



“Pare de sofrer”: trânsitos religiosos e televangelismo na fronteira

“Stop suffering”: religious transit and television evangelism at the border

Adilson José Francisco*

Resumo

Este artigo trata das formas de construção e reelaboração identitárias que ocorrem a partir dos processos de adesões religiosas em curso nos contextos urbanos atuais. Através das narrativas midiáticas e dos depoimentos orais de fiéis que aderiram ao neopentecostalismo, busca-se perceber como ocorrem os trânsitos por entre modalidades religiosas. Neste texto discuto os modos de recepção de uma modalidade de narrativa recorrente nos programas televisivos da Igreja Universal - os testemunhos – destacando a força incorporadora desta modalidade narrativa nas mediações culturais de que se utiliza e os processos de reordenamento simbólico e identitário que esta modalidade narrativa provoca. Noções como identidade-diferença, apropriação e recepção propostas por autores do grupo dos Estudos Culturais são utilizadas para compreender, como, mediante a nova adesão religiosa, fiéis reordenam suas identidades, configurando novos modos de compreensão de si mesmos, dos outros, da divindade e do mundo. A metodologia utilizada decorre das análises propostas pela História Oral sobre narrativas televisivas e os depoimentos orais de fiéis e ex-fiéis neopentecostais.

Palavras-chave: Neopentecostalismo; Mídia Evangélica; Narrativas Oraís; Identidades.

Abstract

This article deals with the ways of construction and reworking of the identity that occurs from the ongoing religious accession processes on the current urban contexts. Through the media narratives and the oral testimonials of the people who joined the neopentecostalism, the way transits between religious modalities occur has been studied. In this text, I discuss the ways of reception of a recurrent narrative modality on television programs of The Universal Church – the testimonials – highlighting the developing power of this narrative modality on the cultural mediations it makes use of, and the processes of symbolic and identity reordering this modality provokes. Notions as identity-difference, appropriation and reception, proposed by authors of the Cultural Studies group are used to comprehend how, by the new religious accession, people reorder their identities, configuring new ways of comprehension of themselves, of the others, of the divinity and of the world. The methodology that was used comes from analysis proposed by the Oral History about the television narratives and the oral testimonials of people who follow, or do not follow anymore, the neopentecostalism.

Keywords: Neo-Pentecostalism; Evangelical Media; Oral Narratives; Identities.

Artigo recebido em 16 de agosto de 2011 e aprovado em 06 de outubro de 2011.

* Doutor em História, professor Adjunto da Universidade Federal de Mato Grosso, coordenador do Curso de História/CUR. País de origem: Brasil. E-mail: dilsojf@terra.com.br

Introdução

A expansão e a diversificação do neopentecostalismo¹ contemporâneo não podem ser compreendidas dissociadas da crescente aquisição e utilização dos meios massivos de comunicação, especialmente o rádio e a televisão. Estes meios têm-se constituído nos principais canais missionários da contemporaneidade. O fenômeno do televangelismo no Brasil propaga-se por meio dos veículos midiáticos, como a televisão, cuja posse e uso estão amplamente difundidos entre as mais diferentes classes sociais, nos mais distantes pontos geográficos do país. Dados recentes indicam, por exemplo, que a Rede Record, de propriedade da Igreja Universal, possui 98 emissoras e retransmissoras, sendo a segunda maior audiência da TV brasileira, cobrindo praticamente todo o território nacional (CASTRO, 2006).

Em Mato Grosso, fronteira do extremo oeste brasileiro, como ocorreu na maior parte do país, uma estratégia passou a ser utilizada no processo de expansão das igrejas neopentecostais: antes da igreja chegar, chegava sua mensagem pelas ondas do rádio e da TV. Por ser uma das primeiras igrejas a alavancar este expansionismo midiático, a Igreja Universal já se fazia presente no estado desde o início dos anos 90. Em 2003, a Rede Record possuía já 15 emissoras e/ou afiliadas, espalhadas por todo estado de Mato Grosso (JACOB, 2003).

Neste texto busco compreender, a partir desse expansionismo midiático, os modos de recepção de uma modalidade de narrativa recorrente nos programas televisivos da Igreja Universal - os testemunhos – destacando a força incorporadora desta modalidade narrativa nas mediações culturais de que se utiliza e os processos de reordenamento simbólico e identitário que esta modalidade narrativa provoca.

¹ Modalidade religiosa evangélica, inspirada no modelo das “igrejas eletrônicas” norte-americanas que surge no Brasil no final da década de 70. Em sua diversidade de igrejas, o neopentecostalismo guarda, por um lado, semelhanças com o pentecostalismo clássico – ênfase nos dons do Espírito Santo como explicação para as curas, milagres e interpretação bíblica – e, por outro, possui diferenças em relação a este pentecostalismo no que tange a liberalização de hábitos da vida cotidiana como formas de vestir, defesa da “teologia da prosperidade”; acentuada ênfase na atuação do diabo como explicação dos males; combate às religiões mediúnicas e ao catolicismo; extensa prática de rituais de cura e exorcismos; ostensiva atuação midiática e político-partidária, estruturada, em geral, a partir de modelo de gestão empresarial como a Igreja Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça, Renascer em Cristo, Mundial do Poder de Deus, Ministério Sal da Terra, e uma miríade de denominações evangélicas de origem mais recente. Sobre as variações do termo (cf. MARIANO, 1999, p. 32-40).

Sobre a expansão neopentecostal e particularmente o recurso aos meios de comunicação já existe um número razoável de trabalhos. Na pesquisa que desenvolvi junto aos Programas de Pós-Graduação em História Social e Ciências da Religião na PUC de São Paulo, busquei identificar como este processo está se dando na região oeste do país e sobretudo os modos de recepção e ressignificação entre fiéis e ex-fiéis neopentecostais de duas denominações religiosas – a Igreja Universal do Reino de Deus e o Ministério Sal da Terra, na região do município de Rondonópolis-MT (FRANCISCO, 2007). É desse contexto que os depoimentos aqui apresentados, foram extraídos.

1 Narrativas-Testemunho: entrecruzamentos entre mídia e fé

Recorrentes hoje, nos programas evangélicos apresentados na TV, os testemunhos dos que aderiram à igreja são, de longa data, uma tradição na prédica protestante e sobremaneira uma obrigação de consciência que se impõe ao crente pentecostal. Contar “*as curas e milagres operados por Deus*” em sua vida é uma exigência e uma expressão de reconhecimento a Deus e à comunidade de crentes, pela “mudança de vida”. “*E hoje, pra honra e glória do Senhor Jesus, eu vou te contar a mudança que aconteceu na nossa vida, a mudança que a gente viveu depois que nós começou (sic) lá na igreja*” (Lourival e Marisa).² Assim iniciam a conversa, Lourival e Marisa, quando na entrevista pedi-lhes que falassem o que representou para eles ir à Igreja Universal em Rondonópolis-MT.

De obrigação moral para aquele que recebeu o milagre, os testemunhos cumprem a função imediata de validar a pregação, a seriedade da igreja e as qualidades dos pregadores que tornam o milagre eficaz. Ao fazê-lo, torna-se veículo especial de atração junto aos novatos ou aqueles que ainda não participam do grupo. Assim falou Lenita, uma das fiéis por mim entrevistadas, da sua “*fé de agora*”: “*Olha, eu vou falar pra você, depois que a gente tá lá a gente consegue ter essa fé, vai criando aquela força, aquela fé, porque eles [os pastores] eles é (sic) ‘homem de Deus’, tá em jejum há quinze dias... Deus tá abençoando através deles*” (Lenita).³

² Dados da entrevista. Pesquisa de Campo realizada em Rondonópolis-MT, em 17 jan. 2004.

³ Dados da entrevista. Pesquisa de Campo realizada em Rondonópolis-MT, em 23 mar. 2005.

Como um modo de narrar a vida a partir das mudanças instauradas pela crença, o testemunho não apenas ocorre na televisão ou nos cultos, ele se fez presente o tempo todo no ato da entrevista, no modo de falar de si. Como uma marca da narrativa, o testemunho constitui-se no elemento estruturador da *performance* de quem ao “aceitar o Senhor Jesus como seu salvador”, se reconhece e quer ser reconhecido como “nascido de novo”. Nas entrevistas realizadas com os fiéis, a voz firme, as palavras padronizadas e referidas à comunidade religiosa de adesão, a recorrência a passagens bíblicas, a releitura do passado pecaminoso e o enquadramento do presente como um “*novo nascimento*” explicitam a força dos testemunhos na vida e como gênero narrativo – a *narrativa-testemunho*.

Como ato de contar e reler o passado à luz de um presente vivido simbolicamente como “novo nascimento”, a narrativa-testemunho recupera, no movimento de produção da memória, uma verdade de si, a verdade de uma nova identidade que, se não rompe de todo com o passado, busca construir, no presente, um novo modo de afirmação social, atravessado pelos valores e sentidos que a crença carrega. Pensar nos trabalhos de produção da memória e da fala é reconhecer, como já argumentara Michel Pollak (1992), a relação da memória com os processos de constituição da identidade social dos grupos e das pessoas. Deste modo, ao compartilharem sua nova opção religiosa e as razões pelas quais o fizeram, as narrativas dos fiéis evidenciam uma marca das oralidades contemporâneas, o fato de elas estarem adensadas da escrita e de imagens ou informações oriundas dos meios de comunicação, sobremaneira a TV.

A fórmula se revelou tão eficaz que, em geral, os programas televisivos da Igreja Universal possuem entre seus quadros o testemunho. Na região onde desenvolvi a pesquisa, um dos programas mais citados pelos entrevistados foi o programa *Pare de Sofrer*, levado ao ar semanalmente pela TV Record local⁴

Estes programas caracterizam-se por três formatos fundamentais: **pregação**, como no culto, centrados nos **testemunhos**, e mistos no estilo **sala de visitas**. Por vezes, os formatos se misturam e compõem o mesmo programa, como ocorre com os programas veiculados em Rondonópolis. Apresentados em estúdio – em geral por um pastor ou bispo

⁴ Além do Programa *Pare de Sofrer*, foram analisados os programas *SOS Espiritual*, *Mistérios*, *Despertar de Fé*, gravados nos meses de julho de 2003, março e abril de 2004, fevereiro e março de 2005. Estes programas são transmitidos em canal aberto para a cidade e toda a região sul do Estado de Mato Grosso pela TV Record.

– estes programas mesclam testemunhos gravados em estúdio e outros realizados na porta ou durante os cultos no templo-sede em Cuiabá, teipes com a inserção de simulações, pregação e momento de interação com os telespectadores por meio do telefone. Após uma oração final, sempre com um copo com água e fusão de cenas de cascatas e rios, finalizam-se com uma bênção e apresentação de um clipe. Muito embora a sequência dos programas não seja fixa, o que depende do calendário temático dos cultos do dia, os programas guardam semelhanças entre si.

A narrativa destes testemunhos televisivos segue, geralmente, três questões básicas, feitas pelos pastores apresentadores ou entrevistadores: *Como era sua vida antes de chegar à igreja? Como você chegou até a igreja? Como está sua vida agora?* Esta seqüência direciona toda a narrativa dando uma relativa estrutura aos relatos, que são articulados em torno de dois momentos centrais: o “antes” e o “depois” da adesão à igreja.

Colhido na porta de um dos templos da Igreja Universal, o testemunho de Adriana expressa algumas questões-chave da teologia da igreja, do suporte televisivo por ela utilizado e, sobretudo, do modo como os fiéis vão narrando os itinerários pessoais e midiáticos de viver a crença:

Repórter – Dona Adriana, a senhora já participava da sessão espiritual do descarrego?

Adriana – Já tem um ano e pouco, não tenho faltado. Mesmo quando eu não venho aqui, eu vou no bairro, mas eu não deixo de participar.

Repórter – Como estava sua vida antes de participar?

Adriana – Bom, quando eu comecei, na verdade eu tinha depressão, eu tomava remédio e eu estava desempregada. A primeira bênção que eu tive foi a minha cura. Hoje eu durmo tranquila, eu tinha insônia, eu passava noite em claro, depois disso eu fui liberta, eu comecei a dormir, não precisei tomar mais remédio e vou falar pra senhora, fazia três anos e dois meses que eu estava desempregada e vivia só de bicos, trabalhando fora da minha área e então eu fui chamada pra fazer um teste e eu digo que foi a mão de Deus que fez aquela prova, não fui eu, e a resposta veio logo em seguida: no outro dia eu fui chamada.

Repórter – Então valeu a pena a senhora perseverar e participar da sessão espiritual do descarrego?

Adriana – Valeu a pena. Não foi fácil, quando você está perto de receber a bênção você tem desânimo, você tem cansaço, você se revolta, que nada vai acontecer. Mas tem que persistir, tem que perseverar porque foi assim que eu consegui a minha bênção. (ADRIANA, 2005).

No testemunho de Adriana fica evidente a estruturação da narrativa, a partir das questões nem sempre explícitas no teipe, pois houve cortes evidenciando o processo de

edição do testemunho, mas que dirimem o relato para dois momentos ou eixos narrativos: o *antes* e o *depois* da adesão à igreja. “*Eu tinha depressão, eu tomava remédio e eu estava desempregada*”; “*Minha vida era totalmente destruída*”; “*Eu não tinha saída*”. São expressões recorrentes no início de cada testemunho. No ato de recordar, o depoente ativa a memória guiado por uma intencionalidade: reeditar no presente de felicidade o passado inglório de que afirma ter-se livrado. Este “trabalho seletivo da memória”, como nomeia Pollak⁵, esta capacidade de reconstrução discursiva do passado não é uma característica apenas deste gênero narrativo. O ato de recordar, de contar sobre o vivido comporta este caráter ativo de construção-desconstrução do passado⁶. Em se tratando dos testemunhos televisivos, duas operações distintas e aparentemente contraditórias evidenciam este processo de produção da memória e da história de conversão. Trata-se da *maximização das situações* tonalizada por uma prolixidade narrativa e uma *simplificação estrutural* no relato. O uso de constantes repetições e redundâncias na descrição da “vida derrotada” do passado, em contraste com o presente “da vida totalmente transformada”, é comum em quase todos os testemunhos. Como no relato de Adriana e nos demais, às dificuldades remotas são agregadas as mais atuais para avivar o grau “de perdição” no qual o passado é reeditado frente ao presente que se quer realçar.

Por contraste, as repetições e maximizações, ao tempo que descrevem a derrota do “antes”, vão estruturando o modo pelo qual as conquistas passam a ser lidas: os acontecimentos mais fortuitos ou os desafios que enfrentam são todos percebidos como a “ação da mão de Deus”, explicitando o acentuado *providencialismo* na leitura do que lhes ocorre. Por outra parte, a simplificação estrutural que orienta a narrativa, a partir das questões enunciadas pela entrevistadora, atua como facilitador estruturante do modo de

⁵Além das características ativas da memória, já destacados anteriormente, Pollak considerou como os trabalhos de enquadramentos da memória realizados pelos grupos sociais (igreja, sindicato, partidos, movimentos sociais, cinema, etc.) levam estes grupos a solidificarem o social e a reconhecerem seus posicionamentos e visões de mundo como sendo válidas e necessárias à unidade e coerência da identidade. Desta forma, a resposta dos entrevistados à pergunta “o que representou para você a adesão a esta igreja” assume, na vida dos neoconvertidos, a forma discursiva de um “novo nascimento”, “uma nova vida”.

⁶Pensar em como memórias são construídas e reconstruídas leva-nos a refletir sobre as tensões político-culturais que atuam sobre tais processos. Sem cair na jaula estruturalista de pensar estes processos como “reflexo” de condições supra-estruturais, é importante reconhecer que os modos de articular as narrativas testemunhais a partir do binômio temporal sugerem a apropriação de um padrão narrativo já bastante disseminado e que, na sua profusão, do antes e depois da igreja, explicitam uma dimensão política por parte da igreja, de busca de legitimidade, confirmação e auto-referenciação de suas práticas.

contar. Nestes casos, tende a eliminar contradições que diminuam a eficácia da mudança narrada, garantindo a estes testemunhos “sua extrema adaptabilidade e possibilidade de multiplicação”, como observou Mafra (2000, p.78). Por trás desta simplificação estruturante, há uma constante evocação do residual religioso amplo do cristianismo e do modo popular de se viver religiosidades em latente contágio e disputas, desvelando as tensões entre doutrinas e práticas oficiais – seja do catolicismo, do protestantismo ou das religiões mediúnicas - e as experiências miúdas, individuais e coletivas de se viver, de se falar e de se propagar a religião.

Ao tratar da sua participação e da necessidade de que outros venham, persistam e perseverem, Adriana explicita uma outra característica destes testemunhos: seu *caráter pedagógico e missionário*. Não é de repente que “a bênção” acontece; para tanto, é preciso buscar os meios – as campanhas, as correntes, as sessões, como as de que Adriana participara. Ao se referirem-se a este itinerário, os testemunhos evidenciam, na pedagogia a ser seguida, aquilo que todo crente abençoado deve se tornar: mais um missionário responsável pelo anúncio e confirmação da eficácia da adesão. Como dito, os testemunhos na televisão são os veículos que carregam o número vertiginoso dos fiéis que adentram os templos, pois aí sim é o lugar da bênção, dos milagres.

2 O “antes” e o “depois”: ressignificando a vida e as identidades

Ao tratar das tensões internas do metodismo e o alcance de suas pregações entre os trabalhadores ingleses no século XIX, Edward P. Thompson nos pergunta:

devemos tentar imaginar que espécie de ídolos e fetiches inacreditáveis representavam todas as genealogias, anátemas e crônicas hebraicas, em confronto com a experiência diária dos tecelões e mineiros”. Prenunciando um dos supostos desta análise, concluía: “Nenhuma ideologia é inteiramente absorvida por seus partidários: na prática, ela multiplica-se de diversas maneiras, sob o julgamento dos impulsos e da experiência. (THOMPSON, 2001, p. 278).

Na experiência da pesquisa com fiéis, fui percebendo o alcance não só dos programas, mas também do conjunto da prédica e da ritualística neopentecostal que permeiam os testemunhos e que atravessam suas experiências de fé, possibilitando ver,

“nos julgamentos dos impulsos e da experiência” dos crentes-telespectadores, que estes se fazem e se refazem como receptores-produtores deste conjunto de dispositivos. A escuta de suas histórias e a observação atenta de seus entornos levaram à percepção de uma dinâmica de identificação, apropriação, composição, reelaboração, perfazendo os modos de uso que fazem dos testemunhos. É no diálogo com estudos de recepção da mídia problematizada por autores ligados ao Grupo dos Estudos Culturais⁷ (HALL, 2000; MARTIN-BARBERO, 1997; SIGNATES apud SOUSA, 2006; OROZCO GOMEZ, 1994), que busco compreender a dimensão ativa destes processos. Reconhecer esta dimensão não significa afirmar uma total autonomia dos sujeitos-telespectadores, uma vez que os processos de negociação comportam também conformação das ações, nem sempre explícitas e conscientes, às regulações e imposições dominantes.

Quando perguntei a Firmino, após ouvi-lo contar sobre suas aventuras de juventude, como tinha chegado até a igreja, se alguém o havia convidado, ele respondeu-me:

Não, não, foi por mim mesmo, por necessidade... vi na TV, eu tava (sic) no maior desespero (...). O Senhor **usou um pastor lá em São Paulo e falou tudo na minha vida, o que eu estava passando**. A gente que é do mundo, e não quer conhecer a verdade, fala: ‘Ah, isso aí está acontecendo comigo, mas acontece’. Aí vem aquela velha ignorância. Aquele servo do Senhor **falando a minha vida, tudinho o que estava passando comigo**, e eu: ‘Poxa tem coisa da minha vida que esse pastor... esse pastor está lá em São Paulo, sabendo tudo da minha vida. Tudo que eu estava passando, a situação que eu estava vivendo, no fundo do poço’. Aí foi quando eu fui para a igreja. Prometi ser evangélico aí Deus me ergueu, me levantou, mudou a minha situação. (Firmino)⁸.

Diante de conflitos com a esposa e de dificuldades financeiras agravadas com a sua condição de aposentado por invalidez, em virtude do acidente que o levou a uma cadeira de rodas, Firmino expressa, na situação de desespero e mediante o que ouvia nos programas, o interesse pela igreja. Como Firmino, diversos crentes relatam este primeiro contato e o sentimento de identificação com a mensagem. Como missionários da contemporaneidade e,

⁷ Grupo de intelectuais de diversas áreas das ciências humanas que se constituiu no Centro de Estudos Culturais Contemporâneos, criado na Universidade de Birmingham (Londres), a partir dos anos 1960. Têm-se dedicado a revisão das noções de cultura, cultura popular, mídia e modos de recepção e mais recentemente a questões sobre hibridismo cultural e racismo. Dentre os autores basilares do grupo destacam-se: Richard Hoggart, Raymond Williams, Stuart Hall e J. Martin-Barbero. As análises sobre comunicação, memória e modos de recepção, contidas neste texto, estão ancoradas nas discussões teóricas apresentadas por alguns dos autores mencionados.

⁸ Dados da entrevista. Pesquisa de Campo realizada em Rondonópolis-MT, 2005.

como qualquer outra programação televisiva, os programas neopentecostais, adentram os lares. Penetram os sentidos, e talvez diferentemente, de outras programações, os programas do missionário, do pastor, dos testemunhos produzem, no sentimento de identificação, as respostas de adesão e reconfiguração de trajetórias e histórias de vida, como a de Firmino, mas que podem ser encontradas nas mais diferentes regiões do país.

Os programas neopentecostais chegam em diferentes momentos da vida dos fiéis e daqueles que podem vir a sê-lo, mas são evidenciados nos depoimentos, sobretudo quando das situações de dor, de desamparo, de conflitos, circunstâncias e condições de vida nas quais eles mais provocam sentimentos de identificação⁹. Foi em um momento de grande preocupação pela situação de doença da filha que Marisa, assistiu aos programas:

E eu me alembrei (sic), de noite, assistindo, mais de três horas da madrugada, [o programa] da Igreja Universal e aí, no outro dia cedo, falei pro Lourival ‘você vai levar a menina lá onde eu vi aqueles irmãos que estava lá naquela igreja’ que tinha visto, mas ainda num tinha ido não. (Lourival e Marisa)¹⁰.

Já não é somente a dor ou a situação de desespero. Não bastam os problemas e sofrimentos, é preciso que os meios sejam atrativos, estejam disponíveis ao alcance nas horas perdidas de sono, como as de Marisa, para que a mensagem veiculada dissipe os temores e as dúvidas de uma transeunte desconfiada, como se sentia Marisa, que passara algumas vezes à porta do templo, mas não tinha a coragem de entrar. No entanto, a programação que entrou em sua casa aproximou-a da igreja. Situação semelhante viveu Carmem:

Meu marido tinha terra, tinha gado, aí nós mudamos para cá, tudo bem né, aí nós pegamos e botamos os filhos para estudar, meu marido ficou lá, trabalhando, trabalhando. Mas aquele tempo a gente não tinha Deus não é. Eu odiava, principalmente o bispo Macedo. Meu Deus do céu, eu tinha uma raiva daquele

⁹ Salvatici, analisando as narrativas de refugiados no pós-guerra do Kosovo, revela como o sofrimento dava sentido às narrativas, destacando o quanto a memória do sofrimento contribuía para aproximá-los e dar sentido à vida em tempos de paz. Guardadas todas as diferenças de contexto e realidade entre as narrativas dos refugiados e a dos neopentecostais, parece-me que a idéia de coerência de sentido a partir do sofrimento revela algo comum nestas narrativas. Os modos de narrar os sofrimentos possuem considerável poder aglutinador desde os testemunhos eletrônicos ou aqueles mencionados ao longo do texto. SALVATICI *apud*. FENELON, 2004, p.134-135).

¹⁰ Dados da entrevista. Pesquisa de Campo realizada em Rondonópolis-MT, em 17 jan. 2004.

homem. Você lembra quando ele chutou aquela santa?¹¹ Aí eu fiquei com uma raiva, minha nossa... mas eu fiquei muito com raiva. Aí tudo bem, nós (*sic*) tava indo tudo bem, mas meu Deus do céu, nós caímos num buraco, num poço profundo que eu vou falar para o senhor, até os outros trazê (*sic*) as coisas para gente comê (*sic*), até uma vez também trouxe [...]. Aí, quando foi um dia eu tô sentada no sofá, quando sei que não, foi em cima... o bispo Macedo falando né. Aí apareceu uma senhora, Deus que botou ela, porque eu não gostava, mas eu sentei e ouvi tudo, **ela tava do mesmo jeitinho de nós** (*sic*), que tinha acabado com tudo, tudo. Aí ela, Deus acho que Deus entrou, acho que foi o Espírito Santo entrou assim no meu coração: “Eu vou freqüentar essa igreja, aonde tiver eu vou”. (Carmem)¹².

Sem hesitar, as duas senhoras narram, de forma intrépida, os constrangimentos e os sentimentos de desconfiança e raiva que as afastavam possivelmente pelo estereótipo criado, pela própria mídia e, no caso de Carmem, pela opinião dos filhos, acerca do bispo Macedo e da própria Igreja Universal. Ao acentuar este aspecto, tonalizam ainda mais o sentimento de identificação com os relatos televisivos, o que as dotou de coragem e determinação para buscarem a igreja. Como reconhece Fuenzalida (1991, p. 32), a identificação deve ser entendida como “dois elementos: a) alguma analogia ou similitude entre o receptor e a mensagem, que permite o encontro do ‘reconhecimento’; b) a atividade de receptor para reconhecer esse parentesco”. Este movimento de transformar a desconfiança ou a raiva em adesão supõe, ante a todo desespero ou necessidade, a dimensão ativa do processo de identificação. Identificar-se não é *mimesis*, é produção. É a produção de um reconhecimento, que significa, segundo Martin-Barbero (1988, p.27):

Interpelar ou ser interpelado, uma questão acerca dos sujeitos, de seu modo específico de constituir-se. E não só dos sujeitos individuais, também dos coletivos, sejam classes sociais ou atores políticos, que se fazem e se refazem na trama simbólica das interpelações, dos reconhecimentos. É uma dimensão subjetiva que atravessa a socialidade sustentando a institucionalidade do pacto social.

O senso de identificação acionado inicialmente pelas narrativas eletrônicas, que “*falavam tudinho que estava se passando comigo*”, é reforçado quando da freqüência ao

¹¹ A entrevistada faz referência ao episódio do chute à imagem de Nossa Senhora Aparecida pelo então bispo da igreja Universal Sergio von Helder e não o bispo Macedo, como afirmou a entrevistada. Este fato transmitido originariamente em programa da Igreja Universal pela Rede Record no dia 12 de outubro de 1995, ganhou repercussão nacional após sucessivas reportagens dos demais canais de TV.

¹² Dados da entrevista. Pesquisa de Campo realizada em Juscimeira-MT em 27 jul. 2004.

templo: “*E então, aí quando eu comecei a ir na igreja eu vi que todo mundo lá tinha problemas também, assim cada um dum jeito né, era com marido, com doença de filho, com problemas de emprego, né...*” (Carmem)¹³. A “comunidade eletrônica de consolo”, ao ampliar a delimitação das territorialidades do sagrado, vai conformando, nas predisposições que suscita, identificações nas comunidades locais, frequentadas pelos telespectadores que, sentindo-se interpelados e reconhecidos, passam a construir a identidade “de crentes”.

3 Traduções Culturais: Alteridades e identidades em disputa

Na imagem que buscam passar de si, da pessoa que “nasceu de novo”, dos modos como articulam e explicam sua “vida totalmente transformada”, os fiéis neopentecostais, descrevem estas passagens articuladas a alteridades. Isto ocorre, ora com uma alteridade temporal, presente-passado, através da forma binária de narrativa, um “antes” e um “depois”, uma vez que serão as investidas do sujeito no processo de identificação, como lembra Stuart Hall (2000, p. 106), e a sua articulação presente-passado que vai definindo a identidade, ora com “outros sujeitos”, que são descritos como reais e diretamente atuantes nas novas escolhas que fazem.

Considerando a identidade como um discurso, S. Hall chama a atenção para o fato de que ela é um discurso que classifica o que está dentro e o que está fora da identidade e por isso ela “é mais um produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica”. No processo de se auto-identificarem como “uma nova pessoa”, os crentes não deixam de classificar as alteridades com as quais interagem, isto é, procuram responder o “quem/o que sou eu” na relação com o “quem/que é o outro” (HALL, 2000, p.107). Quando Firmino¹⁴ reconhece as semelhanças da sua vida com o que o pastor anunciava no programa, estabelecendo o idêntico, fala, ainda que rapidamente, do diferente: “*A gente que é do mundo, e não quer conhecer a verdade, fala: ‘Ah, isso aí está acontecendo comigo, mas acontece’*”. Falando de si, num presente no qual se identifica como crente, Firmino demarcou a diferença, “*da gente que é do mundo*”, que conhece ou

¹³ Dados da entrevista. Pesquisa de Campo realizada em Juscimeira-MT em 27 jul. 2004.

¹⁴ Dados da entrevista. Pesquisa de Campo realizada em Rondonópolis-MT, 2005.

não deseja conhecer a verdade, como ele já havia feito. Certamente, é esta demarcação da diferença ou o desejo de que o identifiquem como diferente da “gente do mundo” que possibilita a Firmino identificar-se como evangélico: *“porque no momento que a gente passa a ser evangélico é sim, sim, não, não”*.

Os modos como se relacionam com “a gente do mundo”, ou com os outros, e a representação que fazem de diferentes alteridades vão conferindo sentido à identidade de evangélicos ou crentes. É desta forma que a identificação é o produto da marcação da diferença, ora por investimentos de aproximação – no caso dos modos como passam a se relacionar com a divindade –, ora por distanciamento e rejeição (o demônio, a gente do mundo). Tais processos ligam-se ao seu não-eu, às práticas e sentimentos de pertencimento/inclusão ou de distanciamento/exclusão, como válidos e necessários à identificação. Obviamente, estas práticas e sentimentos, representados dicotomicamente nas falas, associam-se no rito, nas prédicas, e mesmo nos argumentos que constroem para falar de si.

Quais são “os outros” que marcam a diferença da identidade construída pelo crente neopentecostal? Qual é “o outro” que fomenta e valida a dinâmica de adesão e o reordenamento identitário empreendido pelo “converso”?

Na base de todo processo de adesão neopentecostal consta a narrativa de uma experiência com um outro – Deus. Este outro absoluto é o que, em meio à situação de dor, de solidão, de perda, de crise, dá sentido à vida, reorienta a percepção daquilo que lhe aconteceu ou acontece e confere motivação e razão suficiente para que os antigos adjetivos – doente, devedor, traído ou derrotado – sejam transformados em formas positivas de se autodenominarem: *“hoje sou uma pessoa mais tranqüila”*, *“consigo agir com um espírito de sabedoria”* (Solange)¹⁵. Deus – este outro absoluto – é o que, experimentado em situação concreta, passa a ser a explicação e a razão para o que acontece.

A forma pela qual Solange descreve a ação de Deus e, também, como os fiéis se vêem em sua ação no mundo remetem a uma compreensão providencialista sobre o que lhes acontece. O mundo está povoado de forças espirituais – seja Deus, ou os demônios. Não há distinção entre o mundo da crença e o da experiência cotidiana. O mundo da crença

¹⁵ Dados da entrevista. Pesquisa de Campo realizada em Rondonópolis-MT em 13 ago. 2005.

é o mundo da vida, das relações e, sobretudo, o que regra condutas, escolhas e reordenamentos. Como nas tradições religiosas populares anteriores, o entendimento fatalista reconhece no “outro” onipotente, onisciente e onipresente a explicação e a razão das situações-limite da vida, como a morte do filho, o acidente inesperado, a perda do marido, a doença incurável, por exemplo.

Neste universo de domínio do “outro absoluto”, necessário se faz estabelecer os canais de comunicação e de negociação, frente àquilo que pode ou precisa ser mudado ou alcançado. As formas pragmáticas e funcionais de relacionar-se com Deus (os propósitos, os sacrifícios, as correntes), mencionadas nos testemunhos televisivos, evidenciam uma imagem deste “outro” que os fiéis requerem para si: um Deus à imagem das suas necessidades. Tanto nos testemunhos como nos cultos, ele é “o nosso advogado”, que defende, concede a cura, a restituição dos sonhos, o livramento, o emprego, a volta do cônjuge.

O *mundo* é também outra marca de diferenciação neste processo de identificação. O mundo é um outro. Não é mais somente o território de Satanás, é também o espaço-tempo onde se buscam e se vivem as benesses prometidas por Deus. Alguns autores têm destacado a postura de maior interação com o mundo assumida pelas igrejas neopentecostais. Mariano (1999) e Campos (1997; 2004) evidenciam o verniz de modernidade do neopentecostalismo, destacando sua maior liberdade em relação aos hábitos e costumes (vestir, maquiarse, consumir, assistir TV, frequentar espaços de diversão, etc.), o caráter de inserção no mundo político-partidário e a ênfase na “teologia da prosperidade” como sua face intra-mundana, evidenciando, assim, as diferenças visíveis do neopentecostalismo frente a seu par mais próximo, o pentecostalismo tradicional.

Se no pentecostalismo tradicional “crente não se metia em política”, em diversas igrejas neopentecostais a orientação é de que “os irmãos votem nos irmãos da igreja”, isto é, candidatos lançados pela direção da igreja ou com seu apoio direto. Se a ascese pentecostal orientava certo cuidado com “as riquezas deste mundo”, a chamada “teologia da prosperidade”, difundida nas igrejas neopentecostais, reafirma as promessas da vida abundante como direito do crente. Em um de seus livros, Edir Macedo afirma: “*Ele (Jesus) desfez as barreiras que havia entre você e Deus e agora diz - volte para casa, para o*

jardim da Abundância para o qual você foi criado e viva a Vida Abundante que Deus amorosamente deseja para você” (1990, p. 25).

Como direito, a prosperidade é extensiva a todas as dimensões da vida do crente – vida econômica, emprego, sucesso profissional, saúde, vida amorosa, relacionamento pais e filhos, causas na justiça, etc. Como revelam alguns dos entrevistados aqui apresentados, caberá ao crente “não aceitar” a situação de miséria, doença e problemas e “tomar posse”, a partir de sua adesão radical às campanhas e correntes de fé, que marcam a prédica neopentecostal. Tal prédica já não aborda tanto questões como o pecado, a redenção escatológica para um tempo indefinido, mas a libertação e benesses para hoje, para o aqui, reforçando o caráter intra mundano e pragmático de viver a fé e as afinidades com a cultura de uma economia de mercado que gere o capitalismo globalizado de nosso tempo.

Mas o mundo, este outro que não eu, é também onde age um “outro”, o maior inimigo do crente – o *demônio*. É no mundo físico e, também, no espiritual que ocorre diuturnamente a grande batalha, a maior delas – a batalha de Deus (do crente) contra os demônios, que ganham nomes e formas das crenças rivais dos outros: os exus do panteão afro-brasileiro, a idolatria dos católicos e os espíritos demoníacos dos espíritas kardecistas. É na batalha contra este “outro” ou “outros”, chamados à cena, dramatizados nos ritos e vivenciados a cada enfrentamento no cotidiano que o crente vai construindo a sua identidade de liberto. As “sessões de descarrego” são a materialização mais visível desta batalha e o momento de consciência da nova identidade, o momento que este estranho “outro” se manifesta e revela suas intenções, deixando ver, na *performance* do pastor e do possesso, as características que impingem ao possuído e que podem e devem ser “amarradas” para que ninguém se contagie com elas. No rito de exorcismo iurdiano, o crente em transe é inquirido a dizer quem está ali “naquele corpo que não lhe pertence”. O corpo com uma postura incomum (ajoelhado, inclinado e retorcido) e uma voz não identificada com a do crente, fala por um outro – o demônio.

A corporeidade é o lugar da identidade sobre a qual se processa a batalha entre o bem e o mal. “Templo do Espírito Santo”, o corpo, por meio da possessão, pode tornar-se morada do demônio. Não qualquer demônio, mas dos “exus” que, ritualmente transpostos

do panteão afro-brasileiro, são contraditoriamente assumidos e ressignificados¹⁶. Atravessado por outras identidades que não a sua, mas que explicam sua ação ou situação, o corpo é o meio pelo qual o crente é possuído, amarrado, podendo ter uma identidade de derrotado ou, então, ser liberto e sobre a qual se configura, na manifestação de um outro, a verdade de sua nova identidade: a de “pessoa libertada”.

As narrativas de cura ou conversão dão conta desta batalha travada num passado recente e que continua a cada dia no presente. Poucos falam de que “já manifestaram” o demônio na igreja (talvez por receio de que possam vir a manifestar novamente, o que representaria a ineficácia da cura ou libertação), mas todos admitem a crença na sua existência e na sua ação direta no mundo, no seu mundo, nas suas vidas, nos seus corpos. Maria Elisa, que freqüentou a Igreja Universal por um tempo e hoje congrega na Igreja Internacional da Graça, freqüentara antes alguns centros espíritas e, por último, algumas igrejas pentecostais, mas segundo ela, o que a levou mesmo para a igreja foi a angústia que sofria:

Não comia, não dormia. Parecia uma alma penada [...] toda noite sentia uma mão que me enforcava e não me deixava dormir [...]. Os encostos me desmaiaram na porta da igreja. Você não sabe o que um encosto é capaz de fazer com as pessoas [...] ele vai, vai até estrangular, até que ele mata a pessoa. (Maria Elisa)¹⁷.

Para Maria Elisa, como no testemunho televisivo de Adriana, apresentado anteriormente, não há dúvidas, pois, assim como sente a presença de Deus, conversa com ele e enxerga a ação divina no mundo, ela também enxerga, sente e sofre a ação deste “outro” que, para ela, não é um estranho. Como nos centros espíritas que frequentou, ele é um encosto, que pode inclusive matar. Para aqueles que são recém-chegados à Universal ou outros neopentecostais, demônio e encosto são termos que guardam cuidados, visto que, segundo os crentes, “eles” podem agir a qualquer momento. No zelo de exprimir a força do poder de Deus e do lugar que a sua nova identidade em trânsito lhes confere (ela já

¹⁶ Alimentando-se das religiões que combate, a ritualística iurdiana não apenas se apropria de elementos do panteão afro, apropria-se de um imaginário difuso e já consolidado acerca da representação dos exus, que também no catolicismo popular, erroneamente associa os exus ao demônio. Nas religiões afro, o exu ou esú é a divindade contestatória que carrega a ambigüidade do bem e do mal, mas que não guarda nenhuma semelhança, com o “demônio cristão”. Sobre esta questão ver: FRANCISCO, 2004; ALMEIDA, 1996.

¹⁷ Dados da entrevista. Pesquisa de Campo realizada em Rondonópolis-MT em 20 fev. 2005.

frequentara outras igrejas e um centro umbandista), “os filhos da luz” devem tomar cuidados na recorrente batalha contra o mal.

Maria Elisa e diversos entrevistados descrevem como percebem a ação deste “outro”. Ele é o responsável “*pelo mal feito*”, e quando a desgraça ou o inusitado que traz consequências indesejadas ocorre, “*é coisa feita*”, é “*pura malandragem do outro*”. Tais afirmações provêm de crentes que disseram nunca terem frequentado alguma religião afro-brasileira, o que reforça a percepção da intensa porosidade que ocorre no universo das religiosidades populares, no qual alguns códigos, como a referência à ação do demônio e a explicação do mal, ou pelo menos de alguns males, recaem sobre “o outro”, este que “faz o mal feito”. Nesta explicação do mal “à brasileira”, ainda que não pronunciado, ainda que inominável, o responsável por sua autoria é diagnosticado e se faz presente. Os rituais de exorcismo na Universal nada mais fazem do que tornar o indizível dizível, chamando-o à cena, para que, evocado, inquirido e culpabilizado, seja depois dramaticamente banido¹⁸.

Ao considerar o fenômeno da possessão nas religiões mediúnicas, R. Girard reconhece apenas seu caráter mimético, “uma experiência de *mimesis* histórica, na qual o sujeito parece obedecer a uma força vinda de fora” (1998, p.185) e sobre o qual um papel é representado, o de “um outro que o invade”. Esta leitura percebe o fenômeno da possessão de forma bastante reducionista, já que desde Roger Bastide há enfoques bem mais abrangentes e que consideram fatores como a cultura como balizadores do transe; no entanto, um aspecto que me parece válido na explicação de Girard é a noção do “eu invadido por um outro”.

A invasão do estranho, do não-eu, define, na vida de fé dos crentes, modos de explicar e de lidar com situações que assumem uma nova identidade a do demônio que, segundo os fiéis, leva-os a agir contra os desígnios de Deus. Diante destes processos de (re) identificação é que o crente vai definindo aquilo de que é preciso se libertar, aquilo em que cada um deve se tornar, ou mesmo acredita ser.

¹⁸ Nestes ritos, emerge o conteúdo indizível, parte do conteúdo reprimido de uma cultura. Na imagem de superfície da sessão de descarrego, operam dois níveis de linguagem e de ações de poder próprios de nossas “culturas brasileiras”: o indizível torna-se dito, e o que deveria ou poderia ser dito é silenciado. Aquilo que não se resolve na política e na vida pessoal reconhece-se, nomeia-se, manifesta-se, exorciza-se – o demônio. Aquilo que poderia ou deveria ser resolvido – os problemas e causas reais – esconde-se, e busca-se solução em outro nível – no simbólico ritualizado.

Nestes modos de enfrentamentos, há, ainda, outra forma de alteridade que confere sentido às identidades em construção. São os *outros não-crentes*: familiares, vizinhos, colegas de trabalho ou o pesquisador. Como foi dito, a narrativa em forma de testemunho cumpre uma função de reforço e autoconsciência: eu sou um outro que não é você; mas também cumpre a função de dizer: o que eu sou agora, você também pode se tornar. Transparece, dessa forma, o proselitismo assumido pelo crente nas narrativas, em geral, tornado explícito em forma de um convite, ou nas formas sutis de questionamento: “*se você fosse um crente você entenderia o que tô falando*”, me disse Firmino; ou ainda: “*Professor, eu sei que você tem fé, mas é para glória de Deus que eu falo...*”, relata Marisa. O dizer para um outro é exercer uma função demandada pela nova identidade – a de ser um missionário, de ser “um homem de Deus” onde quer que o fiel esteja.

Destacado é o papel exercido pela comunidade de “irmãos” neste processo de reelaboração de uma imagem de si. Os trabalhos pioneiros sobre pentecostalismo já destacavam este senso de pertença como função primordial na adesão e permanência. Os novos contextos, a concorrência e diversidade na oferta, ao mesmo tempo em que têm destacado a busca de filiação ao grupo, têm suscitado, por outro lado, formas de filiação cada vez mais individualizadas, mais transitórias. Como nos testemunhos, a busca pela orientação do pastor, pelo compromisso pessoal de cumprimento das correntes e dos propósitos vai reforçando, na ambivalência latente entre a dimensão comunitária da crença e as obrigações e necessidades pessoais, um modo cada vez mais privado de viver a religião. Não obstante, a comunidade de irmãos ainda permanece como referência para muitos crentes, naquilo que dizem sentir de mais diferente em relação às outras modalidades religiosas que frequentaram.

Indagada sobre o que considera mais interessante, Carmem, que frequenta a Universal há mais de cinco anos, afirmou: “*é a união, a união de todo mundo lá*” (Carmem). Apesar de repetirem com força o que ouvem nas pregações de que “*o que salva não é placa de igreja*”, os fiéis reconhecem que não teriam descoberto “*o Deus verdadeiro*” se não fosse a igreja. Foi a adesão a esta nova comunidade que possibilitou a Carmem, não sem tensões e discordâncias, uma nova configuração de seu papel dentro da família: “*No começo eles [os filhos] debochavam de mim, mas agora, quando eu vou, eles*

pedem pra eu orar por eles e quando a coisa não anda bem no açougue eles pedem pra eu ungir”, afirmou Carmem.

Considerações finais

Atravessados pelos testemunhos televisivos, as narrativas-testemunho compartilhadas pelos crentes mato-grossenses insistem na dimensão da mudança que os dotou de novas percepções sobre Deus, sobre o mundo, sobre o mal e, sobre si mesmos. Os novos modos de representação sobre os “outros”, e que permitem reposicionamentos identitários, projetam-se na contínua tensão entre o desejado e o alcançado, entre o que se vive e o que se deseja viver. É fato que, para muitos desses crentes, o modo como passam a encarar os problemas, a se auto perceberem, comporta algumas mudanças e consolos em suas situações de desamparo e sofrimento. Carmem fala com convicção que “*foi a mão de Deus*” que impediu que ela perdesse a casa por conta das dívidas contraídas pelo marido, situação que, segundo ela, só ocorreu após ter começado a frequentar regularmente a Igreja Universal.

De situações similares, depreendem-se os assentimentos e as formas de apropriação e ressemantização que os crentes operam no ato de testemunhar sobre a nova crença. Atravessados pelos discursos televisivos, os testemunhos de fé dos fiéis neopentecostais vão dando sentido a uma religiosidade mais centrada no indivíduo, densa de porosidades e traduções culturais, articuladas a expectativas de posse e consumo, cada vez mais sintonizadas com a cultura de economia de mercado e as expectativas individuais e coletivas por ela geradas. Tais marcas vão continuamente demandando reenquadramentos identitários, no modo de pensar e lidar com as alteridades que a nova crença lhes apresenta.

REFERÊNCIAS

ADRIANA. (Testemunho) Programa *Pare de Sofrer*, exibido em 28 fev. 2005. TV Gazeta, Rondonópolis-MT.

ALMEIDA, Ronaldo. **A universalização do Reino de Deus**. São Paulo: 1996. Dissertação (Mestrado), Universidade Estadual de Campinas.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva. **Revista USP. Televisão**. São Paulo, n. 61, p. 146-163, 2004.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, tempo e mercado**: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis; São Paulo: Vozes-UMES, 1997.

CASTRO, D. Dizimo da Universal leva Record à vice-liderança. **Folha de São Paulo**. São Paulo 04 jun 2006. Disponível em:
<<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0406200606.htm>> Acesso em: 05 nov. 2010.

FRANCISCO, Adilson J. **Vivências e ressignificações do neopentecostalismo em Rondonópolis-MT (1993-2006)**. São Paulo. 2007. Tese (Doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

FRANCISCO, Adilson José. História e Religiosidade: ressignificações contemporâneas da tradição afro-brasileira. **Revista Virtual Historicidade**. Pouso Alegre: UNIVAS, 2004. Disponível em: <<http://www.historicidade.com/artigos.htm>>. Acesso em 22 nov. 2004.

FUENZALIDA, Valério. **Televisión, pobreza y desarrollo**. Corp. de Promoción Universitária: Santiago de Chile, 1991.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

JACOB, Cesar Romero et al. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

MACEDO, Edir. **Vida com abundância**. Rio de Janeiro: Universal Produções, 1990.

MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. **Mana**. São Paulo, v. 6, n.1, p. 57-86, 2000.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostalismo**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

MARTIN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1997.

MARTIN-BARBERO, Jesús. Matrices culturales de la telenovela. **Estudios de las culturas contemporâneas**, Coplíma, México, v. 2, n. 4/5, p. 137-164, 1988.

OROZCO GOMEZ, Guillermo. Recepción televisiva y mediaciones: la construcción de estrategias per la audiencia. Televidencia. **Cuadernos de Comunicación y Prácticas Sociales**, México: Univ. Iberoamericana, n. 6, 1994.

POLLAK, M. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

FENELON, Dea *et al.* (Org.). **Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Olho D'água, 2004.

SIGNATES, Luiz. Estudo sobre o conceito de mediação e sua validade como categoria de análise. In: SOUSA, Mauro W. (org). **Recepção midiática e espaço público: novos olhares**. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 55-79.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária**. A maldição de Adão. São Paulo: Paz e Terra, 2001.