

Ensaio

Uma Igreja Neopentecostal criada para aplacar as dores do mundo: alianças entre mediações sacrificiais e políticas conservadoras

A Pentecostal church created to assuage the pains of the world:
alliances between sacrificial mediations and conservative policies

Dolores Cristina Gomes Galindo

Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT. Faculdade de Comunicação e Artes/ ECCO.
Av. Fernando Corrêa da Costa, 2367, sala 44/IL, Bairro Boa Esperança. CEP 78060-900,
Cuiabá, MT, Brasil. dolorescristinagomesgalindo@gmail.com

Andréa Basílio S. Chagas

Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT. Faculdade de Comunicação e Artes/ ECCO.
Av. Fernando Corrêa da Costa, 2367, sala 44/IL, Bairro Boa Esperança. CEP 78060-900,
Cuiabá, MT, Brasil. andreabasiliochagas@gmail.com

Ângela Mastella Coradini

Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT. Faculdade de Comunicação e Artes/ ECCO.
Av. Fernando Corrêa da Costa, 2367, sala 44/IL, Bairro Boa Esperança, 78060-900,
Cuiabá, MT, Brasil. angelacoradini@gmail.com

Resumo. Neste ensaio, problematizamos a mediação dos artefatos nos cultos de uma igreja neopentecostal, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) criada sob a égide de aplacar as dores do mundo. A partir das contribuições de Bruno Latour, Gilbert Simondon e de pesquisadores dedicados ao estudo continuado da própria IURD, seguimos os objetos durante os cultos. E, ao segui-los, em meio às preces e cultos, traçamos algumas das mediações/traduições que permitem alianças entre prosperidade financeira, sacrifício e políticas partidárias conservadoras.

Palavras-chave: religião, dinheiro, política, mediação.

Abstract. In this work we did a deep analysis on the role of artifacts in the religious cult of a neopentecostal church, IURD. This church was created with the main objective of attenuating the pain of the world. Using the works of Bruno Latour and Gilbert Simondon and some researchers who have been studying IURDs, we followed our object during the religious cults. This procedure allowed us to delineate some mediations/translations that enable connections between financial prosperity, sacrifice and conservative political party.

Keywords: religion, cash, policy, mediation.

Introdução

Segundo Bruno Latour (2002), religiões que se utilizam de objetos normalmente não falam sobre coisas, mas a partir de coisas. Apesar do

uso de artefatos religiosos não ser comum aos grupos evangélicos pentecostais, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) nunca se envergonhou da utilização de tais recursos para “materializar” a sua fé. Na IURD, a cada sete

semanas, há uma nova campanha, uma inédita decoração do altar, um objetivo recém-criado atravessa o discurso iurdiano. A cada semana, novas cores, objetos, texturas e sons, em uma nova escala sensorial a ser experimentada. A cada dia da semana, um novo culto, um novo pastor [...] um novo artefato que passa a ornar o altar ou um novo propósito a habitar as mãos de seus fiéis em forma de objeto.

Para frequentar a IURD, não é preciso ser fiel – isso não é uma condição essencial –, há pessoas que a frequentam somente em um culto específico para tentar solucionar seus problemas, por exemplo: segunda-feira, algum problema financeiro; terça-feira, um problema de saúde; e no sábado, problemas afetivos. Há pessoas que passam de vez em quando na igreja, que “visitam” os intervalos dos cultos, para conversar com os pastores (sempre de prontidão) prontos a dar um aconselhamento, fazer uma oração ou até mesmo um exorcismo (a expulsão de demônios da IURD).

A construção deste texto resulta de um trabalho de observação com duração de onze meses de frequência nos cultos de uma das sedes da IURD, bem como de conversações com fiéis e relatos escritos em um diário de campo redigido ao final de cada visita, consistindo em recorte de uma dissertação de mestrado que abarcou, ainda, visitas a algumas das principais obras arquitetônicas e a instalações de culto provisórias e móveis para bênçãos de fiéis no interior de automóveis presentes na dissertação de mestrado de Andréa Chagas (2013). No ensaio que se segue, detemos nossa atenção apenas nas práticas mediadoras dos artefatos nos cultos realizados no interior de um templo da IURD.

Uma Igreja Universal para um Reino de Deus cindido

A IURD foi criada em 1977, expandiu-se pelo sudeste. Em 1990, já estava presente em todos os estados brasileiros e possuía representantes na política nacional. Nenhuma outra igreja evangélica cresceu tanto em tão pouco tempo no Brasil. Como afirma Ricardo Mariano, (2004) a Igreja se transformou no mais bem-sucedido fenômeno religioso do país, realizando, segundo Paul Freston (1993), em menos de três décadas, o que outras igrejas pentecostais não haviam conseguido fazer em gerações.

Para maioria dos autores é impossível precisar com exatidão o “marco zero” do mo-

vimento pentecostal, porém como também observado por Oro (2006), vários autores posicionam os primórdios do pentecostalismo próximo a começo do século XX (Freston, 1993; Almeida, 1996; Mariano, 1999; Hurlbut, 2002; Ataídes, 2006; Fernandes, 2006) sem atribuir a um indivíduo ou grupo específico sua origem (Hurlbut, 2002). Contudo, Luciano Monteiro (1995) localiza o surgimento do pentecostalismo no “O avivamento da Rua Azusa”, um culto realizado por W.J. Seymour, garçom americano, convidado a pregar em uma Igreja *Holines*, em Los Angeles, EUA, em 1906. Nesse culto, um menino de oito anos e mais oito pessoas falaram em línguas estranhas, tocaram instrumentos sem que os houvessem estudado anteriormente, fizeram profecias e houve curas. Esse “reavivamento pentecostal” recuperou uma dimensão antiga do cristianismo esquecida pelos católicos e, até então, jamais utilizada pelo protestantismo, os “Dons do Espírito Santo” (Almeida, 1996): Discernimento de espíritos, Palavra da sabedoria, a Palavra do conhecimento, o Falar em línguas, a Interpretação das línguas, a Profecia, a Fé, a Operação de milagres e as Curas.

Para Freston (1993), o pentecostalismo se expandiu em três ondas. No início do século passado, a primeira onda concerniu ao movimento de expansão global, que retirou o movimento dos Estados Unidos; a segunda onda, ocorrida nos anos 50 do mesmo século, foi um período de profundas transformações, decorrentes, em grande parte, da urbanização e das mudanças que floresceram com o aparecimento da Igreja Quadrangular; a terceira onda do pentecostalismo se deu no profundo caos dos anos da década de 1980 no Brasil, e foi tão transformador e transgressor que, de acordo com Mariano (1999), acabou sendo denominado por muitos teóricos como neopentecostalismo.

Segundo Freston (1993), a primeira onda do pentecostalismo no Brasil teve início em 1910. Chegou ao país trazido dos Estados Unidos por Luige Francescon, italiano, que também foi um dos fundadores da Igreja Presbiteriana em Chicago. Luige começou a inserção de sua nova igreja no Brasil na região Sul e, mais tarde, no sudeste no estado de São Paulo, no bairro do Brás, onde fundou a Congregação Cristã do Brasil. Em 1911, no estado do Pará, surgiu a Assembleia de Deus, trazida por outro grupo de missionários, vindo também dos Estados Unidos (Freston 1993; Mariano, 1999; Fernandes, 2006).

Apesar das duas igrejas terem vindo para o Brasil no mesmo período, elas seguiram estratégias de expansão muito diferentes. A Congregação Cristã focou em imigrantes italianos, enquanto que a Igreja Assembleia de Deus teve uma estratégia muito mais proselitista e conseguiu crescer muito. Em 1915, estava presente em três estados brasileiros e, em 1930, já havia se expandido para vinte estados, enquanto que a Congregação Cristã havia atingido apenas os estados de São Paulo, Paraná e Minas Gerais (Freston, 1993).

Já imersa na segunda onda do pentecostalismo brasileiro, surge a Igreja Quadrangular, que foi o estopim para o grande crescimento do pentecostalismo na década de 1950 no país. Fundada pela canadense Aimme Semple Mcpherson, nos anos de 1920, na cidade de Los Angeles, a “meca de religiões exóticas” e da indústria do entretenimento americano na época (Freston, 1993, p. 82), a Igreja Quadrangular foi profundamente inovadora. Primeiro, quanto ao papel feminino na Igreja, e segundo, no que diz respeito às transformações na pregação pentecostal tradicional que faziam da cura e dos milagres os atrativos centrais dos cultos da Quadrangular. Outro elemento inovador criado por Aimme foi o uso da mídia pela Igreja. Em 1922, Aimme começou seu primeiro programa de Rádio e, em 1924, ela já havia adquirido sua própria emissora (Freston, 1993).

Outra grande inovação da Quadrangular foram os seus métodos de evangelização e suas cruzadas, não propriamente originais, pois a Igreja Católica já havia feito várias vezes essas expansões globais. Entretanto, a Quadrangular utilizou das cruzadas de maneira singular. Primeiro, por ser pentecostal e, segundo, porque percorria cidade a cidade, indo a todo tipo de localidade, levando a mensagem pentecostal até onde nunca antes fora ouvida. Nesses locais, utilizava-se de grandes tendas como igrejas. A Igreja Quadrangular chegou ao Brasil em 1951, já depois da morte de sua fundadora, inaugurando o que chamou de “Cruzada Nacional de Evangelização”, mas a iniciativa não continuou a crescer. Por haver ficado por muitos anos presa às lideranças de americanos, nem os brasileiros se adaptavam às formas de culto da Quadrangular nem a Quadrangular se adaptava à religiosidade brasileira. Todavia, foi a partir daí que começaram a surgir as rupturas que levaram à criação de novas igrejas pentecostais, desta vez mais adaptadas, tais como a Igreja Brasil para Cristo

(em 1956) e a Deus é Amor (em 1962) (Almeida, 2004; Fernandes, 2006; Freston, 1993).

Com maior possibilidade de utilização de elementos locais, as Igrejas Pentecostais começaram a se multiplicar pelo Brasil. Em 1960, a Assembleia de Deus tinha mais fiéis no Brasil que a Igreja Presbiteriana (maior igreja protestante tradicional da época) (Freston, 1993). Durante os anos de 1960 e 1970, diversos trabalhos acadêmicos buscaram analisar o motivo do crescimento avassalador das igrejas pentecostais. A maioria desses trabalhos mostrava o fenômeno pentecostal como uma resposta existencial às carências do ambiente urbano (Almeida, 2004). E, no final dos anos de 1970, estudos começaram a tratar o pentecostalismo como uma legítima manifestação religiosa. Ainda em 1960, surge a Igreja Nova Vida, fundada no Rio de Janeiro por Robert McAlister, um missionário canadense (Freston, 1993; Mariano, 1999). Essa Igreja, que, segundo Mariano (1999), ainda pertence à segunda onda do pentecostalismo, começa sua história com ideias inovadoras, transgredindo características do pentecostalismo na época.

Buscando referência entre os carismáticos norte-americanos, a Nova Vida abre mão da rigidez de hábitos e costumes e se volta para as classes menos abastadas. Com o tempo, tiveram uma série de problemas internos, e todas as inovações propostas no início da Nova Vida foram abandonadas. A igreja se tornou apática, porém, suas ideias se tornaram a semente para o nascimento do neopentecostalismo brasileiro (Mariano, 1999). Segundo Freston (1993), a única relevância da Nova Vida foi ter sido o berço do neopentecostalismo brasileiro, donde saíram todos os grandes líderes das Igrejas que, na década de 1970, formaram a terceira onda do pentecostalismo.

Então, entre o final da década de 1970 e início dos anos de 1980, surgiu a terceira onda do pentecostalismo. Em 09 de julho de 1977, fundada por Edir Macedo, no bairro do Méier (subúrbio do Rio de Janeiro), surgiu a IURD, a mais importante representante do movimento que será chamado de Neopentecostalismo, movimento que protagonizou grandes mudanças nos cenários religioso, social e político brasileiro. Se, na primeira onda do pentecostalismo, a ênfase era nas línguas e, na segunda, as curas, na terceira onda, o realce foi dado à libertação pelo exorcismo (Freston, 1993). Em 1977, com a criação da IURD, começou uma série de transformações na maneira de se vivenciar o pentecostalismo: modificações teológicas, de comportamento,

mudanças estéticas e organizacionais. Essas transformações foram tão significativas em relação aos discretos antecessores pentecostais, que essa nova onda passou a ser chamada por muitos autores de Neopentecostalismo (Oro, 2006; Mariano, 1999).

Entre as transformações do Neopentecostalismo, segundo Mariano (1999), estão a total ruptura com as convicções da busca da salvação pelo puritanismo e a rejeição do que é mundano; o apego à Teologia da prosperidade – teologia esta que, grosso modo, defende a crença que o fiel está destinado à prosperidade e à completa felicidade neste mundo; a ênfase na libertação e no exorcismo; o uso da Teologia do Domínio – teologia que prega o mundo como um estado de plena guerra espiritual; e a libertação das tradições (usos e costumes) – isso significa poder usar qualquer tipo de roupa, cortar os cabelos, etc. –, um grande facilitador para quem deseja arrebanhar o maior número possível de pessoas. Uma característica própria das igrejas neopentecostais é o uso de adereços e enfeites em rituais, sem que lhes sejam atribuídos dogmas específicos, ou seja, podem ser usos circunstanciais sem liturgias consolidadas; a exacerbação da guerra contra o Diabo; e, para Oro (2003), no caso da IURD, um modo de organização empresarial e, como destacaremos, a forte presença de artefatos religiosos.

Entrar na IURD é deparar-se com uma multiplicidade de artefatos

Ao cruzarmos os umbrais da IURD, encontramos uma infinidade de artefatos religiosos, alguns “nascidos” na Universal, outros trazidos de outras religiões e utilizados por ela. Artefatos que transitam entre o protestantismo, o judaísmo, o catolicismo e as religiões afro-brasileiras. São minoras, réplicas das arcas da aliança, velas, rosas, sal, vinho, azeite, pedras, caixas, toalhas, camisetas, etc. Esses artefatos, não importando sua origem, são “renascidos” na IURD e imediatamente vinculados às passagens da Bíblia e “convertidas” à igreja. Como exemplifica a nota de diário de campo a seguir, as palavras são traduzidas em artefatos durante todo o ato do culto:

Se o pastor iniciava a pregação sobre uma passagem da Bíblia que falava de pedra, lá vinha um segundo pastor com uma grande pedra para ilustrar

o altar, e muitas vezes outras pequenas para serem distribuídas entre os fiéis. [...] Nesse culto, vimos velas serem acesas no dia 23 de julho de 2011, mesmo artefato que já havíamos visto ser usado em cultos dominicais; vimos rosas sendo distribuídas (18 de junho de 2012), quando essas celebrações ainda eram feitas no final das tardes de sábado; vimos fotos e peças de roupas serem unguidas e papéis distribuídos em todas as reuniões, sem falta, assim como sal unguido às quintas-feiras (16 de novembro 2012) (Chagas, 2013, p. 68).

Esse aspecto peculiar da Universal, de utilizar-se de objetos “nascidos” ou associados a outras religiões – artefatos a princípio estranhos ao universo cristão protestante – em seus cultos e orações, é observado por vários pesquisadores da sociologia da religião. Por vezes, tal aspecto é considerado uma aproximação da IURD com o catolicismo (Freston, 1993, Oro, 2006), ou visto como uma ligação da IURD com as religiões afro-brasileiras. Para Oro (2006), essa apropriação iurdiana seria uma religiofagia – como o próprio pesquisador frisa, não há nenhuma conotação pejorativa no termo –, uma igreja, “literalmente, comedora de religião” (Oro, 2006, p. 221).

Cada artefato que participa das redes de religiofagia iurdianas atua no discurso religioso como modos de fala, existindo em um fluxo informacional que liga o antes e o agora, o passado e o futuro. Assim, além de informacional (Latour, 2004a), um fluxo performático (Latour, 2004b). Essa estratégia iurdiana seria um tipo de transfonia religiosa (TFR), isto é, o trânsito dos artefatos religiosos cooptados para fazer parte dos fluxos comunicacionais iurdianos, funcionando como modos de fala (Chagas, 2013). Transfonia é uma palavra inventada, neologismo criado para tentar descrever o processo observado dentro da IURD, que une o prefixo “trans” (movimento, fluxo através de algo) e o sufixo “fonia” (fala) (Chagas, 2013).

Quando a IURD se utiliza de elementos que existem em outras religiões, esse movimento não é propriamente uma deglutição de componentes religiosos, como resultado de uma escassez de elementos próprios ou de criatividade para criá-los, mas um estratagema para utilizar objetos familiares e ricos em gamas¹ sensoriais. Segundo Serge Moscovici (1990), novas ideias, geralmente, possuem um aspecto ameaçador. Por isso é mais fácil utilizar ideias e imagens já familiares, mesmo que

¹ Escalas mais ou menos amplas de potencias sensoriais.

seja preciso reelaborar seu sentido. Portanto, a IURD utiliza figuras familiares para fundamentar suas próprias crenças.

Outro exemplo são os menorás amplamente expostos nas igrejas. Eles não ganham novas funções, nem mesmo suscitam suas antigas funções, estão nas paredes pelo apelo tecnoestético, constituindo-se como gamas sensoriais que atravessam artefato e público. É o modo de fala que liga a Universal diretamente ao judaísmo sem passar pelo catolicismo, pois, mesmo que o público não saiba o que é o menorá, qual o uso ou a história desse artefato na religião judaica, ele tomaria conhecimento de sua procedência, não só pela fala dos pastores, mas pela frequente exposição em programas de TV e em construções iurdianas. Sete hastes de prata que trazem para a igreja, de 35 anos, os milhares de anos de história judaica.

Como o menorá performa o discurso iurdiano? Como um objeto técnico traz afetações estéticas? Simondon nos ajudará a entender essas questões por intermédio da tecnoestética. Os artefatos religiosos da IURD coadunam aspectos técnicos e estéticos, entre velas, o cheiro do incenso, dos óleos ungidos, o repique dos sinos e cânticos *gospels*. Entre ornamentos, relicários e todas as possibilidades iurdianas, os objetos permeiam o cenário religioso. Sua estética e sua vida estão profundamente atreladas aos feixes sensoriais que passam e perpassam a atmosfera eclesial.

O discurso dos artefatos e atmosferas sensoriais

Para compreender esse discurso dos artefatos, primeiramente é preciso entender que facilmente atribui-se aos objetos um único estatuto de existência, aprisionando-os em classes: ou o objeto é estético, ou considerado técnico, ou percebido como objeto sagrado. O estético é o estatuto das obras de arte: um quadro, uma escultura, um vaso decorativo; o objeto-técnico são os objetos que têm funções técnicas, objetos funcionais como facas, paredes, martelos; e o sagrado são os objetos criados para usos sacros, com potencial religioso, isto é, ícones, cruzes, relicários, etc. (Simondon, 2008 [1958]). Porém, essas distinções usuais não condizem com a existência desses objetos. Ao observar uma Notre Damme ou um rebuscado incensário católico, podemos constatar que, apesar de sua condição técnica, eles possuem um alto apelo estético (Simondon, 1992 [1954]) e, é claro, uma existência religiosa. Simondon expres-

sa, em sua famosa carta para Jacques Derrida, a afetação dos objetos técnicos, “Ali, onde o passante só vê uma elegante capela, eu reencontro as exatas proporções de uma jovem de Corinto que eu felizmente amei” (Simondon, 1992 [1954], p. 254).

Portanto, não podemos aprisionar o objeto em uma única existência, em uma divisão de papéis irrevogável, pois todo objeto é múltiplo – desde o objeto mais rústico, como um martelo, a um de uso mais técnico, como um controle remoto – e possui funções múltiplas, tanto técnicas como estéticas, já que é produtor de prazer sensorio-motor. Portanto, as técnicas possuem um conjunto de gamas sensoriais que emanam das matérias *aesthesis* (sensações). Uma função tecnoestética totalmente diferente da estética clássica advinda da mera contemplação (Simondon, 1992 [1954]). Na tecnoestética, “é no uso, na ação, que o objeto-técnico se torna de certa forma orgástica” (Simondon, 1992 [1954], p. 256). Ou seja, é a partir de uma gama, mais ou menos rica de feixes sensoriais, que o objeto-técnico cria seu arrebatamento estético.

É preciso lembrar que essas sensações não estão apenas em uma escala de prazeres, elas contemplam gamas sensoriais: das mais fugazes – como a textura de uma cadeira – às mais estimulantes – como o acordar da pele adormecida por uma pena macia –, e das mais suaves – como o cheiro da chuva na tarde quente de verão – às mais contundentes – como o frio de uma navalha, que, ao romper a carne, faz-se contrastar com o calor do sangue que a envolve. Afecções tecnoestéticas de intensidades e profundidades múltiplas (Simondon, 1992 [1954]).

A vela – um objeto frequentemente utilizado nos cultos da IURD nos anos de nossa pesquisa de campo – é um desses exemplos. Um artefato possuidor de profundas gamas sensoriais, provenientes da força dos cruzeiros em chamas, do cheiro ardido – às vezes desagradável – das velas. Dos cheiros que, em algumas ocasiões, revelam-se familiares, transportam-nos no tempo e no espaço, trazendo de volta a fé de nossas mães e avós, as procissões em noites sem lua, do mar de luzes que pareciam estrelas na terra; o prazer da chama nas mãos, do artefato mágico que na infância era tratado com reverência e até com carinho, da cera que se esvai levando consigo os pecados e as mazelas da vida. Mas, como é possível essa *aesthesis* gerar *performance* e essa *performance* ter capacidade discursiva?

Algo fundamental para que consigamos entender a comunicação iurdiana, e esta posição, que suscita as capacidades comunicacionais advindas das técnicas como produto de uma função sensorial, é compreender a comunicação como performática (Latour, 2004a). Os actantes existem e atuam em rede, uma rede que liga actantes humanos e não humanos sem hierarquias prévias. A rede é composta por mediadores ou intermediários que se definem a depender da força da ação que adquire nas redes. (Latour, 2008b). Uma interação pode conectar todos os participantes de uma rede, sempre de modo heterogêneo. Mediadores, para fazer perdurar efeitos comunicacionais, recolhem fragmentos periféricos transportando-os para um centro de cálculo, criando fluxos informacionais (Latour, 2004a).

As tramas comunicacionais, ao existirem em fluxos, não podem ser aprisionadas em uma redoma de signos estáticos, pois a informação não é signo, já que se trata de uma relação estabelecida entre dois lugares: o primeiro concerne à periferia de uma área de “quase laboratório”, onde se recolhem os fragmentos para a descrição; e, o segundo, aquele que se torna um centro, onde os fragmentos são ordenados e se produz as inscrições que circulam entre os demais pontos da rede (Latour, 2004a). Não basta quebrar, num gesto iconoclasta, um elemento qualquer de uma rede para que ela se desfaça, pois outros fluxos podem ser mobilizados por mediadores que a reconfiguram (Latour, 2008a).

Se, de acordo com Latour (2004a), a informação não é inicialmente um signo, algo congelado, mas o “carregamento” em inscrições cada vez mais móveis de um maior número de matérias, tanto bibliotecas e livros quanto menorá e velas iurdianas não são memoriais a signos estáticos, mas locais que curvam o espaço e o tempo ao seu redor, constituindo-se como receptáculos dos fluxos informacionais que passam por eles. Fluxos em constante transformação, afetados e modificados por cada novo nó que forma essa trama, por cada novo elemento que sai das periferias para os centros de cálculo.

O discurso religioso, em Latour (2004b), da mesma maneira que o discurso amoroso, não tem seu foco em pretensões informacionais, mas, sim, em discursos performativos que são definidos pelas transformações que operam nos participantes. Um efeito comunicacional não está congelado em algum tipo de signifi-

cado. Ao ser entendido como trama, o efeito comunicacional dobra tempo e espaço em performances singulares, nas quais o que será definido por informação é efeito destas mesmas performances (Latour, 2004b).

Nas palavras de Latour (2004b), o discurso religioso, assim como o discurso amoroso, não é uma comunicação de “duplo-click”, uma ação que leva a uma informação simples, imediata e exata, presa em uma exegese clássica. O discurso religioso não se comunica meramente por uma informação inserida na sua mensagem, mas pelas transformações que operam tanto no ouvinte como no falante, na capacidade de deslocá-los e impactá-los (Latour, 2004b), portanto, um fluxo onde os carregamentos são geradores de performances com potências discursivas.

Nas juras de amor, por exemplo, a atenção não está propriamente no conteúdo. Se alguém diz “Você me ama?”, não é julgado pela originalidade da frase, e sim pela transformação que opera nos envolvidos (Latour, 2004b). Por isso, concluímos que, para Latour, as formas de interação comunicacional nas redes de fluxos de informação podem atuar como fluxos de transformação. Quando a frase “você me ama?” é proferida, algo acontece: um singelo deslocamento na marcha ordeira das coisas, com uma mudança na cadência do tempo, e a pessoa tem de decidir se irá se envolver ou não (Latour, 2004b, p. 351).

O que vocês diriam que lhes acontece quando alguém se dirige a vocês numa fala de amor? De modo muito simples, eu diria: vocês estavam longe, estão agora mais perto. Essa mudança radical diz respeito não só ao espaço, mas também ao tempo: até agora você sentia um destino inflexível, uma fatalidade, como um fluxo (Latour, 2004b, p. 353).

Isso ocorre porque esse tipo de discurso não está limitado à fala, ele pode ser feito por modos de expressão análogos, tais como “sorrisos, suspiros, silêncios, abraços, gestos, olhares, posturas” (Latour, 2004b, p. 352). Isto é, não existe uma linha estática, um único “curso”, uma linha “construída” pela informação ligando emissor e o receptor, mas um grande fluxo informacional, uma teia com milhares de nós capazes de gerar performances. Ou seja, um fluxo informacional com potência performática. Onde tudo pode transmitir o argumento, “o amor é feito de silogismos cujas premissas são pessoas” (Latour, 2004b, p. 352), portanto, sim, é uma estranha fala que transporta pessoas,

não informações. É por essa razão que o discurso religioso não pode ser aprisionado em um enunciado, em uma informação rápida e fácil de ser acessada, em uma comunicação “duplo-click”, em uma linearidade sem múltiplos desdobramentos (Latour, 2004b).

Assim, as redes iurdianas – tramas sensoriais moldadas pelos actantes da Universal – são capazes de gerar *performances* com agências discursivas, atuando como modos de fala a partir da capacidade dos actantes de acionarem tramas como mediadoras e geradoras de *performances*. Essa capacidade de comunicação não verbal, advinda das técnicas, é puramente uma manifestação sensorial originada das *aesthesis* nas relações tecnoestéticas, ou seja, *performances* tecnoestéticas (Chagas, 2013).

Prosperidade, política, conservadorismo

Segundo Latour (2004b), não há religião sem mediadores. Mesmo que os atores possam parecer essencialmente autônomos, na verdade, estes se constituem somente na relação de uns com os outros: ora entrando em choque, ora formando alianças, construindo, assim, uma trama que comporta um requintado mecanismo que só funciona porque tudo se comunica, já que tudo pode ser traduzido, como explica Eric Felinto (2010). Um exemplo da mediação dos fluxos comunicacionais iurdianos está no que é nomeado como *propósitos*. O propósito (em uma “tradução” para não iniciados) pode ser descrito como algo próximo das promessas católicas, porém, com componentes muito específicos. Na IURD, são as materialidades, ou seja, os artefatos - distribuídos pelos pastores ao longo dos cultos - que são os meios para chegar às conquistas das graças. Portanto, o propósito é um dos pilares da estrutura das súplicas iurdianas, estes são mediados por uma infinidade de artefatos oriundos ou não da transfonia religiosa.

A teologia da prosperidade defende a crença de que o fiel está destinado à completa felicidade neste mundo, e que a prosperidade financeira é uma prova das bênçãos de Deus a um bom fiel, característica que só contribui para fomentar a mais polêmica das características iurdianas: a relação com o dinheiro e com o poder. Também por isso a IURD é facilmente reconhecida como uma igreja/empresa (Oro, 2001). A IURD opera nos moldes de uma empresa, estabelecendo carnês para pagamento de dízimos, associação à igreja e porcentagens

de contribuição financeira, tendo em troca retribuição divina em graças, também comprovação por meio do cartão do dízimo devidamente carimbado para participar da santa ceia. Além disso, a igreja é proprietária de veículos de comunicação e entretenimento: cinemas, canais de rádios e televisão, empresas de processamento de dados, seguros, agências de viagens, financeiras e consultorias, entre outras.

Para Jens Schlamelcher (2012), as igrejas-empresa são características do neoliberalismo que transformou todas as organizações hierárquicas, fazendo com que algumas igrejas entrassem em um processo de *marketização*, no qual a comunidade se torna mercado interno e os membros são tratados como clientes/consumidores. Um mercado que, devido ao surgimento de concorrência entre as igrejas, nasce com uma lógica semelhante àquela utilizada pelas empresas, o que está em sincronia com a conduta iurdiana. A relação com o dinheiro na IURD atinge outras esferas. O dinheiro na Universal possui *performances* específicas e com cunho altamente teológico. O dinheiro performa como animal a ser imolado, pois o sacrifício está profundamente ligado com a função que lhe foi dada no Velho Testamento, como sinônimo de oferenda a Deus, normalmente por meio da imolação de um animal. Assim, o dinheiro performa como animal a ser sacrificado, 50 a 100 reais podem performar como uma ovelha, 500 reais como um boi, representando um sacrifício de “sangue” a ser entregue nos altares iurdianos.

A IURD, como igreja-empresa, colhe os frutos dos opulentos sacrifícios monetários. Frutos esses que abastecerão os cofres da igreja/empresa e fornecerão os subsídios necessários para o crescimento de seu “império”: midiático, religioso e empresarial. Uma “fábrica” de artefatos, de relíquias produzidas em massa; de propósitos materializados e de sacrifícios em formato de notas. Uma igreja/empresa planejada para ser a mais bem-sucedida igreja protestante da história brasileira e que cresce, em poucos anos, o que outras igrejas neopentecostais não conseguiram em décadas, bem como se expande compondo uma bancada evangélica conservadora que atua na Câmara dos Deputados e no Senado em defesa de modos de vida que, segundo a leitura iurdiana, estariam claros nos textos sagrados. (Mariano, 2004; Freston, 1993, Oro, 2003).

A bancada evangélica na qual a IURD tem forte presença se posiciona contra políticas de liberdade nas mais diversas esferas da vida:

gênero, sexualidade, prazeres, direitos reprodutivos e sexuais. Situam o ato de votar não como um exercício de cidadania, e sim como um ato de fé:

[...] para os fiéis iurdianos, votar não constitui apenas um exercício de cidadania. Ele também é concebido como um ato que preenche um sentido quase-religioso. Trata-se de um gesto de exorcismo do demônio que se encontra na política e de sua libertação para que ela seja ocupada por “pessoas tementes ao Senhor Jesus” (Oro, 2003, p. 58).

Os representantes na bancada evangélica contam para essas defesas com séquitos de fiéis, estes que compram os artefatos oferecidos a cada culto. Para resistir às políticas conservadoras neopentecostais da IURD, é necessário estudar as tramas sensoriais e artefactuais que a constituem. Em uma análise diacrônica da atividade política da IURD, Oro (2003) observa que, nos anos 2000, artefatos de campanhas políticas passaram também a ser trazidos ao altar:

Nas eleições de 2002, a IURD apresentou algumas novidades em relação às eleições passadas. Como nas demais, ao final dos cultos mais concorridos, sobretudo os dominicais, não somente era mencionado o nome e o número dos candidatos da Igreja aos cargos eletivos, mas, algumas vezes, os próprios candidatos eram apresentados aos fiéis/eleitores ou, em caso de sua ausência, os bispos ou os pastores faziam subir no “palco/altar” alguns banners com fotos dos candidatos (Oro, 2003, p. 54).

Notas finais: ábacos que conjugam prosperidade, fé e política

Na IURD, os sacrifícios são feitos em dinheiro, e apenas em dinheiro. Na concepção iurdiana, o martírio só pelo martírio sem o sacrifício (isto é, sem a doação monetária) não tem o mesmo valor. Um jejum sem a oferta em dinheiro (que é o sacrifício no altar) não tem valor na IURD, pois atesta a falta de prosperidade garantida aos justos ou uma falsa conversão religiosa. O pastor pergunta: quem dará mil reais? Quem dará quinhentos? Aqueles que podem ou querem dar, pegam seus envelopes ou passam cartões de crédito em uma das máquinas sempre à disposição no culto. Para quem pode pagar, há sempre uma espécie de “desfile”, no qual os contribuintes são chamados de acordo com o valor da oferta, em ordem decrescente,

para cruzar o altar. O bom cristão, segundo a teologia da prosperidade, vive, no mínimo, uma vida financeira confortável.

A prática mediadora dos artefatos consolida a IURD e suas políticas conservadoras, transferindo qualquer ação política cidadã ao plano individual do sacrifício e da prosperidade em um empreendimento que cresce ocupando não apenas os cultos nos quais os fiéis estão presentes, mas também canais de televisão e horários próprios nos quais atingem nas madrugadas para aplacar a “dor do mundo”, expressão que traduz boa parte dos programas televisivos financiados pela IURD. Segundo o bispo Edir Macedo, principal líder religioso da IURD, essa igreja foi criada com o objetivo de ser uma Igreja para aplacar a Dor do Mundo. Portanto, a Universal engendrou uma estrutura de combate à dor: pastores que são mantidos em plantão ao longo de todo o dia (das 07h00 às 21h00), para quem quiser conversar; durante a noite e toda a madrugada, programas de TV e centrais telefônicas estão à disposição para o atendimento de pessoas necessitadas de conforto e apoio; estão 24 horas na internet com a IURD TV e em portais como a Arca Universal; e pelo Drive-thru de Orações, uma igreja portátil que transporta a Igreja para as ruas da cidade, que cria um atalho para engarrafamentos que passa por Deus. Talvez a mais poderosa criação iurdiana para atender seus fiéis e “aplacar a dor do mundo” seja os sete cultos temáticos da Universal. Um culto para cada dia da semana, uma cerimônia para cada tipo de sofrimento.

A mediação e sua amplificação política, em suas articulações, abrem a novas pesquisas para as quais o presente ensaio oferece algumas pistas. Como nota Serge Moscovici (1990), a ética protestante permite usar o mesmo critério de valores para calcular fortuna econômica e fortuna espiritual. Em um tipo de tradução, uma espécie de ábaco traduz o valor do indivíduo em um idioma monetário (Pérez, 2004). Podemos afirmar que a IURD usa do mesmo sistema de cálculo para fortuna, santidade e para a política: a ligação monetária com o sacrifício execra as dores mundanas, a prosperidade monetária atesta a Fé e o voto nos políticos indicados pela igreja a reafirma, animando a igreja em uma caminhada em prol da sua própria expansão. Os ábacos, como sabemos, são instrumentos de cálculo que, com hastes, bolas e outros elementos, permitem combinações de operações e traduções complexas.

Referências

- ALMEIDA, R.R.M. de. 1996. *A universalização do Reino de Deus*. São Paulo, SP. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, 127 p.
- ALMEIDA, R.R.M. de. 2004. Religião na metrópole paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 19(56):15-27. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v19n56/a02v1956.pdf>. Acesso em: 06/06/2012.
- ATAÍDES, F.M. de. 2006. Quando falamos em Pentecostalismo, referimo-nos a um fenômeno característico do século XX: o avivamento que aflorou em Los Angeles, USA, em 1906. *Jornal Aleluia*, set. Disponível em: http://www.iprb.org.br/artigos/textos/art101_150/art137.htm. Acesso em: 28/06/2016.
- CHAGAS, A.B. da S. 2013. *Entre Sinos e Drive-Thrus no Reino de Deus: Tramas Tecnoestéticas e Atmosferas Sensoriais*. Cuiabá, MT. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Mato Grosso, 144 p.
- FELINTO, E. 2010. Bruno Latour, o Príncipe das Redes. *Blog Carpintaria das Coisas*, 17 maio. Disponível em: <https://poshumano.wordpress.com>. Acesso em: 11/08/2012.
- FERNANDES, R. 2006. *Movimento Pentecostal, Assembleia de Deus e o Estabelecimento da Educação Formal*. Piracicaba, SP. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de Piracicaba, 158 p.
- FRESTON, P. 1993. *Protestantes e Política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. Campinas, SP. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 308 p.
- HURLBUT, J.L. 2002. *História da Igreja Cristã*. São Paulo, Editora Vida, 299 p.
- LATOUR, B. 2002. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses Fe(i)tiches*. São Paulo: EDUSC, 106p.
- LATOUR, B. 2004a. *Redes que a razão desconhece: laboratórios, bibliotecas e coleções*. Porto Alegre, Tramas de redes sulinas, p. 39-63. Disponível em: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/64-JACOB-BIBAL-POR.pdf>. Acesso em: 05/07/2016.
- LATOUR, B. 2004b. "Não congelarás a imagem" ou como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, 10(2):349-376. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132004000200005>
- LATOUR, B. 2008a. O que é Iconoclash? Ou há um mundo além das guerras de imagens? *Horizontes Antropológicos*, 14(29):111-150.
- LATOUR, B. 2008b. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Editorial Manantial, 392 p.
- MARIANO, R. 1999. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 3ª ed., São Paulo, Edições Loyola, 248 p.
- MARIANO, R. 2004. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, 18(52):121-138. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000300010>
- MONTEIRO, L.G. 1995. *A Igreja Universal do Reino de Deus*. Niterói, RJ. Monografia de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 213 p.
- MOSCOVICI, S. 1990. *A máquina de fazer deuses*. Rio de Janeiro, Imago, 402 p.
- ORO, A.P. 2001. Neopentecostalismo: dinheiro e magia. *Ilha - Revista de Antropologia*, 3(1):71-86.
- ORO, A.P. 2003. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 18(53):53-69. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092003000300004>
- ORO, A.P. 2005-2006. O Neopentecostalismo Macumbeiro. *Revista USP*, (68):319-332.
- PÉREZ, J.A. 2004. Las Representaciones Sociales. In: D. PÁEZ; I. FERNÁNDEZ; S. UBILLOS et al. (orgs.), *Psicología Social, Cultura y Educación*. Madrid, Pearson - Prentice Hall, p. 1-53.
- SCHLAMELCHER, J. 2012. Marketização da Igreja Protestante? Orientação do consumidor e ofertas de baixo limiar em igrejas de cidades alemãs. *Rever*, 12(1):125-143.
- SIMONDON, G. 2008 [1958]. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris, Aubier, 333 p.
- SIMONDON, G. 1992 [1954]. Sobre a techno-estética: carta a Jacques Derrida. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/39538756/1-Simondon-Tecno-estetica>. Acesso em: 07/11/2010.

Submetido: 07/11/2015
Aceito: 19/01/2016