d, p. 14).

Porém, a tendência humana é abafar a individualidade em função do grupo, refreando a liberdade com regras, por não suportar a angústia do ser livre. Cazeneuve aponta algumas saídas, como disfarçar e submeter-se às regras, afastando o numinoso, o mistério.

O indivíduo, ao desviar de si qualquer responsabilidade a assumir, tentará fechar-se numa rede de regras nas quais encontrará a segurança e, de certa forma, aí adormecerá. O ser humano pode também aceitar a angústia, dominar o numinoso e mais, pode fazer uma síntese por intermédio dos ritos religiosos que dão à condição humana outro fundamento para além dela própria.

É importante entender que os ritos tanto acontecem no cotidiano, nas rotinas individuais e grupais, no tempo profano, como no tempo sagrado. É pelo rito que se constrói a imagem da própria sociedade, a imagem de si mesmo, conforme diz Rivière (1996, p. 75).

Essa construção de si mesmo, portanto, deve ser considerada desde a forma como as famílias cuidam de seus filhos, o que é uma questão cultural, a como a sociedade organiza a rotina dos indivíduos organizando a si mesma. A IURD sabe muito bem disso e mantém todo um esquema de ritualização, pelo qual o indivíduo prende-se às suas orientações e regras, organizando a si mesmo e posicionando-se no mundo.

Assim, a partir do processo ritual iurdiano o indivíduo internaliza novos valores que vão delinear a nova identidade do fiel da IURD. Novos valores que vão sendo subjetivados pelo fiel a partir da repetição e continuidade existentes na prática do rito. É a partir da prática ritualística oferecida pela Igreja Universal que o indivíduo pode dar novo sentido a suas experiências do cotidiano.

A Igreja Universal do Reino de Deus apresenta organização de um sistema ritual que funciona todos os dias da semana e cada dia da semana traz como centro uma corrente específica.

Na segunda-feira, é a corrente da prosperidade; na terça-feira, a corrente da saúde (que é chamada de descarrego); a quarta-feira é reservada para o encontro com o Espírito Santo: é a experiência de ser tocado e aceitação de Jesus na própria vida; na quinta-feira, é a corrente reservada para a família; a sexta-feira é o dia da libertação; sábado é dia da terapia do amor e também das causas impossíveis e domingo é o grande encontro com Deus, é o dia da Santa Ceia dos neopentecostais.

Qual a diferença entre campanha e corrente? A corrente, segundo Mafra (1999), apresenta alguma semelhança com as promessas do catolicismo popular, mas vai além daquele rito, ao envolver uma determinada pedagogia, uma relativa disciplina do fiel e, o mais importante, um canal de comunicação entre o fiel e a igreja. As campanhas, diz Mafra, são anunciadas com certa antecedência para que o fiel vá se preparando para o encontro do propósito que lhe cabe.

Para a realização das campanhas, afirma Mariano (1999, p. 133), é feita a distribuição de objetos com a intenção de despertar a fé das pessoas. Depois de ungidos, os objetos são apresentados aos fiéis como se estes estivessem cheios de poder para resolver problemas específicos. Essas correntes abordam temas da vida prática das pessoas, como prosperidade, saúde, libertação, família, amor e o encontro com Deus. Esses temas são questões universais, fazem parte da vida das pessoas em qualquer contexto social. É essa universalidade que proporciona aos fiéis o sentimento de que o pastor fala diretamente a cada fiel.

Em uma das campanhas feitas na corrente da prosperidade, durante o período desta pesquisa, foi distribuída uma estola que deveria ser usada durante os cultos da corrente. O pastor Romero orientava que, ao chegar na Igreja, todos deviam colocar aquela estola no pescoço, com muita fé, “em nome de Jesus”. A partir daquele momento, dizia o pastor, todos ali estavam entrando “numa luta com Deus”, “lute pelo que você deseja”. Assim, inicia-se o processo ritual da negociação com Deus.

Os objetos ungidos são distribuídos uma semana antes de dar início à nova campanha. É quando começam a preparar os fiéis para mais uma nova campanha ou corrente, mas sempre está acontecendo uma corrente sobre qualquer um dos temas acima mencionados, elas até podem coincidir. Interessa ter o fiel, de alguma forma, envolvido na corrente que mais o interessa. De acordo com Mariano (1999, p. 134), a Igreja Universal lida sempre com os mesmos problemas e apresenta sempre as mesmas soluções e o mesmo diagnóstico.

Para atrair pessoas novas e manter as que já estão lá, o culto tem sempre o mesmo esquema, o que muda são as formas dos rituais, os objetos ungidos, o repertório simbólico. Podemos assistir à campanha simbólica com corações, alianças (culto da terapia do amor), arcas (cultos das terças-feiras), estola, peixes na rede, escada (campanha da prosperidade). Essas são estratégias, segundo Mariano (1999), para socializar e converter novos fiéis. Essas campanhas e correntes têm duração de pelo menos quatro cultos mensais.

Pelo que comentam, no primeiro capítulo, Erikson (1968), Cazeneuve (s/d) e Rivière (1996), verifica-se que, tanto no entendimento psicológico quanto sociológico, o valor da repetição e a preservação de hábitos e costumes estão relacionados ao acúmulo das experiências anteriores, aos processos culturais, respostas que já foram sistematizadas e sintetizadas em fórmulas densas de sentido.

Para receber a bênção, as pessoas não podem quebrar a campanha, faltando aos cultos. Mery relata que, ao chegar à Igreja Universal, foi orientada pelo pastor a participar da corrente da libertação e ela diz que chegou a freqüentar a igreja diariamente. Essa fase de preparação inclui também ensinar o fiel a “impor a Jesus”, como conta Ana:

A gente tem de pedir, tem de exigir: “olha Senhor, eu quero isso porque eu estou na tua casa, fazendo a tua obra, eu quero isso”. Aí eu imponho, tem de impor, pois, se eu estou lá servindo Ele, eu sei que estou agradando Ele, a gente tem que impor (outubro de 2008).

Ana conta que também já participou da corrente de prosperidade, de cura, da libertação. Os testemunhos vão acontecendo pela convocação do pastor e, muito antes de começar a campanha, já são abençoados, conforme contam os fiéis.

Uma jovem fiel da IURD relatou que, depois que saiu da Igreja levando a estola na bolsa, foi abordada por ladrões e que só não teve efeitos mais agressivos porque ela mostrou sua bolsa e disse que não tinha dinheiro, apenas levava a estola. “Os ladrões começaram a rir e foram se afastando, foi um milagre, pastor”, relata. E todos no templo aplaudem com a certeza de que estão protegidos de todos os males.

O ritual do testemunho na IURD tem a função de ajustar comportamentos e de servir de modelo para outros. No púlpito, na hora dos testemunhos dos fiéis, está a imagem do sucesso e que também pode acontecer com aquele que segue a orientação da Igreja transmitida pelo pastor. Afinal, sofre quem quer, de acordo com a fórmula “Pare de sofrer” da Igreja Universal.

Durante a campanha da estola, no final de setembro e início de outubro, pôde-se observar todo o ritual descrito por Mariano (1999) e por Mafra (1999): a preparação do fiel, a disciplina do fiel para o despertar da fé. Por exemplo, o pastor diz que é preciso que se cuide com carinho daquele objeto que foi ungido e que pelo menos uma vez ao dia o fiel se recolha em um lugar tranquilo e faça suas orações, reforce seus propósitos.

Todo o sistema ritual da Igreja Universal insere o fiel de alguma forma à dinâmica da Igreja em nome das mudanças que ele deseja alterar em sua vida – Mery

conta que conseguiu melhorar sua casa. Cria um canal de comunicação entre o fiel e a Igreja. Esse canal desperta no fiel o sentimento de pertencer a um grupo, sentimento de harmonia, de inclusão. Eis o relato de Ana:

Essa casa aqui era pequenininha, olha o tamanho que está, não está pronta ainda, porque é condição. Essa pia aqui eu namorava ela lá na loja, há muito tempo minha filha. Uma vez eu fiz a campanha e eu ganhei a pia, o azulejo, reboquei a casa todinha (outubro de 2008).

Toda a dinâmica existente deixa claro para o fiel que cabe a ele ir até o final para obter o resultado esperado e, mais ainda, depende também de quanta fé ele possui para que seja abençoado. Numa conversa com um fiel – aqui chamado Paulo, que há dez anos vem freqüentando a IURD e que ainda não se considera tocado pelo Espírito Santo –, ele diz que seu propósito é retomar o seu casamento. Tem participado de várias campanhas, mas ainda não alcançou o seu propósito.

Acredita ser provável que seus erros tenham sido tantos que precise perseverar muito mais ainda. As correntes exigem do fiel regularidade, disciplina na busca do seu objetivo. Por isso, é comum que o fiel realize várias campanhas para o mesmo objetivo, diz Mafra (1999), reconhecendo o motivo da falta do resultado na quebra de uma aliança estabelecida com o divino: seja por falta de vontade, inconseqüência, irregularidade ou pelo desgaste da dúvida em relação ao propósito ou à eficácia do rito.

Tanto no caso de Mery, como no de Ana e de Antonio, houve o encontro com a regularidade, com a repetição, elementos fundamentais para o desenvolvimento de noção de pertencimento e de continuidade para que tivessem o ponto de apoio a partir de onde reconstruir suas identidades. Ana, que se encontrava sem marido, sem emprego e sem saúde, recomeça do ponto zero, e o faz várias vezes, conforme seus relatos.

Ela recomeça o ciclo de reestruturação de identidade já tentado e fracassado várias vezes, de afirmação de si mesma e de inclusão social. E, em seqüência, reestrutura, em seu mundo interno, a rotina da família na vida religiosa, dando novo sentido à vida de todos e fortalecendo o vínculo familiar.

É importante questionar aqui o que acontece de diferente no encontro com a oferta da Igreja Universal e das outras Igrejas, mesmo pentecostais, para esses fiéis que fracassaram em suas tentativas de reestruturação de seu mundo interno e na relação com o mundo externo? Por que a pessoa continua buscando o sentimento de pertencimento e de identidade via Igreja?

O encontro com essa prática ritual dá a esses fiéis o sentimento de pertencer ao grupo do bem, dos escolhidos de Deus. Fazem parte do grupo daqueles que foram abençoados e receberam suas bênçãos ao cumprirem todos os rituais propostos pela Igreja Universal e que tiveram fé bastante no cumprimento de suas obrigações para com Jesus.

Para Antonio, o ritual de maior grandeza é o do exorcismo do demônio. Se o demônio é o grande responsável por toda maldade, os que se propõem a enfrentá-lo apresentam uma grande autoridade e poder de persuasão. Devemos lembrar que Antonio buscava explicação para os porquês da vida e que não teve quem lhe dissesse “olha a vida é assim”. Antonio, então, diz:

Quando cheguei na Igreja Universal, sentia que algo estranho estava ali, era algo espiritual, sentia como se existisse algo muito maior que subjugava tudo que fosse de ruim. Eu sentia algo diferente naqueles homens, algo tomava conta deles, os seus corpos o semblante deles mudava. Uma vez, no Ginásio, tinha um pastor tão bruto, mas tão bruto, que a coordenação não deixou ele pregar, porque senão todo mundo ia pular ali. Eu admiro muito porque esse negócio de passar a mão na cabeça não resolve. A pessoa começa a falar e ele já manda calar a boca, e expulsa o demônio. Nossa, é impressionante o poder desses homens! (outubro de 2008).

Esse depoimento demonstra a necessidade de confirmar para si mesmo a responsabilidade do outro pelos seus problemas. Se não pode nem sabe a quem condenar por seus infortúnios, por seus fracassos, agora ele encontrou na figura do demônio a representação do seu grande inimigo. Antonio encontrava-se em situação de falta de pontos de referência, sua vida pessoal e social estava insustentável, como ele mesmo diz, tudo que necessitava era de sinais de identificação, novos símbolos.

Antonio vê ali, na figura do líder, a possibilidade de vivenciar a relação de autoridade não vivida com seus familiares. Conforme explica Oro (1996, p. 110), “o líder se apresenta como alguém que tem competência explicativa total, que entende dos assuntos vitais. Por isso é visto como alguém que tem a posse da verdade, que tem o poder de Deus. Portanto, deve ser ouvido e seguido”.

Os pastores da IURD são preparados para enfrentar uma platéia que acredita ser perseguida pelo demônio e, portanto, necessita de uma autoridade forte o suficiente para salvá-la. Diferentemente das religiões afro-brasileiras, onde o poder do pai-de-santo é receber a entidade, o pastor da Igreja Universal não incorpora nenhuma entidade, sua

luta é de domínio, de humilhar a entidade, destruir essas entidades e libertar o fiel da possessão demoníaca.

A voz de comando, diz Mendonça (1992, p. 56) e a oração forte do exorcismo têm como chave a visão maniqueísta do mundo, em que os demônios do mal são responsáveis por todos os males. A voz de comando tem como princípio básico a organização. É o princípio da ordem contra o da desordem.

4.2 O ENCONTRO COM A TOTALIDADE NEOPENTECOSTAL

No primeiro capítulo, fizemos um percurso de reconhecimento da conversão à Igreja Universal do Reino de Deus. Falamos do crescimento do pentecostalismo e de sua nova frente, que é o neopentecostalismo. Depois, analisamos as razões psicossociais que podem levar pessoas a se desestruturarem e em muitos casos a construírem uma identidade negativa de si mesmas.

A crise de identidade vivenciada pelos três fiéis aqui entrevistados levou-os ao “fundo do poço”. Segundo os fiéis, foi nesse momento que eles buscaram a Igreja Universal. Nela encontraram uma oferta capaz de dar um novo rumo a suas vidas, relatam eles. Ali, os líderes da Igreja apresentam regras claras, de como sair da crise, dizem ainda quem é o responsável por todos os males que acometem as pessoas e, o mais importante: dizem como os fiéis podem sair dessa situação.

É um encontro que, na perspectiva ericksoniana, pode ser denominada de oferta totalizante. O que apresentaremos nesta parte do trabalho é a visão de mundo e de si mesmos que os fiéis construíram após a conversão religiosa.

4.2.1 O Discurso Fundamentalista

O fundamentalismo e suas certezas totais correspondem à visão de mundo do discurso neopentecostal e que os fiéis parecem seguir.

Os fiéis que participaram desta pesquisa relatam que o mundo antes da conversão à IURD era cheio de escolhas e desejavam que alguém lhes mostrasse qual caminho devia ser seguido. O fundamentalismo parece ter uma prática que aproxima o discurso do líder religioso e o interesse do fiel na conversão religiosa.

De acordo com Dreher (2002, p. 88-90), “é a insegurança quanto à fé da modernidade e as certezas seculares que estão deixando espaço para movimentos

fundamentalistas”. Nas histórias apresentadas pelos sujeitos da pesquisa antes da conversão, a autoridade, os referenciais fortes, estavam ausentes: as pessoas se sentiam à deriva. Como afirma Dreher, “num mundo em que a autoridade desmorona, o fundamentalismo é abrigado por uma autoridade que escapa à dúvida, à problematização e à dissolução modernas”.

Dreher (2002) inclui a conversão como uma característica do fundamentalismo, que se apresenta importante para o comportamento ético individual, garantindo uma postura fundamental frente às experiências de crise do mundo moderno. Oro (1996) vai além e sugere a existência de um novo tipo de fundamentalismo. Ele apresenta as diferenças entre fundamentalismo e neofundamentalismo:

Fundamentalismo é o movimento social religioso no seio do protestantismo, que tem sua gênese num contexto de acentuadas contradições sociais, por conseguinte, de falta de plausibilidade e de relativismo de valores; tem no líder e na rede de fiéis seus termos estruturais básicos, cujas relações são de autoritarismo e totalitarismo, predominando a ênfase carismática, e de enérgico antagonismo contra correntes divergentes – inimigo demonizado; e desempenha uma função social de compensação, mediante novos vínculos interpessoais e reforçada identidade, e, ao mesmo tempo, de legitimação de certa ordem social vigente (p. 167).

Porém, diz Oro (1996), nas últimas décadas há uma ampliação do fundamentalismo. É o que ele denomina de neofundamentalismo:

É a produção religiosa feita por um grupo, no interior de religiões reveladas, que, legitimando-se através de uma leitura literal de verdades contidas no texto sagrado, objetiva reagir contra situações que ameaçam o *status quo* social, a cultura tradicional e/ou a integridade de sua fé, combatendo internamente os hereges da religião e externamente os novos valores culturais (p.171).

Segundo Oro (1996, p. 171), é preciso ouvir o clamor dos que buscam nesses caminhos estreitos, ou no neofundamentalismo, esse clamor ruidoso, provocativo, como protesto contra a dificuldade de viver ou conviver no mundo secularizado; contra relações demasiado burocráticas e funcionais; contra a permanente insegurança e falta de perspectivas de vida.

No vazio de sentido, deixado na larga praça do humano pelo processo de mundialização e de enfraquecimento das culturas específicas dos povos e sociedades, os

fundamentalistas trançam, a seu modo, a rede de novas relações intersubjetivas, amarradas religiosamente com nós do afeto e com um novo sentido integrador.

Todos esses processos deixam um espaço potencial para o crescimento de organizações fundamentalistas ou neofundamentalistas, que vão traçando, a sua maneira, novas redes de relações intersubjetivas, afirma Oro.

Nesse sentido, vale citar o que Melo (2005) discute sobre as igrejas pentecostais, isto é, que elas se apresentam com a exclusividade da vida santa, que apenas estão de acordo com a Bíblia e a vontade de Deus. Elas demonstram uma consciência forte de ter a posse da verdade e cada uma delas individualmente apresenta aos seus fiéis um discurso essencialmente fundamentalista, e vão delimitando os limites entre o “nós” e os “outros”.

A conversão à Igreja Universal traz como novidade não apenas uma nova forma de se relacionar com Deus, diz Mariz (2000, p. 255), mas também uma redefinição do diabo e de sua relação com o mundo. Ao seguir o caminho ritualístico da IURD, o fiel está se definindo também por um caminho de poucas escolhas, de aceitação de uma nova forma de racionalização do mundo.

No depoimento dos três entrevistados para esta pesquisa, pôde-se constatar o quanto eles tiveram de se envolver no mundo das campanhas e ofertas da IURD, na aceitação total de sua simbologia e doutrina como regras, verdades totais, que era tudo o que buscavam naquele momento.

Mery diz que na outra Igreja os pastores até entendiam o seu sofrimento, “mas não me disseram como eu deveria fazer; assim: olha você tem de lutar, perseverar; eu não recebi nada disso. Foi aí que eu fui buscar a IURD. Lá eles fazem um trabalho muito bom. Dizem como se deve fazer, o que fazer”.

O “mundo largo” é um mundo cheio de tentações do demônio, onde ele cria a dor e também alegrias passageiras e falsas. O testemunho de Ana que dizia viver se prostituindo, bebendo muito e depois teve um aneurisma vascular cerebral, responsabiliza esse mundo cheio de tantas provações. Por outro lado, sua afirmação é reforçada pelas palavras do pastor de que “o mundo lá fora está cheio de mentiras, tudo aí fora é uma mentira do inferno”. Segundo o pastor Rafael, da IURD, só existe um caminho a seguir. “É o caminho da fé”.

Essa é uma das razões pelas quais a Igreja Universal do Reino de Deus dá ênfase aos cultos da libertação. Segundo seus representantes, isso se deve ao fato de que o

mundo atual vive uma guerra espiritual, uma guerra cósmica entre Deus e o Diabo pelo domínio da humanidade. De acordo com Mariano (1999),

Pregam e acreditam firmemente que, por meio de fé, oração e exorcismo, podem libertar os indivíduos de quaisquer problemas onde quaisquer demônios, não importa se quem os procura seja mendigo, alcoólatra, viciado em drogas, travestis... Jesus quer libertá-los do mal e conceder-lhes vida em abundância, saúde perfeita, prosperidade material e felicidade (p. 59).

Com isso, ilustramos essa visão de mundo com o depoimento de Mery que diz: “me lembro de ter me transportado do reino das trevas com a conversão à IURD, e se lançado no mundo espiritual, comecei a ver o próprio Espírito Santo na minha frente, isso é muito maluco”.

4.2.2 A inclusão do fiel no universo iurdiano

São várias as formas empregadas no processo de inclusão dos novos fiéis à Igreja Universal do Reino de Deus: pela participação nas correntes e campanhas da libertação, da prosperidade, da cura. Mas em todas elas existe uma simbologia de grande valor e que diferencia o fiel do não fiel, este símbolo é o dinheiro.

Para entrar no universo de certezas da IURD é preciso que o fiel passe pelo processo de libertação do demônio. A libertação proporciona sentimento de inclusão no mundo dos virtuosos e perfeitos, tirando as pessoas do “mundo largo”, conforme descrito por uma das participantes deste trabalho. O alvo dessa denominação religiosa são os excluídos³⁸, mas não só eles, como também os que estão no limiar da exclusão social e pessoas que estão com suas vidas de alguma forma desestruturadas, destruídas.

A IURD trabalha com a promessa de inclusão, de prosperidade e de transformação na vida dos fiéis e de suas famílias. O objetivo é que eles saiam dessa condição de miséria, de humilhação, como pregam os pastores e bispos da Igreja Universal.

Não é interessante para IURD que seus fiéis continuem fora do mundo dos escolhidos de Deus, que vivam de forma precária, na instabilidade emocional e

³⁸ O que pude compreender como excluídos para a Igreja Universal são todas as pessoas que se encontram sem rumo, desempregadas, doentes, falidas, cheias de dívidas, que estão no “fundo do poço” e não sabem mais o que fazer de suas vidas.

financeira, em condição marginal. Ela trabalha para mostrar a eficácia de sua oferta por intermédio dos testemunhos de seus conversos.

Como sugere Mery, se você quer mudança, quer fazer parte desse novo grupo, o grupo dos escolhidos de Deus, deve seguir o que o pastor te orienta. O pastor, segundo Mery, diz que você tem de obedecer a Deus em tudo, “é pra fazer tudo direitinho o que estou falando, o que eu mandar você tem que obedecer”. Aqui, fica claro a necessidade do fiel em encontrar a orientação correta. Alguém que cuide dele e que o faça se sentir realmente protegido, amparado.

E, obedecendo ao pastor, Mery conta que foi começando a se fortalecer e a se sentir capaz de enfrentar as situações do mundo lá fora, com resignação e submissão. Enquanto acontece a conversão, floresce no imaginário dos fiéis a idéia de um mundo dividido entre os que recebem as bênçãos e os que são influenciados pelo demônio. Floresce o desejo de fazer parte do grupo dos abençoados. A IURD trabalha, diz Oro (1996, p. 127), com a noção de distinção exclusivista do nós e os outros.

Os outros são os inimigos, moralmente pervertidos, arrastados pelo mundo, enquanto o nós constitui o resto, fiel aos princípios fundamentais e imutáveis, na vontade perene e imutável de Deus. Fazer parte desse grupo não é algo assim tão fácil, sugerem os fiéis, é preciso perseverar para alcançar o seu propósito.

Outra forma utilizada pelas lideranças da Igreja Universal para controle sobre os fiéis se dá pelo discurso forte e pela autoridade que conseguem impor. Mery conta que os fiéis acreditam pela “fé” que, quando o pastor recebe o óleo derramado de unção, ele está recebendo a autoridade de Deus; que, “quando o pastor está no púlpito pregando, é como se fosse o próprio Deus, ou melhor, através da boca dele, o Senhor está usando o corpo dele para transmitir a palavra de Deus”. Então, a Igreja toda recebe o pastor. Essa é a visão que todo crente tem de ter.

No momento que Mery diz “quando estamos vendo na nossa frente o pastor como a autoridade como se fosse o próprio Deus transmitindo a palavra Dele”, Ele está legitimando o poder desses pastores, que devem ser seguidos. Mery afirma que, nessa hora, os fiéis estão aprendendo como se relacionar com as pessoas e consigo mesmo. Por isso, “nós temos de obedecer aos pastores porque eles são autoridades estabelecidas na Terra, ungidas para fazer a obra de Deus”.

Segundo Oro (1996, p. 110), essa relação de poder do líder da Igreja Universal faz com que o fiel sinta o chão sobre seus pés e possa seguir o seu caminho. Revela a

verdade sólida em que possa segurar-se, conduz o fiel a uma experiência religiosa que devolve a confiança na vida e cria consciência de não estar abandonado por Deus.

Tudo isso é oferecido em troca da liberdade, da responsabilidade e da autonomia, afirma Oro. Nesse contexto, o fiel está demonstrando a necessidade de ter alguém que lhe oriente, que lhe diga o que e como fazer.

4.2.3 O simbolismo dizimal como meio de inclusão à IURD

Ao ressaltar a simbologia dizimal, não pretendemos analisar a lógica econômica da Igreja Universal como mercado religioso. Essa análise já foi feita, por exemplo, por Valle (1998, p. 157-158). Pretendemos mostrar que, a partir do ritual da oferta e do dízimo³⁹ na Igreja Universal do Reino de Deus, o fiel pode desenvolver um senso de pertencimento ao grupo dos vitoriosos e abençoados, conforme pregam os pastores dentro de suas igrejas.

Esse sentimento pode também devolver ou criar no fiel o senso de identidade positiva, deixando para trás o sentimento de desgarrado, de abandonado e de pobrezinho.

Logo que se chega à IURD um ritual que chama bastante atenção é o da oferta e do dízimo. Ele tem toda uma importância para aquele que se dirige do seu lugar até o púlpito para depositar seu dinheiro, cheque à vista ou cheque pré-datado, não importa. O que conta é todo o significado que tem para o fiel o poder de barganhar com Deus. Essa pode ser uma das formas de sentir-se pertencendo a um grupo.

De alguma forma, essa lógica do dinheiro tem sucesso entre os fiéis. Ana, senhora muito simples, conta que faz parte da construção da Igreja Universal desde que ela estava só no alicerce. Ela diz:

O primeiro tijolinho que pôs ali, que fez o alicerce, nós foi lá fazer uma reunião. Tinha um pastor em Campinas. Aí, nós foi lá fazer uma reunião em cima da obra da Igreja. E eu estava lá. E hoje, quando vejo aquele

³⁹ A oferta é o instrumento pelo qual o ser humano se aproxima de Deus. Macedo (2001, p. 15) diz que a oferta simboliza Jesus Cristo. Entre todos os símbolos, a oferta é a que melhor representa o Senhor Jesus Cristo, pois ele é a oferta de Deus para o ser humano, a fim de que, por intermédio dela, este possa se reconciliar com o Criador. Ressalta Macedo que o dinheiro é o sangue da Igreja, pois carrega consigo parte das vidas das pessoas (tempo, suor, inteligência e esforço para ser conseguido).

O dízimo quer dizer a décima parte. Em Gênesis 14.18-22 está registrado que Jacó fez um voto de dar o dízimo a Deus. Para Macedo (2001, p. 64), o fato é que a prática de dar o dízimo é o reconhecimento do senhorio de Deus sobre todas as coisas. Quando alguém dá o seu dízimo na Igreja, na verdade está considerando que Deus é o senhor, não só da sua vida, mas de tudo o que ela produz.

templo, ai que beleza, como é bem aplicado o dízimo que a pessoa dá. O meu dinheiro tá lá que eu coloquei lá. Ele só faz coisa boa. É igual eu te falei, faz toda a diferença, eu me sinto meio dona daquilo lá. Gente como eles sabe aplicar o dinheiro de todo mundo (outubro de 2008).

Observa-se o orgulho que Ana sente ao contar essa história. É o sentimento de poder, de vitória de ter ajudado a construir o templo de Deus. Como se esse fosse realmente o seu projeto de vida e, de alguma forma, toda a imponência daquele prédio fosse de certa forma parte dela. Por outro lado, em termos materiais, sua vida não modificou, não desenvolveu habilidades sociais que lhe permitam atingir uma vida financeira estável. Sua casa é humilde e de chão batido.

As reformas que fez e da qual ela tem orgulho foi conseguida com ajuda de alguns familiares. Ela diz que essa ajuda foi a bênção recebida por tudo que tem praticado na Igreja. Foi observado, ainda, que existe um momento de louvor especial aos que pagam o dízimo. Nesse momento, o pastor diz que é para ficarem de pé apenas os dizimistas da IURD para que sejam consagrados e ungidos pelos obreiros; os demais ficam sentados.

O pastor diz que ninguém é obrigado a pagar se não tiver o dinheiro ou se não quiser ou se ainda tem dúvida, mas o dízimo, ressalta o pastor, é uma forma de demonstrar a fidelidade com Deus e, aquele que não paga o dízimo, tem de se responsabilizar pelas consequências do insucesso.

Para o fiel, pagar o dízimo é uma forma de fazer parte dos escolhidos para cumprir a obra de Deus. Assim como Ana, que se sente orgulhosa e realizada de ter ajudado a construir o Templo de Deus. Para ela, isso tem todo um significado, ela está ali vendo o resultado de sua doação e ainda pode dizer que ajudou a construir.

Não se pode deixar de perceber o constrangimento que esse tipo de ritual provoca nas pessoas que não estão em condições de fazer as doações. Em alguns cultos, os pastores exaltam os fiéis com a certeza de que ali há seis ou 12 pessoas capazes de dar uma grande oferta.

Convoca a se levantarem aqueles abençoados por Deus a fazer uma doação acima de um mil reais. Todos ficam paralisados, começam a olhar para os lados e, é claro, os que se levantam e vão até o púlpito, são admirados, são modelos de sucesso e, segundo a pregação do pastor, qualquer um pode chegar a esse ponto. Basta ter muita fé e manter-se fiel a Deus – e uma das formas de manter essa fidelidade é por intermédio do dízimo e da oferta.

O fiel que dá uma quantia maior destaca-se da maioria, mantém-se num patamar diferenciado da grande maioria. O pastor não tira o direito de todos irem até à frente do púlpito para serem ungidos, mas aí já é a grande massa, são aqueles que não podem, ou melhor, que ainda não receberam a bênção e continuam nas grandes filas de ofertantes, ou pedintes mesmo, pois a grande maioria vai até o púlpito apenas pela fé, e somente depois que todos já fizeram suas ofertas.

Esse caminhar até o púlpito é feito numa ordem decrescente do poder do dinheiro. Quem pode mais, vai primeiro, até chegar o que pode dar apenas um real. Imagine-se a situação quando o pastor conclama para doações acima de mil reais e meia dúzia de pessoas levanta-se diante de uma multidão de pobres e falidos? Essa é a lógica do prestígio social e que é reforçada de forma incisiva pelo pastor que, enquanto essas pessoas caminham, diz, em alto e bom som: “Deus abençoe vocês, homens de fé, ou mulher de fé”!

Esse é um momento, dentro da Igreja, em que o indivíduo pode ser visto por todos, pela comunidade, pelos dirigentes. Como afirma Bonfatti (2000, p. 73), mesmo dentro de uma multidão, por meio da oferta, ele possui uma identidade positiva que o qualifica como membro de um grupo e, além disso, fica a satisfação subjetiva de “dever cumprido” diante de Deus.

Para quem está de fora desse ritual ou ouve falar das coisas que acontecem dentro da Igreja Universal, pode ficar com a impressão de que acontece uma manipulação das pessoas feita pelos pastores. Mas, ao se perguntar para o fiel como este se sente pagando o dízimo, nenhum diz que se sente lesado, mas que está cumprindo com sua parte na construção da obra de Deus e que se sente privilegiado de estar fazendo parte dos escolhidos de Deus.

Uma entrevistada relatou que tem gente que fala:

Ah! Você tá enricando aquele pastor! Mas eu não importo não. Eu sei e tô fundo lá na Igreja e sei que isso não acontece, entra num ouvido e sai no outro. A pessoa dá o dinheiro de livre e espontânea vontade, não tem aquela coisa da pessoa chegar lá a primeira vez e pegar nome. Eu tô lá há nove anos a minha família toda é de lá e ninguém nunca falou pra gente definir o quanto temos de dar de dízimo, nunca falou, só fala na reunião que é para ser fiel, dar o dízimo. A oferta também é uma coisa que a pessoa deve sentir vontade pra dar, vontade de ajudar (setembro de 2008).

Observa-se que a fiel ignora o poder do discurso e fica claro que a oferta tem função pedagógica para os demais participantes, assim como também possuem a mesma

função os testemunhos feitos no púlpito da Igreja, tanto pelos pastores como pelos fiéis da IURD.

A lógica da IURD é que não se está aqui neste mundo para sofrer. Não é a toa que seu lema é “Pare de sofrer”. As pessoas que buscam a IURD estão cansadas de ser pobres, estão indignadas com a sua situação e reagem nos níveis que sabem e crêem ser eficiente. Como diz Mery em seu depoimento: “Eu quero solução para os meus problemas e, se eu sei que o que os pastores estão fazendo e falando está dando certo, está tendo um resultado na minha vida, eu tenho mais é que ficar submissa”.

4.2.4 A visão de si mesmo no mundo neopentecostal

O que mudou após a conversão? Mudou a forma de perceber o mundo que agora passa a ser visto como um caminho estreito. Mudou a percepção de si mesmo, tanto do entrevistado homem como das entrevistadas mulheres. Os entrevistados dizem que agora se percebem como instrumentos a serviço de forças divinas.

Essas pessoas se reconheciam frágeis, incapazes de sozinhas conseguirem sair do “fundo do poço” em que se encontravam. Como sugere Mariz (2000), a idéia de libertação pressupõe que os sujeitos são fracos; não escolhem o mal, mas são dominados por ele. Por isso não são responsáveis pelo mal, mas vítimas deste, afirma Mariz.

A liberdade de que os fiéis falam é aquela de agir segundo regras que consideram verdadeiras. Esta liberdade, diz Mariz (2000), é alcançada às custas de uma submissão às leis morais e se constitui na vitória da vontade sobre o corpo, da razão e da escolha racional sobre impulsos emocionais.

De acordo com o depoimento de Ana, pôde-se constatar essa afirmação de Mariz. Quando Ana diz que, depois da conversão, não pensa mais em sexo e que isso não faz falta em sua vida, está prevalecendo a racionalização. Ana lidava com sua sexualidade como forma de sobrevivência e comercializava o seu corpo. Esta é uma forma condenada pela Igreja e Ana, para ser aceita e sentir-se pertencendo ao grupo religioso, se submete às regras e moralidade da Igreja Universal.

Segundo Mariz (1996, p. 206), quando os fiéis deixam de se prostituir, fumar, beber ou recebem outras bênçãos, sentem que receberam uma força e poder além do que possuíam. Ana agora se percebe reconhecida, admirada e elogiada tanto pelos vizinhos, que passam a elogiá-la, como pelos filhos.

Ela se sente com autoridade assumindo o papel de mediadora familiar, assim como Mery. Como diz Pimentel (2005), como mediadora, a mulher assume a responsabilidade de estar bem para proporcionar o bem-estar alheio e restaurar o equilíbrio e a paz em suas vidas. Essas mulheres e não só elas, mas aqueles que se libertam dos demônios, encontram um novo estilo de vida, uma nova concepção de mundo, de si mesmo, uma nova concepção de liberdade afirma Mariz (1996, p. 207).

O que antes era visto como responsabilidade e culpa de cada um na relação social, passa agora ser culpa do Satanás, passa a ser compreendido como ação de forças demoníacas. Como afirma Antonio, “ali não eram minhas idéias em prática. Ali eram manipulações espirituais”. O que isso significa para o fiel? Que agora seus sofrimentos têm um responsável, é o demônio, afirma Almeida (2003, p. 324).

4.2.5 O paradoxo da libertação dos fiéis iurdianos

Um ponto que chama a atenção nessa nova forma perceptiva de si mesmo, conforme os depoimentos aqui apresentados é a relação submissão versus autoridade⁴⁰. Tanto Antonio como Mery apresentam dificuldades na relação com autoridade. Dificuldade com os protótipos da sociedade a que estavam inseridos. Poderíamos aqui levar para uma discussão de gênero. Algumas discussões serão levantadas, mas não aprofundadas, por não ser este o tema central desta pesquisa.

No sentido mais estrito do rito, ou seja, da descrição de como fazer um ato, no sentido apresentado por Cazeneuve (s/d), a obediência submissa do fiel da IURD tende a abafar a individualidade em função do grupo, refreando a liberdade com regras, por não suportar a angústia do ser livre. O fiel da IURD ao assumir a concepção demoníaca, desvia de si qualquer responsabilidade a assumir e tenta fechar-se numa rede de regras onde encontrará nelas a segurança e, de certa forma, aí permanecerá.

Parece que a submissão aqui ressaltada pela Igreja Universal é a mesma submissão do demônio⁴¹ diante dos representantes da IURD. Se o sofrimento é causado

⁴⁰ Submissão, para Doron & Parott (dicionário, p. 729), uma atitude de submissão tem como resultado inibir a agressão. A submissão designa o estado de alguém, que numa relação social, evita contato com um outro que é dominante em relação a ele. Autoridade, para Doron & Parott (dicionário, p. 104), é a influência potencial de um indivíduo sobre um ou vários outros. Essa influência é exercida sobre a cognição, as atitudes, o comportamento, as emoções e sua expressão.

⁴¹ Submissão e poder demoníaco na Igreja Universal, ver Almeida (2003, p. 321-342).

pelo diabo que procura subverter a ordem das coisas, é deixando-se submisso à imposição do pastor que o fiel deve se libertar de qualquer tipo de problema.

Por outro lado, a liberdade pentecostal, como afirma Mariz (1996, p.207), se reporta a uma submissão a Deus, ou seja, a sua regra e a seu plano. Ser livre não é seguir os desejos individuais, mas seguir a ética e a palavra de Deus. Mery conta que, por intermédio da experiência religiosa na IURD, aprendeu a ser submissa. Aprendeu a respeitar o outro.

Eu tive que aprender ao longo do tempo a ser uma pessoa mais submissa, uma pessoa que respeitasse mais as outras pessoas, de me colocar no meu próprio lugar. De respeitar as idéias dos outros. Aprendi a ser mais submissa ao meu próprio marido (outubro de 2008).

O depoimento de Mery nos mostra uma pessoa que agora, sim, encontrou sentido para obedecer as regras e, como sugere Erikson (1968), construir uma identidade que é aceita no contexto social em que vive ao reestruturar sua identidade a partir do ethos da IURD. Para a IURD, a submissão é uma das formas de se chegar a Jesus. De encontrar o caminho da salvação, afirma Macedo (2004, p. 47). A submissão é um comportamento humilde diante das autoridades constituídas, diz ele.

Durante os rituais da IURD de combate ao mal e libertação das pessoas que buscam ser fiel, é fácil perceber a dinâmica autoridade versus submissão. A primeira a ser observada na Igreja Universal é a autoridade do pastor da IURD no combate aos demônios do mundo moderno e globalizado. É a autoridade no líder da IURD no combate aos demônios das outras religiões. Todo o trabalho de libertação está presente a díade submissão e autoridade.

De acordo com Almeida,

É muito comum o pastor mandar o demônio colocar o corpo do endemoniado de joelhos e aos seus pés. Posteriormente, ordena-lhe “bater a cabeça” no chão três vezes (...) segundo o pregador-exorcista, tudo isso é feito para humilhar o diabo e todas as religiões que com ele compactuam, e não a pessoa exorcizada propriamente, pois está sendo manipulado pelo diabo (2003, p. 321).

O que chama a atenção é a diferença entre os depoimentos de Mery e Antonio. Enquanto a primeira fala de submissão, o segundo demonstra toda a admiração pelo poder e pela autoridade do pastor. É o poder que Antonio gostaria de ter para enfrentar

seus problemas, para enfrentar seus demônios. Mas ele vê ali no pastor a possibilidade de vir a ter esse poder.

A legitimação do líder, diz Oro (1996, p. 112), inclui como componente as verdades do passado, apresentadas como imutáveis e absolutas, sua autolegitimação não se restringe a qualidades interiores de comunicação, fé e envolvimento. Sua qualidade pessoal em resgatar algumas verdades antigas faz delas uma resposta cabal para a demanda dos fiéis. O líder consegue impor sua autoridade sobre os fiéis, de modo inquestionável.

Trabalha com uma mensagem portadora de verdades sagradas do passado que dá legitimidade aos líderes religiosos. Diz Oro (1996) que, numa situação de perda de identidade e de falta de plausibilidade da vida social, muitas pessoas não apenas se submetem à autoridade clara e indiscutível do líder, mas também buscam estabelecer um alicerce sólido sobre o qual possam construir tanto a moradia de suas vidas pessoais como o edifício da sociedade. O alicerce apresentado são valores e verdades testados e aprovados no passado.

4.2.6 O fiel frente à culpa

Ao aceitar a idéia de que o responsável por todos os problemas de suas vidas está relacionado ao demônio, alivia a angústia do fiel. Agora ele tem um inimigo certo e sabe como lutar para se defender desse inimigo. Por outro lado, observa-se que a demonização dos conflitos próprios da sociedade moderna periférica é a construção da unidade das forças opostas. O fiel constrói junto à oferta da IURD uma unidade simbólica do conflito.

Para Freston (*apud* ORO, 1996, p. 129), a IURD é uma igreja aberta a muitos valores da modernidade e tem assimilado algumas práticas religiosas de outras Igrejas. Mas se caracteriza, politicamente, pela hostilidade à esquerda e cultiva internamente a postura de persecutoriedade, criando um espírito solidário, de união entre os membros do grupo. Essa união fortalece os vínculos e a certeza de que a eles foi incumbida uma missão.

Os fiéis, junto a seus líderes, devem enfrentar incansavelmente a luta contra o demônio que a qualquer momento pode dominar a sua vida. É preciso se manter vigilante e cumpridor das exigências de Deus para se manter firme. Não existe tolerância à dúvida, às incertezas da vida, tudo isso é coisa de um “mundo

endemoniado”, de “pessoas endemoniadas”. Diz o Pastor Rafael, em 20.08.2008, que “uma pessoa com o coração sujo não cresce, não vence, se você é prepotente, se tem mágoa, como Deus pode ter contigo se você habita uma dúvida? O diabo vai tirar proveito disso”.

Unidos na batalha contra o diabo há um forte sentido de pertencimento a um grupo. De acordo com Oro (1996), é a batalha a favor de um ideal, moral, político, religioso, contra tudo e todos que se contrapõem aos ideais da Igreja Universal. A realidade social, toda a perversidade e permissividade que balança, desequilibra e desestrutura a vida das pessoas para a IURD, diz Oro (1996), são coisas do demônio. Toda a sociedade que está fora do grupo neopentecostal está endemoniada. Para os neopentecostais, o demônio é o inimigo a ser combatido.

Onde está o demônio? Em todos os lugares, ele passa a ser concretizado nas ofertas da sociedade moderna, nas possibilidades de escolhas, na reflexividade individual, na liberdade de trânsito religioso, noutras igrejas ou religiões, qualquer lugar que seja diferente dos seus. De acordo com Oro (1996, p.128), para os pastores e fiéis da IURD, contestar ou duvidar de suas fórmulas é tornar-se inimigo dos escolhidos de Deus, os iurdianos.

Tomando emprestado a citação de Bonfatti (2000), que emprega o conceito de Certau (1982, p. 253), de que a possessão é o “discurso do outro”, um discurso que pode ser identificado como o discurso do não-eu, o que consideramos o conceito de projeção da psicanálise⁴², não significa que o sujeito não esteja falando de si próprio.

Em seu depoimento, Antonio diz:

Na minha juventude fazia muitas coisas, e que aquilo era muito legal, aquela eloquência toda, então era assim eu me sentia como centro das atenções, mas hoje vejo que existia algo, muito além da minha capacidade que me colocou ali que fazia com que... É como se eu fosse fantoche na mão de algo. Eu pensava que era eu, eu pensava que eram minhas idéias, mas de uma forma minuciosa, era impecável isso. Existia algo que estava manipulando, toda uma situação, na verdade era o demônio que estava manipulando controlando tudo aquilo e eu achava que aquilo tudo era a vida e que eu podia controlar, mas estava enganado (novembro de 2008).

Nesta etapa do depoimento, pode-se observar o conflito e a negação de Antonio de toda sua história passada. Ele reconhece a existência das forças malignas e de todo o

⁴² Sobre projeção, ver nota 23.

poder do demônio de controlar a vida das pessoas. E mais: de fazer com que a pessoa acredite que toda aquela atitude é iniciativa dela.

Aqui nos reportamos ao que diz Erickson (1968, p. 85): para que o indivíduo traga para si próprio a responsabilidade pelo que fez ou não, ou que se veja dentro de um contexto histórico social e de suas engrenagens, implica neste caso a construção do desenvolvimento de autonomia e independência, que tem como base a confiança básica adquirida na relação social, que por consequência implica produção, criatividade e culpa pela não capacidade de produzir e corresponder ao protótipo ideal, “ao protótipo do indivíduo criado pela sociedade moderna”.

“Mas eu não dava conta sozinho de entender o mundo, de entender o sentido da vida e de como as coisas funcionam”, diz Antonio. Nesta frase, aparecem elementos que constituem um indicador de seus conflitos com aspectos significativos de sua realidade familiar. Ele diz ainda: “Minha revolta do sistema é perceber a desigualdade, saber que não podia conversar muitas coisas com meu pai”. Aqui já aparece o conflito, de abandono, de isolamento dentro do núcleo familiar.

Gomes (1996) afirma que a presença dos demônios surge, inclusive, como um elemento que, em parte, é “desresponsabilizador”. Ilustra ainda dizendo que existe uma desproporção de força entre os demônios que afligem os humanos e o ser humano que vaga neste mundo. Os demônios são múltiplos, poderosos, insistentes, espertos, organizados e ainda contam com a colaboração de homens e mulheres; enquanto o ser humano de maneira geral é fraco, desarmado, dependente, é humano demais.

O demônio parece possuir algumas características muito importantes também para os humanos. Antonio continua valorizando a ação do demônio ou Satanás – ora ele usa um termo, ora outro – e novamente aparece o valor da ação demoníaca na vida dele:

Porque é assim, a forma como eu vivenciei as coisas é que Satanás, ele tenta convencer as pessoas de que ele não existe, mas como ele consegue isso? Ele se passa pela própria pessoa como eu era passado. Naquele momento não era o Antonio, não eram as minhas idéias em prática. Ali eram manifestações espirituais que não deixavam perceber que eram eles, eram eles agindo dentro de mim e eu não percebia e achava que era eu (novembro de 2008).

Esse depoimento confirma o que Gomes (1996) cita acima ao falar sobre a agilidade e esperteza do demônio e a fraqueza das pessoas. A IURD cultiva uma ideologia de vencedor e o indivíduo desamparado, anônimo, marginalizado, sente-se culpado por seu “fracasso” e tem aí o estímulo para buscar soluções “totais” na vida.

Essas soluções se baseiam na proposição de que é insuportável a tensão da culpa. Erikson (1968) diz que a culpa pode levar indivíduos a tentarem superar toda a indefinição moral, as incertezas e as incapacidades de lidar com as ambigüidades da vida humana tentando tornarem-se totalmente bons ou totalmente maus.

Antonio diz que era do contra, aprontava com as garotas, mentia para sua mãe, era o líder do grupo, conta que começou a sair cedo, tomava vinho, ia a show de rock e era admirado por seus amigos. O depoimento de Antonio reafirma o que Romero (2001) cita sobre a culpa⁴³ e as dificuldades com as ambigüidades.

A partir das idéias de Erickson (1968), não se pode negar nem perder de vista a necessidade de uma população na periferia da pós-modernidade, que parece estar necessitando de um sistema total de crenças nesse momento de suas vidas, período de mudanças e desconfigurações das tradições sociais, porquanto desconfigurações de identidades sociais e individuais. Quando da busca de uma solução total, isso sugere que o indivíduo vivencia e experimenta o sabor da desconfiança básica, enquanto a busca pela solução global leva à confiança básica.

⁴³ Este conceito já foi apresentado anteriormente, mas considero relevante sua repetição. Portanto, culpa tem sua razão naquilo que o sujeito faltou, consigo mesmo ou com outro. O sujeito cometeu uma falta, um erro, ou de alguma maneira não soube cumprir com seu dever. Há uma culpa que emana da pura consciência da responsabilidade – consciência que nos adverte dos maus passos e dos desvios que amiúde caracterizam nossa caminhada. Como seria muito pesado carregar todos os erros, pecados, desvios e más ações que protagonizamos ou das quais participamos de alguma maneira, precisamos aliviar nossa culpa colocando a responsabilidade por eles em algum agente (ROMERO, 2001, p. 272-273).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Devo registrar que minha experiência como pesquisador num contexto evangélico, mais do que eu pressupunha, não foi fácil. Os fiéis e os membros efetivos da Igreja se mostraram com forte sentimento persecutório. Se fui bem acolhido pelo pastor Ricardo, o responsável pela minha permanência no interior da Igreja para o trabalho de observação e entrevista com os fiéis, o mesmo não posso dizer dos obreiros e seguranças da Igreja, sem contar a desconfiança dos fiéis por alguém que se apresenta como pesquisador.

Poderia ter aceitado a sugestão do pastor que autorizou a pesquisa, de que ele mesmo se encarregaria de escolher pessoas para dar seus “testemunhos”, sugestão que rejeitei por sentir, a partir das minhas observações preliminares, o poder do discurso dos pastores da IURD como fonte de controle dos fiéis. Uma situação que me chamou a atenção para o tipo de liberdade e as identidades que podem estar se redefinindo foi quando me aproximei de uma senhora de 44 anos e fui me apresentar. Ela começou a demonstrar desconfiança, logo apareceu a sua filha, que é uma das obreiras, e perguntou o que estava acontecendo. Novamente eu me apresento e começo a explicar, ela muda a fisionomia rapidamente quando digo que sou pesquisador, desconversa e sai. Eu continuo a conversar com sua mãe, que diz que não vai participar, digo que não tem nenhum problema. Ela pergunta se outras pessoas já responderam ao meu questionário, digo que sim e ela questiona: “Por que só a IURD?”

Respondo que é por ser a IURD uma das Igrejas que mantêm maior número de fiéis do movimento neopentecostal e que para a pesquisa é necessário delimitar bem o meu campo de pesquisa. Logo a sua filha chega com um dos aprendizes de pastor, que, em tom de autoridade, quer saber o que estou fazendo ali, quem sou. Explico tudo novamente, mostro as perguntas do questionário, afirmo ser teólogo, mostrando-lhes meu diploma e a autorização do pastor Ricardo. Ele diz: “Então, o senhor pode continuar e ficar bem à vontade”.

Algumas imagens ficaram muito fortes na minha memória. São momentos de verdadeiro clamor, de choro compulsivo das pessoas que ali se encontram. São crianças pequenas que vão com seus pais, avós, e se emocionam e lamentam as dificuldades do cotidiano. Clamam, impõem, ordenam, não importa a maneira, são as mais variadas manifestações de fé. Para mim, parece paradoxal quando essas pessoas se colocam

numa atitude de submissão a Deus, ao Senhor, mas ao mesmo tempo também ordenam, fazem negociação de forma direta.

As confissões religiosas do “aqui e agora”, escatologia mundana, “configuram” o cenário religioso da pós-modernidade; onde se verifica as demandas para igrejas que tende a corresponder através de seus sistemas litúrgicos as mazelas sociais que incidem nas crises de identidade. Pode-se constatar a partir dos depoimentos dos três fiéis e pelo aporte teórico utilizado nessa pesquisa, que a proposta da Igreja Universal do Reino de Deus é oferecer vivência de valores que ajudam as pessoas a enfrentarem problemas cotidianos por intermédio da libertação, da conversão e da cura de todos os problemas dos indivíduos, onde a vida de angústia e miséria torna-se parte do passado.

Conversa, libertação e regeneração são processos que corresponde coerentemente às experiências reais dos conversos. Assim, os objetivos de analisar e verificar os aspectos psicossociais que estão por trás das crises de identidade e de sua reconstrução pelo processo de conversão religiosa, foram atingidos neste estudo; uma vez que se pode, também, verificar como essas pessoas viam a si mesmas e a realidade que os cercavam antes e depois da conversão religiosa à Igreja Universal do Reino de Deus e, que tipos de identidades foram construídas depois da conversão.

Os processos psicossociais que estão por trás da crise de identidade são problemas cotidianos universais, como desemprego, problemas familiares, problemas com a saúde, falta de segurança. Essas situações, que parecem ser de alçada da sociologia, refletem diretamente no âmbito psicológico das pessoas. Essa problemática social desencadeia nesses fiéis sentimentos de desamparo, abandono, exclusão e construção de uma identidade negativa de si mesma.

A construção da identidade negativa pelos fiéis entrevistados tinha como uma função a contestação e o desejo de serem reconhecidos de alguma maneira. Todas elas relatam que estavam no “fundo do poço” e que já não sabiam mais o que fazer, não tinham mais nenhuma opção e sentiam-se desacreditadas tanto pelos familiares como por eles mesmos. Constatei que a experiência da crise de identidade está vinculada a um forte sofrimento psíquico.

Diante da complexidade do tema aqui proposto, que é a conversão e com ela a discussão da reconstrução de identidade (outro assunto de grande complexidade), percebo que muitas outras possibilidades de pesquisa podem surgir desta pesquisa preliminar. Sugiro, por exemplo, um estudo sobre o impacto da liturgia iurdiana nas

periferias; enfocando especificamente as campanhas de libertação e prosperidade pela simbologia do dinheiro.

Assim como, poderiam surgir pesquisas que aprofundassem a discussão da figura paterna e a relação dos pastores com seus fiéis dentro da IURD; como também pode ser pesquisado o comportamento de seguir regras, dogmas tanto por homens como por mulheres dentro da igreja e fora dela, assunto que seria bem visto pelos behavioristas radicais. Enfim, o tema apresentado neste estudo sugere muitas outras pesquisas multidisciplinares e interdisciplinares.

A Igreja Universal, com seus ritos, símbolos e doutrina, utiliza métodos sutis que induzem o fiel a aceitar tradições históricas até bem pouco tempo rejeitada pelos mesmos. Com isso, a principal característica do crescimento da IURD está na existência de um discurso atenuante por parte de sua liderança, que justifica o estado de miséria em que as pessoas se encontram; um discurso justificador por intermédio da figura do demônio que de certa forma alivia os sofrimentos psíquicos dos que se encontram em dificuldade.

Para as pessoas aqui entrevistadas, pode-se dizer que, de certa forma, houve sim uma reestruturação de suas identidades. Essas pessoas encontraram pelo menos, em algum momento, novo sentido para suas vidas e puderam vivenciar, segundo elas, a admiração das outras pessoas.

Os depoimentos das pessoas entrevistadas nesta pesquisa, do ponto de vista psicossocial da identidade, de certa forma, revelaram que houve uma reestruturação de suas identidades, especificamente a identidade religiosa. Essas mudanças deram-se quando se relacionou com a categorização e a prototipificação grupal, isto é, do grupo iurdiano. Se essas mudanças são duradouras, não se sabe, nem até que ponto essas pessoas seguiram suas vidas sem precisar de dogmas para conseguir flexibilizar seus valores em novas experiências.

BIBLIOGRAFIAS

ALMEIDA, de Ronaldo. **A guerra das possessões**. In: ORO, Ari Pedro, Corten, André, DOZON, Jean Pierre (orgs). **Igreja Universal do Reino de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 321-342.

AMARAL, E. M. **O Protestantismo e a Reforma**. São Paulo: Sal e Luz, 1962.

ALVES, R. **O que é religião?** 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

ANTONIAZZI, Alberto. **A Igreja católica face à expansão do pentecostalismo**. In: **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

AZEVEDO, I. B. (1996). **A Celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro**. Piracicaba: Ed. UNIMEP, 1996.

BARROS, Mônica do Nascimento. **A batalha do armagedom: uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 1995.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BERGER, Peter. **Sociedade como realidade subjetiva**. In: Peter Berger & Thomas Luckmann (orgs). *A construção social da realidade*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2002, p.173-236.

BERG, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

BERKENBROCK, Volney. **Perspectiva e desafio para evangelização na América Latina: constatações a partir do outro lado**. In: PIVA, Elói Dionísio (org.). **Evangelização: legado e perspectiva na América Latina e no Caribe**. Petrópolis: Vozes, 2007.

BIDEGAIN, Ana Maria. **História dos cristãos na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1993.

BITTENCOURT, Filho José. **Da pós-secularização: notas sociológicas**. In: Revista Numen. Juiz de Fora: Editora UFJF, vol. 2, n. 1, jun., 1999.

_____. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis, Vozes, 2003

_____. **Remédio amargo**. In: ANTONIAZZI, Alberto (org.). Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1996, p.67 – 131.

BONFATTI, Paulo. **A expressão popular do sagrado**. Uma análise psicoantropológica da Igreja Universal do Reino de Deus. São Paulo: Paulinas, 2000.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A crise das instituições tradicionais produtoras do sentido**. In: MOREIRA, Alberto e ZICMAN, Renée (org). Misticismo e novas religiões. Petrópolis: Vozes, 1994.

BRAKEMEIER, G. “Somente a Escritura” – avaliação de um princípio protestante. Reação a Gunter Wenz, “Evangelho e Bíblia no contexto da tradição confessional de Wittenberg”. Estudos Teológicos, 44(1), 2004, p. 37-45.

CAMPOS, Leonildo Silveira e GUTIERREZ, Benjamin. **Na força do Espírito**. São Paulo: Aipral, 1996.

CAPELLARI, Marcos Alexandre. **Sob o olhar da razão**: as religiões não católicas e as ciências humanas no Brasil. Dissertação (Mestrado em História) - USP, São Paulo, 2001.

CAROZZI, María Julia e FRIGERIO, Alejandro. **Tornar-se outro**: o processo de conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires. In: CIPRIANI, Roberto e NESTI, Arnaldo (org). **Identidade e mudança na religiosidade latinoamericana**. Tradução de Ephraim F. Alves e Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2000.

CARVALHO, Maria do Carmo Brant. **O lugar da família na política social**. In: A família contemporânea em debate. São Paulo : Cortêz, 2002, 4. ed, p. 15-22.

CORTEN, André. **A emoção dos pobres**: o pentecostalismo. In: Os pobres e o Espírito Santo. Petrópolis: Vozes, 1996.

CORTEN, André et alli. Introdução. In: **Igreja Universal do Reino de Deus**: os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 13-45.

CROATTO, José Severino. **A expressão religiosa**: o rito. In: As linguagens da Experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 329-385.

CAZENEUVE, Jean. **Sociologia do rito**. Porto: Rés, s/d, p.7-14; 23-33; 189-215.

DE BENDICTO, Marcos. Artigo relatado no IV Simpósio de Universitários Adventistas. Agosto de 2004. Disponível em: <www.unasp.edu.br/simposio/programa.htm>. Acesso em: 16 de junho de 2009.

DOMINGUES, José Maurício. **Contextos socioculturais na construção da subjetividade e da exclusão II**. In: SILVA, Marcus Vinícius de Oliveira (org). **Psicologia e direitos humanos**: subjetividade e exclusão. Brasília: Casa do Psicólogo, 2004.

DORON, Roland e PAROT, Françoise. **Dicionário de Psicologia**. Tradução de Odilon Soares Leme. São Paulo: Ática, 1998.

DREHER, Martin Norberto. **Fundamentalismo**. In: Para entender o fundamentalismo. São Leopoldo: Unisinos, 2002, p. 70-91.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso. Tradução de Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 34-52.

ERIKSON, Erik H. **Identidade**: juventude e crise. Tradução de Álvaro Cabral. 2 ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1968.

_____. **O ciclo de vida completo**. Tradução de Maria Adriana Veríssimo Veronese. Porto Alegre: Artmed, 1998.

FAIFA, Maria Amélia. **O eu construído**: identidade pessoal e consciência de si. Lisboa: Minerva-Coimbra, 2005.

FERRET, Stéhane. **L'identité**. Paris: Flamorion, 1998.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio** – O dicionário da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FERREIRA, Franklin Ricardo. **Aspectos epistemológicos do enfoque construtivista nas terapias cognitivas** In: FERREIRA, Franklin Ricardo e ABREU, Nabuco Cristiano (org). **Psicoterapia e construtivismo**. Considerações teóricas e práticas. Porto Alegre, Artmed, 1998.

FIGUEIREDO, Cláudio Luís. **Modos de subjetivação no Brasil e outros escritos**. São Paulo: Escuta e Educ., 1995.

FIGUEIREDO, Fernando A. **Evangelização**: conversão e testemunho. Petrópolis: Vozes, 1976.

FONSECA, A . B. **Igreja Universal**: um império midiático. In: ORO et alli (org.). **Igreja Universal do Reino de Deus**: os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 259-280.

FORGHIERI, Yolanda Cintrão. **Psicologia fenomenológica**: fundamentos, método e pesquisas. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1997.

FRESTON, Paul. **Breve história do pentecostalismo brasileiro**. In: ANTONIAZZI, Alberto (org.). **Nem anjos nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. (orgs) Petrópolis: Vozes, 1996, p.67-131.

GEERTZ, Clifford. **Ethos, visão de mundo e a análise de símbolos sagrados**. In: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 143-159.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1990.

_____. **Cultura e Sociedade**: socialização. In: Sociologia. 4 ed. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GOMES, Wilson. **Nem anjos nem demônios**. In: ANTONIAZZI, Alberto (org.). **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1996, 2. ed.

GONZALEZ, José Luíz et alli. **Desafios da religião do povo: Catolicismo popular**: História, cultura, teologia. Tradução de Jaime A. Classem. Petrópolis: Vozes, 1993.

GUTIÉRREZ, F. Benjamin e CAMPOS, Leonildo Silveira (texto de Gutierrez) **Os pentecostais na América Latina**: um desafio às igrejas históricas. In: Na força do espírito. São Paulo: Aipral, 1996.

HALL, Stuart. **Signification, representation and ideology**: Athusser critical studies in mass communication. Londres: Lawrence & Wishart, 1985.

IBGE. Censo Demográfico. Disponível em <http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/>. Acesso em 20. out. 2008.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**: um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix, 1995.

KAUFMANN, Jean-Claude. **L'invention de soi**: une théorie del'identité. Armand Colin/SEJER, 2004.

LAGES, Patrícia e SOARES, Mônica. **Brasil Evangélico**. In: *Revista Plenitude*. Rio de Janeiro: Universal Produções, 2005, n. 5.

LEMOES, Carolina Teles. **Religiosidade popular**: uma forma de resistência cultural no cotidiano da vida. In: **Religião, gênero e sexualidade**: o lugar da mulher na família camponesa. Goiânia: UCG, 2005. p. 25-48.

MACEDO, Edir. **O perfeito sacrifício**. O significado espiritual do dízimo e ofertas. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2001.

_____. **Orixás, caboclos & guias** – Deuses ou demônios. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2004.

_____. **Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus**. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2004, v. 3.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Igreja Universal**: uma organização providência. In: ORO et alli (org.). *Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 53-68.

MAFRA, Clara. **Integração e antagonismo com o conhecimento local** – uma análise do sistema ritual da IURD em dois contextos nacionais. Texto apresentado na IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Rio de Janeiro: 1999.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. A Igreja Universal no Brasil. In: ORO et alli (org.). **Igreja Universal do Reino de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 53-68.

MARIZ, Cecília Loreto. **Libertação e ética**. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: ANTONIAZZI, Alberto (org.). *Nem anjos nem demônios*. Petrópolis: Vozes. 1996, p. 204-224.

_____. In: ROLIN, Francisco Cartaxo (org.). **A religião numa sociedade em transformação**. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. **O demônio e os pentecostais no Brasil**. In: CIPRIANI, Roberto et alli (org.). *Identidade e mudança na religiosidade latino-americana*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MELO, Flávia Valéria. **Nem culpa nem condenação: a saída pode ser Jesus**. A atuação das igrejas pentecostais na agência prisional de Goiânia. Dissertação de Mestrado. UCG. Goiânia, 2005.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. **Sindicato dos mágicos: pentecostalismo e cura divina (desafio histórico para as igrejas)**. In: Revista de Estudos e Pesquisa em Religião. Ano VI, n. 8, outubro de 1992.

MORIN, E. **O problema epistemológico da complexidade**. Portugal: Publicações Europa-América, 1996.

MOREIRA, Alberto. **O projeto de humano na modernidade**. In: MOREIRA, Alberto et alli (org.) *O homem perante o novo milênio*. Bragança Paulista: Universidade Paulista, 1992, p. 7-32.

_____. **Misticismo e novas religiões**. In: MOREIRA, Alberto e ZICMAN, Renée (org.). *Misticismos e Novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 7-22.

NETTO, Antônio Garcia de Miranda et al. **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1986.

NUNES, E. O. **Protestantismos ou Pós-Protestantismo: Por uma Nova Tipologia do Campo Protestante no Brasil**. São Paulo: Mimeo, 2005.

ORO, Ari Pedro et alli. **Introdução**. In: **Igreja Universal do Reino de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003.

ORO, Ivo Pedro. **O outro é um demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo**. São Paulo: Paulus, 1996.

_____. Religiões brasileira transnacionais. In: CIPRIANI, Ronaldo e Nest, Arnaldo. (orgs). **Identidade e mudança na religiosidade latino-americana**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 284.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985, p. 7-54.

PACE, Enzo. **Religião e globalização**. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto. Globalização e religião (org). Tradução de Andréia D.L. Cadarelo. Petrópolis: Vozes. 1997, p. 25-42.

PAIVA, Geraldo. **Imaginário, simbólico e sincrético**: aspectos psicológicos da filiação a novas religiões japonesas. In: Psicologia, reflexão e crítica, v. 12, n. 2, p. 74-84, Porto Alegre: 1999.

PIMENTEL, Fernanda da Silva. **Psiquê nos domínios do demônio** – um olhar sobre a relação entre exorcismo e cura em um grupo de mulheres fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. In: Revista de Estudos da Religião. São Paulo: PUC, n. 2, 2005, p. 22-34.

PLATERO, Sílvio. **Globalizacion y reconversion religiosa**. In: IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – UFRJ, 1999.

PRANDI, Reginaldo. **A religião do planeta global**. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (org). Globalização e religião. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 63-70.

_____. **Religião, biografia e conversão**: escolhas religiosas e mudanças da religião. In: O itinerário da fé na iniciação cristã de adultos. São Paulo: Paulus, 2001.

REY, Fernando González. **Pesquisa qualitativa e subjetividade**: os processos de construção da informação. Tradução de Marcel Aristides Ferrada Silva. São Paulo: Thomson, 2005.

REILY, D. A. **História documental do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Ed. Aste, 1993.

RIVIÈRE, Claude. **Os ritos profanos**. Petrópolis: Vozes, 1996, p.73-107.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Bahia: s/e, 1935.

RONDINESCO, Elizabeth e PLON Michel. **Dicionário de psicanálise**. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ROMERO, Emílio. **O inquilino do imaginário**: formas de alienação e psicopatologia. São Paulo: Lemos Editorial, 2001, 3. ed., revista e ampliada.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Bahia: s/e, 1935.

RUTHEFORT, Jonathan (org.). **Identity: community, culture, difference**. Londres: Lawrence and wishart, 1990.

_____. **Perspectivas sociológicas: uma visão humanística**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANCHIS, Pierre. **O repto pentecostal à cultura católica brasileira**. In ANTONIAZZI, Alberto (org.). **Nem anjos nem demônios – Interpretações sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 34-63.

SAUER, S. **Religião e pós-modernidade: anotações esparsas de um debate contemporâneo**. Fragmentos de cultura. Goiânia: UCG, v. 13, p. 55-75, setembro de 2003.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva de estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. (org.). **A produção social da identidade e da diferença**. In: Identidade e diferença. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 73-102.

SORIANO, Raúl Rojas. **Manual de pesquisa social**. Petrópolis: Vozes, 2004.

TAYLOR, Charles. **A identidade e o bem**. In: **As fontes do Self: a construção da identidade moderna**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997.

VALLE, Edênio, **Psicologia e experiência religiosa: Estudos introdutórios**. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. **Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa**. In Revista de Estudos da Religião nº 2, p. 51-73. São Paulo: PUC, 2002.

VITALE, Maria Amália Faller. **O obscuro sentimento da vergonha**. In: SAWAIA, Bader Burihan e NAMURA, Maria Regina (org.). **Dialética-inclusão: reflexões metodológicas e relatos de pesquisa na perspectiva da Psicologia Social crítica**. São Paulo: Cabral, 2002.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 1991, v. I.

_____. **Economia e sociedade**. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 1999, v. II.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

WINNICOTT, Donald Woods. **O ambiente e os processos de maturação: Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional**. Porto Alegre: Artmed, 1983.

WITHERUP, Ronald D. **Introdução**. In: **A conversão no novo testamento**. São Paulo: Loyola, 1994, p.11-19.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 7-72.

ANEXOS

ANEXO A

Entrevista com Ana

A senhora é daqui de Bayeux?

Não. Sou de Areia, cheguei aqui com 37 anos, hoje estou com 52 anos. Vim pra cá por causa da firma que meu marido trabalhava, ela faliu e nós tivemos que vim. Tinha 2 filhos pequenos. Hoje tenho 6 filhos, quatro são maiores de idade e 2 menores.

A senhora estudava lá em Areia?

Estudei até a terceira série. Mas leio bem e gosto de ler.

Porque não continuou?

Por causa de doença e também quando era mais nova meus filhos eram pequenos, não podia deixar eles sozinhos e meu marido não deixava

Como era a vida em Areia?

A gente morava na roça. A gente ia na roça junto com os pais da gente. Depois que arrumei esposo, não tive que trabalhar mais na roça. Mas continuava lá.

A senhora tinha muitos amigos?

Tinha. Nos fazia festa, dançava a noite inteira, todo final de semana tina baile. Aha, a gente metia pinga num moço que toca sanfona pra ele ficar tocando pra nós até a hora que ele abusasse. Essas festas eram com o pessoal da redondeza. Depois, arrumei criança, arrumei marido, ficava dentro de casa trabalhando direto.

Parece que a senhora gostava muito de participar, como se sentia, quando não pôde mais ir?

Aha, depois que a gente arruma marido, tudo muda. Eu nem mim lembrava mais! Estava com filho e marido também, dentro de casa, e aí já nem lembrava mais de festa, nem lembrava mais de nada e depois, vim embora para cá.

Como era a vida da senhora com a família, pai, mãe, irmão?

Era muito bom... bom demais!

Vocês tinham alguma religião?

É, né, eu dizia que era católica, mais porque o povo diz, mais só falava mesmo. Eu nunca não ia muito, não!

Sua família ia?

Não... minha mãe ia só para batizar. Eu me lembro disso muito bem. Eu mesmo criei meus filhos e nunca fui na igreja batizar eles. Falava é católico, católico, mas esse católico que vive distante de Deus, pois tem católico que vai firme em Deus. Que é uma beleza! Mas nunca fui assim, não.

Então a senhora não teve uma educação religiosa?

Não tive.

A senhora tem quantos irmãos?

Dez irmãos. Eu sou a terceira. Nós somos sete irmãos mulheres e três homens.

Alguns dos seus irmãos freqüentavam a igreja?

Não, ninguém lembrava de Igreja nenhuma.

E qual foi o motivo que fez a senhora procurar a Igreja?

Aha, como todo pela necessidade.

Necessidade? Pode falar um pouco sobre ela?

Eu acho que a necessidade de Deus, porque a gente nunca vai por amor, nunca vai. Vai sempre por dor. Necessidade dele. Pra ter alguém que fala dele pra nós. Ai meu Deus, será que é assim? Oh! meu Deus! Eu já vi tanta gente falar de Deus, mas na minha vida não é isso. Por exemplo, eu tô aqui, chega uma pessoa e fala de Deus, Jesus tá pra voltar, sabe. Aí eu falo, você fala demais que Jesus vai voltar, mas ele nunca volta. Quando que eu era pequena, pensava quem danado é esse que não volta? Aí as pessoas pregam a palavra pra gente, né, e a gente tá necessitado Dele, da ajuda Dele, de qualquer coisa. Ai senti uma coisa que mim tocava pra ir pra igreja. Eu até sonhei

muitas vez com Deus fazendo cura em mim. Aha, também sonhei com o inferno, foi um sonho horrível, não gosto nem de lembrar!

A senhora pode falar desse sonho?

Foi assim, eu sonhei assim que Jesus tinha voltado e eu tinha ficado pra trás. E bocado de diabos atrás de mim, querendo mim pegar, sabe. Então, eu pegava na mão de uma mulher que é minha vizinha e corria com ela, eu corria com ela, mais em eu mim escondia, o diabo mim via... foi um sonho horrível mesmo. Aí, gente, ali que nós vamos correr, eu pegava na mão dela e nós corria, ai que eu preciso correr, e eles atrás de mim, horrível, aqueles diabos horroroso, querendo mi pegar.

Quando a senhora teve esse sonha já freqüentava a Igreja?

Sim, mais não era tanto. Aha, mais também tive um sonho bom. Sonhei uma vez com Jesus, ele vinha e mim levava pro céu com ele. E lá tinha uma roleta igual de ônibus. Aí eu subi aquela escadona lá em cima, eu tava, como se diz comprando a passagem. Ele olhou para mim, eu disse: Posso passar? Aí eu passei a catraca, menina, mas aí cheguei num lugar tão bonito, e pensei ai meu Deus que lugar bonito, as pessoas falam que Jesus é maravilhoso e é mesmo. Aquele sonho tão gostoso e aí acordei, desse eu nem queria acordar, mas do outro, do diabo lá, nossa, eu acordei gritando, sufocada.

Porque a senhora acha que sonhou com essas coisas?

Nem sei, a gente sonha com tanta besteira. Agora, eu tenho que ir, porque meus filhos está tudo grande. Depois comecei a ir na Igreja por doença, porque eu era muito enferma, eu tenho problema no coração, até já operei. Fiz tudo pelo SUS. Até fui atendida com meu numero de sorte, sabe qual é? O 13 esse é um número que me dá sorte. Quando eu operei meu coração era também dia 13.

A senhora freqüenta outras Igrejas, como a senhora as vê a Igreja Católica que a senhora freqüentou?

Eu não gosto. Porque aquela coisa que o padre reza lá, fala de Jesus e depois as pessoas saírem pra beber, né.

E nessa que a senhora vai agora, não acontece?

Não, de jeito nenhum.

O que acontece lá que impede que as pessoas saiam para se prostituírem, beber, como a senhora falou?

Bem, eu tenho certeza comigo, que é Jesus que fala com a gente, porque na época que eu fui para a Igreja, eu usava umas roupas muito coladinha, apegadinha, bermuda, essas coisas assim eu usava. E olha bebia, eu fumava, eu ia para rua, chegava com o dia amanhecendo aqui dentro de casa. Eu pensei, gente! Eu não achava aquilo legal, eu vinha no outro dia, eu tava na pia lavando vasilha e vinha aquelas coisas assim que eu falava, que acontecia comigo lá, aí minha Nossa Senhora, por que será que acontecia aquilo comigo? Aí eu pensava gente isso num é legal uma coisa dessa. Eu não me sinto bem, e depois comecei a freqüentar a Igreja, aí tudo mudou.

O que mudou exatamente?

Mudou aqui dentro de mim. Aí eu larguei de beber, de fumar. Larguei de prostituir. Porque meu marido morreu tem uns 20 anos. Hoje eu me sinto orgulhosa porque sou uma mulher de Deus. Tudo mudou pra mim. Posso conversar com minha mãe e ninguém mim aponta mais na rua como uma bebarona. As pessoas são ruim não perdoa! Mais hoje eles não comenta porque estou na igreja agora eles sabem que sou uma mulher de respeito e trabalhadora. Fico feliz por ser evangélica da Igreja Universal

Se eu lhe pedisse para falar quem era Ana antes da conversa, o que a senhora diria?

Assim a forma de vida que eu vivia, não agradava a Deus, porque fazia tudo errado. Chegava em casa bêbada, chegava minha filha, e dava banho em mim, aí eu pensava: isso não é coisa de Deus.

E as pessoas que eram suas amigas falavam o que desse comportamento?

Não falavam nada, até porque a gente tinha amigo só para levar a gente pra rua. Meus vizinhos dizia: Ah ela é viúva, né, tem caminho livre, porque todo mundo vai pro caminho largo demais, porque quem tem a religião católica, ela um caminho muito largo. Então não tem aquele apego com Jesus, né, eu acho isso. Mas aí depois que fui pra Igreja, e eu fui pra várias Igrejas, fui na Deus é Amor. Fui na Adventista, fui na Assembléia, e fui na Congregação, mais não gostei de nenhuma dessas aí..

Nessas Igrejas que você, elas tinha esse cominho largo demais?

Não, tudo é evangélica né, mais as pregações não era muito da Bíblia, era do homem. Mais na Igreja Universal eu achei bom demais da conta... No primeiro dia que fui na Igreja Universal, o tempo todinho eu chorei, chorei, jogando aqueles pesos de mim fora. Com o passar do tempo, eu batizei na Igreja, na água. Mas depois saí. Não fiquei, não, fui paquerar de novo, depois que caí na dependência da enfermidade, que eu operei, que cheguei em casa, pensei: gente agora eu vou ter que mudar, Deus tá cobrando tanto de mim, eu não vou aceitar essa vida que eu levava mais, de beber de fumar e destruir minha própria vida. Aí eu ficava costurando o dia inteiro, fazia tapete e pensava: eu vou fazer isso mesmo. Eu não vou fazer isso mais, não vou fazer sujeira mais com Jesus, acho que Jesus não merece isso.

Como era essa sujeira?

Com Jesus. Eu ia lá na Igreja ouvia a palavra, chegava em casa e o diabo mim atentava de novo. Então, comecei a ir todos os dias e ganhando força e, quanto mais eu ia, mais eu queria ir. Fazia campanha e pelejava e Deus foi dando assim a resposta, fui parando de fumar, parando de beber, não saí mais de casa mais pra farrear.

O que a senhora sentia no dia que foi e chorava bastante?

Eu sentia tanta vergonha de mim, das coisas que eu tinha feito. tava com vergonha mesmo, porque uma mulher velha igual eu, ficar no mundo desse jeito. Aí ficava pensando e começava a chorar. Igual agora que já estou chorando.

O que te faz ficar tão emocionada?

As coisas que já falei, fazendo coisa contra Jesus e ele é tão pra gente que perdoa a gente.

O perdão que Jesus lhe deu, mudou sua relação com os filhos, com os amigos e com os vizinhos?

Mudou e muito. Eles eram muito brigão, brigava... Eles eram uns meninos grudado em mim, eles nunca saíram de perto de mim, só a minha filha que está longe agora (foi para São Paulo). E meus vizinhos começaram a mim respeitar, a mim ver como uma nova mulher.

A senhora tinha medo de perder seus filhos por causa de sua maneira de viver?

Eu não tinha, nunca pensei isso. Eu só pensava que eles iam crescer e ficar rapaz, eu não pensava nem assim que a casa ia ficar cheia de netos. Aí depois que a gente fica convertida e vai para a Igreja, porque eu já me batizei duas vezes e lá ninguém te chama pra batizar na IURD, é o seu coração que tá mandando, e tem igreja que insiste.

A senhora fez muitos amigos na Igreja?

Sim. Eu tenho até uma amiga que telefona direto pra fala muito de Jesus...

O que a Igreja ensinou à senhora que lhe fez mudar?

A verdade, eles pregam a verdade demais. Porque eles falam tudo que tá escrito na Bíblia; porque caminho de Deus é muito estreito e eu tive que se livrar de tudo aquilo que o diabo me mandava fazer. Fui segura para não falhar, porque senão você não fica. Hoje não tenho nem falta de sexo.

A senhora, hoje, trabalha?

Sim, faço artesanato, é uma beleza as coisa que faço, faço bonecas de pano bem bonitas.

A Igreja lhe ajuda para vender suas bonecas?

Não. Lá, às vezes, algumas pessoas compra, mais eu nunca precisei, nem nunca nem levei bonecas pra lá. E tudo que faço e vendo, faço questão de dar o dízimo direitinho, é uma das coisas mais gostosas. É muito bom dobrar o meu envelope e colocar lá o meu dízimo, eu fico feliz.

Por que a senhora fica feliz?

Eu não sei, mais fico, é a graça de Deus. É uma sensação de que eu posso pagar o dízimo, Eu já dei dízimo de salário mínimo, agora eu dou de 80 reais, tudo que consigo vendendo minhas bonecas, tiro logo meu dízimo. Se eu não der, fico com a mente agoniada, porque não dei meu dízimo, é preciso dar minha parte com a casa de Deus, essa casa cresceu porque eu estou ajudando. Eu assisti essa casa crescer aquela catedral ali eu conheço ela desde o primeiro tijolo. O primeiro tijolinho que pôs ali que fez o alicerce. Nós fomos lá, fazer uma reunião, tinha um pastor de Campina Grande, nós fomos lá fazer uma reunião em cima da obra da Igreja. E eu estava lá.

E hoje, quando vejo aquele templo, ai que beleza, como é bem aplicado o dízimo que a pessoa dá. O meu dinheiro tá lá, que eu pus lá, ele só faz coisa boa. É igual eu te falei, faz toda a diferença, eu me sinto meio dona daquilo lá, gente como eles sabem aplicar o dinheiro de todo mundo. Tem gente que fala: ah! você tá enricando aquele pastor. E não tá. Você não sabe o que é lá dentro, se você for e vê, gente aquele pastor não tem nada no nome dele, é das igrejas. Se o bispo falar você vai para Anápolis amanhã, ele vai só com a roupa do corpo. Lá onde ele vai, ele tem casa ou apartamento, mas da Igreja, ele faz tudo que a Igreja mandar e são obediente, obediente demais, porque aquilo tem uma fé, que eu precisava ter pelo menos a metade e não tenho, ainda não tenho fé suficiente.

A senhora costuma fazer orações constantemente?

Faço oração sempre de madrugada; porque o Pastor disse que é a hora em que Deus mais escuta a gente, porque não tem muita gente orando no mesma hora e faço dentro do meu quarto, ai eu oro e vem aquele choro, choro de satisfação. Às vezes, um filho fala uma coisa de desagrada e isso me deixa triste... então, eu peço: Senhor, tira essa tristeza do meu coração. Aí eu imponho, tem que impor, pois se eu tô lá servindo Ele do meu jeito que eu sei que tô agradando Ele, a gente tem que impor. A gente tem que pedir, insistir, exigir: olha, Senhor, eu quero isso porque eu to na tua casa né, fazendo a tua obra, eu quero isso de você.

E da corrente da prosperidade, a senhora já participou?

Sim, claro, já participei. Vou te falar uma coisa. Minha casa era bem pequenininha, agora olha o tamanho que tá, não tá pronta ainda, porque é condição... essa pia aqui eu me embeleza com ela lá na loja muito tempo, ai minha filha, uma vez fiz a campanha e ganhei a pia, o azulejo e reboco da casa todinha, de uma mulher, que era filha do meu primeiro marido, ela mora no Altiplano. Depois que fiz essa campanha, eu toquei na fé e pensei que Jesus vai me dar uma vitória. Tô aqui numa fé danada.

Vocês eram amigas?

Somos até hoje. A gente se fala quase todo dia por telefone... então, um dia ela ligou e disse: oh Ana, vou ajudar a arrumar tua casa. Oh! Fio, nessa época eu tinha feito a campanha de 100 reais, eu peguei, tirei o dinheiro de pagar a energia e pagar a água, peguei e levei, pois, no final, você num acredita que a mulher me deu 4.600 reais, só de cheque? Só bastava eu falar e ela fazia o cheque.

Mas, quem depositava o dinheiro do cheque?

Bem, boa parte era ela, mais eu também ajudava, porque ela tava sendo já boa de mais. Foi Deus quem tocou no coração dela depois que fiz a campanha, aí fio, Deus me mandava no coração também ajudar ela nessa dividas.

O que a senhora considera mais importante na Igreja que lhe ajudou, foi a prosperidade, a saúde, foi o quê?

Oh, fio, o mais importante foi encontro com Deus, porque a melhorar de vida não é o mais importante, o encontro verdadeiro com Deus, que é maravilhoso, é isso que é bom. Se você tem um encontro verdadeiro com Ele, Ele te acrescenta o resto.

ANEXO B

Entrevista com Antonio

Encontrei o Antonio numa terça-feira à noite, perguntei se poderia colaborar com minha pesquisa, expliquei do que se tratava e ele concordou. Quando foi no dia da entrevista, conversando antes da formalização da entrevista, ele falava sobre o poder dos pastores, de como estes se transformavam quando subia ao púlpito. Uma vez, conta ele, no Ginásio do Jaime Caetano, tinha um pastor tão bruto, mas tão bruto, que a coordenação não o deixou pregar, porque se não todo mundo ia pular ali.

Eu, a pesquisador, entendendo que o que ele dizia era como se fosse negativo, comentei: é mesmo, tem uns pastores que realmente parecem muito brutos, não conversam, não ouvem as pessoas, pelo menos é isso que parece. Perguntei como ele se sentia com esses pastores. Ele respondeu: “Eu admiro muito, porque esse negócio de abraçar, passar a mão na cabeça não resolve. A pessoa começa a falar e ele já manda calar a boca, e expulsa o demônio. Nossa, é impressionante o poder desses homens e, quando descem do púlpito, são pessoas comuns, assim como a gente”.

Você pode falar um pouco sobre a sua história de vida:

Família: lá em casa somos cinco irmãos. Tenho três irmãs e um irmão. A minha mãe é da tradição católica, bem católica, mesmo, adoração imagens, vem da família da minha avó, que era bem religiosa e tudo. Inclusive o dia que ela faleceu ela tinha acabado de voltar de uma missa. Já o meu pai não teve uma educação religiosa, já ia mais em centro espírita, já era mais mesclado, misturado com algumas outras.

Você considera o espiritismo uma religião?

É difícil dizer, religião parte de uma crença, forma ali a base religiosa dos ensinamentos religiosos. Então, de um certo ponto de vista, sim, é uma comunhão, tem ali o culto da forma deles. De uma certa forma pode se dizer que sim não como a Bíblia realmente quer dizer, mas de uma forma mais distorcida. Então eu nasci assim nesse lar. Minha mãe, assim, bem religiosa, algumas vezes ia em outras denominações religiosas evangélicas. E algumas vezes, também, eu lembro da minha infância que ia com meu pai a centros espíritas, tenho várias lembranças de coisas assim bem macabras, luzes apagadas, velas, tomava passe com preto velho, linha preta, linha branca.

Macabras, como assim?

É uma coisa assim, eu lembro, eu tinha na época uns 8 anos de idade e tinha uns bancos, e tinha uma parte separada uma salinha, que tinha várias velas e os guias, as luzes estavam todas apagadas, as pessoas esperavam e eu lembro que, de uma hora para outra, um rapaz começou a rugir como se fosse um bicho no chão chamando desgraça, desgraça, levaram ele para outra sala. Dizem que baixou um espírito nele. Então, aquilo ali me deixou na época assustado, não foi uma coisa natural, boa, uma sensação agradável, não foi, foi horrível, e me causou talvez até um pouco de medo de escuro que eu tenho. Então eu lembro de coisas assim. Tem um negócio de comer farinha, as mulheres vestidas de baianas, eu lembro que teve essa passagem.

Então tinha uma mistura, de catolicismo, de evangélico, de religiões afro?

Isso. Agora os meus pais iam para tomar passe. Algumas vezes, eles falavam que tinham revelação de coisas que estão para acontecer. Teve isso. Meu avô, inclusive, por parte de mãe, ele era de origem cigana e benzedor. Só que eu tinha vários atritos, eu não acreditava naquilo ali. Meu avô leva aquilo a sério mesmo. Mas eu já não acreditava. Agora teve alguns fatos muito importantes, que ele era de fazenda.

Minha mãe conta que veio um redemoinho, aquelas ventanias que dá em fazenda, pro lado da casa lá onde ele estava morando e aí meu avô foi e benzeu e aí o vento ao invés de passar pela casa, fez uma curva, aquilo, por isso que minha mãe começou acreditar nisso. Fora as vezes que meu avô foi picado por mais de cinco espécies de cobra diferentes e nunca aconteceu nada com ele. Eu era pequeno, mas eu lembro das marcas na canela dele. Acontecia das vezes a pessoa estar doente, ele ia lá benzia e noutro dia a pessoa amanhecia bem. Então, tinha essa concentração de energia e era desconhecido pra mim, eu não acreditava muito, mas algumas coisas me deixavam perplexo às vezes. Mas eu lembro que eu não tinha uma relação com meu avô, não.

Qual religião você privilegiava e que mais freqüentou?

Era a católica, só que eu ia à Igreja Católica, só que eu não levava muito a sério. É assim: na minha juventude toda eu tinha muita energia, eu tinha meus doze anos eu ia a Igreja Católica, mas eu ia para paquerar as meninas, não consegui terminar nem o catecismo. Eu gostava das missas. Nasci em Jaguaribe e depois vim para o bairro do, tinha vários amigos, estudei em vários colégios, e conheci várias pessoas aqui em Bayeux. Então, no decorrer da semana eu ia tocar violão, escrever poesias, fazer teatro,

e no final de semana ia para Jaguaribe, sexta, sábado e domingo, eu comecei a sair bem cedo, com 12 anos de idade, já estava saindo à noite, mentia para minha mãe, ia para diversos shows, ficava com as meninas, tomava vinho, cerveja aquela coisa toda. E eu era muito atentado, todo agitado. Então era assim, nós tínhamos a nossa turma, eu era como uma espécie de líder, eu que direcionava tudo, vamos fazer aquilo, vamos fazer aquilo outro.

E como era a relação de sua mãe com os filhos, ela tinha autoridade sobre vocês?

A minha mãe trabalhava bastante, ela era super estressada, e o gênio dela e a gente não se batia. Mas, agora aprendi a aceitar mais, mas antes era horrível nossa relação, aprendi a controlar mais, mas antes era terrível mesmo.

E sua relação com os outros irmãos?

Olha pra falar a verdade a gente brigava muito, apanhava quase todos os dias, de todo mundo, irmãs, mãe, eu era super atentado. Eu passava muito medo nas minhas irmãs, trancava elas no quarto. Quando eu era garoto, 8 anos de idade, ficava muito na rua, brincava com os meninos, brincava de guerra, já batia, já apanhava na rua, tinha essa coisa toda de garoto e com mais ou menos 10 anos eu dei meu primeiro beijo, com 12 anos comecei a sair, sair com as meninhas, tinha toda essa coisa. Hoje eu tenho 28 anos. Naquela época, os meninos da minha idade eram muito pacatos, as minhas amizades eram amizades assim com pessoas de 18, 20 anos, essa coisa toda, por isso amadureci mais. Às vezes, eu recorria aos garotos mais velhos para impressionar as meninas para mostrar que eu era mais cabeça. Quando tinha 13 anos ficava a cada dia com uma menina diferente. Quando eu tinha de 15 para 16 anos, montei uma banda de rock, e eu era o líder, montamos também um fã clube do Pink Floyd, isso fazia eu me sentir o maior, mas não me envolvia com drogas e, mesmo assim as garotas me procuravam para saber como era estar drogado, todo mundo pensava que eu era drogado. Eu criei uma imagem que não era real, porque, por trás daquilo ali, eu era bem tímido, então eu sempre levava meu conhaque e meu uísque. Eu lembro que até a oitava série eu passava direto, no terceiro bimestre eu já tinha passado tudo.

Como as pessoas viam você na escola?

Me admiravam. Eu participava de teatro tocava violão, era a estrela da escola, tirava boas notas, ensinava as outras pessoas, cobrava, como sempre cobrei, inclusive até hoje

lá na faculdade meu nome foi citado como um dos melhores. Eu gostava muito de filosofia, com meus 12 anos eu lia Sartre, Montesquieu, *O Príncipe* de Maquiavel. E também na minha casa só tinha eu com essa potência.

E de onde veio potência toda?

De mim mesmo, dos amigos e da faculdade. As pessoas admiravam a minha educação, a forma como eu conversava com elas.

Como você se sentia com toda essa história de liderança, de admiração?

Eu era mais da turma dos contra. Eu pegava toda essa bagagem, mas nunca segui o sistema. Quando eu tinha 16 anos, minha mãe não sabia disso, ela trabalhava muito, meus pais também, então os pais nunca sabem realmente o que está acontecendo na vida dos filhos, mas eu lembro que várias mães proibiram as filhas de ter amizade comigo, falavam que ele é um mau elemento, não presta, eu me sentia meio que rejeitado assim, dava certos atritos, era meio que marginalizado, eu tinha muita coisa que não era compreendido, não me incomodava ao ponto de ficar para baixo, mas me dava mais força para lutar contra aquilo ali. Aí foi a época que eu conheci os punks, raspava uma parte do cabelo e colocava o símbolo do nazismo, só mesmo para gerar polêmica, só mesmo pros outros falar, nossa esse não presta.

Você se comportava assim para chamar atenção?

Sim, era uma forma de chamar atenção, tanto é que no dia que fomos inaugurar o nosso fã clube na casa do nosso colega, estava acontecendo um velório ao lado e nós fizemos a nossa festa assim mesmo. E veio gente de todo lugar.

E por qual motivo você foi buscar a IURD?

Eu sempre gostava das outras religiões, do esoterismo, das coisas ocultas, eu era muito simbólico, sempre gostava, por exemplo, de Davi, do olho que tudo vê, das pedras de cristais. Eu cheguei a roubar do meu pai. Conheci muita gente do Vale do Amanhecer, aquela coisa toda, eu fazia uma mistura de tudo, mas isso tudo era pura aventura, então chega um momento que a gente que se encontrar com o próprio Deus mesmo e foi isso que me levou à Igreja Universal.

O que representava essa mistura para você?

Eu penso assim, eu estava a procura de alguma coisa, mas eu não sabia exatamente. Eu lembro que eu era muito livre, tinha liberdade pra tudo, mas ao mesmo tempo aquele tudo não preenchia, era muita coisa, mas eu buscava tudo aquilo profundamente. Teve aquele pessoal testemunha de Jeová eles me conheceram e toda semana iam lá pra casa e me ensinaram a Bíblia de ponta cabeça. Mas eu não sei, se foi.

A minha mãe era meio que esperta, ela sabia do meu temperamento, das minhas amizades, sabia de algumas coisas que meu pai não aceitava. Meu pai veio de fazenda, aquela criação interiorana, ele gostava de música sertaneja, e eu de rock, de caveira, e minha mãe ficava preocupada com isso, ela achava que eu estava sendo mal influenciado. Então, ela não aceitava algumas coisas. Minha tia, quando ia dormir lá em casa, eu tinha que dar o meu quarto, e ela ficava assustada com as coisas que eu colocava lá, caveiras, cobras.

Isso tudo criou uma badalação na minha família toda. Eu não me envolvia com os meus primos, se eu ficasse perto de algum deles em festa era porque estava a fim de alguma amiga deles. Não tinha convivência familiar. Eu fui para a Presbiteriana, levado pela minha irmã, que começou a me chamar, porque estava preocupada comigo, ela fazia orações e uma senhora que fazia parte do grupo lhe falou que não era para ela se preocupar. Aí ela começou a pedir orações por mim, e essa senhora dizia que Deus tinha feito uma revelação para ela e que eu era como um escolhido, e que as coisas iam mudar, para ela não se preocupar. Que nada de mal ia me acontecer. Mais algum tempo depois, eu acabei indo a convite dela. Eu fui a primeira vez, que eu gosto muito das coisas de Jesus.

Eu tinha Jesus como um ídolo, eu gostava muito daquela ousadia dele. Porque todo mundo vê Jesus como aquela coisa certinha, mas ele foi contra tudo, ele não aceitou nada, foi um grande revolucionário. Ele se colocou perante os reis e orou, perguntaram se realmente ele era o filho de Deus, ele falou que era. Porque na verdade toda a ira deles de todo aquele povo contra Jesus é porque Jesus se autodenominou filho de Deus, que até então ninguém teve essa audácia, como alguém pode ser filho de Deus, então Jesus foi contra tudo, Jesus não tinha esse espírito passivo, as pessoas normalmente acham isso, mas aonde ele chegava ele mudava tudo. Então tinha Jesus como um ídolo, falava, poxa. Lá no papa, nos padres, na Igreja não, eles tentavam formar aquela coisa passiva, nós como espírito passivo, aceitava tudo, aquela coisa assim, bem uniforme que até hoje o rapaz lá que é professor nosso, eu pus a Bíblia lá no lugar e toquei fogo.

Mas isso na hora gerava polêmica, depois gerava fama. Eu gostava daquela coisa da fama, eu pensava puxa, olha que massa as pessoas estão falando de mim, aquela coisa, acabei que fui para a Presbiteriana, fui lá na frente quando eles perguntavam se aceitava Jesus, mas não me batizei. Participei do grupo de jovens. Até hoje eu tenho facilidade para conversar com os jovens. Tirar deles aquilo que os pais não conseguem. Eu tocava guitarra e todos achavam legal.

Eu acabei me envolvendo com pinturas, sempre tive criatividade, gosto de fazer algo inédito. Lá no Colégio D'Ávila Lins eu tocava, pintava, fazia teatro. Aí uma amiga minha me chamou para fazer teatro lá na Igreja Tabernáculo, na Deus é Amor eu fui e fiz umas coisas assim que deixou todo mundo perplexo. Teve uma coisa incrível, tinha uma garota linda, aí eu pensei vou ter que ficar com ela, estava tudo perfeito. Comecei fazer alguns símbolos, assim, peguei a guitarra e bati na bateria e todo mundo ficou assustado, o capeta parece que incorporou aqui (ri). Eu estava na Igreja, mas ainda continuava fazendo todas as coisas que eu sempre fazia, ainda não tinha incorporado aquela doutrina, estava na Igreja, mas continuava com as mesmas atitudes que eu sempre tive. A fama que eu conquistava me dava acesso a conhecer várias pessoas, eu tinha muita liberdade.

Minha mãe trabalhava no Hospital e meu pai era soldador, trabalhavam bastante e tudo que eu aprendi foi na rua, não tinha aquela coisa de meu pai sentar, conversar, bater papo. Minha mãe uma vez ficou apática quando veio conversar comigo sobre sexo, camisinha e eu disse que não precisava, que eu já sabia de tudo isso. Já tive várias namoradas, desde os 13 anos que eu faço essas coisas. Aprendi na rua, com os amigos. Eu não aprendi como era o mundo com os meus pais. Oh! O mundo é assim, funciona dessa forma, não tive isso para mim. Tudo que aprendi foi na cara mesmo, às vezes enganando as pessoas (ri).

O que tipo de problema de incomodava mais quando buscastes a IURD?

Foi assim, eu tive dois momentos na IURD. Lá na Tabernáculo tive problemas com pastores... Uma vez estávamos no monte fazendo orações, e o pastor entregando coisas, dizendo que era de Deus, essas coisas. Aí eu ia voltar para casa e não tinha como voltar, e aí acabei dormindo na casa dele, e ele tentou ter relação sexual comigo. Aí, o que aconteceu? Eu cheguei na liderança da Igreja e falei tudo isso, fui mal interpretado, eles achavam que eu que tinha seduzido o cara, por ele ter mais igreja do que eu acabou prevalecendo a palavra dele. Também estava tendo problema com a garota, a família

dela que não me aceitava, aí eu fui na IURD da Liberdade, conversei com o pastor Ricardo e ele me falou como as coisas eram, e eu acabei gostando da sensação de estar ali, que foi uma sensação que até então não nunca havia sentido, foi inédito.

Podes descrever essa sensação?

Eu me lembro que cheguei de manhã, vi aquele tanto de gente, eu sentia algo que estava ali que é espiritual, é como sentir que algo estranho está ali, é sentir uma energia diferente. Quando eu cheguei na Universal, eu senti como se existisse algo muito maior que subjugava tudo que fosse de ruim. Então isso me chamou muita atenção e a paz que eu tinha, aí eu fui no domingo, busquei o Espírito Santo, as 6 da manhã, eu sentia algo diferente, uma autoridade naqueles homens, especialmente quando eles estavam no altar. Algo tomava eles, os seus corpos, não sei se eles tinham consciência ou não, mas depois, quando a gente ia conversar com eles, mudava o semblante mudava tudo. Quando eles estavam ministrando o culto havia algo de muita autoridade sobre eles, isso me chamou a atenção me fascinou, o poder. Aí comecei a mudar, mudar as amizades, os amigos, comecei a não freqüentar os ambientes que estavam freqüentando e foi havendo uma mudança no meu caráter, espírito, no jeito que eu comecei a enxergar o mundo, a ter discernimento e compreensão de muitas passagens da minha vida.

Em que medida essa dificuldade vivenciada por você estava prejudicando a sua vida?

Você falando em que sentido?

Você quando diz que na Igreja Universal encontrou uma certa autoridade, tranquilidade e energia, é como se isso tivesse faltado para você?

Acho que... lógico, eu aqui amadureci espiritualmente, depois de vivenciar tantas coisas. Na minha juventude eu fazia muitas coisas, aquilo era muito legal, aquela eloquência toda. Então, era assim: eu me sentia como centro das atenções, mas hoje eu vejo que existia algo, muito além da minha capacidade, que me colocou ali que fazia com que... é como se eu fosse fantoche na mão do diabo. Eu pensava que era eu, eu pensava que eram minhas idéias, mas de uma forma minuciosa, era impercebível isso. Existia algo que estava manipulando, toda uma situação e eu não me dava conta, eu achava que aquilo tudo era a vida, é como se eu pensasse que podia controlar tudo aquilo, mas, num dado momento, percebi que era o diabo que estava me controlando.

Houve algum momento em que você se considera estar em crise e ninguém não aparecia para ajudar?

Sim. Lembro que não cheguei a ter depressão, as pessoas às vezes confundem uma tristeza profunda com depressão. Depressão é quando as pessoas ficam doentes que ela não consegue nem levantar da cama que ela já entra num estágio bem profundo. Tristeza do dia a dia que eu não queria sair, queria só ouvir música no quarto, bebendo e ouvindo música, como se fosse dentro de uma caverna. Eu sempre procurei tudo por mim, buscava nos livros alguma explicação. Aquilo vinha assim em forma de explosão. A ponto de quebrar cadeira, sair quebrando tudo, eram meus escapes, eu não conseguia controlar, era algo incontrollável, não pensava em pegar a faca, matar ninguém, nada disso, quebrar as coisas, ficava desnorreado.

Você achava que estava te faltando o quê?

Na verdade, era assim, encontrar comigo mesmo, entender o sentido da vida mesmo, de como as coisas funcionam. Eu não dava conta sozinho, até com 7, 8 anos de idade, a minha família era de classe média, a minha mãe sempre teve uma condição, eu sabia que existia um abismo social, que minha mãe não era uma pessoa que poderia me dar um carro, uma herança, então eu tinha uma certa compreensão da realidade, mas eu não sabia como funcionava o sistema. Eu acho que talvez seja essa a minha revolta do sistema, perceber a desigualdade, mas não saber explicar o porque que ela existe, e não saber o que fazer, me sentia perdido naquilo tudo. E também de saber que não podia conversar muitas coisas com meus pais. Meu pai sempre entendeu muito de política, de geografia, mas ele não tinha aquela sensibilidade pra poder explicar, tirar um tempo, pra falar as coisas funcionam assim, dessa forma, eu sentia um certo vazio, um buraco dentro de mim, do ambiente familiar, não me identificava muito com as idéias deles, e aí fui buscar fora e sozinho.

E essa busca pela IURD, deve-se ao fato da autoridade, do poder e do forte discurso dos pastores?

De certa forma sim, porque queria explicação para entender como as coisas são, como elas funcionam.

E como são essas coisa, como elas funcionam?

Bem, o pouco do que eu sei... é o seguinte: se voltarmos ao passado, ao gênese, da queda do homem, é lógico que a queda ali elas são metafóricas. Aquilo não pode nunca ser levado ao pé da letra. Até porque Moisés era um homem rude, por mais compreensão que ele tivesse usado de metáforas para explicar fenômenos que aconteceram, por que ele não tinha como argumentar. Quando o homem cometeu um determinado ato ele quebrou uma certa regra que até então existia, porque Deus tem suas leis. Porque na criação do universo ele obedece a determinadas leis que a ciência hoje estuda que tem conhecimento dessas leis.

A ciência não tem o controle dessas leis. Essas leis foram criadas por Deus e o universo obedece essa ordem. Então, Deus passou para o homem algumas regras, olha você não pode fazer isso e isso, ele não explicou profundamente porque ele não poderia fazer aquilo. Quando Eva cometeu o pecado, ela foi levada por um espírito, a serpente, não é que o Satanás tomou a forma de uma serpente. No reino espiritual eu já tive oportunidade de ver, se você pegar o crânio e você emendar ele, você vai ver que tem o formato de uma serpente. Que significa o símbolo da sabedoria, do conhecimento. Então, o homem quebrou essa regra.

Quando ele fez isso, gerou uma certa desordem, através dessa desordem houve a entrega do poder, da autoridade do homem para o domínio das trevas, que é quando Jesus volta, para resgatar essa autoridade que havia sido perdida, porque somente hoje em nome de Jesus a gente tem poder. Não nós o nome dele que faz tudo isso. Porque ele teve que vir para resgatar aquilo que tinha sido perdido lá no início quando Adão quebrou essa ordem. Jesus era o próprio Deus. Ele se humilhou na condição humana. Agora eu não sei se algum momento no céu, Satanás deve ter tirado a espada, a espada é a palavra, como é que o primeiro pode ser o último, como é que você é primeiro se nunca foi o último.

Então, pra vencer a palavra do Satanás, ele se tornou o último. Pra mostrar que ele venceria mesmo sendo o último dos últimos. Jesus ele foi o último dos homens nessa humilhação toda. Então, quando Adão pecou com Deus, ali foi instituído o reinado das trevas. De uma forma em que toda a humanidade passou a sofrer as consequências desse reinado estabelecido por esse império, ele prevalece até hoje e o homem não consegue perceber. A ação demoníaca e isso é real. O diabo, as igrejas falam às vezes de uma forma meio tosca. Porque as pessoas não conseguem entender, porque é Satanás e isso também é perigoso. Porque é assim, a forma como eu vivenciei as coisas, é que Satanás

tenta convencer as pessoas de que ele não existe, mas como é que ele consegue isso? Ele se passa pela própria pessoa como eu era no passado.

Ali não era o Antonio, não eram as minhas idéias em prática. Ali eram manipulações espirituais que não deixavam eu perceber que eram eles, eram eles agindo dentro de mim e eu não percebia e eu achava que era eu. Porque o Satanás não é o monstro como todo mundo pensa, um monstro que baba, chifre, pé de bode. Na verdade, ele é um cientista ele é como o homem. Então Satanás ele joga consegue isso e ninguém consegue acreditar que ele existe. Ele tem a manipulação, a ciência de todas as coisas também. Ele sabe como funcionam os sentimentos, as emoções, a ciência. Então, ele manipula tudo isso dentro do seu reinado que é o mundo, ele manipula e controla todas as coisas.

Essa compreensão foi adquirida antes ou depois que você começou a freqüentar à IURD?

Antes eu sabia que existia algo, mas não entendia; mas depois da minha conversão à Igreja Universal comecei a compreender tudo.

E qual corrente na Igreja Universal que te ajudou mais?

Da libertação. A libertação é algo assim: quando as pessoas nascem, quando elas estão no mundo, hoje acontece em toda a humanidade. As pessoas elas ganham no momento que ela nasce a maldição de Satanás, através de um espírito maligno, estão aqui agora, e em toda parte, existem principados, potestades. É assim que você conhece as histórias dos reinados, das penínsulas, cada reinado tinha um rei. Então, orei, ele tinha os seus filhos ou comando dos nobres, é assim que funciona, o nobre coordena vários outros com a administração o principado são os demônios príncipes, que compõem o cabeça que controla todos os outros e aí tem os subordinados, então é assim, uma hierarquia. Os potestades são os demônios do ar eles controlam todos os meios de comunicação, o bispo Edir Macedo ele teve essa revelação por parte de Deus, porque acontece assim, quando o ser humano vence o Satanás, o diabo é obrigado a trabalhar para ele, porque ele é filho de Deus, é o diabo que entrega tudo na mão dele. O bispo Edir Macedo, quando comprou a Record, Satanás teve de entregar essa parte para ele, a Globo é uma potestade que o Satanás pode usar através dos meios de comunicação para manipulação e então é toda uma organização, um esquema bem montado.

Se existe uma organização no mundo visível e invisível, como você está dizendo, quem é o Bispo Edir Macedo nessa organização?

Ele não é igual ao Lula, que o príncipe do Brasil, ou ao Bush que é outro príncipe. Ele tem a unção de Moisés, isso não é porque ele é o melhor de todos. Isso é porque ele conquistou, e foi uma pessoa que Deus escolheu o príncipe do poder de Deus contra os príncipes do mal, de Satanás. Ele foi escolhido, assim como Moisés. Moisés no passado foi usado por Deus pra tirar os cativos lá do império de faraó, que o povo estava escravizado e ali ele formou a nação, a nação que deu origem ao cristianismo que foi se propagando e tomou conta de todas as penínsulas. Mas isso aconteceu porque Jesus Cristo venceu todas as penínsulas, porque Satanás tomou a posse dos reinos gregos daquela coisa de Deus. Jesus venceu todos eles. Eu tenho uma gratidão, a IURD por ter encontrado ali a direção para a minha vida, e o que posso fazer é ajudar essa igreja a crescer e a divulgar o poder de Deus investido no Bispo Edir Macedo.

ANEXO C

Entrevista com Mery

Mery, você poderia falar um pouco sobre sua vida religiosa na infância?

Sim, posso. Eu nasci numa família católica, desde os meus avós, estudei em colégios de padres, do pré-escolar até a quarta série, onde recebi tanto uma educação escolar quando a educação cristã, mas era muito fraca em vista do que hoje eu recebo. Fiz catecismo, porque a gente era obrigada a fazer a primeira comunhão e na própria escola tinha a igreja. A mamãe não impunha nada que a gente freqüentasse a Igreja Católica, mas nós íamos aos domingos assistir à palavra do padre, cantava alguns corinhos e só. Só íamos aos domingos.

Você pode diferenciar a fraqueza da Igreja Católica em relação a que hoje você freqüenta?

Bem, com o tempo a gente vai crescendo e vai tendo uma percepção melhor da vida, vai notando algumas coisas, mudanças econômicas, políticas, sociais e, por mais que eu tivesse só os meus 14 anos, na adolescência, eu comecei ver algumas coisas que não estavam certas, estavam erradas, algumas práticas dentro da própria Igreja, por exemplo, eu buscava uma palavra de conforto, uma palavra de força, porque eu tinha muitos problemas familiares, meus pais brigavam muito, porém meus pais não freqüentavam a igreja, ninguém era apegado na religião. E o padre ao invés disso só falava de política, problemas sociais, que até hoje falam dos problemas dos excluídos, que tem que ajudar, e que eu até concordo, mas eu queria uma palavra mais espiritual, que viesse de acordo com as minhas necessidades e, porém eu não recebia. E eu precisa de ânimo, de poder espiritual..

E como você recebeu isso na Igreja Universal do Reino de Deus?

Através da Bíblia, da palavra de Deus, que dá conforto e que promove mudança e mudança grande na nossa vida. Poxa, é um livro que eu não sabia o que estava escrito antes, hoje eu percebo que quando a gente começa a usar a Bíblia, onde está a palavra de Deus e vivi o que está escrito na palavra de Deus, tudo que está lá vai de encontro com as necessidades, ali vem palavras de fé, que vêm pra aumentar sua fé, vencer os problemas do dia-a-dia, vem palavra para dá força, palavra para gente não desanimar

diante das dificuldades, que a gente tem de perseverar, aí vem uma série de conselhos dos pastores, então aquilo foi de encontro com as minhas necessidades.

Você poderia falar, caso se sinta a vontade, sobre esses problemas que você tinha antes da sua conversão e se estes foram os motivos que te levaram à IURD?

O meu trajeto para Igreja Universal é bem comprido, porque eu já estava freqüentando a Igreja Evangélica Tabernáculo, e eu percebi que lá as pessoas não conseguiram me ajudar a resolver meus problemas. Eu estava com problema sentimental, problema no meu casamento, problema no meu trabalho também.

Tudo começou quando no dia em que eu fui na casa de um irmão orar, uma profeta de Deus e ali eu recebi uma palavra negativa da própria serva de Deus, ela dizia que eu iria perder o meu marido, que eu iria perder o meu emprego, uma palavra profética, que hoje nós chamamos de profetada, que é uma palavra errada, igual uma pessoa soltar uma palavra que vai destruir sua vida; no dia que fui na casa dessa mulher para receber uma palavra de ânimo, porque eu já estava um pouco deprimida, ela chegou e falou essas coisas para mim: “Olha, Deus está falando que vai separar você, separar você do seu marido e que você vai perder o emprego”.

Fiquei desesperada, então saí dali como se fossem palavras verdadeiras. Aí, o que aconteceu? Comecei a entrar em desespero, em depressão, e aí eu cheguei na Igreja Tabernáculo, pedi ajuda, mas as pessoas não souberam me aconselhar direito, não souberam me dar a direção certa de como deveria fazer, as pessoas simplesmente me olhavam assim com uma cara de... que realmente estavam sentidas com a minha situação e que não poderiam fazer nada por mim... se sentiram impotentes, até me olhavam com olhares de amor e de carinho, mas não souberam falar o que eu deveria fazer.

Assim, olha, você tem que lutar, perseverar, vamos orar por você e eu não recebi nada disso e eu estava muito carente nessa hora, foi até que eu lembrei de um colega meu, que mora perto da casa de minha mãe, ele é missionário e eu cheguei um dia na casa dele levada pelo Espírito Santo, e então esse amigo me deu a palavra, leu comigo o Coríntios, que me deu um estado de ânimo e eu ali muito deprimida sem saber o que fazer, e falou: “Olha, minha mãe está aqui em João Pessoa, vou te apresentar para minha mãe”, e ela me viu e falou: “Nossa, você está muito mal”. Eu disse: “Lógico, estou perdendo tudo o que eu tenho”. Ela falou assim: “Não, não continua assim não, eu vou te ajudar”. Ela se dispôs a me ajudar e falou assim: “Olha, eu sou da Assembléia de

Deus, mas o meu marido ele passou por um problema sério de doença e foi lá Universal do Reino de Deus, eles lá fazem um trabalho maravilhoso de libertação, libertação espiritual, sentimental.

Eles fazem um trabalho muito bom”. Nós fomos lá no Templo da Fé, quando cheguei lá estava muito enfraquecida, muito debilitada, mal conseguia ficar em pé, sem forças para lutar, muito abatida, ficava mais sentada do que em pé. O pastor falou para não desistir e fazer a campanha, eu cheguei ao ponto de nos primeiros meses ir todos os dias. Eu estava dentro da Igreja de segunda a sábado. Nós marcávamos o horário e a mãe desse meu amigo sempre me acompanhando e aí fui começando a me sentir bem, a me sentir melhor, estava muito magra na época. E eu comecei a fazer as campanhas e a perseverar, como eu estava licenciada na época, comecei a perseverar, comecei a sentir mudança na minha vida, fortalecer, os pastores começaram a aconselhar a fazer tudo como eles dizem, e, depois que eles aconselham, eles também lêem a palavra de Deus. Aí eles falam que se você quer mudança de vida você tem que seguir a palavra, você tem que obedecer Deus em tudo, eu comecei e fui tendo resultados na vida.

Nesse início de conversão participastes de alguma campanha?

A mais importante para mim. Quando a irmã que me levou para Igreja foi embora para Natal, eu me senti muito sozinha, e aí eu estava lá na Igreja sozinha, orei e falei “Senhor, e agora, como é que eu fico? A irmã Selma foi embora, como é que eu fico, que pastor vai me acompanhar”. Eu não tinha um pastor específico. Aí, o Espírito Santo foi e me mostrou uma pessoa, um homem magrinho passando na minha frente, e o Espírito Santo tocou no meu coração e disse assim: “Aquele homem vai te acompanhar, você não está sozinha e eu vou estar contigo”. Ele passou uma vez, passou novamente, aí perguntei se ele era pastor, e disse que precisava muito falar comigo. Ele me deixou esperando uns 30 minutos para voltar. Eu expliquei pra ele tudo que estava acontecendo. Aí ele falou: “Olha, irmã, eu vou te ajudar. É pra fazer direitinho o que estou falando, o que eu mandar você fazer você tem que obedecer. Você deve vir aos cultos terça, sexta, sábado e domingo. Você está trabalhando?” Eu disse não, então ele falou “Você tem que buscar muito a Deus nesses dias”. Eu comecei a participar dos cultos de libertação as terças, às 7 da manhã. Além desse específico, fui ao da sexta, que também é muito forte, vai muita gente, é a sessão do descarrego, onde o pastor exerce seu poder sobre os demônios. Isso também acontece no da terça. Todas correntes e campanhas têm poder.

Como você vê nessa relação de autoridade e obediência exercida pelos pastores para que você tenha êxito?

Eu acredito neste tempo que o homem, sempre os homens, quando começa a servir a Deus e é consagrado a pastor, tem autoridade para nos fazer obedecer a vontade de Deus, porque eles são escolhidos de Deus para isso, para nos ajudar a ter êxito e não fazer nada que desagrade a Deus.

Por que você afirma que os homens são revestidos dessa autoridade?

Porque na história da Bíblia Deus sempre escolhe os homens para libertar seus filhos, daí a autoridade dos homens consagrados é bem mais forte. As mulheres também são ungidas, mas elas não celebram, não pregam, mas devem apenas acompanhar o marido em tudo. O homem não pode ser consagrado a pastor se não for casado. Devido a esse óleo derramado de unção, ali, nós acreditamos pela fé que ele tá recebendo pela unção a autoridade de Deus, que quando ele está ali no púlpito pregando é como se fosse o próprio Deus, ou melhor, através da boca dele, o Senhor está usando o corpo dele para transmitir a palavra de Deus; então, a Igreja toda recebe o pastor. Essa é a visão que todo crente tem de ter. Quando tem uma pessoa pregando ali na frente, ali nós estamos vendo como uma autoridade, como se fosse o próprio Deus transmitindo a palavra dele. Nessa hora, nós estamos aprendendo. Por isso que nós temos que obedecer os pastores porque eles são autoridade estabelecidas na terra ungidas para fazerem a obra de Deus.

Você se sente bem nessa relação de autoridade e submissão?

Sim, porque como falei eles são os urgidos de Deus, os consagrados. Eu tenho mais que obedecer, porque sou o que sou, membro da igreja, mas quando não me vejo submissa, mas obediente ao Deus que age numa igreja que é a UTI dos desesperados, porque é o último recurso que você tem, a pessoa já procurou várias formas de solucionar seus problemas, e às vezes você procura até solução do dinheiro, mas seus problemas não são resolvidos. Você procura até várias igrejas, mas cada igreja tem um ministério diferente do outro. Você já tentou todos os recursos, todas as formas de solucionar seus problemas, então na Igreja Universal a gente encontra a solução, porque eles têm um trabalho maravilhoso de libertação, trabalha frente a frente com o diabo. Então, a minha submissão é nesse ponto de saber pela experiência do pastor, pelo trabalho que eles fazem, eu quero chegar o que, eu quero a solução pro meu problema e se eu sei que o que eles estão falando e fazendo está tendo um resultado na minha vida, tô vendo que

aquilo tá sendo positivo e que aquilo deu resultado na minha vida, eu tenho mais é que ficar submissa.

Você poderia dizer quem era Mery antes da conversão?

Sim, com certeza, gosto de falar da dessa parte. Eu era uma pessoa totalmente independente, dona do meu próprio nariz, autoritária, não respeitava muito as pessoas, eu fazia bem o que eu queria, entrava, chegava, fumava, bebia bastante, mas assim eu não estava satisfeita com nada, eu percebia que eu tinha um gênio muito forte e que eu era a dona da situação. Tudo tinha que ser da minha forma e o que eu queria tinha que ser, e eu era totalmente independente. Não aceitava que ninguém mandasse em mim, ninguém. Aí o que aconteceu? Durante a minha conversão, na palavra de Deus diz que quando a gente se converte nova criatura se torna, tudo se faz novo, e eu demorei para compreender isso ao longo do tempo.

E eu percebi que, para eu me tornar uma nova criatura, não foi do dia para noite, é um processo um pouco demorado. Eu tive que aprender ao longo do tempo a ser uma pessoa mais submissa, uma pessoa que respeitasse mais as outras pessoas, de me colocar no meu próprio lugar, é de respeitar as idéias dos outros, aprendi a ser mais submissa ao meu próprio marido porque antes ele falava as coisas e eu não atendia direito, porque eu achava antes que eu era dona do mundo e hoje não, meu marido fala, eu ouço o que ele está falando, as vontades dele hoje eu faço, antes não, eu sentia na obrigação e hoje não, faço com amor, com atenção, antes eu achava que eu não podia ter uma família, ser mãe, eu era muito louca, eu era um pouco hippie, e hoje não, sou mãe de família graças a Deus.

Por que muito louca?

Aha, porque eu achava assim, eu usava umas bijuterias, pegava uma moto, pilotava, eu era motoqueira, nos finais de semana eu fugia pro clube e passava o dia inteiro no clube, bebia, tinha meu dinheiro, trabalhava, eu achava que eu era muito louca, nunca pensava que eu ia ter filhos, eu pensava que eu ia construir minha vida sozinha que eu ia ser mãe independente, uns pensamentos muito loucos em relação a minha transformação. O meu encontro com Deus, mudou totalmente o meu caráter.

Como as pessoas viam essa sua forma de ser?

Olha, Pra começar, as pessoas, da minha família, como eu te falei, meus pais brigavam muito por isso que eu me tornei um pouco louca, um pouco maluca. Como eu via muita briga dentro da minha casa, meu pai era alcoólatra, sabe, meu pai tinha dia que queria bater na minha mãe, queria bater na gente, então aprendi, devido a essa situação familiar, eu aprendi depois que comecei a trabalhar, eu aprendi a viver na rua. Passava o dia inteiro trabalhando, a semana inteira trabalhando e nos finais de semana pegava minha moto e sumia no mundo, não dava satisfação a ninguém, eu era muito distante da minha família, não tinha apego a pai, nenhum tipo de carinho, nenhum tipo de atenção e mesmo da minha mãe, eles só queriam saber se naquela noite eu tinha dormido em casa, mas eu também estudava. Hoje eu tenho certeza de que era totalmente fuga por que minha família era totalmente desunida, meus irmãos também todos desunidos. Então, onde que eu achei que beber, ir pra os clubes, fumar e paquerar era minha fuga. Mas, hoje eu me vejo totalmente dedicada a família, aos meus filhos, minha casa. Os meus valores foram totalmente transformados.

Como as pessoas vêem essa Mery transformada e submissa?

Bem, não sei, ninguém chegou em mim pra falar, mas eu me lembro que na época da minha conversão fui muito criticada, ainda mais que eu tinha uma história de um dente de ouro, de ter me transportado do reino das trevas, lançado no mundo espiritual, transportada para o mundo espiritual, comecei a ver o próprio Espírito Santo na minha frente, isso é muito maluco. Mas as pessoas perceberam principalmente a vitória conquistada na minha vida, a minha família, minhas irmãs, eles dizem, Mery de todos os irmãos, o que está em melhor condição é você, melhor condição de vida familiar é você, você conquistou uma casa maravilhosa, você conquistou um trabalho, então a gente vê as bênçãos que você recebeu, você dá uma educação muito boa para os seus filhos, todo mundo vê que seus filhos são muito educados. Então, é assim, o pouco que eu ouço as pessoas comentando de mim é isso, que eu tenho uma vida muito equilibrada, uma vida estruturada, e é isso, quase que um modelo familiar, minha casa hoje é a maior benção. A minha casa hoje é um pedacinho do céu, porque o Senhor restaurou o meu casamento, reestruturou, antes eu tinha medo de perder o meu trabalho. Hoje não tenho mais.

Do mundo das trevas para o mundo de luz? Como foi esse processo?

É uma questão etérea, Quando eu me converti, eu percebi que as coisas mudavam, o próprio ar se transforma, você começa a ver brilhos no ar que até então eu não sabia que era o próprio Espírito Santo. Hoje, eu estou nos lugares, no meu quarto, aqui agora, eu vejo como se fossem vaga-lumes, o ofuscar o brilho, aí me falaram que esse brilho é o próprio espírito de Deus, que Jesus subiu aos céus, mas disse, vou, mas vou deixar o consolador que é o Espírito Santo de Deus. E essa atmosfera te dá paz, te dá alegria, e essa atmosfera é como se fosse um manto que tivesse te envolvendo de paz, de proteção. Só que eu vejo isso com meus olhos naturais, basta invocar o nome de Deus, é como se descesse uma nuvem como se fosse uma neblina, como aqui agora está mudado e eu estou vendo neste momento que a atmosfera está totalmente mudada.