



**“SOFRIMENTO PSÍQUICO E NEOPENTECOSTALISMO –
A IDENTIDADE RELIGIOSA E A CURA NA SOCIEDADE
DO CONSUMO E DO ESPETÁCULO”**

Alba Marques Vieira Santos

DISSERTAÇÃO SUBMETIDA AO CORPO DOCENTE DA
COORDENAÇÃO DOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO
DO EICOS – ESTUDOS INTERDISCIPLINARES DE
COMUNIDADES E ECOLOGIA SOCIAL – DO INSTITUTO DE
PSICOLOGIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE
JANEIRO COMO PARTE DOS REQUISITOS NECESSÁRIOS
PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM
PSICOSSOCIOLOGIA.

Orientadora: Prof. Maria Lúcia Rocha Coutinho, D.Sc.

RIO DE JANEIRO, RJ - BRASIL

MARÇO / 2006

**SOFRIMENTO PSÍQUICO E NEOPENTECOSTALISMO – A IDENTIDADE RELIGIOSA E
A CURA NA SOCIEDADE DO CONSUMO E DO ESPETÁCULO**

Alba Marques Vieira Santos

DISSERTAÇÃO SUBMETIDA AO CORPO DOCENTE DA COORDENAÇÃO DOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO DO EICOS – ESTUDOS INTERDISCIPLINARES DE COMUNIDADES E ECOLOGIA SOCIAL – DO INSTITUTO DE PSICOLOGIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO COMO PARTE DOS REQUISITOS NECESSÁRIOS PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM PSICOSSOCIOLOGIA.

Aprovada por:

Profa. Maria Lúcia Rocha Coutinho, D.Sc.

Profa. Leila Sanches de Almeida, D.Sc.

Prof.. Maurício Brito de Carvalho, D.Sc.

RIO DE JANEIRO, RJ - BRASIL

MARÇO / 2006

Santos, Alba Marques Vieira

Sufrimento psíquico e neopentecostalismo - a identidade religiosa e a cura na sociedade do consumo e do espetáculo/
Alba Marques Vieira Santos. - Rio de Janeiro: UFRJ/EICOS, 2006.

ix, 115f.; 2.5cm

Orientador: Maria Lúcia Rocha-Coutinho

Dissertação (mestrado) – UFRJ/EICOS/ Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, 2006.

Referências Bibliográficas: f. 106-113

1 - Saúde Mental. 2 - Religião. 3. Análise do Discurso
4 – Psicossociologia. I. Rocha-Coutinho, Maria Lúcia de. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social. III. Sofrimento psíquico e neopentecostalismo – a identidade religiosa e a cura na sociedade do consumo e do espetáculo.

AGRADECIMENTOS

À Professora Maria Lúcia Rocha-Coutinho, pela elegância e competência com que conduz as orientações.

Ao EICOS, por almejar e proporcionar a diversidade.

Aos fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus, pela riqueza das entrevistas.

In memoriam de Victor Giudice, agora e sempre encantado em minhas lembranças, por ter me mostrado, desde pequena, os tênues limites entre a realidade e a ficção.

Aos meus dois amores: Alexandre e Anna.

Resumo da Dissertação apresentada ao EICOS/UFRJ como parte dos requisitos necessários para a obtenção do grau de Mestre em Ciências (M.Sc.)

**SOFRIMENTO PSÍQUICO E NEOPENTECOSTALISMO – A IDENTIDADE RELIGIOSA
E A CURA NA SOCIEDADE DO CONSUMO E DO ESPETÁCULO**

Alba Marques Vieira Santos

Março / 2006

Orientadora: Profa. Maria Lúcia Rocha-Coutinho

Programa: EICOS – ESTUDOS INTERDISCIPLINARES DE COMUNIDADES E ECOLOGIA SOCIAL.

O objetivo desta pesquisa foi discutir o que os portadores de sofrimento psíquico que freqüentam a Igreja Universal do Reino de Deus buscam na referida igreja. Nesse sentido, investigou-se que discursos permitem e promovem a construção de um imaginário que articule o sofrimento psíquico ao discurso religioso neopentecostal da Igreja Universal. Foram feitas seis entrevistas semi-dirigidas com fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus que possuíam algum tipo de sofrimento psíquico. A análise das entrevistas apontou para o fato de que a IURD vem cumprindo uma função terapêutica em consonância com sua inserção num cenário contemporâneo marcado por uma cultura de consumo e de espetáculo. Desta forma, a busca pela Igreja Universal pelos portadores de sofrimento psíquico possui vínculos com o desejo de cura e mudança em detrimento ao desejo de algum tipo de enriquecimento espiritual. Funcionando a partir de uma lógica de mercado, com serviços especializados, a IURD atrai uma camada da população que encontra menos possibilidades identificatórias no discurso do serviço público de saúde e mais na proposta de tratamento da própria igreja. Aliado a este fato, verificou-se uma dissonância entre o precário atendimento nos hospitais e postos de saúde do Rio e a disponibilidade e o acolhimento exercidos pela IURD. A metodologia utilizada para análise foi exclusivamente qualitativa e vinculada a Análise do Discurso. Espera-se que esta pesquisa possa ter contribuições na área da saúde pública, no sentido de colaborar na construção de projetos terapêuticos mais integrados com o contexto psicossocial dos usuários, aumentando sua eficácia.

Palavras-chave: sofrimento psíquico, neopentecostalismo, saúde mental, sociedade do espetáculo.

Abstract of Thesis presented to EICOS/UFRJ as a partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Science (M.Sc.).

**PSYCHIC SUFFERING AND PENTECOSTALISM – THE RELIGIOUS IDENTITY AND
HEALING IN A SOCIETY OF CONSUMPTION AND SPECTACLES**

Alba Marques Vieira Santos

March / 2006

Advisor: Profa. Maria Lúcia Rocha-Coutinho

Department: EICOS

The purpose of this study was to discuss what people afflicted with psychic suffering, who congregate at the *Igreja Universal do Reino de Deus - IURD* (Universal Church of the Kingdom of God), seek in said church. To this end, its findings demonstrate that discourse makes it possible to create an imaginary world that articulates psychic suffering with the religious discourse of the Igreja Universal. Six semi-directed interviews were conducted with members of the *Igreja Universal's* congregation who are afflicted with some form of psychic suffering. Analysis of the interviews showed that the IURD has been fulfilling a therapeutic role in harmony with its insertion in a contemporary scenario marked by a culture of consumption and spectacles. In this sense, the *Igreja Universal's* quest for individuals with psychic suffering is directly tied to the search for a cure and change in detriment to the desire for any form of spiritual enrichment. Operating according to market logic, with specialized services, the IURD attracts a layer of the population with fewer means of identifying with the discourse of public health services than with the healing treatment proposed by the *Igreja*. Combined with this fact, there is incongruity between the medical attention provided in hospitals and public medical-care stations in Rio and the availability and the reception and attention received from the IURD. The analysis method used was exclusively qualitative and associated with Discourse Analysis. Hopefully this study will contribute to the public health sector in terms of helping it develop therapy projects that are more integrated with the psychosocial context of its users, thereby increasing its efficiency.

Keywords: psychic suffering, neopentecostalism, mental health, society of spectacles.

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I - RELIGIÃO E CULTURA	6
1.1 - A função cultural da religião	6
1.2 - Psicanálise, religião e linguagem	9
CAPÍTULO II – O PENTECOSTALISMO E O NEOPENTECOSTALISMO NO BRASIL	12
2.1 - Aspectos gerais do novo pentecostalismo brasileiro	12
2.2 - Dados socioeconômicos dos evangélicos brasileiros	19
2.3 - Um ícone do neopentecostalismo – a Igreja Universal do Reino de Deus – IURD	24
2.3.1 - Histórico da IURD no cenário religioso brasileiro	24
2.3.2 - Identificação e cura	29
CAPÍTULO III - A CULTURA DO CONSUMO E DO ESPETÁCULO	35
3.1 - Os imaginários modernos e pós-Modernos	35
3.2 - Romantismo e consumismo – Da felicidade sentimental à felicidade sensorial .	40
3.3 - A nova revolução industrial	45
3.4 - A estetização e a mercantilização da existência	50
3.5 - Comunidades estéticas	57
CAPÍTULO IV - SAÚDE PÚBLICA E MODELO BIOMÉDICO	60
4.1 - O modelo biomédico de assistência	60
4.2 - Psiquiatria e religiosidade	61
4.3 - O Serviço público de saúde e o neopentecostalismo – ofertas terapêuticas	66
CAPÍTULO V – METODOLOGIA	72
5.1 - Instrumento metodológico.....	72
5.2 - Coleta de dados	72
5.3 - Pesquisa de Campo – relato	75
5.4 - Perfil dos entrevistados	76

5.5 - Análise dos resultados	76
5.5.1 - <i>Conversão</i>	77
5.5.1.1 - Trânsito religioso	77
5.5.1.2 - Acesso a IURD	78
5.5.1.3 - Motivação para a conversão	80
5.5.1.4 - Visão crítica da igreja	81
5.5.2 - <i>Cura</i>	83
5.5.2.1 - Atendimento especializado	83
5.5.2.2 - Cura e função estruturante da igreja	88
5.5.2.3 - Conceito de sofrimento psíquico e a sessão do descarrego	93
5.5.2.4 - Recepção no serviço público de saúde	95
5.5.3 - <i>Comunidade</i>	98
CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
BIBLIOGRAFIA	106
ANEXOS.....	114
Anexo I - Roteiro da Entrevista Semi-dirigida	114
Anexo II - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	115

A ideologia se produz justamente no ponto de encontro da materialidade da língua, com a materialidade da história. Como o discurso é o lugar desse encontro, é no discurso (materialidade específica da ideologia) que melhor podemos observar esse ponto de articulação.

(Eni Orlandi, *As Formas do Silêncio*)

*Margem da palavra
Entre as escuras duas
Margens da palavra
Clareira, luz madura
Rosa da palavra
Puro silêncio, nosso pai
Meio a meio o rio ri
Por entre as árvores da vida
O rio riu, ri
Por sob a risca da canoa
O rio riu, ri
O que ninguém jamais olvida
Ouvi, ouvi, ouvi
A voz das águas
Asa da palavra
Asa parada agora
Casa da palavra
Onde o silêncio mora
Brasa da palavra
A hora clara, nosso pai
Hora da palavra
Quando não se diz nada
Fora da palavra
Quando mais dentro aflora
Tora da palavra
Rio, pau enorme, nosso pai.*

(Caetano Veloso e Milton Nascimento, *A Terceira Margem do Rio*)

INTRODUÇÃO

Os evangélicos vêm, ao longo dos anos, crescendo não somente em número como em visibilidade no cenário nacional. Num recorte deste cenário, desenharam-se as vivências de um estágio por nós realizado na área de saúde mental de uma instituição psiquiátrica do Rio de Janeiro. Nesta instituição, um grande número de usuários dos serviços estava vinculado à religião evangélica, produzindo determinadas particularidades no contexto institucional. Nas atividades psicossociais, verificavam-se inúmeras tentativas de conversão e constantes brigas pelo controle do único rádio do pátio, no objetivo de garantir a transmissão midiática do discurso evangélico. Em suma, evidenciava-se a maciça presença de evangélicos como pacientes psiquiátricos, o que despertava interesse de investigação.

Inserida nesta perspectiva, a presente pesquisa teve como objetivo elucidar o que os portadores de sofrimento psíquico que freqüentam a Igreja Universal do Reino de Deus buscam na referida igreja. Nesse sentido, objetivou-se investigar que discursos permitem e promovem a construção de um imaginário que articule o sofrimento psíquico e o discurso religioso neopentecostal da Igreja Universal.

Dentre o imenso grupo de evangélicos, optou-se, nesta pesquisa, por ter como foco a Igreja Universal do Reino de Deus, devido ao fato da mesma caracterizar-se como ícone do movimento neopentecostal brasileiro. Tal movimento surgiu com grande força na década de 1970, com ênfase no exorcismo e no poder do Espírito Santo, e sua igreja mais representativa, A Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977, é a que mais cresce no cenário

religioso brasileiro, possuindo ramificações em mais de 30 países.

Para efeitos desta investigação, propõe-se o estabelecimento de possíveis relações entre as demandas tipicamente pós-modernas e as ofertas neopentecostais da Igreja Universal do Reino de Deus. Isto é, acreditamos que o acentuado crescimento de comunidades neopentecostais pode estar ancorado na emergência de novos modos de vida e de organização social característicos da pós-modernidade e, na medida em que o discurso neopentecostal ofereceria produtos e/ou respostas para anseios tipicamente pós-modernos, ele funcionaria como uma fonte reguladora de subjetividades.

Neste contexto, o mundo secularizado que emergiu a partir do advento da Modernidade (séc XVI, em diante) parece estar em declínio, uma vez que não oferece, em seu campo simbólico, representações significativas e coerentes para os sujeitos diante da pluralidade e fragmentação contemporâneas, em especial para as camadas populares. Assim, a religiosidade ressurge, ainda que reeditada em seus padrões, como recurso de enfrentamento dos infortúnios da vida. Se a experiência religiosa de outrora reconciliava o fiel com uma vida de privação, a versão pós-moderna reconcilia seus seguidores com uma vida de profundas e intensas sensações através de sua atividade como consumidor e de sua inscrição numa cultura de espetáculos. Nesta perspectiva, os imaginários, os modos de agir e os sentimentos articulam-se de forma diferenciada, já que foram incorporados ao mundo das mercadorias através de narrativas estéticas e de uma cultura que desvaloriza processos de interiorização e, ao contrário, preconiza a exteriorização.

Com o intuito de melhor elucidar esta investigação, considerou-se oportuno realizar três contextualizações vinculadas à problemática da Pesquisa:

- a) o aumento significativo na população brasileira de pessoas que se intitulam evangélicas;
- b) a existência de uma possível confluência entre o que é entendido como função dos serviços de saúde mental e o que é veiculado pelos grupos neopentecostais como elementos relacionados a tratamento e cura. Um exemplo disso é a “sessão do descarrego”, programa existente em todas as filiais da igreja universal, cujos sintomas descritos como condição para a procura da igreja, convergem para os sintomas apropriados historicamente pela psiquiatria (ansiedade, insônia, visões, depressão, alucinações);
- c) A crise na saúde pública do Rio de Janeiro, espelhada, dentre outros aspectos, na existência de uma demanda muito maior do que a oferta. E, indo mais além, a crítica ao modelo biomédico adotado como padrão na formação dos profissionais de saúde e nos procedimentos hospitalares, que desarticula os vínculos entre corpo e mente, interferindo na escuta e no acolhimento dos sujeitos de forma integral.

Inserida numa metodologia exclusivamente qualitativa e vinculada à Análise do Discurso, foram entrevistados seis portadores de sofrimento psíquico que freqüentavam a Igreja Universal do Reino de Deus. Três deles faziam parte de um programa de saúde mental de um hospital do serviço público do Rio de Janeiro.

Vale ressaltar que, nesta abordagem instrumental postula-se uma concepção de sujeito

histórico, relacional e ideológico. Além de tudo, acredita-se que ele é atravessado pela linguagem em sua relação com o social. A partir deste prisma, a Análise do Discurso investiga as condições de produção do discurso, historicizando a trama que se tece na construção dos sentidos.

Com o objetivo de melhor explicitar e contextualizar o problema de pesquisa, demarcou-se o seguinte traçado teórico: No primeiro capítulo, foram revisitadas as diferentes abordagens e compreensões do funcionamento da religião na cultura. Para tal, foram escolhidos teóricos como Geertz, Bourdieu, Weber, Gramsci e Ortiz. Especificamente no que tange às relações entre religião e linguagem, foi utilizada a abordagem Freudiana a partir de uma releitura proposta por Costa (2004b).

Já no segundo capítulo, considerou-se pertinente destacar as origens do neopentecostalismo e a diferença entre o mesmo e o pentecostalismo. Com base em dados estatísticos, foi delineado o perfil dos evangélicos no cenário religioso brasileiro. Em seguida, foram explicitados o surgimento e o funcionamento da Igreja Universal do Reino de Deus, destacando-se os elementos relacionados à cura.

No que concerne ao terceiro capítulo, foram delineadas as diferenças entre a Modernidade e a Pós-Modernidade, a fim de melhor explicitar as demandas e os conflitos característicos do mundo atual. Posteriormente, contextualizou-se a representação do termo consumo no Romantismo e na contemporaneidade. Destacou-se o que alguns teóricos estão intitulado de nova revolução industrial na Pós-Modernidade. Como cerne da pesquisa, mostrou-se o

funcionamento de uma cultura marcada pelo consumo e pelo espetáculo, em que os desdobramentos no social se revelam pela existência de um processo de estetização e uma mercantilização da existência. Como um dos ícones deste tipo de funcionamento no social, destacam-se as comunidades estéticas.

No quarto capítulo, evidenciou-se a inadequação do modelo biomédico de assistência às demandas pós-modernas. Relatou-se também a incorporação histórica dos fenômenos religiosos a categorias psicopatológicas no âmbito da psiquiatria. Ressaltou-se, além disso, a crise no serviço público de saúde e, em paralelo, as ofertas terapêuticas da Igreja Universal.

No quinto e último capítulo, foi descrita a metodologia da pesquisa de forma mais detalhada. Logo em seqüência, procedeu-se à análise dos textos resultantes das entrevistas, cuja síntese configurou-se como parte integrante das considerações finais desta dissertação.

Por oportuno, torna-se importante ressaltar que, nesta pesquisa, a religião é compreendida como um elemento psicossocial. E, por assim ser, ela se configura como uma dimensão reguladora das subjetividades, sendo capaz de organizar os modos de se lidar com o sofrimento psíquico, interferindo, portanto, no curso da doença. Neste enfoque, sinais e sintomas da doença parecem manter vínculos com o contexto psicossocial do paciente, afetando a visão de tratamento e de cura. Considerando-se a busca religiosa como um fenômeno não homogêneo, objetivou-se melhor caracterizar a demanda pela Igreja Universal, visando colaborar com a construção de projetos terapêuticos mais integrados com o contexto psicossocial dos usuários dos serviços de saúde, o que poderia aumentar a sua eficácia.

CAPÍTULO I

RELIGIÃO E CULTURA

1.1 - A função da religião na cultura

A simbologia sagrada que envolve a religiosidade de um povo também revela seu ethos, suas características culturais, sua visão de mundo. Ou seja, não parece pertinente desvincular a religião das características culturais de um certo grupo social. Partindo desta perspectiva, a crença religiosa confere à visão de mundo expressa no ethos de um povo, uma imagem emocionalmente condizente, convincente e verossímil. Com isso, ela promove um ajustamento entre o que acontece de fato no social e o que se delinea como imaginário neste ethos. (Geertz, 1989)

Se, muitas vezes, a dor e os enigmas da existência parecem colocar em cheque nossos desejos e visões de mundo, gerando desconforto e insegurança, a religião parece atribuir um outro significado a tais sentimentos. Assim, contornando as inúmeras ambigüidades do viver, a religião pode ser vista como um fator estruturante. Nesta visão, a religião pode até não negar a dor e o sofrimento, mas promove a produção de sentido para os mesmos. Desta forma, a religião fornece muito mais do que pode muitas vezes deixar transparecer. Ela confere um caráter distinto aos que se convertem, modelando a ordem social, tal como outros elementos de uma determinada sociedade.

Para Bourdieu (1974), os sistemas simbólicos existentes numa cultura ordenam

discursivamente o mundo natural e social, sustentando uma trama de sentido permeada de relações de poder. Assim, o autor ressalta as funções sociais que os sistemas simbólicos realizam, criticando os que sonham de tais sistemas as dimensões de poder e de política. Dentro desta perspectiva, salienta-se a existência de vínculos entre as dimensões simbólicas dos processos sociais e os sistemas de dominação. A cultura produz uma realidade própria através de aparelhos de produção simbólica onde se constroem discursos e representações. Neste contexto, ainda que a religião possa mostrar-se aparentemente como um sistema fechado e autônomo de símbolos, ela configura-se como uma arena onde lutas de poder materiais e simbólicos se instituem.

Vários estudiosos analisaram a vinculação da religião à cultura, dentre eles Weber e Gramsci, além de Levy-Strauss (1973) em sua emblemática pesquisa sobre a eficácia simbólica. Bourdieu (1974), ao realizar uma releitura dos trabalhos de Weber, atribui grande valor à contribuição do autor para a análise das condições que afetam de forma determinante as formações simbólicas institucionalizadas. Assim, segundo Bourdieu (1974), Weber enfatiza as funções extra-religiosas da religião, principalmente as políticas e econômicas. A religião funcionaria como fornecedora de sentido ao que acontece na realidade social, justificando e legitimando interesses sociais. As funções extra-religiosas se dão na ordenação de símbolos em torno de um *ethos*, instaurando através de normas e dogmas uma ordem social. A eficácia desta função da religião é garantida pela retirada do poder transformador das relações sociais e o estabelecimento do mesmo no campo do divino.

Ainda segundo o autor, Weber focaliza suas análises nos atores sociais que funcionam como

protagonistas nos sistemas simbólicos que se constituem como aparelhos institucionalizados no sistema de produção. Tal análise tem como objetivo articular demandas das classes sociais e bens simbólicos produzidos.

Assim, no pensamento Weberiano, o discurso religioso não é um espelho da realidade social, já que também a estabelece. Ou seja, a realidade social constrói, mas também é construída pelos símbolos. Pontua-se, desta forma, que a religião possui uma função ideológica que legitima o arbitrário, naturalizando determinadas condições de existência no social. Neste rastro, a teoria de Weber desenha a dinâmica dos campos religiosos vinculada a dois pontos simultâneos: a ação de uma elite intelectual e as mudanças econômicas e políticas. Nas palavras de Bourdieu (1974), e seguindo as idéias de Weber,

Se há funções sociais da religião e, em conseqüência, a religião é passível de análise sociológica, é porque os leigos não esperam dela (ou não somente dela) justificativas de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e do sentimento de abandono, ou mesmo da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte, mas também, e sobretudo, justificativas sociais de existir enquanto ocupantes de uma determinada posição na estrutura social (p. 86).

Ortiz (1980), por sua vez, realiza uma releitura dos trabalhos de Gramsci sobre as relações entre cultura popular e religião. Segundo o autor, o principal foco de Gramsci incide sobre a análise da ideologia religiosa no momento em que esta se vincula ao Estado. Entretanto, destaca outros aspectos da sua teoria, como a perspectiva que insere a religião como uma determinada visão de mundo que se localiza entre a filosofia e o folclore. Ou seja, segundo o autor, Gramsci institui uma oposição entre uma religiosidade mais elitista e uma mais popular.

A religião configura-se, assim, de forma não homogênea, sendo constantemente reeditada pelas classes sociais.

Deste modo, Gramsci não analisa a religião como veículo de alienação, mas sim como elemento de coesão social. Neste caso, a religião, na sua ligação com a cultura popular, pode constituir-se tanto como fenômeno de reprodução social como elemento de transformação.

Ou seja, ora a religião conserva a ordem, ora a modifica. E, indo neste percurso, excluindo-se a alienação como fator determinante na religião, evidencia-se uma rica cena social iluminada pelos atores que nela atuam.

1.2 - Psicanálise, religião e linguagem

Numa perspectiva muito distinta da dos autores anteriormente citados, o elemento religião está presente em vários textos da obra Freudiana, em especial nos seguintes volumes: *O Futuro de uma Ilusão*, *Moisés e o Monoteísmo*, *Totem e Tabu* e *O Mal Estar na Civilização*.

Na abordagem Freudiana, o cientificismo, manifestado através das mais diversas formas nas culturas, parece ter um grande adversário: a religião. Assim, Freud parece não ter escapado totalmente dos ideais científicos herdados do Iluminismo quando trata da interpretação da religiosidade na psicanálise e sua inserção na cultura.

Costa (2004), ao fazer um estudo sobre o tema em Freud, menciona que na psicanálise freudiana há duas grandes visões acerca da religião e sua função, ambas marcadas por vínculos com a ilusão e a fantasia. A primeira grande interpretação da religiosidade a vincula à situação de desamparo e de impotência do homem diante do mundo. A religiosidade e seus

elementos constituem uma defesa inconsciente a partir da vivência do medo da morte e de seus ecos que remetem ao desamparo infantil. Neste sentido, o sentimento religioso pretende exterminar a diferença ou transformá-la em algo mais familiar. Assim, elementos religiosos são inventados e nele são projetados grandes medos e a esperança de proteção.

Em outra grande interpretação da religiosidade presente no texto freudiano, segundo Costa (2004b), não é o medo da morte e a constatação do desamparo que dá origem à religião, mas sim o medo de matar quem se ama e odeia simultaneamente, o pai. Nesta visão, os elementos religiosos, como totens e tabus, seriam derivados de um sentimento de culpa diante do assassinato mítico do pai.

Ainda que Freud considerasse as ilusões necessárias para a vida humana, as duas grandes interpretações da religião presentes na obra freudiana tornam-se problemáticas, segundo Costa (2004b), por inúmeras inconsistências que não cabem ser analisadas aqui de forma aprofundada. Em comum, pode-se dizer que as interpretações conferem ao homem religioso aspectos neuróticos, infantis e primitivos. De certa forma, tais interpretações contrariam, segundo o autor, outros aspectos da teoria freudiana, como o fato de que o sujeito é sujeito do inconsciente e todo conhecimento é também fruto de interesses libidinais. Outra questão também pertinente apontada por Costa (2004b) refere-se ao fato de que, ao longo do texto freudiano, verifica-se que, mesmo diante dos avanços científicos, o homem moderno continua a criar mitos e elementos religiosos.

Segundo Costa (2004b), é em *Moisés e o Monoteísmo* que Freud desenvolve, de forma pouco

explícita, uma interpretação da religião mais consistente e elaborada. Nela, dois elementos encontram-se articulados: a crença no sagrado e o poder da linguagem. A figura divina parece remeter à magia transformadora que as palavras possuem, não sendo mais considerada como obstáculo ao progresso, mas sim como propulsor do mesmo. Desta forma, o sagrado não estaria mais vinculado ao desamparo e à impotência, mas, antes, ao sentimento transformador que a linguagem engendra.

Neste contexto, os elementos religiosos e as crenças atribuem sentido ao que a linguagem modificou em sua vinculação com o mundo. Ou seja, justificam a magia que a linguagem operou no mundo. Se o mundo é um mundo discursivo e, portanto, criado e recriado a todo instante, a religião é uma das formas de produção de sentido para justificar e legitimar tais alterações provocadas pela criação. Nas palavras de Costa (2004),

O sagrado é o que é conhecido porque não se pode conhecer. O sagrado está no limite do dizível. É aquilo que brota do sentimento de poder da linguagem humana, e não do sentimento de impotência, produzido pela fantasia infantil. É porque o homem pode, através da linguagem, dizer que o mundo transcende a linguagem, mas a ela responde como se já a contivesse inscrita em sua própria matéria extralingüística; é por esta razão que ele se depara com o ministério e o enuncia enquanto mistério (p.5).

Assim, a religiosidade aparece de forma sutil na teoria freudiana como evidência do potencial do ser humano como criador, já que está inscrita no campo da linguagem.

A partir deste recorte, que vincula religião e cultura, procura-se traçar um panorama, a seguir, do surgimento do Neopentecostalismo no Brasil e de como os valores nele emergentes

parecem ser condizentes com um modelo de cristão individualista, liberal e global.

CAPÍTULO II

O PENTECOSTALISMO E O NEOPENTECOSTALISMO NO BRASIL

2.1 - Aspectos gerais do novo pentecostalismo brasileiro

O Neopentecostalismo surge no Brasil a partir da década de 1970 e se caracteriza como uma vertente do Pentecostalismo responsável por grandes mudanças estéticas, rituais, comportamentais e teológicas. Diferentemente do Pentecostalismo Tradicional, os fiéis neopentecostais têm como um de seus principais objetivos prosperar materialmente. Tal desejo revela-se desprovido de qualquer sentimento de culpa ou constringimento. Desvela-se, assim, a Teologia da Prosperidade, característica marcadamente neopentecostal, em que prosperar é não somente permitido sem culpas, como amplamente valorizado e almejado. Segundo Mariano (1999), o imediatismo e o pragmatismo se fazem presentes em fiéis que anseiam pelo Paraíso após a morte, mas que também querem desfrutar de tudo que o mundo material permite.

Desta forma, é desvalorizado o discurso teológico que pregava o sofrimento terreno do cristão. Novos valores emergem: o consumo e a prosperidade. Neste sentido, os neopentecostais afirmam a existência do mundo, rompendo com o discurso pentecostal de que o verdadeiro cristão é o que vive na pobreza e que aceita o sofrimento da carne. Dentro da perspectiva neopentecostal, o que interessa é o aqui e o agora, apesar dos fiéis continuarem almejando o seu lugar ao lado de Deus. Para tanto, torna-se necessário, além da conversão, vencer o diabo, presente através das mais diversas formas no dia a dia dos indivíduos.

Ligada à questão da prosperidade, insere-se também a questão do prestígio. Os neopentecostais buscam prestígio e ascensão social. Almejam a visibilidade social dos vencedores. Neste contexto, o diabo é concebido como o exterminador de riquezas e causador de todos os males, estabelecendo-se como um obstáculo a ser vencido (Birman, 2003).

O Neopentecostalismo representa uma ruptura com o sectarismo e o ascetismo puritano, o que norteia o principal diferencial produzido pelo movimento. Mariano (1999) ressalta que tal ruptura resulta de três características fundamentais que, de certa forma, sintetizam o movimento Neopentecostal e que serão descritas a seguir:

- a) a extrema valorização da guerra espiritual contra o diabo;
- b) a Teologia da Prosperidade;
- c) a liberalização de usos e costumes.

No cristianismo primitivo, a figura do diabo possuía destaque, na medida em que servia para justificar a existência, por um lado, de grandes sofrimentos e misérias humanas e, por outro, da imensa bondade de Deus. Entretanto, ao longo do tempo, a teologia liberal católica e protestante retira a importância do diabo, passando a fazer referências ao mesmo apenas de forma mais abstrata. Tal teologia liberal foi adquirindo caráter elitista e intelectualizado, fazendo pouco ou nenhum sentido para o Pentecostalismo emergente no século XX. De maioria pobre e com baixo grau de instrução, o Pentecostalismo adotou o dualismo deus-diabo, instalando em seus processos ritualísticos fenômenos sobrenaturais que parecem

conferir significado a uma vida de profundos sofrimentos. Cumpre dizer que o Neopentecostalismo adensa a presença e a ação do diabo, postulando que, através da fé, seus fiéis são plenamente capazes de modificar realidades e aniquilar forças maléficas. O citado adensamento é um dos pontos importantes na distinção teológica entre Neopentecostalismo e Pentecostalismo.

Melhor demarcando esta primeira característica do movimento neopentecostal, é necessário pontuar que a exacerbação da figura do diabo confere identidade ao Neopentecostalismo, funcionando, assim, como fator legitimador de sua existência institucional de combater os problemas que acometem milhares de fiéis.

No que tange ao item seguinte, a Teologia da Prosperidade, ela constitui uma doutrina surgida nos EUA na década de 1940, tendo como foco crenças relacionadas à cura, à prosperidade e à fé. Entretanto, foi somente na década de 1970 que ela alcançou maior amplitude, sendo uma das bases do Neopentecostalismo no Brasil. Destacam-se nesta doutrina dois aspectos: um novo conceito de fé e a ênfase no consumo.

O primeiro refere-se à transformação da conotação de súplica que costuma ser vinculado ao conceito de fé. Ao invés de implorar, o fiel decreta e determina em nome de Jesus. Assim, as palavras enunciadas com fé provocariam ou alavancariam a ação de Jesus, modificando realidades (Mariano, 1999).

Já o segundo refere-se à prosperidade material, a despeito da maioria dos fiéis pentecostais

serem pobres. A posse de bens materiais e qualquer mudança no padrão de vida remetem a uma prova de espiritualidade do fiel. Se isso não acontece, a culpa é direcionada ao diabo e às suas influências maléficas no indivíduo.

Segundo Mariano (1999), o Neopentecostalismo pode ser visto como uma mudança do Pentecostalismo diante das exigências do mundo atual, trazendo a aceitação do mundo, já que rompe com o ascetismo e o sectarismo, características que, de certa forma, pareciam inviabilizar a conversão em massa. Nas palavras deste autor,

Diante da mobilidade social de parte dos fiéis, das promessas da sociedade de consumo, dos serviços de crédito ao consumidor, dos sedutores apelos do mundo da moda, do lazer e das opções de entretenimento criadas pela indústria cultural, essa religião ou se mantinha sectária e ascética, aumentando sua defasagem em relação à sociedade e aos interesses ideais e materiais dos crentes, ou fazia concessões. (...) Com promessas de que o mundo seria locus de felicidade, prosperidade e abundância de vida para os cristãos, herdeiros de promessas divinas, a Teologia da Prosperidade veio coroar e impulsionar a incipiente tendência de acomodação ao mundo de várias igrejas pentecostais aos valores e interesses do “mundo”, isto é, à sociedade de consumo (Mariano, 1999, p. 148-149).

Muitos poderiam argumentar que a valorização do consumo seria uma contradição diante da base majoritariamente pobre dos fiéis pentecostais e neopentecostais. Primeiramente, ressalta-se que o fato de serem pobres não os torna imunes aos apelos da mídia e aos anseios e angústias de nosso tempo. Se muitas vezes encontram-se impossibilitados de consumir, tal impossibilidade não necessariamente anula o desejo. Outro fato é que o termo consumo não se refere apenas a bens materiais, mas também ao consumo de novas identidades e das inovadoras sensações das experiências máximas, conforme será visto mais adiante.

Quanto à terceira característica destacada por Mariano (1999), a liberalização de usos e costumes, cumpre dizer que os neopentecostais desfrutam de prazeres mundanos tais como embelezamento físico, culto a músicas e danças profanas, entre outros. Evidencia-se, assim, uma desmistificação da figura do “crente”, na medida em que os fiéis neopentecostais se vestem de forma comum, usam bijuterias, maquiagem, ouvem funk, pagode, etc. Ou seja, realizam tudo que um crente tradicional poderia intitular de profano. Ainda que a comunidade neopentecostal possua um código que se espelha na forma como se vestem ou falam, enfatiza-se que a mesma parece estar editando um novo modo de ser “crente”. Como aponta Mariano (1999),

antes, reconhecia-se um crente a uma centena de metros de distância. Com o Neopentecostalismo, a demarcação identitária dos crentes tornou-se problemática, algo a ser indefinidamente redefinido e construído em outras bases (p.233).

Se o movimento pentecostal tem entre suas características uma forte rejeição e desvalorização do mundo, com o Neopentecostalismo, o modo de ser cristão viu-se profundamente alterado, tendo como base o objetivo de vencer o diabo para obter saúde e sucessos terrenos. Em suma, antes a conversão implicava em isolamento na igreja e em casa, além de um sentimento de resignação. A partir das influências neopentecostais, a conversão parece ser sinônimo de sucesso no mundo terreno.

A ênfase na cura, segundo Mariano (1999), caracteriza-se como fundamental para o espantoso crescimento do Pentecostalismo Brasileiro. Os Neopentecostais realizam evangelização de massa através dos meios de comunicação tendo como focos discursivos a cura, a

prosperidade, o exorcismo e o poder da fé. Neste contexto, pontua-se a enorme estimulação da expressividade emocional presente nos cultos e nos meios de comunicação. Ou seja, parece haver a concessão de uma certa liberdade às expressões emotivas, o que engendra catarses individuais e coletivas, como assinala Oro (in Mariano, 1999).

O sucesso neopentecostal, a partir deste enfoque, possui vínculos com as idéias de milagre e cura mágica mediante o manejo de catarses individuais e coletivas, práticas desvalorizadas pela igreja católica tradicional e pelos protestantes históricos (Mariano, 1999). Apesar de pouco ou nada inovador, na medida em que reedita visões de mundo arcaicas e crenças medievais, o Neopentecostalismo parece incluir um grupo social deixado de lado pelo discurso pomposo da igreja romana e pelo protestantismo histórico. E, indo um pouco mais além, ele parece ainda fazê-lo em perfeita consonância com as exigências de uma cultura global de consumo e espetáculo. A possível vinculação com tais exigências será descrita mais adiante.

As igrejas neopentecostais passaram a funcionar como um lugar de assistência espiritual, engendrando o acesso a um discurso de cura de todos os males (materiais, psíquicos e espirituais) através dos poderes do Espírito Santo e proporcionando o consumo de produtos criados para atender as demandas sociais de uma camada da população pobre e marginalizada. Dito de outra forma, a igreja como instituição,

passou a funcionar como um “pronto-socorro espiritual”, especializado na oferta de produtos padronizados de fácil acesso e consumo. Em segundo lugar, demonstra que os fiéis dessas igrejas menos restritivas estão se tornando cada vez mais individualistas, consumistas, hedonistas e, portanto, cada vez mais afinados com o que passa a sua volta. O que representa significativa transformação na

identidade desses religiosos: a queda por terra da velha e estereotipada identidade pentecostal, ou de sua distintividade social (Mariano, 1999, p.233).

Não há unanimidade entre os teóricos na categorização das igrejas nas vertentes pentecostais e neopentecostais. Para efeitos desta investigação, segue-se a divisão feita por Mariano (1999). Assim, o grupo das igrejas intituladas neopentecostais inclui as seguintes igrejas: *Nova Vida, Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Cristo Vive, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, Comunidade da Graça, Renascer em Cristo e Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo.*

Cinemas, antigos teatros e estádios de futebol, dentre outros, são cenários não por acaso escolhidos para grandes e espetacularizados ritos evangélicos, em especial os da Igreja Universal do Reino de Deus. Segundo Birman (2003), foi entre as décadas de 1980 e 1990 que a idéia do Brasil como país católico começou a sofrer alterações. E, segundo os últimos dados estatísticos, tal realidade está longe de se reverter, já que cada vez aumenta mais o número de brasileiros que se intitulam evangélicos. Ainda segundo a autora, não apenas em números crescem os citados religiosos. Eles se expandem também em visibilidade. Desta forma, a interligação dos mesmos com a mídia pode ser considerada uma estratégia, dentre outras, para a criação de um novo imaginário nacional diferente daquele pregado pelos Catolicismo Tradicional, Protestantismo Tradicional e Pentecostalismo Clássico.

A emergência e o estrondoso sucesso destas comunidades neopentecostais parecem estar ancorados nos paradigmas pós-modernos. Dito de outra forma, o discurso neopentecostal

traria em seu bojo o possível atendimento a demandas tipicamente pós-modernas, tais como a necessidade de uma melhor definição de si e do mundo, de buscas de certezas, de consumismo, de regulação das subjetividades e de valorização social a partir da exterioridade. Neste sentido, a adesão ao Neopentecostalismo possibilitaria, por um lado, a construção de uma identidade diante de um mundo fragmentado e de modelos falidos e, por outro, a perfeita coadunação dessa identidade com os anseios pós-modernos vinculados ao consumismo, ao espetáculo, à ascensão social, à visibilidade social e à liberdade. Para o propósito desta análise, torna-se necessário traçar de forma breve uma distinção entre os imaginários da Modernidade (a partir do séc. XVI) e, em especial, os da Modernidade Tardia ou Pós-Modernidade, construídos a partir do final do século XX. A referida distinção será realizada no capítulo III desta dissertação. Primeiramente, optou-se por evidenciar o perfil sócio-econômico dos evangélicos e, em seguida, descrever especificamente o funcionamento da Igreja Universal do Reino de Deus.

2 - Dados Socioeconômicos dos Evangélicos Brasileiros

As estatísticas vêm demonstrando, ao longo dos anos, uma diminuição do número de católicos no Brasil e um aumento do número de evangélicos. Entretanto, tal modificação no cenário religioso brasileiro não é homogêneo. Segundo Bohn (2004), os evangélicos cresceram mais na região nordeste que no sul e, além disso, os pentecostais vem crescendo mais do que os evangélicos históricos (não pentecostais). Ainda segundo a autora, parte dos adeptos do pentecostalismo advém principalmente do catolicismo e das religiões afro-brasileiras. O crescimento dos Pentecostais pode ser visto na Tabela 01, a seguir:

TABELA 01

Evolução da afiliação religiosa por grupo em %

Religião	1980	1991	2000
Católicos apostólicos romanos	89,	83,	73,6
Evangélicos	6,6	9,0	15,4
Espíritas	0,7	1,1	1,3
Afro-brasileiros	0,6	0,4	0,3
Outras Religiões	1,2	1,4	1,8
Sem religião	1,9	5,1	7,4

(Dados do IBGE)

(Bohn, 2004, p.3)

Entretanto, verifica-se que dentre a grande categoria intitulada “evangélicos”, os que mais crescem são os evangélicos pentecostais (e aí incluem-se os neopentecostais, como é o caso da IURD).

TABELA 02

Distribuição da população brasileira segundo religiões (1980 – 2000)

Religião	1980 (%)	2000 (%)	Varição do N absoluto 1980/2000 (%)
Católica	88.9	73.8	-18.1
Evangélica não-pentecostal	3.4	4.2	78.0
Evangélica pentecostal	3.2	10.4	357.9
kardecistas	0.7	1.4	171.9
Afro-brasileiras	0.6	0.3	-15.8
Outras	1.2	1.6	79.7
Sem religião	1.6	7.3	531.3
Sem declaração	0.2	0.2	27.6
Total	100	100	---
População total do Brasil (N)	119.001.052	169.411.759	42.3

(Dados do IBGE)

(Bohn, 2004, p.6)

Mesmo não sendo a única e, nem mesmo a principal explicação para o crescimento espantoso do número de evangélicos no Brasil, pode-se verificar que a maioria de seus adeptos advém da

camada mais pobre da sociedade. Ainda assim, segundo Bohn (2004), ter fiéis pobres não se configura como exclusividade das religiões evangélicas, sendo comum em outras religiões, como o catolicismo.

TABELA 03

Distribuição das religiões brasileiras por grupos de renda mensal (em salários mínimos)

Religião	Até 2 s.m. (%)	Acima de 6 s.m (%)
Católica	71.7	8.9
Evangélica	67.7	8.9
Kardecista	41.7	36.7
Afro-brasileiras	77.3	9.1
Sem religião	59.7	14.6

Fonte: ESEB, 2002
(ESEB - Estudo Eleitoral Brasileiro)
(Bohn, 2004, p.11)

No que diz respeito à escolaridade, os pentecostais são aqueles com menor nível de escolarização, como pode ser visualizado na tabela do ESEB, logo abaixo:

TABELA 04

Nível educacional no interior do segmento evangélico

Segmento	Pentecostal	Não-Pentecostal
Fundamental incompleto	60.8	33.7
Fundamental	21.6	17.1
Secundário	15.3	44.6
Superior	2.2	15.7
Total	100	100

Fonte: ESEB, 2002

(Bohn, 2004, p. 8)

No quesito grau de exposição às autoridades religiosas, o ESEB analisou a assiduidade do fiel às atividades da igreja. Os evangélicos são os mais assíduos, e, dentre eles, chama a atenção a

grande assiduidade dos adeptos da Igreja Universal do Reino de Deus, como pode ser visto na tabela 06, abaixo:

TABELA 05

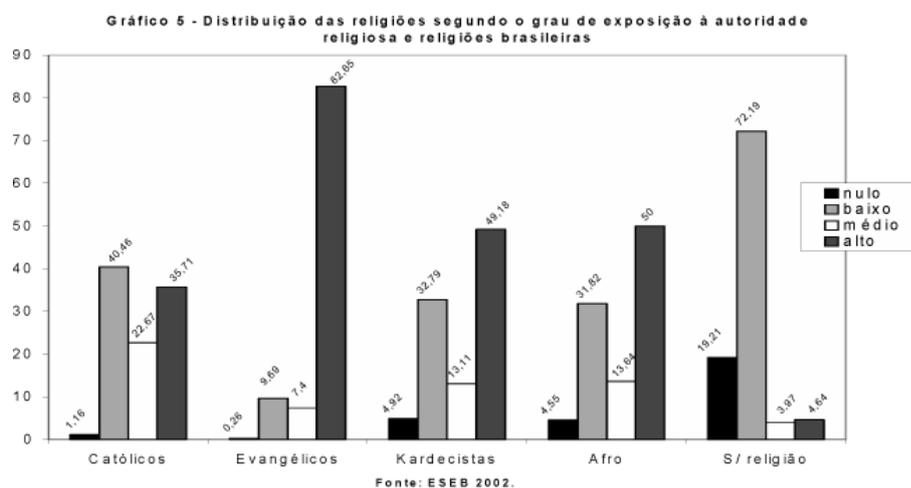


TABELA 06

Grau de exposição às autoridades religiosas

Denominação	Baixo	Médio	Alto
Assembléia de Deus	7.4	12.3	80.3
Congregação Universal	5.3	7.9	86.8
Outras pentecostais	3.8	3.8	92.3
Batistas	5.1	5.1	89.7
	15.7	3.9	80.4

Outras não-pentecostais	17.9	10.3	71.8
Não especificou denominação	18.9	0	81.2

Fonte: ESEB 2002

(Bohn, 2004, p. 12)

A partir do advento da Modernidade e a diluição da religião como forma hegemônica de explicitação da realidade, houve uma potencialização da capacidade de inúmeras instituições contribuírem para fundamentar o real, desencadeando um pluralismo na forma de se lidar com o mesmo. Tal pluralismo parece adensar o individualismo, já que desloca para o sujeito a capacidade de escolha e de discernimento. No caso da adesão à religião, a mesma passa a ser mais voluntária e o desejo de liberdade exhibe como ícone o grande trânsito religioso na contemporaneidade.

Observa-se que, com uma certa frequência, os fiéis mudam de filiação religiosa. Entretanto, a mudança de credo não acontece de forma aleatória. Segundo Almeida (2001), algumas correntes religiosas cedem mais fiéis, outras recebem mais fiéis. E há, ainda, algumas que trocam de fiéis entre si. Inserido neste contexto, evidencia-se o *ethos evangélico*, que acaba por permitir a troca de fiéis entre suas denominações religiosas. Assim, percebe-se que o trânsito religioso não somente refere-se a determinados padrões de fluxos de fiéis, como também parece apontar para um processo de constante reelaboração das fronteiras religiosas, engendrando uma maior ou menor articulação entre elas. A partir desta reelaboração, determinadas fronteiras ficam mais nítidas ou mais opacas ao olhar do fiel.

2.3 – Um ícone do Neopentecostalismo - A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)

2.3.1 - Histórico da IURD no cenário religioso brasileiro

A Igreja Universal do Reino de Deus se configura no cenário nacional como um ícone do Neopentecostalismo devido ao seu espantoso crescimento. Edir Bezerra Macedo, seu fundador, primeiramente foi membro da Igreja Nova Vida, onde passou doze anos. Ao lado de quatro outros missionários, fundou a “Cruzada do Caminho Eterno”, em meados dos anos de 1970. Em 1977, após desentendimentos na Cruzada, fundou com outros dissidentes da Cruzada, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Tendo em vista sua personalidade empreendedora e suas táticas agressivas no mercado religioso, no final dos anos de 1970, tomou a frente da Igreja, conduzindo suas atividades.

Num cenário muitas vezes grandioso, mas simultaneamente sem detalhes elitistas ou obras de arte, desvela-se uma instituição bem organizada e altamente especializada. Os cultos, em si, são marcados pela simplicidade no sentido de não haver espaço para intelectualismos. Com pastores que, em geral, vieram da mesma classe social de seus fiéis, o discurso não possui elementos de muita elaboração doutrinária. Pelo contrário, a ênfase é dada ao caráter emocional do discurso. Tendo como clientela uma maioria de baixo poder aquisitivo, a igreja parece oferecer de forma “empresarialmente bem estruturada” a prestação de serviços religiosos especializados, a fim de atender de forma mágica determinadas problemáticas. Como pode ser visto no trecho a seguir, para cada problema do fiel há uma reunião específica

na instituição.

Na Igreja Universal do Reino de Deus não há preconceitos ou discriminações. Todos, do mais carente ao mais abastado, são bem recebidos, até porque Deus não faz distinção entre as pessoas. As reuniões geralmente acontecem às 7h, 10h, 15h e 19h. REUNIÕES: Segunda-Feira – Prosperidade; Terça-Feira - Sessão do Descarrego e Reunião da Cura; Quarta-Feira - Filhos de Deus; Quinta-Feira – Família; Sexta-Feira – Libertação; Sábado - Terapia do Amor; Domingo - Louvor/Adoração e Santa Ceia.

(www.iurd.com.br, acessado em 20 de novembro de 2005)

Mafra (2000) destaca a utilização da expressão “trabalhar o propósito”. O termo significa o foco que os pastores e obreiros têm no sentido de incentivar uma elaboração clara por parte dos fiéis no que diz respeito a suas expectativas e desejos ao participarem dos ritos. Assim, o fiel deve fragmentar sua problemática e enquadrá-la nas correntes específicas. A autora destaca ainda os aspectos performáticos dos cultos ou correntes. O bom resultado de uma sessão na IURD depende menos do conteúdo do que é dito e mais de como se dá a performance. Os espetáculos da nomeação da problemática individual e da intensa busca de resolução funcionam sob a égide do vínculo entre táticas empresariais e a semântica religiosa. Nesse sentido, os pastores traduzem o problema do fiel numa cena performática em que há expressões corporais bem demarcadas e diferentes entonações no decorrer da narrativa. Além disso, todos os aspectos da problemática do fiel são traduzidos como passíveis de resolução através dos serviços altamente especializados da igreja.

Os convertidos mais entusiasmados são convidados a tornarem-se obreiros, que, dentre outras atividades não menos importantes para a igreja, costumam dar atendimento aos fiéis entre um culto e outro, esclarecendo dúvidas sobre dízimo e sobre que tipo de culto é o mais adequado para cada fiel.

Dentre algumas táticas agressivas de mercado, a igreja de Macedo costuma ser a que abre primeiro e fecha por último (geralmente no início da madrugada). Com um marketing explicitado no slogan “*pare de sofrer*”, a camada mais marginalizada da população é recebida com a promessa de saúde e prosperidade material a partir da conversão para a igreja e a eterna luta contra o diabo.

Um fator interessante e característico da IURD é a sua pouca ênfase na caridade. Apesar de haver, em determinados momentos, ajuda entre os fiéis, ela não é incentivada. O foco da igreja é converter os que ainda se encontram do lado de fora da igreja. Aos que já se encontram inseridos na instituição, estimula-se a participação nas sessões especializadas e o ingresso no mercado informal de trabalho.

Com um enorme crescimento no Brasil a partir da década de 1980, a igreja universal começou também a investir em outros países. Entretanto, obteve menos sucesso nos países europeus e na América do Norte e mais sucesso na América Latina e em parte da África. Ainda assim, a IURD possui igrejas espalhadas no mundo todo, além de outros tipos de negócio no exterior.

Sua incursão na mídia é uma de suas características mais marcantes. No início de suas atividades, possuía 15 minutos numa rádio carioca. Foi ao longo do tempo investindo nos meios de comunicação em massa, culminando com a compra da Rede Record de TV na década de 1990. Apesar da compra da emissora de TV, sua estratégia de conversão continua tendo como foco a radiofonia, devido a sua grande acessibilidade à camada alvo da

igreja: os mais pobres. Através deste veículo de comunicação de baixo custo e de fácil mobilidade, a igreja realiza a promoção de produtos religiosos com uma linguagem e uma simbologia identificadas pelos evangélicos de forma geral. E a TV Record, apesar de ter programas de evangelização, foi criada com o objetivo de tornar-se uma emissora influente, a serviço dos ideais comerciais e políticos da IURD. Neste contexto, ela não apresenta em sua programação programas proselitistas, mas, antes os programas de evangelização se restringem a uma pequena parte da programação.

A partir da compra da Rede Record, a IURD virou chamariz de notícias sobre charlatanismo e curandeirismo, em especial pela Rede Globo de TV. Parte do objetivo das inúmeras e intensas reportagens sobre a IURD deve-se ao fato da TV Globo, na ocasião, ter perdido uma concorrente falida e ganhado uma concorrente com potencial para erguer-se e fazer frente à emissora. E Edir Macedo, utilizando-se de certa forma dos acontecimentos, reforçou o que Mariano (1999) intitula como o discurso de “vitimização” que a igreja enseja em seus fiéis. Os evangélicos são incentivados a se sentirem perseguidos e discriminados num país que, mesmo com um sincretismo religioso e com uma Constituição que reza pela liberdade de culto, extra oficialmente admitia uma hegemonia católica. Tal fato pode ser observado, dentre outros aspectos enraizados na cultura brasileira, na existência do feriado de Nossa Senhora Aparecida. Como grandes vilões da Igreja e como exemplos da própria presença do diabo, são mencionados pela IURD a Igreja Católica, os cultos afro-brasileiros, a Rede Globo de TV e, por um certo tempo, a esquerda brasileira.

Com grande impacto social, o episódio protagonizado pela IURD e intitulado na mídia de o

“chute da santa” deve sua repercussão à intensa cobertura da Rede Globo de TV. No citado episódio, um pastor, durante um programa na TV aberta, tenta, através de chutes, demonstrar enfaticamente que a santa não é nada senão uma imagem vazia e desprovida de sentido. Cabe ressaltar que o pentecostalismo, assim como o neopentecostalismo, não cultua a imagem de santos. Muito pelo contrário, eles incentivam um contato com Deus sem intermediários.

Alguns dias após o acontecimento do “Chute da Santa”, o líder da Igreja, Edir Macedo, vai a público pedir desculpas pelo ocorrido. Pouco tempo depois do pedido, volta a identificar a Rede Globo e os católicos com o diabo. O episódio teve repercussões culturais, como pode ser visto nesta composição de Gilberto Gil (1995):

*Ele diz que tem que tem como abrir o portão do céu
Ele promete a salvação
Ele chuta a imagem da santa, fica louco, pinel
Mas não rasga dinheiro, não
Ele diz que faz que faz tudo isso em nome de Deus
Como um papa da Inquisição(...)
Promete a mansão no paraíso, contanto que você pague primeiro
Que você primeiro pague o dinheiro, dê sua doação...*

(Guerra Santa, 1995, in www.gilbertogil.com.br)

É oportuno destacar que, por trás de um discurso que diz que os evangélicos são perseguidos e que o ideal é a tolerância religiosa, o que se verifica é uma grande intolerância com as religiões afro-brasileiras e o catolicismo popular. Simultaneamente, evidencia-se na IURD o uso de diversos elementos das citadas religiões, como será visto mais adiante.

Outra característica muito marcante da IURD é sua vinculação explícita com a política. Com

o objetivo de aumentar seu poder e atender a interesses institucionais, a IURD tem intensa participação na vida política brasileira. Diferentemente das outras igrejas pentecostais ou mesmo neopentecostais, a IURD fala abertamente de seus candidatos, solicitando que os fiéis votem nos indicados pela instituição. Tendo em vista o caráter empresarial e empreendedor da Igreja, de seu discurso altamente emocional, além de sua extrema organização e acesso à mídia, ao se vincular à política, obteve um amplo sucesso nas eleições, no sentido de ter efetivamente conseguido eleger os candidatos por ela apoiados.

A identidade dos membros da IURD possui elementos de caráter vitimizador e, ao mesmo tempo, de proatividade. Intitulam-se perseguidos pela Rede Globo, pelos católicos e pelos espíritas. No tocante à proatividade, entretanto, verifica-se que o termo tem um sentido próprio, já que aparece como desvinculado de conotações de livre-arbítrio e de ética. Ela é direcionada especificamente contra o diabo e suas manifestações. Além disso, a responsabilidade individual é minimizada, tendo em vista que a culpabilidade e a consequência dos atos recai sobre a figura do diabo. Assim, aparece pouco no discurso pentecostal associações com culpa ou arrependimentos.

2.3.2 - Identificação e Cura

A IURD parece funcionar como norteadora na vida dos que procuram por ela, gerando discursivamente sentido para a existência de inúmeras pessoas. Bonfatti (2000) relatou que a IURD pode ter um papel terapêutico na medida em que oferece a possibilidade de escuta, propiciando a reelaboração de histórias de vida, que ganham novos sentidos e

dimensionamentos. Em seus rituais, verificam-se três elementos fundamentais: conversão, exorcismo e cura. E é com base nestes três elementos que são configurados e estruturados, tanto a problemática individual dos fiéis, como também a proposta resolutive e especializada da igreja. É a partir desta estruturação que o discurso da igreja ganha sustentabilidade, já que atribui coerência às experiências do fiel no mundo, além de dimensionar a igreja como a que oferece a solução mais pertinente, mais plena de sentido.

Tendo como foco a cura, a igreja desloca o sentido da mesma, apresentando possibilidades curativas para a pobreza, o desemprego, dentre outros problemas. A cura, caso não aconteça, é justificada pela igreja como falta de fé do fiel. Outra possibilidade é o fiel curar-se somente naquele momento. Ou seja, o fiel vive a experiência de sentir-se curado durante um curto espaço de tempo, durante as orações ou mesmo durante o exorcismo. Ambas as justificativas reforçam a lógica simbólica da igreja e a adesão dos fiéis.

Num contato direto com Deus, o fiel decreta, ou seja, determina a cura. Não há promessas, nem submissão. A partir da identificação como dizimista e, conseqüentemente membro da igreja, o fiel adquire o direito de interceder, de decretar mudanças em sua vida.

Bonfatti (2000) destaca um elemento importante na IURD. A igreja, de forma estratégica, ao mesmo tempo que tem como foco converter fiéis católicos, espíritas e ligados a cultos afro-brasileiros, através da vinculação do diabo aos mesmos, tem em seus rituais e discursos elementos de todas essas correntes religiosas. Como exemplo, podemos citar o uso nos cultos de sal grosso, arruda, rosas, água, cantos com a mesma melodia das missas. Desta forma, não

há grandes impactos nas conversões dos membros de outras religiões. Há, muito pelo contrário, um certo conforto no rito de passagem. Dito de outra forma, a IURD absorve elementos de outras igrejas, configurando-se como uma trama sincrética que expressa a sua identidade. Nas palavras de Bonfatti (2000), *“Não existe uma inauguração de um novo sistema simbólico mas sim um re-arranjo e uma re-significação de elementos já re-conhecidos pelos fiéis no campo brasileiro”*(p.3).

Além do dízimo, que possui uma grande função identificatória, uma vez que demarca quem é membro da igreja, verifica-se a existência de um forte incentivo a ofertas. Ou seja, mesmo quem já paga o dízimo, que é obrigatório, arrisca-se oferecendo mais dinheiro nas correntes. As ofertas são realizadas em dias próprios, de acordo com o problema específico do fiel. Nesse caso, os obreiros indicam o dia mais apropriado, de acordo com o que é relatado pelo fiel. Quanto maior a oferta, maior o risco do fiel no sentido de comprometer sua subsistência. Mas também a sua fé é experienciada como maior. A tudo isso, alia-se a característica do neopentecostalismo já mencionada anteriormente, de que o dinheiro não é visto como algo sujo ou pejorativo.

Neste contexto, os membros da IURD são incentivados a conquistar o mundo. Intitulam-se coadjuvantes da instituição na disseminação da ideologia da IURD e na expulsão dos demônios. Eles ajudam a igreja em seus projetos empresariais: compra de rádios, bancos, canais de TV, prédios, etc. Assim, os fiéis são pró-ativos não somente na contribuição financeira que fazem para a igreja, mas também na pregação, conversão e conquista material e espiritual em nome da instituição IURD.

Construindo no imaginário dos fiéis uma visão própria do diabo e de seus objetivos, a IURD prega que toda problemática individual advém da presença maléfica do mesmo, de problemas de saúde a problemas financeiros. Com um grande arsenal contra seu declarado opositor, a igreja, ao promover um enfrentamento, confere a si própria um sentido de poder admirado e almejado por quem procura a instituição. Além disso, ao diabolizar outras religiões em seus discursos, a IURD ratifica sua importância institucional como a única responsável e apta a vencer as forças maléficas presentes nos mais diferentes elementos da vida cotidiana.

Através da ideologia da existência de dois mundos, um espiritual e outro material, o terreno da batalha espiritual contra o diabo adquire forma. No primeiro mundo, o espiritual, vive-se o que há de mais verdadeiro e significativo, influenciando o mundo material. Já este último compõe-se das misérias humanas e da problemática cotidiana. Quando há possessão do diabo, no mundo material, a IURD indica uma lista de sintomas a serem observados e que fazem do fiel um candidato em potencial para a utilização dos serviços da igreja:

Sessão do Descarrego – Terça-feira

A sessão do descarrego é um tratamento espiritual para aquelas pessoas que sofrem com problemas causados por encostos. As atuações mais comuns acontecem na área familiar, como separações, vícios, e traições; na área espiritual, visões, depressão, desejo de morrer, medo e nervosismo na saúde, doenças que os médicos não diagnosticam; na área financeira, dívidas.

(www.catedramundial.com.br/descarrego.php, acessado em 24 de agosto de 2005)

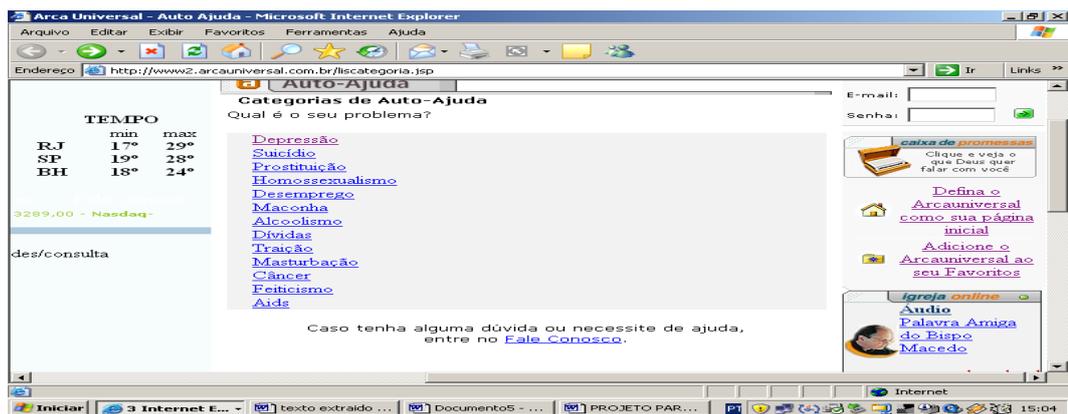
A igreja mantém na internet dois sites. Num deles, são vistas fotos da igreja, relatos dos fiéis,

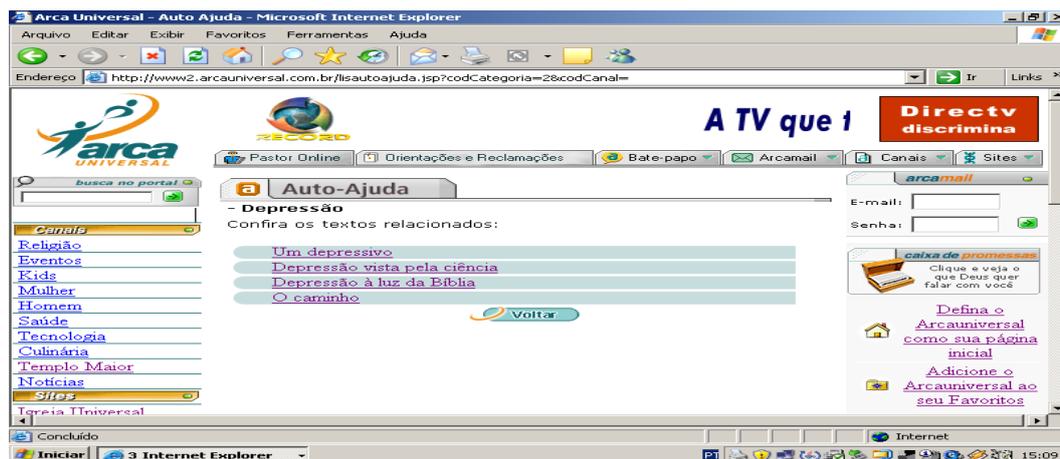
programação dos cultos, dentre outros elementos. No outro, são vinculadas notícias em geral, dados sobre serviços voltados para comunidade, culinária, além de algo que chama nossa atenção aqui nesta pesquisa, informações sobre saúde mental.

Como pode ser visto nas figuras abaixo, há uma lista de patologias, dentre elas, algumas historicamente apropriadas pela psiquiatria: depressão, uso de drogas, suicídio. Com uma apresentação intitulada como de auto-ajuda, o site permite uma navegação em que são disponibilizadas para cada patologia uma explicação científica e uma religiosa, além da indicação, no final, da conversão como o caminho a ser seguido para se alcançar a cura.

FIGURAS 01 E 02

AUTO-AJUDA NO SITE DA IURD





(www.arcauniversal.com.br/apresautoajuda)

O elemento essencialmente individualista aqui retratado com o título de auto-ajuda tem seu espelho também na conversão. Mafra (2000) relata a existência de um tipo de conversão em particular no pentecostalismo e, em especial na IURD, que ela nomeia de *conversão minimalista*. Tal tipo de conversão é, mais do que nunca, uma experiência de mudança de sentido individual. Dito de outra forma, a referência de ensinamento e de modelo a ser seguido deixa de ter como foco principal os pastores ou o grupo de fiéis e se volta para o

próprio fiel em sua adequação a partir de seu imaginário. Assim, a gama de estilos de vida pós-conversão é enriquecida e a subjetividade coletiva ganha elementos mais plurais. Parece haver na IURD cada vez menos imposições, deslocando a autonomia e a responsabilidade para o fiel, que realiza suas próprias reelaborações. O citado deslocamento atribui força à conversão.

CAPÍTULO III

A CULTURA DO CONSUMO E DO ESPETÁCULO

3.1 - Os imaginários Modernos e Pós-Modernos

O conceito de pós-modernidade é repleto de divergências teóricas e de difícil definição. Alguns teóricos como Bauman (1998) não se utilizam do termo Pós-Modernidade, preferindo a denominação *Modernidade Tardia*. Outros teóricos também questionam o termo e preferem intitular a pós-modernidade de *hipermodernidade* (Kehl, 2005).

Muitos questionamentos devem-se ao fato de que, para estes autores, vivemos inseridos nos paradigmas modernos, que se intensificam a partir da segunda metade do século XX. Aliás, definir uma época como posterior a uma outra já deflagra indícios dos próprios modos de subjetivação pós-modernos. Assim, Hellen & Feher (1998) definiram os que se intitulam de pós-modernos como “*os que vivem no presente estando depois, temporal e espacialmente, ao mesmo tempo*” (p.12).

Ainda segundo Hellen & Feher (1998), a pós-modernidade e seus múltiplos discursos e culturas não se caracteriza como uma nova era. Ela tem profundas raízes na Modernidade e ainda vive de seus fantasmas, trazendo em seu bojo o desejo de ficar sempre no presente e, simultaneamente, depois dele. Nesta perspectiva, a Pós-Modernidade não se configura como uma superação da Modernidade.

Num delineamento histórico, se, por um lado, a Idade Média (século V ao XV) estrutura-se a partir de uma visão essencialmente teocêntrica, onde não há espaço para a liberdade individual, a modernidade (a partir do século XVI) possui acordes muito diferentes. Comportando pensadores como Copérnico (1473-1543), Descartes (1596-1650) e Newton (1642-1727), a forma de explicar o mundo advém privilegiadamente da razão. Os fenômenos e experiências cotidianas passam a ser objetos de explicações baseadas na inteligibilidade, em detrimento de explicações religiosas que, muitas vezes, serviram para legitimar os mais diversos tipos de atos humanos. Nesse sentido, a ciência moderna tinha como paradigma sua plena capacidade de tudo explicar.

Em outros termos, na Modernidade, a justiça e os domínios divinos deixam de serem vistos como norteadores da vida. A Modernidade surge a partir das idéias de valorização da liberdade e da vida (Hellen & Feher, 1998). Assim, passa a ser norteada pelo manejo das incertezas, sem renúncia à tão almejada liberdade. Diante da consciência de um mundo contingente, o indivíduo moderno busca estruturação e certezas, sem pensar estar arriscando o pleno exercício de sua liberdade.

Segundo Giddens (1999), o termo Modernidade refere-se às instituições e aos modos de comportamento estabelecidos a partir do Feudalismo, mas que ganharam uma maior amplitude a partir do século XVI. Entretanto, o ponto central refere-se à passagem da visão teocêntrica para a visão antropocêntrica, entre o Renascimento (século XVI) e o Iluminismo (séc. XVIII). Com o advento deste último e o crescimento da sociedade industrial, os fenômenos da realidade passaram a não mais ser vistos como uma determinação divina.

Cabe, entretanto, ressaltar aqui que não houve uma diminuição em si da religiosidade mas sim seu declínio como forma hegemônica explicativa da organização do mundo.

Começa, assim, um intenso processo de racionalização e valorização da ciência, delineando a morte simbólica de Deus e a crença no Homem. A Modernidade é marcada pela presença de seus alicerces na ciência e na técnica que engendraram certezas e verdades estáveis e, por assim ser, prometiam um futuro glorioso. Tal futuro era visto como estável e linear e as identidades envolvidas eram atravessadas pelas idéias de fixidez e unificação.

Dentro desta perspectiva, a construção dos processos identificatórios no passado pareciam nos fornecer sólidos potenciais estruturantes como indivíduos sociais. Todavia, a partir do final do século XX, várias mudanças vieram transformar a modernidade, fazendo emergir, como já foi explicitado antes, o que muitos teóricos intitulam de Modernidade Tardia ou Pós-Modernidade (Hall, 2002). Tais mudanças parecem afetar a idéia de nós mesmos como sujeitos integrados, uniformes e com uma identidade fixa. Neste sentido, Hall (2002) enfatiza a idéia de uma “crise de identidade”, em que as identidades estão sendo descentradas, isto é, fragmentadas numa realidade descontínua e polimorfa. Dito de outra forma, o sujeito, que parecia possuir uma identidade única e estável, agora parece não somente ter várias identidades, como também as mesmas revelam-se muitas vezes contraditórias. Nas palavras do autor,

Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente (Hall, 2002, p. 13).

Neste enfoque, o imaginário Pós-Moderno é atravessado por uma precariedade de crenças e modelos. Várias mudanças se materializam nas ciências e nas artes, a partir de pensadores como Freud, Marx, Saussure, Einstein. A Ciência pós-moderna afirma que o olhar do Homem afeta o que ele vê, desestabilizando o imaginário de certezas e de modelos hegemônicos estáveis. Dá-se a perda de uma ancoragem estável no mundo devido à falta de linearidade e à existência de realidades efêmeras, caóticas, fragmentadas, híbridas. Do paradigma de esperança de um bem estar e futuro glorioso presente na Modernidade, passa-se para a ressaca da não efetivação dessa promessa ancorada na razão (Dib, 2003). Os instrumentos lingüísticos de estruturação mostram-se inadequados diante do excesso de informação e da falta de possibilidade do perfeito enquadramento das experiências em algum modelo estável, ou do enquadramento em vários modelos simultaneamente, adensando o sentimento de perda de controle, indecisão e fracasso (Birman, 2001) Eis o mal-estar pós-moderno.

A Pós-Modernidade permite que sejamos confrontados com uma multiplicidade de identificações possíveis através da intensa proliferação de sistemas de significação e representação cultural existentes. As mudanças se dão de forma rápida, contínua e reflexiva na medida em que geram um constante reexame das práticas sociais. Assim, para Giddens (in Hall, 2002), no momento atual,

as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz das informações recebidas sobre aquelas próprias práticas, alterando, assim, constitutivamente, seu caráter. (...) à medida em que áreas diferentes do globo são postas em interconexão umas com as outras, ondas de transformação social atingem virtualmente toda a superfície da terra (p15).

Tendo como base transformações históricas como os grandes avanços tecnológicos e o crescimento da produção industrial, a Pós-Modernidade caracteriza-se por um mundo cada vez mais plural, em que as possibilidades de construção do conhecimento se encontram ampliadas. Neste contexto, destaca-se a tecnologia da informação, que vem se desenvolvendo em grandes proporções, engendrando uma sociedade pós-industrial baseada fundamentalmente numa mercadoria: a informação (Francelin, 2004).

Ligada a esta questão, pode-se dizer que a Modernidade assume novos formatos. Com o advento da Globalização, novas relações se estabelecem entre o global e o local, entre indivíduos e nações, adensando a crise de conceitos e de modelos. Os critérios de verdade declinam diante de múltiplos discursos, evidenciando, com os modelos falidos e instáveis, um contexto de falta de rumo, precariedade de projetos e ansiedade existencial (Birman, 2001). Assim, a insegurança, como característica marcadamente pós-moderna, é concentrada numa incerteza identificatória que não focaliza tanto suas buscas no paraíso ou no inferno e sim nos atrativos mundanos rastreados pelo consumismo e pelas inovações ininterruptas através dele experimentadas (Bauman, 1997).

Entende-se, neste contexto, que os sujeitos pós-modernos não desejam saber sobre a insuficiência e a fraqueza da humanidade. Dito de outra forma, não parece haver muito espaço na pós-modernidade para discursos vinculados a um certo distanciamento da vida material ou mesmo vinculados à fragilidade do Homem diante de Deus. Muito pelo contrário, almeja-se um modelo de existência condizente com a satisfação de anseios consumistas e

espetacularizados, que garanta aos indivíduos uma imagem estética de “vencedores”. Para tal, há uma procura por especialistas e pseudo-especialistas em identidade (livros de auto-ajuda, ídolos, dentre outros). Inserida nesta perspectiva, a Igreja Universal do Reino de Deus parece atender tais demandas, na medida em que sua doutrina e seus seguidores aceitam o mundo, valorizam o aqui e o agora, pregam a prosperidade, incentivam catarses espetacularizadas, valorizam o consumismo e fornecem um modelo a ser seguido. Entende-se, assim, que o discurso da IURD parece manter vínculos com o que alguns autores, como Debord (1997), intitulam a *Sociedade do Consumo e do Espetáculo*, característica privilegiada da pós-modernidade.

3.2 - Romantismo e Consumismo – Da felicidade sentimental à felicidade sensorial

Para efeitos desta investigação, torna-se necessário historicizar o termo consumismo, já que o mesmo na atualidade traz em seu bojo um caráter hedonista, que será mais detalhado adiante. Assim, pode-se dizer que consumir não possui o mesmo significado que comprar. O termo, alvo de diversas tentativas por parte de vários autores para determinar seu surgimento, tem seu sentido construído historicamente. Apesar de alguns autores relacionarem o surgimento do consumo à Revolução Industrial, verifica-se que esta, isoladamente, não gera o desejo de consumo. Costa (2004), ao realizar uma abordagem do consumismo na pós-modernidade, menciona a importância de dois autores na historicização do processo de consumir, como veremos a seguir.

O primeiro autor citado, Campbel (in Costa, 2004), estabelece conexões entre a Revolução

Industrial e os valores românticos, incorporando os objetos a um processo de insatisfação emocional. Para o autor, a insatisfação é um estado desejado e, para tal, os objetos configuram-se de forma a permitir a insatisfação e, por conseguinte, o consumismo.

Outro autor também abordado, Sennet (in Costa, 2004), vai um pouco mais além do que foi descrito por Campbel (in Costa, 2004), na medida em que articula a função dos objetos no mundo aos ideais burgueses de visibilidade. Desta forma, os objetos produzidos materializariam valores. O sentimentalismo burguês ganha corporeidade, já que passa a ter função e sentido no complexo meio de produção. Neste enfoque, consumir começou a ter vínculos com a construção de identidades e com a visibilidade do indivíduo no mundo. Em outros termos, Sennet (in Costa, 2004) não vê o consumismo como algo desprovido de sentido, muito menos pensa o mesmo como possuindo vínculos com a insatisfação. Os objetos de consumo materializam desejos construídos historicamente na relação do sujeito com o social. A partir deste enfoque, o consumismo deve ser analisado tendo como objetivo o esclarecimento das formas como mantém, reproduz, cria ou sustenta as identidades e os discursos nela envolvidos.

Segundo Costa (2004), a cultura ocidental, durante séculos, excluiu de suas construções subjetivas o corpo no processo de formação das identidades. Segundo o autor, havia duas formulações intrínsecas à construção das identidades dos sujeitos. Na primeira, a identidade era dada pela forma como o sujeito apareceria no social. Na segunda, o homem era constituído a partir da interioridade de seus sentimentos. Havia pouco vínculo entre o que o homem transparecia em sua exterioridade e o que ele gostaria de ser interiormente.

Na atualidade, o corpo físico parece adquirir um valor crucial na formação das identidades. Passou-se do sentimentalismo burguês para uma busca desenfreada das sensações através do corpo físico. A felicidade interior como ideologia romântico-burguesa perdeu lugar para a busca de uma felicidade provocada pela vivência de sensações intensas num corpo que tenta se assemelhar ao corpo midiático dos que vencem na vida. Neste contexto, a mídia tem um papel fundamental, bem como a indústria farmacológica. Inserida numa cultura de espetáculos, a mídia engendra a possibilidade de imaginariamente os sujeitos sentirem-se como possuidores de outras identidades.

Assim, segundo Costa (2004), na pós-modernidade houve uma transição da busca da felicidade sentimental para a busca da felicidade sensorial. Na felicidade sentimental, o outro é passível de rememoração. As lembranças constituem fator de evocação de prazer. Já na felicidade sensorial é necessária a presença do objeto. As fontes sensoriais precisam estar presentes. O objeto adquiriu um novo campo: a felicidade das sensações. Nas palavras do autor,

Na economia dos sentimentos, o bom objeto é o que resiste ao tempo e estabiliza o prazer; na das sensações, é o que excita, hic et nunc, os sentidos, despertando o corpo para uma nova prontidão prazerosa: drogas psicoestimulantes, medicamentos, alimentos energéticos, tônicos, hormônios, próteses orgânicas ou mecânicas, instrumentos que transformam a força mecânica em força ou plasticidade musculares etc (Costa, 2004, p.168).

Se os ideais romântico-burgueses eram repletos de tradição, moralidade e interioridade, a pós-modernidade possui uma trama muito distinta. As tradições e sabedorias refletidas na

produção de autoridades são substituídas pela fugacidade e pela falta de referência das celebridades. Em perfeita sintonia com a moral do espetáculo, as celebridades parecem pregar que qualquer tipo de obstáculo à felicidade sensorial e ao viver na exterioridade remete, como diz Costa (2004), a “papo de perdedor” (p. 173). Dito de outra forma, na moral do espetáculo, busca-se viver o *fora de si*, viver na exterioridade. Almejam-se intensas sensações através do consumo. As tradições e sabedorias que, historicamente construídas, regulariam a vida social sob a égide da ética, são vistas como impeditivos à idéia de uma vida de vencedor que a mídia tenta transmitir. Neste contexto,

os objetos voltam a tomar a forma real e imaginária de seus proprietários. O aparecer social do sujeito desenraizado criou o objeto-passaporte, a moral das sensações, o objeto dócil e o ocaso da autoridade, o objeto-refugio (Costa, 2004, p.173).

Cumprir dizer que, na emergência deste novo modo de construção subjetiva, os objetos não apenas deixam de existir porque são descartáveis, mas também porque, como a tradição está em declínio e as sensações fugazes em ascensão, não há para quem remeter o que um dia estes objetos significaram. Neste sentido, o hedonismo e o narcisismo entram em voga. Como aponta Costa (2004), o hedonismo e o narcisismo aparecem como herdeiros na busca de identidades outrora construídas pelas instituições na prática social. Aqui, o termo narcisismo remete ao foco que a pós-modernidade lança sobre o sujeito. Cuidar de si tornou-se um dos objetos principais do sujeito pós-moderno. E o hedonismo, envolto neste processo narcísico, remete à busca de prazer e felicidade através das intensas sensações.

Entretanto, alguns pensadores abordam de forma distinta o enfraquecimento das instituições como efeito da modernidade tardia ou da pós-modernidade. Hall (2002), por exemplo, acredita na possibilidade de fortalecimento das instituições locais diante da diversidade global. Costa (2005), em concordância com Luckman (1996), acredita que, mais do que um enfraquecimento das instituições, ocorreu uma privatização das forças normativas. Assim, as regras deixaram de ser genéricas para serem mais pessoais. Como exemplo de tal privatização, Costa (2004) aponta o fortalecimento da religiosidade. Segundo ele,

A religião não desapareceu do universo urbano secularizado, e vem se fortalecendo a olhos vistos. A religiosidade, na forma de seitas reformadas, nas reformas carismáticas do catolicismo ou ao modo das espiritualidades de origem asiática – Índia, China, Tibet, Japão etc, sofreu uma grande expansão, nos últimos vinte ou trinta anos. O sentimento religioso continua vivo, não obstante o colorido individualista contemporâneo, ou seja, forte apelo às emoções dos crentes, mudança freqüente de credos ao longo da vida e, sobretudo nas espiritualidades asiáticas, valor positivo dado ao corpo como instrumento de elevação espiritual (Costa, 2004, p. 189).

Na pós-modernidade, a moralidade deixou de se caracterizar como virtude e modelo a ser seguido. O signo de virtude passou a se caracterizar pelo bem estar aquilatado em aspectos corpóreos. Neste sentido, as instituições aceitas e nas quais se investe são as que se coadunam com este novo modelo de identidade, com acentuada preocupação no cuidar de si e na exterioridade. E a IURD parece não ter escapado disso. Seu foco na cura parece ser uma das suas características principais. Segundo Costa (2004), *a boa religião é aquela conforme o ideal da boa saúde* (p. 191). Assim, a cultura somática que atravessa a pós-modernidade demarca aspectos corpóreos num terreno de virtude e de admiração moral. Se, no romantismo, sua cultura intimista permitia aos sujeitos proteção quanto ao olhar do outro, na

cultura somática parece ter havido uma superexposição do sujeito, já que ele vive na exterioridade. O corpo, retrato moral do sujeito, passou a ser alvo do olhar alheio 24 horas por dia, tanto em catarses coletivas de encontros religiosos como em programas de TV como o *Big Brother*.

3.3 – A Nova Revolução Industrial

As imagens e as formas de gerá-las e transmiti-las vêm norteando de maneira cada vez mais adensada o modo com que o mundo se estrutura e funciona. Desse prisma, novos modos de subjetividade vêm se desenhando, aquilatados pelo deslumbramento exercido pelo espetáculo na construção das identidades.

Numa tentativa de demarcar a emergência desses novos modos de vida na contemporaneidade, utilizou-se como base os conceitos de Debord (1997) e seus possíveis desdobramentos e interpretações.

Longe do capitalismo descrito por Marx, o capitalismo contemporâneo organiza-se como espetáculo. Para Debord (1997), a forma espetacularizada com que o capitalismo se apresenta não se configura como um conjunto de imagens ou o uso abusivo ou massante das mesmas. Espetáculo, assim, é definido como uma forma de funcionamento da sociedade, em que as relações entre os indivíduos são mediadas por imagens e onde, apesar do mundo ser também produto das ações do homem, este se posiciona como um espectador, isolado e com um profundo sentimento de impotência.

Inserido nesta perspectiva de espetáculo está o conceito de mercadoria, que se baseia em parte nas teorias marxistas. A mercadoria, como será visto mais adiante, delinea-se como elemento de crucial importância na sociedade do espetáculo. Pontua-se que na sociedade capitalista contemporânea, o valor do objeto em si é uma questão de menor importância. O seu valor de troca, construído historicamente numa cadeia de produção e consumo, é o aspecto valorizado. A mercadoria em si não leva ao consumo, mas sim sua imagem. Neste sentido, o que a sociedade do espetáculo traz em seu bojo em última análise é a produção do homem-mercadoria. Como diz Jappe (2005),

Na sociedade da mercadoria, o sujeito não é o homem, o sujeito é o valor e a mercadoria, o dinheiro e o capital, o mercado e a concorrência (Jappe, 2005, p.268).

Ou, nas palavras de Bucci (2005),

a mercadoria desliza no mercado como sujeito – e o sujeito, como mercadoria. Eles se igualam em seus significantes que se espelham negativamente. O sujeito é uma mercadoria para outra mercadoria. Mas o que o sujeito (que não se sabe mercadoria, nem pode saber-se como tal) imagina buscar na mercadoria não é propriamente o significante que lhe foi arrancado, mas o significado dela, seu valor de uso (p. 223).

A imagem na contemporaneidade tornou-se a própria mercadoria, sendo produzida e consumida. E os sujeitos também adquiriram o status de mercadoria, na medida em que se produz industrialmente signos. Em outros termos, produz-se sujeitos para o consumo de uma determinada mercadoria. Desta forma, o desejo é forjado. Não basta atender

industrialmente uma demanda. Busca-se criar imagens e sujeitos almejando ter estas imagens.

A lógica mercadológica atravessou de tal forma a trama do tecido social que os comportamentos viraram mercadoria, assim como as formas de pensar. Os modos e padrões a serem seguidos são ditados pela TV. Deixa de existir qualquer esfera ou aspecto da vida humana que não esteja inserido numa ótica mercadológica. Assim, a forma como percebemos ou desejamos o mundo emerge já representado sob formas mercadológicas. Neste recorte teórico, “existir” na sociedade do espetáculo é estar visível, ou seja, estar / sentir-se vinculado a uma imagem que, por sua vez, virou produto de consumo, ou seja, mercadoria. O espetáculo que se dá no social tem como fonte imagens produzidas em escala industrial para funcionarem como mercadorias.

A revolução industrial e a tecnológica iniciadas entre as duas grandes guerras mundiais são apenas algumas das facetas para a instauração de um cenário globalizado em que a TV aparece como ícone da sociedade do espetáculo. Nas palavras de Jappe (2005),

A televisão contribui para criar o homem-mercadoria (...). Com a televisão desaparece o “fora” e o dentro, não existe mais uma esfera separada da mercadoria. Exceto para pequenas minorias, não existe mais o desejo de beber que não seja o desejo de beber coca-cola, ou outro produto do qual é feita publicidade na Tevê. Não existem mais brinquedos feitos pela própria criança, mas somente aqueles vistos sobre o plano televisivo. (p.271).

Diante das novas e etéreas configurações de um mundo globalizado, com suas dinâmicas e

constantes acelerações dos fluxos de comunicação, o consumo é demarcado como remédio contra o sentimento de profunda insegurança produzido pela sociedade do espetáculo. Inserido nesta perspectiva, rastreia-se um profundo processo de alienação, já que cada vez mais se realiza uma mercantilização da existência e as diferenças são aniquiladas na transmissão de imagens que tentam retratar a massa social. Para Debord (1997),

O homem separado de seu produto produz, cada vez mais e com mais força, todos os detalhes do seu mundo. Quanto mais sua vida se torna produto, mais ele se separa da vida (Debord, 1997, p.25).

Desamparados num mundo sem referências e com as possibilidades de alteridade diminuídas, já que não vemos o Outro na sociedade e sim imagens genéricas de nós mesmos, os processos de subjetivação na sociedade do espetáculo têm como única escolha na construção das identidades as mercadorias. Para Kehl (2005),

Na sociedade hiperindustrial contemporânea, a dimensão simbólica do Outro é toda recoberta pelo imaginário produzido pela indústria do espetáculo (p.245).

Dentre livros de auto-ajuda e outras formas perversas da sociedade do espetáculo, os ídolos emergem como modelos de pessoas bem sucedidas num mundo de consumo. Produtos da indústria cultural, os ídolos se caracterizam como elementos que perpassam o imaginário dos sujeitos pós-modernos diante do desamparo, já que oferecem um sentido para a existência, forjando espaço no social para os que seguirem o que é transmitido pela imagem idolatrada. Ao forjar um espaço no social, os ídolos vendem a imagem de “vencedores”. E, partindo deste enfoque, qualquer tentativa de escapar das formas de funcionamento da sociedade do

espetáculo é vista como uma filiação à imagem de perdedor. Desta forma, a eficácia discursiva da sociedade do espetáculo deriva do fato de tornar indesejáveis discursos que tentem seguir o caminho da alteridade.

Numa cultura pós-moderna e global, o modo espetacularizado de construção do social tem seus holofotes voltados para cenas em que os excessos fazem parte do script. Para que o espetáculo aconteça, tudo tem que ser intenso, profundo e exacerbado. E como veículo para tais emoções, as novas mercadorias têm papel fundamental. Através das mercadorias, com um fluxo incessante no processo de consumo, há a promessa aos indivíduos de lugar garantido na sociedade do espetáculo. E tal fato significa, além da certeza de visibilidade no social, a projeção dos sujeitos numa imagem de vencedores. Inscritos numa lógica em que todas as mercadorias e suas representações ficam rapidamente obsoletas, os indivíduos vão perdendo a dimensão simbólica existente nestas representações, abreviando-se também a ordem das significações das trocas sociais. O espetáculo torna opaca a visão do passado e do futuro. Os elos e ecos da linguagem ficam aprisionados num eterno presente. E uma massa de solitários e anônimos segue buscando, das mais diferentes formas, retratos que possam falar um pouco deles mesmos, já que perderam o fio da temporalidade e, conseqüentemente, as chances de subjetivação. Neste contexto, os indivíduos seguem buscando emoções, mas encontram apenas imagens que geram sensações.

Em suma, o capitalismo do século XIX, objeto de estudo de Marx, sofreu drásticas mudanças na medida em que começou a fabricar em escala industrial o imaginário social. É neste sentido que, na contemporaneidade, ele estaria estruturado como espetáculo. A partir daí a

mercadoria ganhou o status de signo e a indústria deixou de fabricar apenas objetos para fabricar também representações.

Bucci (2005) discute os novos rumos do capitalismo através do conceito de “imaginário superindustrial”. Numa nova interpretação de Debord (1997), Bucci comenta que, na contemporaneidade, o capital transforma-se em espetáculo. As relações de produção passam a ter um elo indissociável com a linguagem. Nesta vinculação, emerge o imaginário superindustrial. Fabricam-se, assim, signos como mercadorias. A linguagem passa a gerar capital. Para o propósito desta argumentação, o imaginário e as relações de produção passam a ter um vínculo muito mais característico, demarcando a sociedade do espetáculo. Os signos são fabricados como mercadorias para remediar imaginariamente o desamparo gerado pela própria sociedade do consumo, evidenciando o capital. Esta mercantilização da existência no tecido social, que configura o próprio conceito de espetáculo, deflagra o surgimento de consumidores de imagens e de ilusões.

Num mundo em que a exterioridade é muito mais valorizada do que a interioridade, as mercadorias têm que ser atraentes o suficiente para exercerem fascínio e, assim, despertarem mobilização. As imagens mercadológicas têm que ser espetacularizadas num processo de eterna sedução e transitoriedade. Instrumentalizando demandas e forjando desejos através da construção industrial de imaginários, a sociedade do consumo e do espetáculo retira dos sujeitos contemporâneos as possibilidades de subjetivação, deixando-os mais próximos da alienação do que do exercício de sua liberdade.

3.4 - A Estetização e a Mercantilização da Existência

Birman (2001) descreve que, diante da extrema fragmentação e da falência de modelos a serem seguidos, a demanda pós-moderna caracteriza-se por uma busca de alguém ou algo que regule a sua subjetividade. Pontua-se, desta forma, uma busca de uniformização, uma angústia por não pertencer a algum modelo estável. Em suma, o fracasso em dar conta de todas as aspirações pós-modernas incita o sujeito contemporâneo. Com isso, estratégias são construídas na tentativa de aplacar a angústia, como a chuva de manuais e livros de auto-ajuda, a voracidade pelo novo e pelo consumo e o individualismo. Assim, a era pós-moderna institui visões instrumentalistas da existência, caracterizadas pela presença de especialistas em “resolver problemas”, em guias de como viver e agir diante da diversidade de situações (Bauman, 1997).

A partir do enfoque apresentado, a pós-modernização do social promoveria o culto a determinados modos de construção subjetiva que revelariam a inscrição dos atores sociais na Cultura de Espetáculos. As significações que atravessam essa cultura relacionam-se à extrema valorização da exterioridade e do individualismo. O sujeito perde suas relações com os ideais de tempo e história, valorizando excessivamente o presente. O horizonte de futuro fica apagado e a luz passa a ser refletida sobre a performance no espetáculo da cena social. Evidencia-se uma *estetização da existência*. Ou seja, os processos de interiorização são desvalorizados e há um investimento sobre o “fora-de-si” (Birman, 2001).

A Cultura do Espetáculo, ou *Sociedade da imagem*, caracteriza-se, assim, por uma cultura

em que a mídia tem um papel importante na produção de narrativas que inserem o sujeito pós-moderno num contexto de ilusão. O espetáculo produz uma realidade paralela, ou “hiper-real” (Baudrillard, in Friedman, 1999), constituindo-se como uma seqüência de cópias cujos originais não existem mais.

As linguagens midiáticas alteraram os modos de organização social existentes. A vida passa a ter um elo indissociável com uma estética a ser alcançada através do consumo, já que narrativas são criadas no sentido de favorecerem investimentos imaginários e libidinais em torno das mercadorias e das identidades nela envolvidas. Ou seja, os imaginários, os modos de agir, os sentimentos agora compõem uma outra dinâmica: foram incorporados ao universo das mercadorias através das narrativas estéticas e da cultura do espetáculo.

A partir desta perspectiva, os sujeitos pós-modernos incorporariam em seu cotidiano a substituição da realidade pelo espetáculo, ambientando-se num mundo de imagens no qual se projetariam, formatando hábitos, fantasias e desejos cuja materialização parece ser prometida pelo consumo.

O *fast food* teria uma analogia televisiva, o *fast thinking* (Bourdieu in Friedman, 1999), tendo em vista que a linguagem ou a estética televisivas favoreceriam o armazenamento fugaz das informações na memória. Além de não haver tempo para assimilação e compreensão críticas diante da chuva de estímulos e informações, nenhum dado se apresentaria de forma aprofundada e nenhum trabalho mnêmico se configuraria como exigência, minimizando-se também o grau de significância das informações. Evidencia-se um mundo de narrativas

fragmentadas, aprisionadas no presente e numa cultura de imagens, cuja singularidade parece poder apenas constituir-se através de uma trama midiaticizada e sem costuras históricas.

Em consonância com as tramas midiáticas pós-modernas, Gouveia (1998) destaca as que ela intitula *comunidades eletrônicas de consolo*. Assim, a autora evidencia a utilização estratégica da mídia pelas igrejas neopentecostais, mais especificamente a Igreja Universal do Reino de Deus e a Renascer em Cristo, ambas com programas diários na TV aberta brasileira. Através de tais comunidades eletrônicas, os telespectadores teriam o acesso facilitado e agilizado a histórias de conversão carregadas de emoção e palavras de consolo para todo tipo de sofrimento. A partir deste ponto de vista, verifica-se que as citadas comunidades parecem reterritorializar o sagrado para um consumo individual da força que as imagens das catarses individuais e coletivas emanam e que são interpretadas como verossímeis. Num jogo ambíguo, por um lado elas parecem desprivatizar a fé, uma vez que esta deixa de constituir um momento íntimo para configurar-se na forma de um espetáculo midiático. Por outro lado, contudo, elas acabam por privatizar a fé, já que apenas individualmente alcança-se o fim do sofrimento.

Dentro desta abordagem, as espetacularizadas imagens e palavras de fé circulam com maior velocidade e sob um novo prisma, mais individualista e condizente com um mundo interconectado. Neste contexto, Morin (1987, in Gouveia 1998), menciona que

As produções televisivas dessas igrejas estão transformando as imagens religiosas dos templos em espetáculos televisivos, apresentando a realidade cotidiana relida pela ficção. O público receptor, por sua vez, parece aceitar, fascinado, tal mudança. Assim, IURD e Renascer colocam-se no mercado de bens de salvação, marcando presença nos quadros do que Morin chamou de “o tempo da segunda

industrialização, a industrialização dos espíritos, dos sonhos e dos desejos da alma” (p.6).

E, mais adiante, Gouveia (1998) afirma que

As narrativas televisivas fabricam, padronizam e vendem em escala industrial, os tremores da alma e do coração, fortalecendo o consumo de símbolos das subjetividades, dos sonhos de salvação e prosperidade familiar (p.7).

Permeadas pela ideologia do consumo, as comunidades eletrônicas de consolo demonstram-se capazes de possibilitar que as camadas pobres se considerem inseridas numa sociedade sustentada pela produção de mercadorias. Pontua-se, assim, um ideal de *pureza pós-moderna* a ser alcançado: mostrar-se capaz de ser seduzido pelas infinitas possibilidades e permanentes renovações promovidas pelo mercado consumidor, a fim de que, através desse mercado, seja possível experimentar intensas e inúmeras sensações, desenhando e redesenhando novas identidades (Bauman, 1999).

Se no imaginário religioso anteriormente existente (antes do Neopentecostalismo), havia o cultivo de vínculos com a pobreza, a resignação, a autocontentação e o conservadorismo, a IURD, como ícone do neopentecostalismo, demarca uma visão bem diferente. A construção desse novo imaginário pela IURD implica na dissolução do antigo vínculo de autocontentamento e no surgimento, através da religião, de uma nação de empreendedores e vencedores. Ou seja, a imagem da religião encontra-se ligada à riqueza. Mas não é só. Os evangélicos surgem como *os mais capacitados a apaziguar as forças disruptivas da sociedade* (Birman, 2003). Assim, o discurso que se almeja naturalizar é a do evangélico como ator

social mais claramente qualificado a gerenciar as problemáticas sociais. E, como cenário ideal para desenvolver, produzir e cultivar estes atores sociais, escolhem-se novos palcos sociais: locais públicos e majestosos, capazes de comportar milhares de pessoas que não vão apenas assistir um espetáculo mas sim fazer parte do próprio espetáculo, promovendo e experimentando sensações profundas e inéditas (Birman, 2003).

Partindo desta perspectiva, a estratégia dos grupos neopentecostais, em especial da Igreja Universal do Reino de Deus, seria a de realizar grandes espetáculos que testemunhem e reforcem seu valor social, sendo a utilização dos grandes espaços públicos com cobertura da mídia uma das estratégias utilizadas para proporcionar aos seus fiéis a possibilidade de vivência de intensas e marcantes sensações. Neles, inscrever-se-iam milhares de pessoas desinvestidas socialmente num terreno demarcadamente valorizado e investido, num cenário com a força da presença de outros fiéis e com a chance de visibilidade de um Outro, local e global. Além dos espaços públicos tradicionais, espaços outros são construídos sem o prejuízo dos elementos visuais impactantes.

Assim, cabe ressaltar que até arquitetonicamente a igreja se mostraria espetacularizada. Seu Templo Maior pode ser considerado não apenas uma obra de grandes magnitudes mas uma imagem que discursivamente nos remete à ostentação e às dimensões mágicas do progresso. De lá, rituais próprios são globalizados, transmitidos para outros países e para um canal aberto de TV (Birman, 2003).

Por intermédio da participação ativa em seus rituais, o discurso da IURD constrói a imagem

de fiéis vinculados a uma outra condição social ligada à prosperidade e ao consumo, ou seja, são oferecidas outras possibilidades identificatórias. Se estiveram à margem do social, agora os espaços públicos parecem oferecer a quem se tornar fiel, visibilidade e valorização através dos espetáculos. Eis o cristão individualista, liberal e global (Birman, 2003).

A partir desta perspectiva, poderíamos pensar algumas outras características neopentecostais, e, em especial, da Igreja Universal, que se coadunariam com essa busca de pureza pós-moderna. Começamos pela possível grande valorização do “reforço”, das “recompensas” a quem se converte. Os convertidos são convidados, por exemplo, a subirem no altar e relatar como eram antes e depois da conversão, sendo aclamados pela magnitude da transformação. Assim, quanto maior, mais drástica ou mais rápida a mudança, mais valorizada e reforçada seria a nova conduta do convertido. Neste enfoque, a emergência reforçada de novas identidades parece configurar-se como mais uma evidência do atendimento de necessidades construídas na Pós-Modernidade.

O Pentecostalismo / Neopentecostalismo não possui a figura de santos, remetendo aparentemente à existência de um incentivo à comunicação com as entidades divinas sem intermediários, o que poderia reforçar ainda mais o vínculo com a religião devido ao papel pró-ativo de seus seguidores. A existência deste incentivo se coadunaria mais uma vez com uma demanda pós-moderna já mencionada anteriormente: o individualismo. Ao destacar a cultura individualista como propulsora de vazios existenciais cuja solução vislumbrada se dá pelo consumo, Freire (2003) sublinha o seguinte pensamento de Frei Betto sobre a religiosidade pós-moderna:

Frei Betto (1997) nos mostra que este tipo de religiosidade opera de tal forma, em consonância com a sociedade de consumo, que uma religião privatizada passa a ligar diretamente o homem a Deus, sem passar pelo Outro. Ou seja, não é pelo respeito ou amor ao próximo que se chega a Deus (p.4).

Ainda relacionado à contextualização do Neopentecostalismo na Cultura do Espetáculo, chama a atenção a criatividade ritual característica destes grupos religiosos. Para manter o fiel ligado à Igreja, inventam-se múltiplas atividades, como corrente de oração, círculo da divindade, óleos e flores para quebrar encostos, depressões, maldições hereditárias, cultos para homens de negócios, para mulheres com sucesso empresarial, sessões de descarrego, entre outros. Este excesso de rituais pode ser considerado muito mais como um oferecimento de aquilatamentos identificatórios do que propriamente como o oferecimento de uma explicação para os “mistérios da existência ou da morte” (Bauman, 1987). Nesse sentido, Bauman (1987) distingue as religiões pós-modernas de outras em contextos distintos.

Primeiramente, o autor menciona que as organizações atuais teriam apenas um semblante religioso na medida em que os mistérios da vida e da existência não se configurariam como prioridade. Os objetivos das organizações religiosas atuais parecem estar relacionados a transformar o fiel em intenso consumidor, ou seja, em alguém ligado a bens terrenos e a sensações incríveis que o consumo pode trazer, inclusive e principalmente o consumo de novas identidades, ao contrário das organizações religiosas modernas que pregavam uma vida de miséria e privação e o afastamento de todas as atrações mundanas. Verifica-se, assim, mais uma vez, uma possibilidade de maior adequação das religiões neopentecostais aos ideais e

demandas pós-modernos.

Concluindo, as ilusões das sensações mágicas proporcionadas por experiências máximas, a estetização e a mercantilização da existência parecem se configurar como demandas tipicamente pós-modernas fortemente atendidas pelas propostas da IURD, como retratado no seu estrondoso sucesso.

3.5 – Comunidades Estéticas

O termo comunidade remete a um desejo de mundo em que gostaríamos de viver. Pretensa herdeira da estabilidade que os modelos anteriores insinuavam fornecer, estar em comunidade parece significar estar em segurança. Longe de se tentar aqui entrar no longo debate que se tece em torno do conceito de comunidade e da relação entre liberdade e comunidade, procura-se nesta argumentação rastrear as características das comunidades hoje emergentes.

As incertezas, medos e angústias que atravessam os seres humanos em ambientes de contínuas transformações não parecem unir os sofredores em torno de uma causa comum. Muitas vezes eles os unem fisicamente, mas apenas no sentido de procurarem em conjunto soluções para problemáticas que acreditam não dizerem respeito ao coletivo e sim ao singular. Assim, Bauman (2001) menciona que no atual estágio da Modernidade delinea-se um processo de individualização, em que se espera que os problemas sejam enfrentados de forma solitária e as soluções coletivas das comunidades seriam pertinentes às angústias individuais. Neste contexto de individualização emergem as *comunidades estéticas* (Bauman, 2001), em que

ídolos parecem transmitir segurança e estabilidade para uma multidão de sofredores solitários. Tais comunidades agem pela sedução em detrimento da opressão, e possuem como foco a viabilização da construção de identidades através do consumo. Nesta lógica, as identidades construídas constituem-se de forma flexível e com o intuito de possibilitar a contínua experimentação e produção de novas identidades. Pontua-se aqui, no entanto, que a proposta de estruturação diante da pretensa transmissão de segurança e estabilidade pode ter uma conotação diferente do paradigma de estagnação. Assim, entende-se que o que parece ser promovido nas ofertas estruturantes das comunidades estéticas é a sugestão de que a instabilidade e a permanente renovação não são tão ruins, podendo ser geradoras de felicidade.

Partindo desta vertente, as grandes confissões públicas e catarses individuais, vistas em algumas dessas intituladas comunidades parecem circunscrever o individualismo e a solidão fora dos enfoques negativos, já que podem gerar grandes frutos: Os que assistem tais catarses espetacularizadas parecem decantar a idéia de que a solidão estaria articulada a estar em célebres companhias. Já os que dela participam, o manejo desses sentimentos os tornariam membros da comunidade.

Inseridas nesta perspectiva, as comunidades estéticas promovem um tipo de vinculação entre os seus membros de forma efêmera e desprovida de responsabilidades éticas. Sem a angústia do compromisso e sem normas predeterminadas, a experimentação contínua através do consumo de novas identidades parece ser a base de sustentação neste tipo de comunidade evidenciada pela Pós-Modernidade. Num mundo desprovido de modelos, o *excesso* (Bauman,

2001) deixou de se configurar de forma negativa para adquirir o sentido de melhor opção, ou, quem sabe, talvez a única opção. Assim sendo, o consumo das experiências máximas parece constituir a principal fonte de construção de identidades viabilizadas pelas comunidades estéticas.

CAPÍTULO IV
SAÚDE PÚBLICA E MODELO BIOMÉDICO

4.1 - O Modelo Biomédico de Assistência

A medicina moderna nasce no final do século XVIII e início do século XIX, tendo vários marcos em seu percurso, tais como o surgimento da anatomia patológica, o pensamento de Descartes e a descoberta do germe por Pasteur. Em especial, a partir destes dois últimos, adensa-se no imaginário médico uma visão mecanicista e fragmentada, focando especificamente o corpo.

Assim, o modelo biomédico hoje existente possui sua construção simbólica ancorada na história, onde se revela um obscurecimento dos vínculos mente-corpo. A partir de uma prática curativa e medicalizante, onde profissionais de saúde são os únicos detentores do poder de cura, não há espaço para a escuta da verdade e do conhecimento da clientela que busca os serviços de saúde. A subjetividade fica desvalorizada numa relação em que o doente fica submetido a sua doença e o médico ao seu saber.

Neste contexto, a medicina, como um dos produtos da Modernidade, parece estar num processo de crise. Compreendida no passado, assim como outras ciências, como tendo o potencial de desvendar todas as respostas para a humanidade, no mundo atual ela remete ao não cumprimento de tal promessa. Diante de um alto grau de fragmentação do sujeito e de insatisfação com as ciências na contemporaneidade, os anseios pós-modernos de busca de

certeza e estruturação seguem outros percursos. Emerge, neste contexto sócio-histórico, um adensamento da busca de soluções alternativas para o adoecer de forma geral, com pode ser visto na crescente demanda por livros e programas de auto-ajuda, shiatsu, acupuntura, yoga dentre outros. E neste rol, elenca-se a busca pela religiosidade.

A religião parece inserir a doença num contexto social mais amplo, mais integral, engendrando, desta forma, uma proteção simbólica. Em especial para as classes populares, que não possuem tanto acesso a outros meios também alternativos de obtenção de cura, a religião parece oferecer forças para o enfrentamento das adversidades implicadas na luta pela sobrevivência. Como já fora explicitado anteriormente, a pobreza por si só, não justifica a demanda religiosa. Entretanto, a religiosidade configura-se como um elemento importante no enfrentamento das problemáticas da camada mais pobre da população.

4.2 - Psiquiatria e Religiosidade

A demanda religiosa muitas vezes é compreendida como tendo implicações com algum tipo de psicopatologia. Ou, por vezes, profissionais da área de saúde desqualificam o discurso religioso de seus pacientes na tentativa de atribuir legitimidade ao discurso cientificista oficial, que julgam capaz de dar conta do sofrimento dos mesmos. Tais concepções parecem ser adensadas pela abordagem biomédica de separação corpo-mente.

As possíveis relações entre psiquiatria e religiosidade são tecidas por inúmeros pesquisadores. Schneider (1928), importante estudioso na área da psicopatologia do século XX, colocou em

evidência em seus trabalhos como os fenômenos religiosos são usuais nos pacientes que são diagnosticados como portadores de patologias mentais (Schneider, 1928, in Dalgalarrodo et al, 1999). Com elaborações semelhantes, Neeleman (1994) encontrou evidências de uma religiosidade mais forte em pacientes psiquiátricos do que em pacientes não psiquiátricos. (Neeleman, 1994, in Dalgalarrodo et al, 1999).

A Psiquiatria Tradicional, em seus sistemas diagnósticos, tende a situar a experiência religiosa no campo da psicopatologia ou simplesmente ignorá-la. No DSM IV são inúmeras as citações que envolvem traços religiosos no campo nosográfico: *Estado de Transe e Possessão, Transtorno de Transe Dissociativo, Transtorno Dissociativo sem outra especificação, Transtorno Psicótico, Epilepsia do lobo temporal, idéias deliróides* (Almeida, 2004).

Apesar de vários Núcleos de Estudo terem sido criados nos últimos anos em algumas universidades brasileiras com o intuito de discutir e analisar os amplos efeitos e as conseqüências da religiosidade nas pessoas em geral, a maioria tende a situá-la no campo da Psiquiatria. Um exemplo disso pode ser verificado nos elogios que os representantes de um de seus Núcleos de Estudo faz ao fato da Associação Psiquiátrica Americana ter incluído no DSM-IV, no eixo I, a descrição nosográfica intitulada “outras condições que podem ser foco de atenção clínica” (Almeida, 2004). Os citados elogios podem ser vistos nos seguintes trechos ressaltados por Almeida (2004):

Pela primeira vez, no DSM, há o reconhecimento de que problemas religiosos e espirituais podem ser o foco de uma consulta e do tratamento psiquiátrico e que muitos desses problemas não são atribuíveis a um transtorno mental. (...) Os problemas religiosos são: conversão para uma nova religião, intensificação na aderência a crenças e práticas, perda ou questionamento da fé e novos cultos e

movimentos religiosos. Dentre os tipos de problemas espirituais, temos: experiências místicas, experiências de quase morte, emergência espiritual e meditação. (...) Considerados como experiências subjetivas, os fenômenos religiosos e espirituais podem ser investigados com confiabilidade do mesmo modo que a ansiedade, a depressão ou qualquer outro grupo de vivências. Para estudar cientificamente essas questões, não é necessário tomar qualquer decisão sobre sua realidade objetiva. Elas podem ser pesquisadas em suas correlações clínicas com qualquer outro conjunto de dados (Ross, 1992; Hufford, 1992; King, 1998 in Almeida, 2004, p.2)

Como se pode verificar, a dimensão religiosa estaria, antes da criação desta categoria, relacionada de forma quase que obrigatória a outros transtornos. Assim, a partir desta inserção no DSM-IV, as dimensões religiosas passam a constituir-se também de forma desvinculada de outras patologias, mas ainda assim são motivo de consulta psiquiátrica. O objetivo da nova categoria seria aumentar a eficácia diagnóstica, estimular a pesquisa clínica e o tratamento psiquiátrico.

A despeito dessas sinalizações e ainda se configurando como minoria, estudos recentes não encontram necessariamente associação entre psicopatologia e dimensões religiosas da experiência. Neste contexto, as comunidades religiosas poderiam constituir-se como redes de apoio social, proporcionando ressignificações para o sofrimento, o adoecimento e a saúde. Além disso, considera-se qualquer aspecto religioso como fator integrante da cultura e, por assim ser, o mesmo pode servir ao conteúdo do delírio como qualquer outro elemento da mesma.

Inseridos nesta perspectiva, encontram-se alguns estudos que apontam para uma articulação positiva entre religiosidade e saúde mental. Nestes casos, a religiosidade foi evidenciada

como um fator de proteção para o suicídio, consumo de drogas lícitas e ilícitas e alguns diagnósticos de psicoses funcionais (Gartner et al, in Dalgarrondo et al, 1999). Ou seja, parece haver vínculos entre as ofertas terapêuticas evidenciadas em algumas religiões e a recuperação em casos de consumos de drogas, incluindo álcool.

Muitas pesquisas têm apontado para uma influência maior do contexto histórico social do paciente na apresentação de sintomas de conteúdo religioso do que propriamente para a denominação religiosa dos mesmos (Ndeti e Vadher, 1985, in Dalgarrondo, 1999).

Dalgarrondo (1999) não encontrou, em sua pesquisa sobre sintomas de conteúdo religioso em pacientes psiquiátricos, relação significativa entre a existência de sintomas religiosos e as seguintes variáveis: filiação religiosa, intensidade da prática religiosa e diagnóstico psiquiátrico. Entretanto, encontrou correlações entre a existência e a intensidade de sintomas religiosos e sintomas maníacos como excitação, hiperatividade motora e elevação do humor. Já com relação à depressão, Dalgarrondo (1999) encontrou resultados muito semelhantes a estudos anteriores em que pacientes deprimidos apresentaram pouca vinculação com dimensões religiosas.

Em outra pesquisa, Dalgarrondo (2004) analisou 2287 estudantes brasileiros da região de Campinas – SP, com o intuito de verificar a existência ou não de algum impacto da religiosidade no consumo de drogas. Começando por destacar inúmeras pesquisas internacionais que apontam para uma vinculação entre a religiosidade e a moderação do uso de álcool e drogas, Dalgarrondo (1996) evidencia ter obtido resultados muito semelhantes

no Brasil. Sua conclusão foi a de que a religiosidade e seus complexos elementos parecem ter um efeito inibidor no que tange ao consumo de drogas por adolescentes e uma maior educação religiosa na infância mostrou ser fator relevante para tal inibição.

Com relação especificamente aos evangélicos, Dalgarrondo (1996) realizou um estudo que apontou para uma preponderância de diagnósticos de psicoses funcionais em grupos intitulados religiosos pentecostais e de seitas minoritárias cristãs. Segundo o autor, apenas os casos muito graves são encaminhados por tais instituições religiosas às terapias tradicionais, sendo os casos menos graves tratados mais especificamente dentro das igrejas. Desta forma, a denominação religiosa, segundo ele, influenciaria na forma de acesso e utilização dos serviços de saúde.

Concluindo, podemos dizer que inúmeras pesquisas demonstram a importância, para os profissionais da área de saúde em geral, e de saúde mental, em especial, de contextualizar e considerar como parte integrante da vida de seus pacientes, ritos e crenças por eles demonstrados. Além das pesquisas anteriormente citadas, destaca-se também uma pesquisa transcultural que teve como sujeitos pacientes internados em hospitais psiquiátricos públicos do Brasil e do Chile. Um dos dados evidenciados nesta pesquisa refere-se ao fato de que, para os pacientes esquizofrênico-paranóides brasileiros envolvidos, os sofrimentos corporais por eles experimentados são concernentes tanto à dimensão religiosa como à médica (Nathan, 1999, em Freire, 2003). Dito de outra forma, os citados pacientes atribuem duas dimensões à doença: uma física, tratada pelos médicos, e uma espiritual, em que a medicina não tem alcance.

4.3 - O Serviço Público de Saúde e o Neopentecostalismo – Ofertas Terapêuticas

A crise na saúde pública brasileira vem sendo noticiada pela mídia há vários anos. Em especial, a crise nos hospitais e postos de saúde do Rio de Janeiro. Com uma demanda muito maior do que a oferta, em quase todos os níveis – do técnico ao administrativo e material -, a qualidade do atendimento se mostra muito aquém do ideal.

Se, por um lado, verifica-se uma crise no sistema de saúde pública, de outro, vem crescendo uma problemática que a cada dia possui menos chances de obter a devida atenção pelo citado sistema. É o que Valla (2002) intitula de “sofrimento difuso”. Na lista de sintomas, destaca-se o medo, a ansiedade e dores difusas pelo corpo. O chamado “problema dos nervos” pela camada popular não encontra possibilidade de escuta nos serviços públicos de saúde, seja por falta de tempo, de vaga e / ou reconhecimento do problema como importante elemento na saúde pública. Como resposta, os sujeitos com esta problemática, que procuram os postos de saúde, recebem a medicalização da demanda. E, mais especificamente, uma medicalização que envolve uma alta prescrição de benzodiazepínicos.

Alia-se à falta de pessoal e de recursos, a formação dos profissionais num contexto hegemonicamente biomédico, em que a já citada fragmentação corpo-mente se mostra evidente. Como decorrência, não há espaço para análises mais integrais, onde o processo de desmedicalização, subjetivação da demanda e implicação do sujeito em seu sintoma se façam necessários.

Valla (2002), crítico do modelo biomédico de assistência, defende a Teoria do Apoio Social no âmbito da saúde. Nesta teoria, quando um sujeito sente que pode contar com o apoio de um determinado grupo social, há efeitos positivos em sua saúde. Os laços, verbais ou não verbais, que se tecem em um grupo social, e que acabem por proporcionar uma trama estruturante e carregada de sentidos coerentes, resultariam em melhoria no bem estar físico e psicológico. Ou, como diz o autor, a Teoria do Apoio Social refere-se a:

Qualquer informação, falada ou não, e / ou auxílio material, oferecido por grupos e / ou pessoas, com as quais teríamos contatos sistemáticos, que resultam em efeitos emocionais e / ou comportamento positivos. Trata-se de um processo recíproco, que gera efeitos positivos para o sujeito que recebe, como também para quem oferece apoio, permitindo que ambos tenham mais sentido de controle de suas vidas. Desse processo se apreende que as pessoas necessitam umas das outras (Valla, 1998, p.156 in Costa, 2002, p.7).

À luz do conceito de apoio social, várias pesquisas têm sido feitas na área de saúde. Dentre elas, Pietrukowicz (2001) destaca a que foi realizada com pacientes mulheres com câncer de mama. Na citada pesquisa, verificou-se uma correlação entre o apoio social estabelecido entre os pacientes e mediado por uma equipe hospitalar e a sobrevivência dos mesmos.

Nessa perspectiva, o apoio social não se configura como o remédio mágico para as patologias e sim como um dos fatores que contribuem na psicossomática, já que alteram a visão da doença, interferindo no seu desenvolvimento. Como consequência, verifica-se, além de uma redução no excesso de medicalização, uma redução nos níveis de ansiedade e de sofrimento.

O apoio social também pode constituir-se como um fator de promoção e de proteção da saúde mental dos indivíduos. Assim, merece destaque a contribuição que o mesmo oferece na

criação de sentidos para a vida, vinculados a indícios de coerência e controle. Este último deve ser visto no sentido dos sujeitos serem incentivados a apoderarem-se do rumo de suas vidas. A este aspecto, destaca Pietrukowicz , (2001):

Os indivíduos e comunidades, através do apoio social, são capazes de experienciar um senso de controle sobre suas vidas, aumentando a autoconfiança, a capacidade de enfrentamento de seus problemas e uma maior satisfação com a vida. Com isso se tornam capazes de atuar efetivamente, mudando suas vidas e os seus ambientes (p.9).

A formação de comunidades em que o apoio social se faça presente funciona como um importante fator psicossocial na prevenção e no tratamento das mais diversas patologias, aumentando a satisfação com a vida e incrementando a capacidade de resolução dos obstáculos do cotidiano.

Entretanto, apesar do apoio social poder ser executado das mais diversas formas, - tais como na formação de grupos de discussão que reúnam pessoas com determinadas problemáticas, de grupos de relaxamento e envolvimento em atividades físicas, dentre outras -, tal perfil de trabalho na área de saúde pública ainda se configura como exceção. O modelo biomédico adotado em todo o país produz limitações para ações desta ordem.

E é provavelmente nesta lacuna - em que, por um lado, verificam-se as inúmeras dificuldades de acesso ao serviço público de saúde, e, por outro, uma minimização e deturpação na escuta da camada popular em sua plenitude -, que cresce a demanda religiosa neopentecostal. Dito de outra forma, as camadas populares parecem vislumbrar na oferta neopentecostal, dentre outros elementos, a chance de um atendimento integral. Diante dos infortúnios da vida, uma

massa de sofredores demonstra receber uma oferta muito plausível de acolhimento de sua subjetividade na religião evangélica neopentecostal. Longe de encontrarem a resposta-remédio, parecem encontrar a escuta, o otimismo, o sentido para a vida, o incentivo para o desenvolvimento de projetos pessoais e a motivação para enfrentar as dificuldades do cotidiano. Dentro deste contexto, a crença aparece como um recurso não somente viável como muitas vezes o mais pertinente no manejo de doenças físicas e psíquicas. Tal pertinência refere-se ao fato da religião, por vezes, inserir a doença e seu sintoma num contexto explicativo muito mais amplo e significativo para este grupo do que as terapêuticas oficiais, fato não justificado, mas agravado pela discrepância entre a oferta e a demanda nos serviços públicos de saúde.

Norteadado e atravessado por símbolos religiosos e seus rituais de cura, delineia-se no sujeito a produção de uma construção subjetiva que tem sustentabilidade nas articulações discursivas e representacionais da religião. E, a partir desta ótica, emerge para os religiosos uma possibilidade de estruturação da desordem e do caos vinculados ao sofrimento, sendo permitida uma participação ativa dos mesmos no processo. A religião, assim, parece devolver a muitos as rédeas de seus destinos e, conseqüentemente, dá a eles uma determinada sensação de poder sobre suas mentes e corpos, favorecendo os processos curativos das mais diversas doenças.

Em suma, se o modelo médico hegemônico parece despersonalizar o doente, na medida em que se configura como uma doença catalogada e explorada pela ciência, a religião parece acolhê-lo na sua totalidade.

Ressalta-se ainda um fator de crucial importância na abordagem religiosa, em especial a neopentecostal: a valorização da emoção. Tal fator engendra mais um contraponto entre o que é oferecido pelo serviço público de saúde e o que é oferecido pelo neopentecostalismo. Se no primeiro, a emoção é desvalorizada, fruto da separação corpo – mente, no segundo ela ganha forma, tom, cor, intensidade e destino.

Em especial no que diz respeito a esse aspecto, o neopentecostalismo parece se aproximar da Teoria de Apoio Social defendida por Valla (2002). Entretanto, outras associações são passíveis de questionamento, mais ainda quando se trata da igreja ícone do movimento: a Igreja Universal do Reino de Deus. Por ter um caráter de prestação de serviços especializados e inseridos numa ótica individualista e consumista, a citada igreja parece se distanciar da promoção de fortes vínculos entre os fiéis e de laços de solidariedade, traços marcantes na Teoria do Apoio Social.

Voltando à questão da demanda pela religião, destaca-se também que as igrejas pentecostais, em especial algumas neopentecostais, exibem como foco a cura. E, indo mais além, citamos novamente a IURD, que divulga entre suas especialidades terapêuticas uma listagem que inclui sintomas historicamente abrangidos pela psiquiatria, tais como, nervosismo, depressão, ouvir vozes, ver vultos, dentre outros (Ballone, 2002). Assim, parece haver uma correlação entre o que é oferecido por determinadas igrejas e o que é oferecido pelas redes assistenciais em saúde mental.

Mariano (1999) argumenta que um dos principais motivos para o crescimento do movimento neopentecostal poderia estar ligado a sua proposta de cura. Diante da pobreza, do desespero e de diversos tipos de patologias, a camada mais pobre e menos escolarizada da população procura, dentre outros recursos, as igrejas neopentecostais. É a partir deste prisma que o autor questiona a vinculação exclusiva da pobreza com o neopentecostalismo. Considerando que a pobreza não pode ser considerada como o único fator responsável pelo incrível aumento de adesões ao movimento, Mariano (1999) sugere maiores estudos a esse respeito.

No caso da Igreja Universal do Reino de Deus, nervosismo, depressão, solidão, alcoolismo, dentre outras “enfermidades”, revelam a presença maléfica do diabo, e a instituição, na forma de seus pastores, se apresenta como a forma mais eficaz de interromper sofrimentos físicos e psíquicos decorrentes de sua presença. Com um marketing voltado para o fim de qualquer tipo de sofrimento, as igrejas neopentecostais funcionam *como um Pronto-socorro espiritual* (Mariano, 1999), dispondo-se a promover e incentivar catarses individuais e coletivas com um incrível poder simbólico refletido em seus rituais.

CAPÍTULO V

METODOLOGIA

5.1 – Instrumento Metodológico

Com base nessas questões levantadas acima, desenvolvemos uma pesquisa com o objetivo de melhor entender o que os portadores de sofrimento psíquico que freqüentam a IURD buscam na referida igreja. Esta pesquisa foi inserida numa metodologia exclusivamente qualitativa e que teve como instrumento a Análise do Discurso. A partir deste referencial metodológico, em que se considera somente ser possível o acesso ao mundo e aos sujeitos através de um universo discursivo, investigou-se as falas dos sujeitos tendo como foco suas condições de produção. Nesta perspectiva metodológica, o discurso é uma ação, um ato social numa arena ideológica, e, por assim ser, palco de conflitos, relações de poder. Os sujeitos constroem discursivamente a realidade e são construídos por ela, sendo que tal construção é realizada relacionalmente, ou seja, na interação social.

5.2 - Coleta de Dados

A coleta de dados foi realizada por intermédio de entrevistas semi-dirigidas com 6 (seis) fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus, que possuíam algum tipo de sofrimento psíquico. Dos seis fiéis entrevistados, três deles encontravam-se inseridos num programa de saúde mental do serviço público do município do Rio de Janeiro e freqüentavam a igreja na zona sul da cidade.

A Pesquisa foi submetida ao Conselho de Ética da instituição onde existe o citado programa, tendo sua aprovação. Devido à especificidade da clientela da instituição (em sua maioria, psicóticos) e o fato da pesquisa poder se configurar como desestruturante, os três entrevistados foram indicados pela própria equipe técnica da instituição seguindo critérios clínicos. Dos outros três entrevistados na pesquisa, ou seja, que não estavam vinculados a nenhum programa de saúde mental, dois freqüentavam a filial da Igreja Universal da Rua Suburbana (Catedral da Fé) e o outro freqüentava uma filial situada na Tijuca.

Como sofrimento psíquico considerou-se algum dos seguintes sintomas: ansiedade, depressão, transtorno de pânico, transtorno de humor bipolar, dentre outros quadros de neurose e psicose.

Considerou-se como parte integrante da pesquisa os seguintes dados: perfil sócio-econômico, idade, escolaridade, estado civil, ocupação, bairro onde mora e sexo. Entretanto, os referidos dados não se configuraram como critério para determinar a participação ou exclusão na pesquisa.

Conforme consta no roteiro da entrevista semi-dirigida, foram abordados os seguintes temas: *Conceito de sofrimento psíquico; igreja e cura; outras possibilidades de cura; programas da igreja para quem tem sofrimento psíquico; vida comunitária; histórias de conversão; o que motivou / motiva a procura da igreja; papel e importância do tratamento na instituição; recepção por parte da igreja e recepção no serviço público de saúde.*

As entrevistas foram gravadas (em áudio) e, posteriormente, transcritas na íntegra, ou seja, conservando-se erros de português, expressões coloquiais, exclamações, silêncios, dentre outros aspectos. Os entrevistados foram informados de forma genérica do objetivo da pesquisa e de que a mesma seria gravada (em áudio), resguardando-se o sigilo da identidade dos que dela quisessem participar.

Com o intuito de um melhor desenvolvimento do roteiro inicial da entrevista, foi realizada uma entrevista piloto. Feitas as adequações no roteiro inicial, foram realizadas as seis entrevistas previstas na pesquisa. As três primeiras foram realizadas em ambiente hospitalar, duas delas numa sala destinada a reuniões da equipe técnica e outra em um consultório do ambulatório. Houve uma resistência já esperada, em especial no que tange ao uso do gravador, tendo em vista que vários pacientes possuíam em sua sintomatologia quadros paranóicos. Todos os três fiéis eram pacientes da instituição há mais de dez anos, estando inscritos numa programação específica em que várias atividades de socialização são realizadas, sem prejuízo dos atendimentos ambulatoriais. Já as outras três entrevistas foram realizadas nos locais de trabalho dos fiéis.

A partir da apreciação do material discursivo das entrevistas, foram estabelecidas categorias gerais de análise em conformidade com o referencial teórico e metodológico apresentado. São elas:

a) Conversão

Nesta categoria foram abordadas as questões referentes à vida antes e depois da conversão, os

motivos que foram determinantes para a busca pela igreja. Além disso, verificou-se como os sujeitos tiveram seu primeiro contato com o discurso religioso da IURD.

b) Cura

Buscou-se abordar como o sujeito experiencia a cura, articulando-a com o tipo de atendimento que é prestado pela igreja. Verificou-se a lógica de funcionamento da IURD, evidenciando a existência de alguma programação da instituição para os portadores de sofrimento psíquico. Analisa-se aqui também o conceito de sofrimento psíquico para os fiéis da IURD.

c) Comunidade

Verificou-se a existência de algum tipo de apoio social entre os próprios membros da igreja e a existência de programas assistenciais criados pela instituição para atender seus fiéis em caso de necessidade.

5.3 - A Pesquisa de Campo - Relato

A fim de aprimorar o roteiro das entrevistas e ter uma visão mais ampla e real do problema de pesquisa, foram realizadas algumas visitas à Igreja Universal do Reino de Deus, a primeira delas com o intuito de entrevistar os pastores e a segunda para assistir ao culto da sessão do descarrego, tendo em vista a sua vinculação com elementos relacionados à cura.

Para tal, foi escolhida a filial da Igreja Universal localizada num bairro tradicional da zona norte do Rio de Janeiro, mais especificamente na Praça Saens Pena. Antes da instalação da

Igreja, no citado local funcionava um cinema tradicional do bairro.

Nossa intenção de entrevistar os pastores foi frustrada devido a uma proibição institucional. As entrevistas são concedidas, mas sem nenhum tipo de gravação, o que inviabilizou a legitimação formal desse elemento na pesquisa. Por outro lado, a conversa com os pastores gerou novos sentidos para o dimensionamento do problema de pesquisa, contribuindo para uma melhor elaboração do roteiro de entrevista. Já a segunda visita, que teve como objetivo assistir a sessão do descarrego, transcorreu sem problemas. Além das visitas institucionais, foram assistidos alguns programas da igreja na TV aberta.

5.4 - Perfil dos Entrevistados

SUJEITO	SEXO	IDADE	ESTADO CIVIL	INSTRUÇÃO	CLASSE SOCIAL	BAIRRO	OCUPAÇÃO
JÚPITER	masc.	51	casado	2º grau	baixa	Botafogo	Ex-bancário. Interditado.
PERSEU	masc	40	separado	1º grau	baixa	Praça da Bandeira	Vendedor
APOLO	masc	36	casado	2º grau	baixa	Penha	Autônomo
PERSÉFONE	fem	45	separada	1º grau	baixa	Mesquita	doméstica
PANDORA	fem	39	casada	1º grau	baixa	Mesquita	doméstica
PROMETEU	masc	45	casado	1º grau	baixa	Catumbi	porteiro

Os sujeitos JUPITER, PERSEU E APOLO freqüentam um programa de saúde mental no Rio de Janeiro.

5.5 - Análise dos Resultados

Os resultados foram analisados a partir das categorias anteriormente descritas, tendo sido privilegiados os trechos mais significativos dos discursos dos fiéis, a esse respeito.

5.5.1 - Conversão

5.5.1.1 - Trânsito religioso

Na análise das entrevistas, não raros foram os relatos de mudança de corrente religiosa, sendo mais freqüente a variação dentro da grande categoria evangélica do que fora dela. Ou seja, os fiéis trocam mais, por exemplo, entre a igreja Batista, a Assembléia de Deus e a igreja Universal do Reino de Deus do que entre estas e o catolicismo ou a umbanda. Cabe assinalar aqui, contudo, que os que mais trocaram de instituição religiosa foram os entrevistados inseridos num programa de saúde mental do Rio de Janeiro.

Eu já fui na Batista, na Presbiteriana, na Assembléia de Deus, é... no rito né, mas não de freqüentar. Também já fui... basicamente na Assembléia, né... (pausa longa e suspiro) Universal, já fui... Inclusive quando eu estava em crise, fui na Universal. Recebi uma oração e fiquei bom, certa vez... é. Apesar que eu não gosto da Universal, não. Mas nesse momento...fiquei assim... sai bonzinho.

(Apolo)

Era da igreja católica, mas num ia prá igreja não. Católico, não era macumbeiro não. (...) Depois da Maranata, eu achei que não me ajudou muito, sabe. E a Universal eles tratam ... faziam a gente se sentir capaz de alguma coisa. É ...aumenta a auto-estima da gente, eles tem ... são palavras positivas, aumenta o ... diz que se Deus é por nós quem será contra nós. Temos vida e vida é para mudança, sempre uma coisa positiva que eleva o coração da gente, entendeu?

(Júpiter)

De vez em quando eu visito outras igrejas também. A Internacional da Graça de Deus, Assembléia de Deus, a Batista eu freqüento. Qual outra? A Maranata também já freqüentei. A Nova Vida, a Universal do Reino de Deus, a Maranata... a Assembléia. Acho que eu já falei Assembléia, né...

(Perseu)

Um outro elemento que merece destaque nessa busca moderna de liberdade exemplificada na troca contínua de instituição religiosa está presente no discurso abaixo. A fiel, que anteriormente freqüentava a Assembléia de Deus, ressalta agora sua escolha pela Universal, dentre outros motivos, pela liberalização das condutas.

A diferença é como eu falei, é o apoio, a oração, a corrente, a fé que consegue depositar naquela oração. Eu não sei de repente o porquê, diretamente, mas eu consegui encontrar ali o que eu não encontrei na outra, entendeu? As orações que você faz, a sua fé que você tem, eu acho que é maior, eu não sei, eu até falei: “Poxa, gente, eu já fui prá outra Igreja, e não é a mesma coisa”. Talvez porque assim, não proíba tanto e te dê mais, entendeu? Porque as outras te proíbem muito, de muita coisa, e no final, cadê? E ela não, ela não te proíbe, e te oferece, prá mim foi assim. Acho que é melhor prá isso.

(Pandora)

5.5.1.2 - Acesso à IURD

A forma de acesso à IURD relatada nas entrevistas aponta para o fato de que, mesmo a instituição possuindo um grande acesso à mídia, o primeiro contato dos sujeitos com o discurso da igreja se estabelece através da própria comunidade. As entrevistas, com isso, ratificaram o que é descrito na literatura existente sobre a igreja no que diz respeito ao papel pró-ativo dos fiéis. Os entrevistados, em sua maioria, tiveram o primeiro contato com o discurso da igreja através de familiares, vizinhos ou amigos. Cabe assim destacar que o discurso da igreja ganha legitimidade não apenas através de seus pastores e obreiros, mas principalmente pelo discurso da comunidade nos seus relatos de cura e de soluções imediatas

alcançadas para os mais diversos tipos de infortúnios.

Foi assim... Ela [minha mulher] tava chorando... parada, vendo televisão, e às vezes ela começava a chorar. E triste, ficava escorada, assim, a mão, pensando... Aí a amiga dela passou lá e falou comigo. (...) Falou assim: “Por que você não “leva ela” na Igreja Universal? Pode resolver o problema dela...” Aí eu peguei um dia, e levei ela lá. (...) Eu acho que ela pode me ajudar porque eu já ouvi muita gente falando... que se curou lá, inclusive lá onde eu moro. Essa moça mesmo, essa Da Paz, ela fala muito, e meu primo também foi curado lá, ele bebia muito, ela levou ele prá lá e ele parou. (...) Não, eu não vou dizer que as outras não possam fazer isso também, mas porque eu tenho mais informação, já tenho visto gente curada, da Universal, aí eu só posso falar que eu acredito mais nela do que nas outras.

(Prometeu)

Ah, porque eu sempre conheci, né? Eu sempre conheci a Universal. Eu nunca fui assim, de... como é que eu falo... de freqüentar a Universal. E naquele dia eu resolvi, tem uns o quê... uns 6 “mese” que eu tô indo na Universal. Entendeu? (...) Eu já ouvia porque eu tenho a minha sobrinha, que eu te falei, né, que ela teve um “pobrema” no seio, entendeu, e que... teve um nódulo no seio... e que ela tava... o médico falou que era câncer, entendeu? E que ela ia ter que tirar os seios, entendeu? E ela começou a fazer... a Corrente da Saúde, entendeu? Na... na... nesse dia aí, nas “terça-feira” ela ia...

(Perséfone)

Aí levantei de manhã e fui procurar a Universal de vez, porque a menina do meu lado era da Universal.

(Pandora)

Só após a conversão é que os meios de comunicação começaram a ser utilizados como instrumentos de consumo religioso, em especial o rádio.

É... ouvir, não. Agora não, agora eu... fico ouvindo os “programa” aí, tal.

(Perséfone)

Eu escuto no rádio, gosto de escutar no rádio, mas a prática, na prática lá eu não gosto assim não. Eu não sei a palavra certa, mas eu perco... fico nervoso, agressivo... isso ajuda muito a acalmar... Escuto no rádio... nem... não precisa nem

ir na Igreja, é só escutar no rádio.

(Júpiter)

5.5.1.3 - Motivação para a conversão

Na análise das entrevistas, destaca-se o motivo de procura da igreja. Os fiéis não procuram a IURD em busca apenas de seus aspectos doutrinários e teológicos, mas sim com o objetivo de obter soluções para questões específicas, dentre elas, cabe enfatizar a cura de algum problema ou male físico ou psicológico. Neste sentido, os discursos apontam para uma reedição no modo de ser fiel. Não parece haver para os entrevistados nenhuma contradição entre se intitularem religiosos e não priorizarem a doutrina. Mais ainda, não há elementos de resignação diante do sofrimento. Os valores que emergem indicam a igreja como veículo de mudança perante os infortúnios da vida.

Bom, o “pobrema”... eu entrei prá Igreja... foi o seguinte: é sobre o “pobrema” da saúde, né. Eu andava assim “meia”... “meia” triste... “meia” triste, angustiada, sabe? Aí eu... às “veze” eu, ficava assim, só querendo... vontade de chorar, entendeu? E... eu fui ao posto, várias “veze”, eles passaram até... remédio prá “mim” dormir, entendeu? É... esse diazepam né, de 5 m... é 5? E... eu nem cheguei a tomar, porque eu achava que num tinha necessidade de tomar aquele remédio porque algumas “veze” eu tomava e não fazia efeito.

(Perséfone)

Eu acho que ela pode me ajudar porque eu já ouvi muita gente falando... que se curou lá, inclusive lá onde eu moro. Essa moça mesmo, essa Da Paz, ela fala muito, e meu primo também foi curado lá, ele bebia muito, ela levou ele prá lá e ele parou. (...) Não, é porque eu acho a Universal é a Igreja, ela é a ideal prá... acabar com esses problemas. Porque de vez em quando eu ligava a televisão de manhã... (...)Esses, inclusive o que tá comigo, tá com a minha mulher, e com muitos deles por aí... beber, fumar, cheirar... é... fumar maconha, inclusive... se prostituir, por exemplo, essas moças novinhas se prostituindo aí, morrendo na mão dos bandidos. Eu acredito que sim. Que muitas eu já ouvi falar. (...) Desse problema. Por exemplo, esse de depressão, de depressão. É o remédio, ir lá. O remédio é ir lá, porque é o que a moça fez e foi... esse de nervosismo, a pessoa fica... nervoso... também... e muitas coisas, eu acredito que muitas coisas. (...) Ela... ela... ora ela tava... aquela

depressão, vontade de chorar. E tem horas que ela fica nervosa. Demais. Demais mesmo, muito nervosa, chega até a falar alto, falar coisas que não deve. E... enfim, ela foi lá um dia e melhorou, ficou melhor. E eu tô esperando essa moça que foi com ela, que “chama” Da Paz, passa lá prá “levar ela” de novo.

(Prometeu)

...Universal, já fui... Inclusive quando eu estava em crise, fui na Universal. Recebi uma oração e fiquei bom, certa vez... é. Apesar que eu não gosto da Universal, não. Mas nesse momento...fiquei assim... sai bonzinho.

(Apolo)

5.5.1.4 - Visão crítica da igreja

Delineou-se como um elemento marcante nas entrevistas, a visão crítica da igreja presente no discurso dos três fiéis que estavam inseridos em um programa de saúde mental do serviço público do Rio de Janeiro.

Quando questionado sobre as possíveis incompatibilidades entre o discurso da igreja e o discurso da instituição psiquiátrica, já que o mesmo freqüentava as duas instituições, um dos entrevistados, por exemplo, faz referência ao remédio, motivo de divergências entre as duas instâncias, mas reconhece a importância do fármaco em seu processo terapêutico.

Eu não resolvo. Eu não resolvo porque a minha esposa não me deixou parar de tomar remédio, eu não ... eu já conheço minhas crises, não páro de tomar remédio, eu não vou mais na onda da Universal, mas eu gosto muito da Maranata, a Maranata é calminha ...

(Júpiter)

Este mesmo entrevistado, apesar de reconhecer elementos estruturantes e terapêuticos na

IURD, mostra-se em dúvida sobre a ideologia da igreja no tocante ao seu papel curativo.

Mas isso também não muda... curar, me curar mesmo, eu não sei se cura... (Pausa) Eu nunca fui curado lá. Eles falam: “você tá curado, tá curado, tá curado...” Mas... tá escrito lá, é, tá escrito lá: “tá curado”, então você tem que correr atrás daquilo que tá escrito. Eu acho isso muito difícil. Depende só de nós, né, é individual, tudo é individual na vida, tudo, depois que a gente nasce, a vida é individual, depois que sai da barriga da mãe, cortou o cordão, é tudo individual. Cada um tem uma reação, os problemas... o problema pode ser até os ... passar os mesmos problemas das pessoas normais, mas a nossa reação é diferente.

(Júpiter)

A importância farmacológica, assim como a importância da terapia, também aparece no discurso de um outro fiel, que enfatiza que o discurso da igreja deva ser relativizado, contribuindo para o tratamento do sofrimento psíquico.

Tem doutrinas que combatem. A igreja que... a Universal. Eu... Esse lado, quando eu vou lá... A bíblia fala... “Vê de tudo e retenha o que é bom”. Ali, eu vou na Universal, escuto a parte da pregação e a parte que diz que eu to curado, que eu não preciso mais de remédio eu tento abolir. Freqüento... eu sei equilibrar, entendeu. Aprendi a me equilibrar neste ponto. Fazer uma espécie de equilíbrio entre um e outro. Fazer o tratamento, vir para cá, conversar com psicólogo, tomar os remédios. Usei droga também. A droga atua um pouco na mente. Pouco não, muito. Bebia... De lá para cá, minha vida modificou praticamente 80%. Para não dizer 100%.

(Perseu)

Outro elemento que surge nas entrevistas diz respeito ao excesso de cobrança financeira por parte da IURD. Um dos fiéis, por exemplo, numa visão crítica da Igreja, ainda que evidenciando uma certa angústia, explicita sua não concordância com essa cobrança exacerbada de dinheiro.

Aí eu fico nervoso com isso. (Pausa) Eu não lido com dinheiro também, porque eu

Tô interditado. Não posso lidar com dinheiro. Só quando a minha esposa me dá. Eu num lido lá... eu não posso tomar decisão nenhuma com ela, só de... (...) Ficam, todo dia eles falam do dízimo, aperta dízimo... todo dia, em tudo quanto é reunião. Não param. Eu não tô falando mal não, sabe. Eu... até gosto de lá.

(Júpiter)

Tal crítica ao excesso de cobrança financeira aparece também na voz de um outro fiel:

“Ah, porque pede muito dinheiro, né. Uma coisa de comércio, né. Comercializando a palavra de Deus (...). Acaba atrapalhando o veículo, né... que o evangelho, o que a igreja poderia ser... essa comercialização capitalista, que invadiu também as igrejas... Do meu ponto de vista, isso atrapalha muito a fé das pessoas, né. A palavra de Deus é assim uma coisa muito poderosa.

(Apolo)

5.5.2 - **Cura**

5.5.2.1 - Atendimento Especializado

A lógica de prestação de serviços especializados inserida num contexto voltado para o consumo é marcante na análise das entrevistas. Primeiramente, os fiéis relatam somente procurar a igreja quando precisam, demarcando a prestação de um serviço, como pode ser visto neste recorte discursivo:

Porque eu num sou... eu num sou membro da Universal, eu só vou lá quando eu preciso... tô sendo sincera, eu não sou membro. Mas eu vou lá quando eu preciso.

(Perséfone)

Nos discursos dos fiéis, verificam-se dois termos com uma alta vinculação entre si e que são reiteradamente utilizados, evidenciando o funcionamento da igreja. São eles: *propósito* e *libertação*. A partir de uma demanda ou um objetivo específico na vida dos sujeitos, os mesmos são incentivados pela igreja a elaborá-lo na forma de um propósito. Ou seja, quem

constrói o propósito é o próprio fiel. Neste contexto, o termo remete à forma ou delineamento que a mudança terá na vida do fiel, retratando sua *libertação*. Assim, esse último termo tem como função identificar e qualificar o poderio da IURD. Sua designação remete ao efeito do *propósito* na vida do sujeito, que a igreja, como mediadora da fé, foi capaz de engendrar.

E é a partir deste prisma que os fiéis ressaltam a eficiência da igreja. Percebe-se que ambos os termos apontam para a transformação, a mudança. Como pode ser visto num dos trechos abaixo, o sujeito utiliza a palavra *libertação* para diferenciar uma igreja que enfatiza a doutrina e outra que mercantiliza a mudança. Tal mercantilização é explicitada na medida em que para cada propósito existe um envelope coletor de dinheiro, independente do pagamento do dízimo. Em suma, com um discurso que valoriza e incentiva a mudança, os sujeitos elogiam os serviços da igreja, destacando-a como a que melhor proporciona transformações na vida dos fiéis, que, a partir de então, adquirem o status de vencedores. É neste contexto que o consumo de novas identidades proporcionado pela igreja no processo *propósito-libertação* atribui visibilidade a sujeitos que não viam, antes da conversão, chances identificatórias em nenhum outro tipo de discurso ou proposta existente no social.

Os “propósito” que tem na Universal, na Assembléia não tem, entendeu? Então, eu acho que prá propósito, essas “coisa”, prá transformar, prá mudar, eu acho que a Universal ela funciona melhor... Entendeu? Porque na Assembléia não tem campanha, a Assembléia não tem propósito, prá você fazer um propósito, entendeu? Na Assembléia é mais louvor e adoração, entendeu? Então o negócio lá é lento, entendeu? E na Universal não. Na Universal você vai lá: “Eu tô com um propósito que eu vou resolver isso”. Entendeu? Então você vai lá e faz o propósito, e você realmente resolve. (...) Propósito, entendeu? Todo propósito que você faz, você tem que trazer um envelope, você botar seu nome ali dentro, o que você tá precisando, e junto com o envelope você tem que dar uma oferta, entendeu?(...)

Eles podem oferecer muita paz, sabe, porque eles têm uma coisa assim, que é bom, sabe? Eles... quando eles entram num propósito, eles entram assim prá valer, sabe, eles entram assim, é ou tudo ou nada, ou você tam paz, ou você fica desassossegado, entendeu? Ou você vence, ou você vence, entendeu? Então eu acho que eles têm muito a oferecer assim.

(Perséfone)

A Maranata não tem libertação, e a Universal tem. Um dia de libertação, é ... um dia de descarrego, essas coisas. Sessão do descarrego. Na Maranata não tem isso não. É só cantar e ler a Bíblia. Isso ajuda a gente ... a passar bem ... essa ... libertação. Ajuda a gente a passar bem. (...) Eles não aceitam a gente ficar da mesma forma que entra na Igreja. Você vem prá Igreja não é prá insistir mais um pouco...é prá ter uma decisão e mudar de vida. Na Maranata não, já... é todo dia aquela mesma coisa, mesma coisa... Não tinha assim um desafio, prá você desafiar, você entendeu?

(Júpiter)

Ela é mais eficiente, prá mim, foi nesse sentido, de desorientação. Prá mim, foi nesse sentido, de desorientação, de num conseguir dormir, de ter que tá tomando remédio, essas coisas assim, entendeu? Você num tem mesmo aquele sossego na vida, tudo prá você, prá mim, era motivo de querer quebrar, de querer brigar, eu acho que isso já me acalmou, como se isso fosse uma libertação. Como se, através da oração, da sua fé, da sua busca, te libertasse daquele... alguma coisa de mal que tava entrando dentro de você. Na verdade, foi isso. (...) A corrente te ajuda na libertação, entendeu? No teu... alcançar o teu objetivo. Se você tem um objetivo, uma coisa que você quer, você faz a sua corrente, faz a sua libertação, na sua fé, e você consegue. Na ajuda, de apoio... como é que se fala... de pessoas, né? Eu acho que é mais o amor que um tem pelo outro, que ali dentro cria-se, com certeza.

(Pandora)

Uma forma de conferir autenticidade ao discurso da IURD de potencializar o fiel como consumidor são as prestações de serviços especializados, instrumentalizados por inúmeros objetos com poderes simbólicos, engendrando representações de empoderamento. Ou seja, a instrumentalização existente constitui a materialização que garante parte da sustentabilidade

do discurso neopentecostal, funcionando como fator estruturante e intensificando o potencial do fiel como consumidor. A citada instrumentalização é realizada mediante o estabelecimento de *campanhas* (rosa do descarrego, fronha, dentre outras) vinculadas a cada *corrente* (sessão específica de cada dia da semana).

É, eu acho que a Igreja Universal ela ajuda em qualquer sentido, porque depende do sentido que você vai procurar, entendeu? Porque tem os dias do... do... do... das... da situação, por exemplo: segunda-feira, hoje eu vou... hoje eu vou porquê? Porque eu tô buscando, entendeu, tô buscando... é... mudar, a minha vida prosperar, minha vida financeira, prosperar no meu trabalho, é... prá minha família, entendeu? Aí amanhã eu vou, porquê? Porque é dia da... da Sessão de Descarrego, eu vou lá buscar a minha rosa, rosa milagrosa, entendeu? E... por causa desse negócio também, que... da Sessão do Descarrego tem... “poblema” espiritual, entende? Muita das “veze” a gente pensa que não existe, mas existe... (...) Então, vai ser curado o quê? Nas “terça-feira”. Entendeu? Essa aliancinha aqui, olha, eles me deram lá, terça-feira passada, né, diz que é a “quebra da maldição”, então, tava lá distribuindo. Aí amanhã eles vão pegar essa aliancinha aqui, entendeu, e vão quebrar essa aliança lá, dentro da oração dizendo que vão quebrar a maldição da vida da gente. Então cada vez que você vai lá, você tem alguma coisa prá levar, entendeu? É... é uma aliancinha, é uma pedrinha, depende do... depende do... do propósito que eles estão fazendo, entendeu?

(Perséfone)

Encarando a religião numa ótica que aponta para uma prestação de serviços e, além disso, vinculada à cura, alguns sujeitos utilizam signos da área de saúde para, através de analogias, definirem o papel da igreja. Tal fato pode ser visto nos seguintes trechos que associam a igreja às idéias de *tratamento e remédio*:

Eles é que vêm falar com você, te dá atenção, te leva lá na frente, faz oração, aí você dá o nome, e eles ficam fazendo... e você fica indo, toda semana, como se fosse um tratamento, né? Um tratamento médico, né, porque toda semana você vai, aí eles vão... faz oração, entendeu?

(Perséfone)

Tem em comum que são tratamentos. Atuam tratando do ser vivo.

(Perseu)

Desse problema. Por exemplo, esse de depressão, de depressão. É o remédio, ir lá.

(Prometeu)

Entretanto, o trecho mais emblemático é de um paciente psiquiátrico que associa especificamente a solução de sua crise (sofrimento psíquico) à busca da Igreja Universal, ressaltando a eficácia da mesma:

Eu já fui na Batista, na Presbiteriana, na Assembléia de Deus, é... no rito né, mas não de freqüentar. Também já fui... basicamente na Assembléia, né... Universal, já fui... Inclusive quando eu estava em crise, fui na Universal. Recebi uma oração e fiquei bom, certa vez... é. Apesar que eu não gosto da Universal, não. Mas nesse momento...fiquei assim... saí bonzinho.

(Apolo)

A vinculação entre sofrimento psíquico e busca pela igreja também pode ser vista no seguinte recorte discursivo, em especial pela utilização da palavra “aí...”:

Eu era muito nervosa, muito agressiva, muito agressiva mesmo, assim de do nada querer agredir qualquer um, querer bater, achar que tudo era na... na... na.... no grito! Era assim que eu vivia, uma pilha de nervo, aí fui prá Universal.

(Pandora)

Trazendo em seu bojo um funcionamento empresarial bem estruturado, a pró-atividade dos fiéis (inclusive dos que se tornam obreiros), não se restringe a atrair o maior número de pessoas para a igreja. Os sujeitos entrevistados não somente conheceram a Universal através do contato com outros fiéis, como também lá permanecem, dentre outros aspectos, devido ao controle dos mesmos. Funcionando como uma área de controle de qualidade ou um SAC

(Serviço de Atendimento ao Cliente), os obreiros e/ou fiéis ligam para os fiéis que não compareceram ao culto para descobrirem o que há de errado, verificando possíveis insatisfações e ministrando palavras de incentivo à conversão. Entretanto, tais visitas são interpretadas como indícios de atenção, dedicação, afeição e de escuta, além de enlaces de amizade. Assim, quando questionada sobre a existência de amizades na igreja, uma fiel entrevistada respondeu:

Vão saber, se você sumir, alguns dias, sentir, falta, eles vão procurar saber o que que houve com você, porque que você não tá indo, o que tá acontecendo. (...) Como eu falei, quando você some, acontece alguma coisa, eles procuram prá saber como você tá, então eles incentivam: “Poxa, eu tô sentindo falta da irmãzinha fulana, onde tá? O que tá acontecendo? Vamos procurar saber da irmãzinha”, entendeu? Aí assim eles incentivam, também nesse sentido. (...) São as obreiras, eu falei, são elas que dão o maior apoio, são as obreiras. Que incentiva, porque normalmente as “obreira” é prá isso, prá procurar, saber como é que tá aquele pessoal dali, através do pastor e delas, prá saber como que tá “os fiéis”, né? Prá saber onde eles tão, o que tá acontecendo, se eles tão bem, se realmente tão conseguindo. É assim, eles fazem isso. Conseguindo alcançar o seu objetivo de libertação, de saúde. Aí eles procuram saber.

(Pandora)

5.5.2.2 - Cura e Função Estruturante da Igreja

No decorrer das entrevistas, alguns relatos de cura se fizeram presentes, sendo que apenas para os indivíduos com sofrimento psíquico que se encontravam fora de um programa de saúde mental. Além disso, os relatos de cura dos entrevistados, de modo geral, ora emergem contrapondo a ineficácia da medicina à eficácia da igreja, ora submetendo a eficácia da medicina à fé conduzida e mediada pela Igreja Universal.

E não fazia efeito porque eu não conseguia dormir... e ficava o dia todo assim “meia”... “meia”grogue assim, né, drogada, assim. Aí eu num... num quis tomar mais, entendeu? Aí... foi quando eu... um dia eu ia passando assim pela porta da Igreja, exatamente naquele dia... que você quer ficar sozinha... que você, sabe, quer

andar, andar, andar sem paradeiro, sem destino, rumo... Aí eu fui, entendeu, fui lá prá Universal, e lá eu comecei... e... aí eu comecei a melhorar, passei a dormir, entendeu? E passei a... a não ficar mais com aquele “pobrema” assim, porque tinha dia que eu... que eu passava mal, e não sabia porque que eu tava passando mal, entendeu? Meu coração ficava... acelerado, eu ficava assim... sabe?

(Perséfone)

Desespero, minha filha ficou doente. Aí, fui na Igreja porque eu tava muito desorientada, aí eu ficava nervosa, tinha arrepio mesmo, de você estar sentado assim, e sacudir. Vai dormir, e sacudia. Internei minha filha, por causa do motivo que... o médico falou... que ela tava com problema de intestino, aquela coisa toda, e o pastor falou prá mim que não, que não era isso. Que era espírito, diz ele que era de uma irmã de alguém que tinha falecido. (...) Graças a Deus, a minha filha praticamente teve morta, que eu tenho o laudo lá, eu falei: “Eu vou levar, Cleide, prá mostrar prá ela como era a minha vida”. Ela falou: “Não, não precisa não”. Eu falei: “Eu vou levar, eu tenho o Souza Aguiar, aqui”. Que a minha filha ficou 2 meses, eu fiquei 2 meses com ela, e até hoje ainda quando eu falo eu ainda fico, sabe, assim. Então, acho que assim, a fé é muito importante, acho que a grande cura é a sua fé. Essa é a maior cura que tem. (...) A cura prá mim, é a fé da gente. Sinceramente, é a nossa fé, a nossa busca, entendeu? Dentro da Igreja, seja... prá mim, tem a Universal, tem, mas seja mais a sua fé. Entendeu? Em Deus, na Igreja que você vai, os pastores que oram, mas tem que ser a sua fé. Entendeu? A Medicina cura? Cura, mas se você não pedir a Deus, não tiver aquela fé, é mais... entendeu? (...) Fui no posto, esses “posto”, né, que tem, você vai, aí você vai no médico, você reclama que tem dor de cabeça muito forte, ele diz que é sinusite, que é... como é que eles falam? Enxaqueca. Entendeu? Aí você fala que não tá conseguindo dormir direito, você explica, e nada, nada disso... Não te dá solução de nada. Não te traz solução.

(Pandora)

Destaca-se também o fato das entrevistas sinalizarem que a conversão confere uma ressignificação do sofrimento, propiciando novos sentidos para o mesmo. Desta forma, não há apenas relatos específicos de cura, mas também a existência de uma função estruturante da igreja na vida dos sujeitos, alterando a visão de mundo dos mesmos. Observa-se que, para os entrevistados, a vida ganha mais positividade, otimismo e motivação. Além disso, são engendradas uma maior pró-atividade e auto-estima. E, mais do que isso, os fiéis enfatizam

em seus discursos a magnitude das mudanças. Destacam e intensificam os contrapontos entre o passado (antes da conversão) e o presente (pós-conversão), como pode ser visto nos relatos a seguir:

Depois da Maranata, eu achei que não me ajudou muito, sabe. E a Universal eles tratam ... faziam a gente se sentir capaz de alguma coisa. É ...aumenta a auto-estima da gente, eles tem ... são palavras positivas, aumenta o ... diz que se Deus é por nós quem será contra nós. Temos vida e vida é para mudança, sempre uma coisa positiva que eleva o coração da gente, entendeu? (...) Ajuda para gente abraçar uma causa, um propósito na nossa vida, na minha vida, e seguir aquilo, tomar uma direção, não ficar muito disperso por causa da doença, aprender uma direção, você tem que ... dar um incentivo. (...) Eu não sei a palavra certa, mas eu perco... fico nervoso, agressivo... isso ajuda muito a acalmar... Escuto no rádio... nem... não precisa nem ir na Igreja, é só escutar no rádio. (...) Não sei o que que eles fazem que afeta a nossa vida, a gente fica mais feliz com a esposa, a esposa com a gente ... vem um entendimento assim com a esposa apesar de eu ter a idéia totalmente contrária da dela, a gente se dá bem à beça, a gente vai fazer 25 anos de casado agora em novembro. Na Maranata eu quase separei. Na Universal não, já me ajuda na parte ... sentimental, tem a terapia do amor nos sábados , lá ... (...) Dão... dão...dão... parte... dão valor... valorizam a parte que vai fazer com que você se sinta capaz... de realizar alguma... alguma tarefa difícil, que você ache difícil na sua vida. (...) Um projeto... se projetas alguma coisa, se sairá bem... te irá bem... você tem que projetar, tem que ter... tem que... tem que ter... projetos... é... como é que chama? (pausa) Propostas de melhoras prá você mesmo. Eles não aceitam a gente ficar da mesma forma que entra na Igreja. Você vem prá Igreja não é prá insistir mais um pouco...é prá ter uma decisão e mudar de vida. Na Maranata não, já... é todo dia aquela mesma coisa, mesma coisa... Não tinha assim um desafio, prá você desafiar, você entendeu?

(Júpiter)

Eu, por exemplo, depois que eu fui prá lá, eu tenho mais paz, sabe? As coisas acontecem e eu não me abalo, antigamente eu me abalava, ficava doida, desesperada, agora não. Eu aprendi a controlar a minha ansiedade. Eu aprendi a controlar a minha situação, por pior que seja, entendeu? Eu tô ali, esperando, sabe? Eu tô ali, na calma... Antes não, antes eu ficava desesperada, ficava doida, falava: “Ai, meu Deus, tenho que conseguir”. E aí dava aquele desespero, eu já começava a ficar... sabe? E tratava todo mundo mal, parece que todo mundo tinha culpa do... do que eu tava passando, entendeu? Agora não, agora tá tranqüilidade. Eu tô uma tranqüilidade, sabe? Entendeu? Então eu acho que eles trazem muita paz, acho que também... muita oração, muito jejum, entendeu? E a quebra da maldição é o jejum. Jejum e oração.

(Perséfone)

Tem funcionado sim, porque depois que ela [minha mulher] foi prá lá melhorou um pouco, não com o nervosismo crescente, mas desse... de ela ficar chorando... ela parou. Nunca mais “vi ela” chorando, nunca mais. Agora nervosa ela tá demais, demais, demais, insuportável. (...) A mudança foi nisso, que... a mudança foi na... no choro, que ela chorava muito, tava sempre triste, assim... comendo unha... daí a pouco começava a chorar, foi entrando em depressão, não sei o quê... aí começava aquele desespero. Ela até saía prá eu não ficar vendo, que eu... você ficar vendo a pessoa chorar, não fica legal. E essa moça passando lá, que elas já se conheciam, passando lá, eu falei com ela, e ela disse: “Ah, então eu vou “chamar ela”, vamos lá comigo também.” Aí eu falei: “Vou, eu só não vou poder ficar lá porque eu tenho um problema prá resolver.” E aí... mas ela ficou lá. Aí ela ficou lá, com ela lá... E esse problema ela resolveu, graças a Deus. Não sei, porque... assim totalmente... se ela resolveu totalmente, porque... ontem eu falei prá você, tinha uma pessoa na televisão lá chorando, com um problema lá, não sei de quê... ela começou a descer aquela água assim do olho... Aí eu vi que ela tava querendo chorar, aí eu falei: “Ah, muda de canal”.

(Prometeu)

Otimismo, fé, crença.(...) Se você tem algum mau, ela ajuda a se desvencilhar daquele mau. Se você tem raiva, se você tem ódio, rancor, algum vício. Ela ajuda a se libertar.

(Perseu)

Aparece de forma reiterada nas entrevistas uma associação específica da diminuição da agressividade à conversão. Entretanto, algumas vezes tal associação parece ter a função de legitimar, de forma mais sutil, o discurso da existência de encostos.

Eu era muito nervosa, muito agressiva, muito agressiva mesmo, assim de do nada querer agredir qualquer um, querer bater, achar que tudo era na... na... na.... no grito! Era assim que eu vivia, uma pilha de nervo, aí fui prá Universal.

(Pandora)

Aliás, aliás eu tava até outro dia pensando, que eu acho que nós temos o mesmo problema, os dois. Porque eu também de vez em quando fico agressivo. Quando as pessoas falam comigo... eu perco o equilíbrio de voz, entendeu? E ela é a mesma coisa, ela é a mesma coisa. (...) Porque é o descarrego, né? Prá descarregar essas coisas ruins que tão em cima de mim. Não é verdade?

(Prometeu)

Chamam ... chamam... os casais na frente, oram com os casais, falam com os solteiros, a pessoa que tem um ... teve um desentendimento amoroso ou sentimental na vida ... se você vier fazer um tratamento pro seu coração ficar mais tranqüilo, deixar de ser uma pessoa nervosa, uma pessoa agressiva, tudo isso eles ajudam.

(Júpiter)

Sinalizou-se, nas entrevistas, a apresentação de um novo comportamento social vinculado à diminuição do consumo de drogas lícitas (como álcool) e ilícitas. Ressalta-se que tal fato é interpretado como decorrente da cura proporcionada pela igreja.

Eu acho que ela pode me ajudar porque eu já ouvi muita gente falando... que se curou lá, inclusive lá onde eu moro. Essa moça mesmo, essa Da Paz, ela fala muito, e meu primo também foi curado lá, ele bebia muito, ela levou ele prá lá e ele parou. (...) Não, eu não vou dizer que as outras não possam fazer isso também, mas porque eu tenho mais informação, já tenho visto gente curada, da Universal, aí eu só posso falar que eu acredito mais nela do que nas outras.

(Prometeu)

Pode ser visto, através da fala que se segue, que o discurso religioso do fiel da IURD inverte o modelo de relação com o divino anteriormente existente. Se outrora o fiel, de forma submissa e resignada, implorava perdão e salvação, o fiel da IURD decreta, determina o que quer, não somente mediante a fé, mas também a partir de instrumentos simbólicos mercantilizados pela Igreja. Através, não somente, mas prioritariamente desses dois elementos, os fiéis, investidos emocionalmente e socialmente, sentem-se com poder suficiente para exigir o atendimento de suas demandas.

É, tem a rosa... né, tem a rosa que a gente traz prá casa e determina o... o que você quer, entendeu, depende da sua situação, aí você determina, entendeu, na cura, entendeu? Eu, por exemplo, eu tinha um “pobrema” de ouvido muito sério,

entendeu? Já gastei foi dinheiro com otorrino particular, com remédio, com antibiótico, entendeu? E meu ouvido nunca melhorou, entendeu? Agora, depois que eu tô fazendo essas “campanha”, aí o que eu faço, eu pego a rosa, passo no ouvido, passo de um lado, passo do outro, entendeu? E, num sei, pela minha fé, meu ouvido num tá com “pobrema” mais não, tá bom, entendeu? Então eu acho que tudo vai da fé, de cada um, né, se você vai lá buscar a sua cura, você com certeza vai ser curado.

(Perséfone)

5.5.2.3 - Conceito de Sofrimento Psíquico e a Sessão do Descarrego

Nas entrevistas, os sintomas que o senso comum indica como sendo sinais de “loucura” foram interpretados como indícios de que há a necessidade de comparecimento à sessão do descarrego. Ou seja, são estabelecidos dois processos. No primeiro, são reconhecidos ainda sob o signo de “loucura” comportamentos como o não reconhecimento da própria casa, o choro compulsivo, a agressividade, o embotamento afetivo, dentre outros. Num segundo momento, há um deslocamento de sentido, e a dita loucura é compreendida como a presença maléfica dos encostos, sendo função da sessão do descarrego a resolução de tal problemática. Ou seja, esta sessão é entendida como a programação específica da igreja para a resolução da intitulada loucura provocada pelos encostos. Nesse sentido, quando questionados sobre para quem se destinava esta sessão, alguns entrevistados assim responderam:

Pessoas que têm “pobrema” assim... tipo assim, quase que parecendo que tá louco, mas que num... num é loucura, entendeu? E é isso. (...) Na terça-feira é... cheia... muito cheia... por quê? Todo mundo tem o propósito de quê? De tirar o que tá “compricando” a vida deles: o mal. É o que eles prometem. Sessão do Descarrego. Então a Igreja lota, porque todo mundo que ser descarregado, entendeu? Agora por quê? Porque cada um deve ter um... achado, tem uma... um “pobrema” prá tá ali, entendeu? Eu, por exemplo, eu sei que eu tenho um “pobrema” prá tá ali, entendeu, prá descarregar, prá tirar os “mal”... os “olho grande”, as “inveja”, essas “coisa tudo”, entendeu? Então eu vou, pego minha rosa, entendeu? Pego rosa prá mim,

pego rosa prá minha sobrinha, pego rosa pro meu filho, entendeu? Então, eu vou nesse propósito... de descarregar! Tirar os “mal”, entendeu? Curar esse... esse negócio de ficar chorando à toa, entendeu? Eu até me perdia, muita das “veze” eu tava quase na frente da minha casa e num sabia onde eu tava, entendeu? Ficava perguntando às “pessoa”. Aí até colega minha falava: “Cleide, cruz credo, tá maluca, tu mora ali, ó !” Entendeu? Já passei por tudo isso.

(Perséfone)

A Maranata não tem libertação, e a Universal tem. (...) Um dia de libertação, é ... um dia de descarrego, essas coisas. (...) Sessão do descarrego. Na Maranata não tem isso não. É só cantar e ler a Bíblia. Isso ajuda a gente ... a passar bem ... essa ... libertação. Ajuda a gente a passar bem. Às vezes o meu estômago esquenta ... e esfria novamente na hora da oração, da Universal. Na Maranata era só sentar, cantar, cantar, não sei mais o que eu posso fazer. Aí o pastor disse: “Ah, eu vou orar por você”. Aí orou lá que não me levou, não me ajudou muito. A Universal me ajuda um pouco mais. Apesar de eu não gostar tanto, sabe, é feio o culto. Fala no diabo, falo no ... E a Maranata só chama o diabo de inimigo, é inimigo, lá na Universal não, chama ... dão nome, sabe ... (pausa) por causa da libertação, que não tem na Maranata. Mas eu posso freqüentar as duas, sabe.

(Júpiter)

A partir deste prisma, o que se verificou nas entrevistas foi que não somente o sofrimento psíquico é articulado à presença de encostos, como também qualquer outro tipo de problemática vivida pelo fiel revela a influência do diabo. Entretanto, há especificidades que merecem destaque. Por não ter uma materialidade no sentido de não ser encontrada fisicamente no sujeito, tal como um tumor ou uma ferida, o sofrimento psíquico pode ser mais facilmente enquadrado na categoria de *doenças que os médicos não conseguem descobrir*, ratificando e legitimando a presença dos encostos. Além disso, há uma inviabilidade do sentido pleno de cura para este tipo de sofrimento. Nesse sentido, essas especificidades parecem homologar a presença de encostos como fatores desencadeantes do sofrimento psíquico e deflagrar o motivo para o comparecimento na sessão do descarrego. Tal enfoque é expresso nos seguintes trechos das entrevistas:

Uma doença que não é uma doença, e sim colocada por um... por um... um troço desses aí qualquer, entendeu? A pessoa vai lá, por exemplo: Eu faço uma bruxaria aí pra uma pessoa... entendeu? Então se é macumba, os “médico” não descobre. Porque quando a pessoa chega lá...entendeu, a doença passa... a doença acaba... e os “médico” não consegue descobrir, correto? Então lá, e através daquela... da oração lá, do negócio lá... se tiver realmente, ele já sabe... Por quê? Porque tem alguém lá que “PUM”, cai lá no chão e diz, entendeu? “Eu ganhei isso, eu ganhei aquilo, prá destruir, prá botar essa enfermidade”, entendeu? E eles lá, diz que amarram, e que a pessoa depois volta prá contar testemunho, que foi curada, que não tá sentindo mais nada, entendeu?

(Perséfone)

Quem mais, quem mais foi... deixa eu ver... ah, uma moça que é dona de uma padaria. Uma vez eu cheguei lá muito nervoso, por aquele problema lá comigo, aí eu tava nervoso, aí a moça da padaria da onde eu moro, falou prá mim: “Olha, (Prometeu), eu vou te levar prá Igreja. Você “precisa de ir” na Igreja. E você vai se curar desse negócio que te acompanha. Você tem uma coisa que te acompanha.”. (...) Eu acho que tem uma coisa que me atormenta, que só quer me levar pro buraco do poço, pro buraco do poço. Eu tô querendo ir e não consigo! Uma coisa, como uma bruxaria, uma coisa assim que tá me atrasando a minha vida. Com certeza.

(Prometeu)

Cumpre destacar, no discurso de um dos fiéis, um processo repetitivo de afirmar e negar conceitos numa mesma sentença, como pode ser visto logo abaixo em dois momentos da entrevista:

Uma doença que não é uma doença... (...) quase que parecendo que tá louco, mas que num... num é loucura, entendeu?

(Perséfone)

Pode-se entender a função deste processo de afirmação-negação como a de desqualificar o serviço de saúde como competente para a resolução destas problemáticas. E, na entrevista, a

atribuição desta competência à igreja parece legitimar a procura da fiel pela mesma.

5.5.2.4 – Recepção dos fiéis na Igreja e nos Postos de Saúde

As narrativas apontam para dois elementos importantes na escolha dos sujeitos pela IURD.

O primeiro deles refere-se à disponibilidade da mesma para atender a qualquer hora do dia ou da noite. Tal fato pode ser visto nos seguintes recortes:

Eu estava procurando socorro, né. A primeira igreja que eu vi eu entrei. Tava aberta durante o dia. Uma das igrejas que eu gostava aberta durante o dia. Interessante isso ... todos os dias, o dia todo.

(Apolo)

É 24 “hora” no ar, entendeu? Aí você vai “explicar”: “A minha mente tá falhando, eu, às “veze” eu... eu esqueço as “coisa”, eu tô fazendo uma coisa, de repente eu me perco, já pensar outra... Entendeu?

(Perséfone)

O segundo elemento refere-se ao acolhimento. O bom atendimento e a possibilidade de escuta são descritos pelos sujeitos numa espécie de exaltação da igreja, como pode ser visto nos relatos abaixo:

Ah, a Igreja... eles sempre recebem a gente muito bem, entendeu? (...) Ah, aí eles chegaram... a gente chega lá, dá o nome né, prá oração... Aí eles “pergunta”: “Qual o “pobrema” que a senhora tem?” Entendeu? Qual o tipo de ajuda... Aí eu tava “explicando”, falei prá ele: “Pastor, que andei “meia” angustiada... ando meia... com depressão... eu ando... eu não sei, assim como se alguma coisa muito ruim tivesse acontecendo, entendeu, comigo... Eu fui prá psicóloga, entendeu?” Aí ele falou assim: “A senhora crê que a senhora vai ficar curada?” Eu falei: “Eu creio, por isso eu tô aqui.” Inclusive, quando eu cheguei lá eu nem... fiquei lá na frente, fiquei bem isolada assim, lé, né... Aí a obreira veio, conversou comigo, perguntou meu nome, aí eu dei...

(Perséfone)

Fui muito bem recebida, muito bem amparada, sabe? Muita atenção pro seu problema, muita oração prá você, eles te dão aquela atenção que acho que você não encontra, em muito lugar você não encontra. Porque eu já tinha ido visitar em outras “igreja”, mas não encontrei aquela orientação.

(Pandora)

A gente foi muito bem recebido. Deram atenção... Mandou a gente entrar, sentar, o rapaz que tava lá...

(Prometeu)

Como contraponto ao bom atendimento que a IURD parece oferecer, emerge o mau atendimento nos postos de saúde, em que não raras são as queixas de falta de pessoal técnico, e, especialmente, de falta de escuta. Nesse sentido, os fiéis reclamam que não são ouvidos de forma plena, sendo examinados de forma rápida e sem atenção. O apoio é vivido como parcial e pontual. Os recortes discursivos abaixo retratam como são negativas as experiências vividas nos postos de saúde com atendimento em clínica geral, em oposição ao bom acolhimento que encontram na igreja:

Ah, no posto a gente é recebida muito mal porque não tem nem médico, né, Alba, porque esses “postinho” lá de cima lá, tá uma coisa horrível. Aí você fica lá na fila né, passa o dia todo lá na fila, quando você consegue ser atendida né, eles olham assim prá você... passam uma receita... Entendeu? Te dá... Se você não morrer, você fica curada né, porque eles num te “examina”... Eles num... num olham qual o seu “pobrema”... Muita das “veze” ele nem escuta o que você tem a dizer... Entendeu? Aí chega lá praticamente quando você chega a receita já tá pronta, entendeu? Aí, é isso... Os “posto”... num funciona, não. (...) Chegar lá assim, bem ruim, que aí eles vão... olha prá você, te passa uma injeção lá de qualquer coisa lá, entendeu? E depois te expulsa prá outro lugar... Se for o caso de internação, eles te botam em qualquer lugar lá... Entendeu? Agora... bem atendida, ninguém é. Lá em cima, não. Lá em cima tá horrível de posto. De saúde, tá “zero”. Então, eu tô indo aí... pela Universal aí...

(Perséfone)

Não. Nem tanto, porque eles acham assim, só tomando aquele remédio vai passar. Porque eles num me encaminharam prá uma psicóloga, num me encaminharam prá um acompanhamento, prá um tratamento, você... Quando procura, a gente procura um apoio maior, né? E eles não dão esse apoio maior prá gente. Simplesmente: “Ah, toma esse remédio, acabou”. Foi só isso que fizeram no hospital comigo. E na Universal não, na Universal você encontra com quem desabafar, você entra, você conversa, a oração feita prá você, sabe? Prá te dar aquela paz, prá você botar prá fora o que você tá sentindo, né? Você encontra essas coisas, com certeza. E também a sua fé em Deus, né?

(Pandora)

Um dos fiéis retrata de forma muito singular sua experiência no serviço público de saúde. Ao ressaltar que o médico passou o mesmo remédio, em ocasiões distintas, tanto para dor na perna, quanto para cicatrizar o seu queixo, o fiel delinea a falta de visibilidade de pacientes de sua classe social para o médico, evidenciando, mais uma vez, o que já foi dito anteriormente no tocante à falta de escuta encontrada nos serviços de saúde:

Eu fui recebido lá no hospital de uma forma assim... Eu cheguei lá, eles me atenderam, aí eu fiquei esperando, fiquei um tempão, muito tempo esperando, aí depois que eles mandar eu entrar, aí eu falei: “Isso aqui é grave, gente! Isso foi uma queda de moto! Isso é grave!”. Aí eles: “Não, calma aí, tem outra pessoa na frente pior do que você”. Eu falei: “Mas não é possível que tem tantas pessoas, tô já há uns 40 minutos...”. Aí até que eu entrei e fizeram isso, me passaram o mesmo remédio, o mesmo médico. O mesmo médico passou o mesmo remédio da dor nas pernas prá cicatrizar o meu queixo.

(Prometeu)

5.5.3 - **Comunidade**

Em perfeita consonância com a lógica de prestação de serviços, não há espaços na IURD para a formação de “redes de ajuda” entre os fiéis, nos moldes que podem ser vistos em outras instituições religiosas. Assim, os relatos descrevem um funcionamento individualista,

inserido num contexto mercadológico. Os entrevistados vão para o culto com um objetivo e, após cumprido o roteiro, seguem de volta para suas casas. Alguns relatam ter alguns colegas na igreja, mas somente se encontram no dia do culto. O próprio termo *colega*, em detrimento do termo *amigo* (utilizado na pergunta) já pode revelar um maior distanciamento entre os fiéis, como pode ser visto na fala abaixo transcrita:

Eu tenho várias “colega” minha, lá, que vai... Não, eu pego lá, a gente conversa muito lá, cada um conta...

(Perséfone)

Neste contexto, quando o fiel passa por dificuldades, o procedimento da igreja é oferecer acolhimento e indicar o melhor dia específico para a problemática do fiel. Ou seja, não há o incentivo de que os fiéis se mobilizem entre si a fim de contribuir para a solução dos problemas do fiel com necessidades emergenciais. Assim, outros entrevistados, quando perguntados sobre amizades e ajudas mútuas relataram:

Não... tem não. Vou lá, assisto o culto... Acabou o culto, vai todo mundo prá sua casa.

(Júpiter)

*Eu já fui ajudada pela Assembléia. Quando eu fiquei desempregada muito tempo, entendeu? E durante uns... uns 3 meses eles me ajudaram muito, eles contribuíram muito comigo. Cesta básica, dinheiro prá ajudar a pagar minha luz. (...)
Na Universal não tem isso não. Na Universal não tem não, na Universal tem muito é... eles “pede” muito dinheiro, né? Pede muito, entendeu? Se você for levar... for lá... for na deles, você vai ficar pobrezinha... Porque toda hora... tudo o que você faz tem um envelope, entendeu? Envelope prá isso, envelope prá aquilo.*

(Perséfone)

Neste contexto, quando algum tipo de ajuda é mencionada, a mesma está ligada ao campo

espiritual, não sendo caracterizada como uma ajuda concreta aos fiéis necessitados.

Eu num sei assim dizer bem se eles incentivam a ajudar, mas eu acho que os irmãos por eles mesmos ali, convivendo se sentem mais irmãos do que simples visitantes de Igreja, entendeu? Através de oração, essas coisas, a gente tá sempre junto, acaba incentivando a ajudar um ao outro. A corrente te ajuda na libertação, entendeu? No teu... alcançar o teu objetivo. Se você tem um objetivo, uma coisa que você quer, você faz a sua corrente, faz a sua libertação, na sua fé, e você consegue. Na ajuda, de apoio... como é que se fala... de pessoas, né? Eu acho que é mais o amor que um tem pelo outro, que ali dentro cria-se, com certeza.

(Pandora)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurou-se compreender, nesta pesquisa, os possíveis vínculos entre sofrimento psíquico e demanda pela Igreja Universal do Reino de Deus – IURD. Mais especificamente, buscou-se elucidar o que os portadores de sofrimento psíquico que freqüentam a IURD buscam na referida igreja.

Neste sentido, verificou-se que a demanda pela IURD não parece ter vínculos com a doutrina teológica em si, ou seja, com os mistérios da fé e da existência, mas sim com as propostas específicas de resolução de problemáticas individuais, seguindo uma lógica de mercado. Os relatos indicam que a ideologia religiosa da IURD parece potencializar no sujeito suas aspirações por mudança, por transformação, fabricando representações que visam ações concretas e objetivas. Em outros termos, a igreja funciona como veículo propulsor de mudanças. E, como forma de viabilizar transformações, promove o consumo de novas identidades.

Inserida neste contexto, encontra-se a busca por cura. O termo *tratamento* é utilizado tanto para se referir ao sistema de saúde como também à igreja, o que sugere a existência de uma possível confluência entre o que é esperado de ambos. Além disso, há um processo identificatório marcante na vinculação do fiel com a igreja. Com um discurso direcionado para a classe social mais pobre da população, e, além disso, aquilatado pela valorização do emocional em detrimento do racional, a oferta de cura das mais diversas patologias vinculada pela IURD ganha credibilidade para os fiéis. No entanto, verificou-se uma diferença marcante entre os portadores de sofrimento psíquico que possuem vaga garantida no serviço público,

estando inseridos em um programa de saúde mental com tratamento ambulatorial e hospital dia, e os que não estão inseridos em nenhum tipo de programa, procurando apenas os postos de saúde com atendimento mais generalizado.

Assim, os primeiros são muito mais críticos no que diz respeito à ideologia religiosa presente na IURD, relativizando seus discursos, em especial no que diz respeito à cobrança exacerbada de dinheiro e à minimização do poderio farmacológico dos psicotrópicos. Tais fiéis não vêem a igreja como instrumento exclusivo no tratamento e sim como algo complementar. Ainda que seja possível compreender que a visão crítica apresentada por estes fiéis deriva provavelmente da exposição que os mesmos têm ao discurso psiquiátrico e assistencial de forma geral, sugere-se estudos mais aprofundados sobre esta diferença discursiva.

Já para os fiéis fora de programa de saúde mental, verificou-se, através de seus discursos, que há uma preferência pela igreja como forma de obter tratamento e cura. Tal preferência traz em seu bojo, dentre outros aspectos, o precário atendimento nos serviços de saúde pública do Estado do Rio de Janeiro. Advindos, em sua maioria, da camada mais pobre da população, sem acesso adequado aos serviços de saúde do SUS e sem dinheiro para procurar outras soluções, esta camada social vislumbra na oferta neopentecostal da IURD uma possibilidade de valorização dos seus discursos e de busca de cura para seus males. A disponibilidade da Igreja é relatada com frequência. Aberta quase que vinte e quatro horas todos os dias da semana, e tendo obreiros e pastores sempre dispostos a escutar essa camada da população sem recursos, muitas vezes, sem esperança, a igreja parece ocupar um espaço relevante no atendimento dessa população. Tal população, além de carente no plano financeiro, o é

também no sentido de obter reconhecimento e visibilidade no espaço social. Assim, perpassa no discurso dos fiéis um imaginário que articula a conversão à possibilidade de atendimento de suas demandas. Com um enfoque acolhedor, a IURD oferece apoio e ajuda a uma camada social que parece não se identificar com os discursos racionais e elitistas, muitas vezes presente tanto no discurso médico, quanto no discurso de outras religiões.

No decorrer da análise das entrevistas, verificou-se que outro elemento fundamental na busca dos portadores de sofrimento psíquico pela IURD é a extrema organização da igreja e seu alto grau de especialização. Cada dia da semana possui uma finalidade em seus cultos. Cada um deles acontece sempre nos mesmos horários e simultaneamente em todas as filiais da igreja. Assim, a igreja tenta abranger uma gama muito ampla de problemas, atribuindo soluções mágicas aos mesmos. Elementos como rosas, fronhas, galhos de arruda, dentre outros, foram relatados nas entrevistas como instrumentos que viabilizariam a solução dos mais diversos tipos de problemas, de saúde a financeiros. Com pouca ênfase na doutrina teológica e muita ênfase num discurso emocional preocupado em promover soluções, a cura parece mediatizada por rituais que abarcam a utilização de objetos simbólicos. Nesse sentido, rastreia-se uma instrumentalização mágica da existência coordenada pela igreja que vem mobilizando uma grande parcela da população, dentre os quais aqueles que são portadores de sofrimento psíquico.

O consumo de produtos religiosos específicos para atender cada tipo de necessidade, incluindo-se aqui o consumo de novas identidades, confere visibilidade ao fiel e o eleva a um status em perfeita consonância com as demandas pós-modernas vinculadas ao individualismo

e à constante renovação sob a égide do espetáculo. Desvela-se, assim, uma mercantilização e uma estetização da existência que ecoam no discurso religioso da IURD, redesenhando a vida de milhares de pessoas. Nesse sentido, a IURD, inscrita numa ótica mercadológica, oferece bens simbólicos e materiais vinculados a uma indústria cultural espetacularizada, onde se fabrica o desejo, delineando o fiel também como mercadoria.

A despeito do funcionamento mercadológico, os discursos evidenciados na pesquisa apontam para uma função estruturante da igreja. Cumpre dizer que, a partir deste recorte, a igreja demarca uma certa eficácia terapêutica. Longe de conter elementos de resignação e/ou valorização da pobreza, o discurso da Universal gera uma elevação da auto-estima de seus freqüentadores e um incentivo ao desenvolvimento de projetos pessoais. Pontua-se, desta forma, referências que sustentam que a igreja possui uma função norteadora na vida de seus adeptos. Desse prisma, a crença religiosa, enquanto fenômeno social, configura-se como um dos recursos utilizados pelos sujeitos para dar sentido e lidar com o sofrimento psíquico. Em especial no caso da IURD, verificou-se a utilização de termos que qualificam e atribuem poder aos fiéis. Investidos social e emocionalmente pelo discurso da igreja, sentem-se capazes de decretar a cura. Assim, as narrativas referentes à vida após a conversão revelam novos sentidos para a existência, elevação da auto-estima, resignificações do sofrimento e, por vezes, um novo comportamento social desvinculado de drogas lícitas e ilícitas.

Já o conceito de sofrimento psíquico aparece, no discurso dos fiéis não inseridos em um Programa de Saúde Mental, como vinculado a encostos e bruxarias, não sendo diferenciado de nenhum outro tipo de doença nesse enfoque. Intitulados de problemas espirituais, eles são

considerados motivos para o comparecimento à sessão do descarrego, confirmando a existência de uma programação da Igreja específica para atender a clientela portadora de sofrimento psíquico.

Com fiéis treinados para serem multiplicadores do discurso da igreja, a maioria dos convertidos tomou conhecimento da mesma através de pessoas da própria comunidade. Incentivados a serem pró-ativos, confirmando o ethos evangélico, os membros e fiéis tentam abarcar o maior número de fiéis possíveis. Neste contexto, os meios de comunicação onde a IURD tem programação (rádio e tv) parecem ser procurados somente após a conversão, em especial o rádio, devido ao seu baixo custo, versatilidade e fácil mobilidade.

Conforme já visto na literatura a respeito, há uma desvalorização das redes de ajuda mútuas. Tendo em vista as dimensões da igreja no cenário global e a alta especialização dos atendimentos, parece não haver muita mobilização para ajuda entre os fiéis. Assim, o apoio fica mais restrito à indicação da sessão da igreja mais adequada à problemática individual específica. Norteados pelo foco na prestação de serviços e no individualismo, o encontro de milhares de pessoas nos eventos e nas sessões da própria instituição não parece engendrar laços de amizade e benefícios comuns.

A partir do enfoque apresentado, a IURD vem ocupando um espaço no social demarcado pela lógica de oferecimento de serviços especializados, reunindo uma multidão de sofredores solitários, em perfeita consonância com os anseios contemporâneos de consumo e de espetáculo. Neste prisma, a especificidade da IURD no cenário religioso brasileiro reforça indícios de que, apesar de ter funções estruturantes e norteadoras na vida dos portadores de

sofrimento psíquico, o funcionamento empresarial marcadamente individualista não funciona como propulsor de enlaces entre os fiéis, aproximando-se mais da formação de uma comunidade do tipo *estética*, para utilizar o termo de Bauman (2001), isto é, uma comunidade em que o permanente consumo de novas identidades configura-se como a solução das angústias individuais *performatizadas* no coletivo.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, A., CHO, J., AMARO, J., LOTUFO, F. (2004). *Núcleos de estudos de Problemas Espirituais e Religiosos - NEPER*. (on line) *Revista de Psiquiatria Clínica*, 27, 01-04. Abstract from: [http://hcnnet.usp.br/ipq/revista/r27\(2\)/carta.htm](http://hcnnet.usp.br/ipq/revista/r27(2)/carta.htm)

ALMEIDA, R. de. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja*. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. jun. 1999, vol.14, no.40 [citado 19 Setembro 2005], p.175-178. Abstract from: <http://www.scielo.br/scielo.php>. ISSN 0102-6909.

ALMEIDA, R. de., MONTEIRO, P. *Trânsito religioso no Brasil*. *São Paulo Perspec.* [online]. jul./set 2001, vol.15, no.3 [citado 21 Setembro 2005], p.92-100. Abstract from: <http://www.scielo.br/scielo.php>. ISSN 0102-8839.

AMARANTE, P.D.C. (2000) *O homem e a serpente: outras histórias para a loucura e a psiquiatria*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

ANDERSON, P. (1999). *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

ALVES, D. S. (2001). Integralidade nas políticas de saúde mental: In: PINHEIRO, R e MATTOS, R. A. (orgs.). *Os sentidos da integralidade na atenção e no cuidado à saúde*. p. 167-176. Rio de Janeiro: IMS/UERJ/ABRASCO.

ANTONIAZZI, A. (2003). *As Religiões no Brasil Segundo o Censo de 2000*. In *Revista de Estudo da Religião*. Nº2, 75-80. Abstract from: <http://www.scielo.br/scielo.php>

BAETX, M. [et a] (2004). *Original Research – Spirituality and Psychiatric in Canadá: Psychiatric Practice Compared with Patient Expectations*. *Can J Psychiatry*, No 49, p. 265-271. Abstract from: www.cpa-apc.org/publications/archives/CJP.

BALLONE, G.J, ORTOLANI, I.V. (2002) *Transes e Possessões*. (on line) *Psiquiatria Geral*, Abstract from: <http://sites.uol.com.br/gballone/forense/transes.html>

BAUMAN, Z. (1998). *O Mal estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (2001). *Comunidade – A busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BIRMAN, J. (2001). *Mal-Estar na Atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BIRMAN, J. (1980). *Enfermidade e Loucura: sobre a medicina das inter-relações*. Rio de Janeiro: Campus.

BIRMAN, P. (2003). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: attar editorial.

BIRMAN, P. (1996). *Cultos de Possessão e Pentecostalismo*. In *Religião e Sociedade*. ISER, Vol.17, nº12, p.90-109. Abstract from: <<http://www.iser.org.br>>.

BOHN, S. R. (2004) *Evangélicos no Brasil: perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral*. *Opin. Publica*. [online]. vol.10, no.2 [citado 30 Maio 2005], p.288-338. Abstract from: <<http://www.scielo.br/scielo.php>>

BONFATTI, P. (2000). *Sobre as categorias Universais – Relevantes aspectos observados na Igreja Universal do Reino de Deus*. Rubedo . [online]. [citado 22 de agosto de 2005], Abstract from: <<http://www.rubedo.psc.br>>.

BOURDIER, P. (1974). *A Economia das Trocas Simólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva.

BRASIL. Ministério da Saúde. (2002). *Relatório final da III Conferência Nacional de Saúde Mental: Relatório Final*. Brasília/DF: Ministério da Saúde. Abstract from: www.saude.gov.br.

BUCCI, E. (2005). *O espetáculo e a mercadoria como signo*. In: Novaes, A (org). *Muito Além do Espectáculo*. p.218-233. São Paulo: Senac.

CANCLINI, N. (2003). *A Globalização Imaginada*, SP: Ed. Iluminua.

CAVALCANTI, M. T. e cols. (2001). *A psiquiatria e o social: aproximações e especificidades*. In: VENANCIO, Ana Teresa E CAVALCANTI, Maria Tavares (orgs.). *Saúde mental: campo, saberes e discursos*. p.13-38. Rio de Janeiro: IPUB-CUCA/UFRJ.

COSTA, J. F. (2004). *O Vestígio e a Aura*. Rio de Janeiro: Editora Garamond Ltda.

_____. (2004b). *Impasses da Teoria Freudiana*. Disponível em: www.jfreirecosta.hpg.com.br

COSTA, A. M. L, (2002). *Apoio Social e Unidade Corpo Mente: Uma Reflexão sobre a Crise do Modelo de Saúde Brasileiro*. Série Estudos em Saúde Coletiva, nº213, p.3-12. Rio de Janeiro: IMS.

DALGALARRONDO, P. (1996). *Religiões Evangélicas e Diagnóstico Psiquiátrico: dados de uma pesquisa transcultural*. In Revista Brasileira de Psiquiatria. Vol. 18, Nº4. p.158-164. Abstract from: <<http://www.scielo.br/scielo.php>>.

_____. [et al.]. (1999). *Sintomas de Conteúdo Religioso em Pacientes Psiquiátricos: dados de uma pesquisa transcultural*. In: Revista Brasileira de Psiquiatria. Vol. 21 (3), p.158-164. Abstract from: <<http://www.scielo.br/scielo.php>>. ISSN 1516-4446.

DALGALARRONDO, P. SOLDERA, M.A., CORREA, F.. [et al.]. *Religião e uso de drogas por adolescentes*. Rev. Bras. Psiquiatria., jun. 2004, vol.26, no.2, p.82-90. Abstract from: <<http://www.scielo.br/scielo.php>>. ISSN 1516-4446.

DEBORD, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto.

DIB, S.K. (2003). *Fim das certezas e as chances de subjetivação: trabalho enquanto futuro dos jovens num mundo em construção*. In: ASSUMPÇÃO - SEMINÁRIO, M. L.(org.) Da contratransferência à criação. p. 98-111. Rio de Janeiro: Letra Capital.

DURKHEIM, E. (1983). *As formas Elementares da Vida Religiosa*. Trad. Carlos A.R de Moura ([et al]). 2ª ed. São Paulo: abril Cultural.

FAIRCLOUGH, N.(2001) *Discurso e Mudança Social*. Brasília: UNB.

FIGUEIREDO, A.C (2002) *Vastas confusões e atendimentos imperfeitos: A clínica psicanalítica no ambulatório público*. 3.ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

FIGUEIREDO, A.E.B (2000). *A Doença Mental e as Religiões Pentecostais*. Tese de

Doutoramento. Rio de Janeiro: IPUB/UFRJ

GOLDBERG, J. (1996). *Cínica da Psicose – Um Projeto na Rede Pública*. Rio de Janeiro: Editora Te Cora.

FLECK, M. [et al]. (2003). *Desenvolvimento do WHOQOL, módulo espiritualidade, religiosidade e crenças pessoais*. In: Revista de Saúde Pública. Nº4, V. 37. p.793-799. Abstract from: <<http://www.scielo.br/scielo.php>>. ISSN 0034-8910

FRANCELIN, M. (2004). *Configuração epistemológica da ciência da informação no Brasil em uma perspectiva pós-moderna: análise de periódicos da área*. In: Ciência da Informação. Abstract from: <http://www.ibict.br/cienciadainformacao/viewarticle.php?id=119>>. Acesso em: 21 03 2005.

FREIRE, J. C., MOREIRA, V. (2003). *Psicopatologia e religiosidade no lugar do outro: uma escuta levinasiana*. In: Psicol. estud., jul./dez. 2003, vol.8, no.2, p.93-98. Abstract from: <<http://www.scielo.br/scielo.php>>. ISSN 1413-7372.

FRIDMAN, L. (1999). *Pós-modernidade: sociedade da imagem e sociedade do conhecimento*. Hist. cienc. saude-Manguinhos. [online]. vol.6, no.2, p.353-375. Abstract from: <<http://www.scielo.br/scielo>>. ISSN 0104-5970.

FREUD, S. (1912). *A dinâmica da transferência*. In: Obras completas. vol.XII Edição Standard Brasileira (ESB). Rio de Janeiro: Imago.

_____. (1913). *Sobre o início do tratamento*. In: Obras completas. vol.XII. Edição Standard Brasileira (ESB), Rio de Janeiro: Imago.

_____. (1924). *A perda da realidade na neurose e psicose*. In: Obras completas. vol.XIX. Edição Standard Brasileira (ESB). Rio de Janeiro: Imago.

GEERTZ, C. (1989). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LCT.

GIDDENS, A. (1999). *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

GOLDBERG, J. (1996). *Cínica da Psicose – Um Projeto na Rede Pública*. Rio de Janeiro: Editora Te Cora.

GOUVEIA, E. (1998). *Comunidades Eletrônicas de Consolo*. Texto apresentado no seminário “Religião e Mídia”. In: Revista da Associação dos Cientistas Sociais da Religião do Mercosul., ano 1, vl.1. Porto Alegre, RS.

HALL, S. (2002). *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DPA, 2002.

HELLER, A., FRENC, F, F. (1998). *A condição política pós-moderna*. 240 p. Rio de Janeiro: C i v i l i z a ç ã o B r a s i l e i r a .

HENRY, P. (1992). *A Ferramenta Imperfeita – Língua, Sujeito e Discurso*. Campinas: Editora da UNICAMP.

HOLANDA, S. B. (1995). *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras.

IBGE. (2000). *Censo Demográfico 2000*, Brasília: IBGE.

IBGE. (1982). *Anuário Estatístico do Brasil 1982*. Rio de Janeiro: IBGE.

JAPPE, A. (2005). *O reino da contemplação passiva*. In: Novaes, A (org). *Muito Além do Espetáculo*, p.254-275. São Paulo: Senac.

KEHL, M. R. (2005). *Muito além do espetáculo*. In: Novaes, A (org). *Muito Além do Espetáculo*, p.234-253. São Paulo: Senac.

LATOUR, B. (1994). *Jamais fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.

LÉVI-STRAUSS, C. (1973) *A Eficácia Simbólica*. Antropologia Estrutural. Biblioteca Tempo Universitário, Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, Ltda.

LIMA, D. (1987). *Os Domônios Descem do Norte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

MARIANO, R. (1999). *Neopentecostais – Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.

MAINGUENAU, D. (1987). *Novas Tendências em Análise do Discurso*. São Paulo: Editora Pontes.

MAFRA, C. *Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses*. *Mana*. [online]. abr. 2000, vol.6, no.1 [citado 19 Setembro 2005], p.57-86. Abstract from: <<http://www.scielo.br/scielo.php>>. ISSN 0104-9313.

MATOS, O. (2005). *O sex appeal da imagem e a insurreição do desejo*. In: Novaes, A (org). *Muito Além do Espetáculo*, p.168-181. São Paulo: Senac.

MEDEIROS, K.M.C. (2000). *O prazer de Jesus é curar: o sentido da cura no discurso pentecostal da assembléia de Deus*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: EICOS/UFRJ.

NOVAES, A. (2005). *A imagem e o espetáculo*. In: Novaes, A (org). *Muito Além do Espetáculo*, p.8-15. São Paulo: Senac.

----- (2005). *Imagens Impossíveis*. In: Novaes, A (org). *Muito Além do Espetáculo*: São Paulo, p.158-167. São Paulo: Senac.

OLIVEIRA, L. A. (2005). *Virtualidades reais*. In: Novaes, A (org). *Muito Além do Espetáculo*, p.114-127. São Paulo: Senac.

ORLANDI, E. (1990). *Terra à vista*. São Paulo: Cortez.

_____. (1996). *Interpretação*. Rio de Janeiro: Vozes.

_____. (1992). *As Formas do Silêncio*. Campinas: Ed. Unicamp.

_____. (1998). *Discurso e Leitura*. São Paulo: Cortez.

_____. (Org.). (1987). *Palavra, Fé e Poder*. Campinas – S.P: Editora Pontes.

ORO, A. (2003). *A Política da Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros*. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. N°53, V.18. Abstract from: <<http://www.scielo.br/scielo.php>>.

ORTIZ, R. (2001). *Anotações sobre religião e globalização*. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]., vol.16, no.47, p.59-74. Abstract from: <http://www.scielo.br>>. ISSN 0102-6909.

_____. (1980). *A Consciência Fragmentada*. São Paulo: Editora Paz e Terra.

PATRIOTA, R. M. P. e TURTON A. (2004). *Memória discursiva: sentidos e significações nos discursos religiosos na TV*. Ciências & Cognição; Vol. 01: 13-21. Abstract from: www.cienciascognicao.org.

PIETRUKOWICZ, M. C. L. (2001) *Apoio social e religião: uma forma de enfrentamento dos problemas de saúde*. [Mestrado] Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública; 117 p. Abstract from: www.ensp.fiocruz.br/.

PINTO, P. M. (2002). *Linguagem e Religião: Um jogo de racionalidade, de identidade, de fundamentos*. Revista de Estudos da Religião, 2002, vol.1, p.25-32. Abstract from: <http://www.scielo.br/>. ISSN 1677-1222.

PITTA, A. (1996). *Reabilitação Psicossocial no Brasil*. São Paulo: Editora Hucitec.

ROCHA-COUTINHO, M. L. (1994). *Tecendo por trás dos panos: a mulher brasileira nas relações familiares*. Rio de Janeiro: Rocco.

_____ (1998). *De cinderela a mulher maravilha: identidade em tempos de mudança*. Documenta EICOS, n.9. Rio de Janeiro: EICOS/UFRJ, p.91-116.

ROUDNESCO, E. (1992). *Foucault – Leituras da História da Loucura*. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará.

SANTANA, L. K. (2005). *Religião e Mercado: A Mídia Empresarial Religiosa*. Revista de Estudos da Religião, vol.1, p.54-67. Abstract from: <http://www.scielo.br/>. ISSN 1677-1222.

SARACENO, B. (1999). *Libertando identidades: da reabilitação psicossocial à cidadania possível*. Rio de Janeiro: Instituto Franco Basaglia/Te Corá.

SOUZA, E. C. B. e MAGALHAES, M. D. B. de. (2002). *Os pentecostais: entre a fé e a política*. Rev. bras. Hist., vol.22, no.43, p.85-105. Abstract from: <http://www.scielo.br/>. ISSN 0102-0188.

WEBER, M. (1992). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

WILLS, T., YAEGER, A., SANDY, J. (2003). *Buffering Effect of Religiosity for Substance Use*. Psychology of Behavior, vol. 17, No. 1, p.24-31. Abstract from: www.cpa-apc.org/publications/archives/CJP.

VALLA, V. V. (1999). *Educação popular, saúde comunitária e apoio social numa conjuntura de globalização*. Cad. Saúde Pública. [online]. vol.15 supl.2, p.7-14. Abstract from: <<http://www.scielo.br/scielo.php>. ISSN 0102-311X.

_____. (2002). *Pobreza, emoção e saúde: uma discussão sobre o pentecostalismo e saúde no Brasil*. Revista Brasileira de Educação. [online], p.63-75. Abstract from: <http://www.anped.org.br/rbe19/06_valla.pdf>

VERTZMAN, J. S., GUTMAN, G. (2001). A clínica dos espaços coletivos e as psicoses. In: VENANCIO, Ana Teresa e CAVALCANTI, Maria Tavares (orgs.). *Saúde mental: campo, saberes e discursos*. Rio de Janeiro: IPUB-CUCA/UFRJ, p.39-72.

VOLCAN, S. [et. al]. (2003). *Relação entre bem-estar espiritual e transtornos psiquiátricos menores: estudo transversal*. In: Revista de Saúde Pública. Nº37 (4). Abstract from: <http://www.scielo.br>.

HOLLENWEGER, W. J. (1998). *Pentecostalism's Global Language*. Christian History Magazine, Vol.XVII, No. 2, p.42. Abstract from: <http://www.pastornet.net.au/renewal/journal13/>

ANEXO 1

ROTEIRO DA ENTREVISTA SEMI-DIRIGIDA

CONVERSÃO

- Como entrou para igreja;
- Recepção pela igreja;
- Principais motivações para a conversão;
- Como era a vida antes e depois da conversão;
- Função da Igreja;

TRATAMENTO / CURA

- Conceito de sofrimento psíquico;
- Atuação da igreja no sofrimento psíquico;
- Função e efeitos da sessão do descarrego;
- Busca de outros tratamentos;
- Diferenças entre os tipos de tratamento;

VIDA COMUNITÁRIA

- Amizades na igreja
- Rede de ajuda

ANEXO 2

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado senhor(a),

Você está sendo **convidado(a)** a participar de uma pesquisa sobre como a Igreja Universal do Reino de Deus afeta os portadores de sofrimento psíquico.

Você foi selecionado(a) para participar, mas sua participação **não é obrigatória**. A pesquisa não envolve riscos e a qualquer momento você poderá desistir de participar.

A participação na pesquisa se dará pela constituição de repostas a uma **entrevista** que será gravada (somente em áudio). Sua **privacidade será garantida** já que de nenhuma forma seu nome será divulgado. As repostas das entrevistas somente serão utilizadas na pesquisa.

Para responder a qualquer dúvida, logo abaixo seguem os dados do pesquisador.

ALBA MARQUES VIEIRA SANTOS
CRP 05-24391
Tel: (21) 82258641

Estou ciente das regras da participação na pesquisa e aceito participar sendo entrevistado.

Rio, _____ de _____ de _____