

IDENTIDADE IURDIANA EM TEMPOS LÍQUIDOS: QUESTÕES SOBRE DIFERENÇA E TRADUÇÃO NA FORMAÇÃO IDENTITÁRIA DA IURD

IDENTITY OF THE UCKG IN LIQUIDS TIMES: ISSUES ABOUT DIFFERENCE AND TRANSLATION IN THE UCKG'S IDENTITY FORMATION

Saulo de Tarso Cerqueira Baptista¹

Samuel Marques Campos²

RESUMO

Este Artigo faz reflexões sobre a construção indenitária da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), empregando as categorias da “diferença” e “tradução” propostas por Stuart Hall e Kathryn Woodard. Um componente importante nesta construção é a “diferença”, pois a IURD edifica sua identidade ressaltando sua diferença em relação a outros grupos religiosos. No entanto, a “tradução” trata da forma como a IURD tomou emprestado parte do corpo de tradições, doutrinas e rituais de grupos religiosos que ela mesma critica, fazendo uma reelaboração criativa e radical. Para empreender esta tarefa utilizamos dados obtidos de observações de cultos da IURD, de literatura produzida pela instituição, livros de pesquisadores e dados oriundos de entrevistas que realizamos.

PALAVRAS-CHAVE: Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), identidade, diferença, tradução.

ABSTRACT

This Article makes reflections about the construction of identity through the Universal Church of the Kingdom of God (UCKG), employing the categories of “difference” and “translation”, proposed by Stuart Hall

¹ Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (Mestrado) da Universidade do Estado do Pará, Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (2002) e Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2007). E-mail: saulo.baptista@gmail.com

² Professor da Faculdade Teológica Batista Equatorial (FATEBE), Especialista em Ciências da Religião pela Faculdade Teológica Batista Equatorial (2012) e mestrando em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará. E-mail: samcampos81@gmail.com

and Kathryn Woodard. An important component of this construction is the “difference”, because the UCKG builds its identity emphasizing its difference from other religious groups. However, the “translation” is about how the UCKG borrowed part of the body of traditions, doctrines and rituals of religious groups that self, making a creative and radical reworking. To undertake this task we use data obtained from observations of the UCKG cults, of literature produced by the Institution, books of researches and from interviews we conducted.

KEYWORDS: Universal Church of the Kingdom of God (UCKG), identity, difference, translation.

Introdução

Este artigo faz reflexões sobre a construção identitária da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) empregando as categorias da “diferença” e “tradução” propostas por Stuart Hall e por Kathryn Woodard. Tais conceitos têm como pano de fundo a *différance* proposta por Jacques Derrida.

Pretendemos trabalhar a maneira peculiar como a IURD constrói sua identidade no Cenáculo do Espírito Santo, templo central da igreja em Belém-PA. Para empreender esta tarefa, utilizamos dados obtidos de observações etnográficas de cultos da IURD, de literatura produzida pela instituição, livros de pesquisadores e dados oriundos de entrevistas que realizamos.

Nosso texto está estruturado em quatro partes. Na primeira, trabalha-se o conceito derridiano da *différance*, empregado por Hall e Woodard, para destacar as formações identitárias na pós-modernidade. Na segunda parte, fazemos algumas reflexões sobre a identidade nos tempos fluidos da globalização. Em terceiro lugar, são feitas observações sobre a criativa construção identitária iurdiana, em torno da “diferença” e “tradução”. Por último, tecemos considerações sobre a formação identitária da IURD.

O conceito derridiano da *différance*

Para elaborar a formação da identidade nos tempos líquidos, Hall e Woodard utilizam os termos “diferença” e “tradução” como dois conceitos interligados (HALL; WOODARD; SILVA, 2012, p. 7-72). Por trás dessas palavras está o conceito *différance* criado pelo filósofo argelino Jacques Derrida. Trata-se de um neologismo francês considerado como um “ruído em nossa compreensão estabelecida da palavra/conceito” (ARMANI, 2011, p. 33). O termo destaca dois aspectos: *différer* (diferir) e *différence* (diferença). Ao discorrer sobre esses componentes, recorreremos a uma ilustração, para compreender o propósito de Derrida ao criar o termo *différance*.

A palavra *différer* significa diferir, postergar e denota algo com uma significação sempre adiada ou não resolvida. Qualquer palavra procurada no dicionário sempre é diferida e adiada. O termo “casa”, por exemplo, remete a “edifício”, “lar”, “família”, “repartição pública” etc. No entanto, nunca é encontrado um significado fixo e cabal para “casa”, assim como para qualquer outro termo. Sempre recorre-se a outros termos, adiando *ad infinitum* o seu real significado. Esse aspecto do adiamento é bem destacado por Armani:

Um dos “significados” possíveis dessa ideia é a sua condição de movimento, a abertura para novos sentidos, sem apagar os vestígios dos sentidos já existentes, o que pressupõe que o sentido nunca se conclui ou se completa, mas permanece em movimento para abarcar outros sentidos adicionais ou suplementares (ARMANI, 2011, p. 33).

Já o termo *différence* significa diferença, diferenciar, denotando diferenciação. Os termos se determinam reciprocamente na estrutura de uma língua. Cada palavra não detém um significado em si, mas ele determina-se pela relação diferencial que estabelece com os demais termos. Assim, neste aspecto de diferenciação, “a lógica da *différance* significa que o significado/identidade de cada

conceito é constituído em relação a todos os demais conceitos do sistema em cujos termos ele significa” (HALL, 2003 *apud* ARMANI, 2011, p. 34).

Ao mesmo tempo em que “casa” nunca é definida de forma completa, mas sempre refere-se a outros termos causando um adiamento em seu significado (*différer*), ela também depende dos termos a que se refere para demonstrar sua diferença entre eles (*différence*). Essa imbricação / sobreposição de sentidos é chamada por Derrida “jogo da *différence*” dos signos (BARBOSA, 2012, p. 121).

Assim, o conceito da *différance* sugere a ambiguidade envolvida nos signos da linguagem. Hall lança mão desse conceito para retratar a sincretização das identidades culturais. Na leitura de Barbosa

os elementos culturais de origem não são simplesmente transportados de um lugar a outro, nem sobrevivem de maneira igual em tempos diferentes; são remodelados com elementos culturais dos lugares e tempos para onde são deslocados (BARBOSA, 2012, p. 121).

Hall não é um teórico derridiano. No entanto, lança mão do conceito da *différance* para denotar aspectos de bricolagem existentes na construção das identidades.

Dessa forma, na IURD, um componente importante na sua construção identitária é a “diferença” (*différence*), pois a IURD edifica sua identidade ressaltando sua diferença e superioridade em relação a outros grupos religiosos. No entanto, a “tradução” (*différer*) trata da forma peculiar como a IURD toma emprestado parte do corpo de tradições, doutrinas e rituais de grupos religiosos que ela mesma critica, fazendo uma reelaboração criativa e radical. Ambiguidade e ambivalência são termos que denotam bem a formação da identidade iurdiana e serão trabalhados no decorrer deste artigo.

A identidade nos tempos “líquidos” da globalização

A partir de 1960, ocorre, mais fortemente, uma grande mudança no cenário religioso mundial. Há o crescimento de novas religiosidades não apenas no Brasil, mas na Europa, EUA e também em países da Ásia, Leste Europeu e África. Grandes transformações têm ocorrido no campo religioso. Nas palavras de Deis Siqueira há uma “espiral de transformações por que passa a dimensão religiosa na atualidade” (SIQUEIRA, 2002, p. 177).

Para Silas Guerriero (2006) há, ao mesmo tempo, um crescimento de novas religiosidades e de fundamentalismos, sendo evidente o caráter plural das religiosidades hodiernas. Trata-se da explosão e proliferação de novas religiosidades: os chamados “novos movimentos religiosos”.

É nesse quadro, marcado paradoxalmente por um processo de secularização por um lado, mas por um pluralismo e disputas pelo novo “consumidor de bens religiosos” de outro, que devemos analisar os processos de sincretismo, de surgimento de novas organizações religiosas (algumas até de feições empresariais) e do aparecimento do que tem sido chamado, até por falta de um termo mais apropriado, de “*novos movimentos religiosos*” (CAMPOS, 2002, p.98, grifos nossos).

A globalização produziu diversos efeitos na economia, na política, na cultura, na religião etc. Por isso, serão trabalhadas, no escopo das consequências da globalização, suas influências nas questões de identidade. Também serão tratadas duas categorias da identidade nesse contexto: a diferença e a tradução.

O sociólogo polonês Zygmunt Bauman trabalha as condições do mundo hodierno que ele chama de “modernidade líquida”. Bauman chama de “modernidade sólida” o período, impulsionado pelo Iluminismo, em que a razão e os avanços científicos proporcionavam um senso de estabilidade e estimularam em muitos a crença em um progresso geral e inevitável da humanidade. Era

uma época marcada pela segurança e pelas identidades estáveis e fixas (BAUMAN, 2001).

No entanto, em tempos líquidos e instáveis, como os nossos, as formações identitárias estão em processo de transformação. Vive-se uma dinâmica em que se ressalta o transitório; em um período de incertezas e instabilidades, no qual se justifica a questão da identidade e o processo de globalização trouxeram novos desafios para a compreensão da experiência religiosa.

As identidades culturais estão fragmentando-se na atual era, havendo uma crise da identidade moderna que via o sujeito como um ser fixo e unificado. Mas o que é identidade? Hall afirma que “o próprio conceito [...] [de] ‘identidade’ é demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea” (HALL, 2011, p. 8).

Para Woodard a identidade tem relação com a representação de uma pessoa ou grupo. A “representação atua simbolicamente para classificar o mundo e nossas relações no interior [dele]”. Devido à complexidade do conceito, Woodard conta uma história relatada pelo escritor e radialista Michael Ignatieff sobre uma guerra entre sérvios e croatas que afligia a antiga Iugoslávia, a fim de clarificar o significado de identidade

[...] estou tentando entender porque vizinhos [sérvios e croatas] começam a se matar uns aos outros. “O que faz vocês pensarem que são diferentes?” O homem com quem estou falando pega um maço de cigarro do bolso de sua jaqueta cáqui: “vê isto? São cigarros sérvios. Do outro lado, eles fumam cigarros croatas.” “Mas eles são, ambos, cigarros, certo?” [respondeu o homem sérvio:] “vocês estrangeiros não entendem nada; [...] Olha a coisa é assim. Aqueles croatas pensam que são melhores que nós. Eles pensam que são europeus finos e tudo mais. Vou lhe dizer uma coisa. Somos todos lixo do Bálcas” (WOODARD, 2012, p. 7-8).

Através desse relato Woodard ressalta três componentes da identidade. Ela é *relacional*, pois a identidade sérvia depende de algo fora dela: de outra identidade (a croata). Ela também é marcada por meio de *símbolos*, que podem ser percebidos pelos cigarros fumados de cada lado. Ou seja, a identidade, em especial a nacional, é simbólica e social. Também tem como componente o *gênero* em que, no caso da história, as concepções militaristas estavam associadas ao masculino (WOODARD, 2012, p. 9-12).

As identidades podem ser compreendidas através de duas perspectivas: a essencialista e a não essencialista. A primeira enxerga as identidades como fixas, biologicamente construídas. No essencialismo a identidade não se altera ao longo do tempo, porque sempre foi e sempre será estável. Já a visão não essencialista focaliza as diferenças e entende que as formações identitárias têm mudado ao longo dos séculos.

Na construção identitária, Woodard (2012, p. 12-15) também destaca que:

- há a necessidade de conceitualizações para a compreensão da funcionalidade da identidade;
- a identidade envolve reivindicações essencialistas;
- algumas vezes as reivindicações baseiam-se na natureza como etnia, raça etc.
- é relacional e depende de outra identidade para fins de comparação;
- está vinculada a condições sociais e materiais;
- não são unificadas.

Hall traz outros aspectos para elucidar o complexo conceito de identidade. Para ele há três concepções de identidade: a do sujeito iluminista (individualista); a do sujeito sociológico (interacionista); a do sujeito pós-moderno (que efetiva a “celebração móvel”). Na primeira visão, o sujeito nascia e se desenvolvia de forma totalmente centrada e com total capacidade da razão, permanecendo essencialmente o mesmo, pois sua identidade era fixa e estável (HALL, 2011, p. 10-14).

Na perspectiva sociológica ou interativa, a identidade é formada no contexto dialético de interação da pessoa com a sociedade em que o sujeito adéqua-se à estrutura da sociedade; dessa forma, sua identidade assume uma identidade estável pelos mundos culturais em que habita.

Já na última perspectiva, o sujeito pós-moderno não possui identidade fixa e estável. Como fruto das consequências da globalização, grandes influências ocorreram nas questões de identidade. As identidades culturais estão-se fragmentando na atual era, havendo uma crise da identidade moderna que via o sujeito como um ser fixo e unificado. O sujeito pós-moderno, ao contrário, assume várias identidades, às vezes contraditórias ou não resolvidas, pois a identidade “é definida historicamente, e não biologicamente” (HALL, 2011, p. 13).

A condição de permanência, a certeza e a continuidade são condições que se desmancham no ar nestes tempos líquidos, pós-modernos e de globalização. Há uma “descentração” do sujeito. Algo que se supõe ser fixo e estável, como nas perspectivas essencialistas, é deslocado pela experiência da dúvida em vários âmbitos, como, por exemplo, da classe, gênero, sexualidade, etnia, raça, nacionalidade etc. (HALL, 2011, p. 9).

Um dos conceitos linguísticos usados por Woodard para corroborar com a fluidez da identidade cultural é a *différance* de Jacques Derrida. Para ela o conceito sempre é diferido e adiado. Qualquer termo no dicionário sempre faz referências a outros termos. Frases e orações são compostas para definir tal termo, mas a referência a outros termos indica um adiamento na clarificação do seu significado. Assim, de forma semelhante, as identidades são fluidas e não são completamente fixas ou completas (WOODARD, 2012, p. 29).

Dessa forma, a identidade é construída cultural e socialmente. Não são naturais ou autônomas. Na verdade, a sociedade está

impregnada de conceitos e quer impor um modelo de identidade a todos (de acordo com a cultura produzida no seu tempo histórico). No entanto, a identidade não é estável ou individual. Antes, ela é construída ao longo de um processo de discursos, práticas e costumes sociais, passando por mudanças e transformações ao longo do tempo.

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”. (HALL, 2011, p. 6). Mais à frente Hall ressalta que “a globalização tem, *sim*, o efeito de contestar e deslocar identidades centradas e ‘fechadas’ de uma cultura nacional. Ela tem um efeito pluralizante sobre as identidades” (op.cit., p. 87, grifo do autor). Por isso é relevante refletir sobre a importância da globalização e o seu impacto na formação da identidade cultural.

Nas últimas três décadas as interações transnacionais tiveram uma intensificação dramática na sociedade ocidental capitalista. Ocorreu a globalização dos sistemas de produção, transferência financeira e divulgação internacional de informações e imagens por intermédio dos meios de comunicação. Santos chama essas inter-relações de “interações transfronteiriças”, ou seja, trata-se da “globalização” (SANTOS, 2002, p. 25). Mas o que é globalização? Para Hall, ela

se refere àqueles processos, atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado (HALL, 2011, p. 67).

A “globalização banaliza as diferenças fundamentais entre as religiões/igrejas históricas, levando os ‘consumidores’ das mensagens religiosas a perceberem cada vez menos os limites simbólicos entre os diferentes sistemas de crença religiosa” (RODRIGUES, 2008, p. 30-31). Isso ocorre porque com a

globalização e a mundialização da cultura, há a transformação “[d]as noções de internacional, nacional e local” (ORTIZ, 2001, p. 59). As religiões consideradas particulares podem ser encontradas em diversos lugares do mundo, tendo o seu *status* alterado pela nova realidade.

A globalização não significa que se tem “uma” cultura global ou uma religião global, mas sim há culturas e diversidades religiosas. Também reflete que mesmo que valores religiosos não tenham modelado a sociedade global moderna contemporânea, “o lugar que o universo religioso ocupava nas sociedades tradicionais foi [...] remodelado pela modernidade”, ou seja, houve uma adaptação da religião a esse novo contexto (ORTIZ, 2001, p. 64).

A globalização aliada ao alto desenvolvimento da tecnologia tem estreita relação com o fenômeno do pluralismo hodierno. As informações que são disponibilizadas de forma acessível e cada vez mais veloz possibilitam que indivíduos, de qualquer lugar do mundo, tenham acesso, dentre outras informações, a diferentes culturas e religiões. Nessa nova realidade os indivíduos, independente da sua nacionalidade, tradição, origem ou pertença, têm disponível diante de si, diferentes opções, em especial, religiosidades que estão disponíveis para serem apreciadas no mercado de bens simbólicos.

Mesmo que a globalização tenha permitido que produtos de empresas multinacionais, estilos de vida e expressões religiosas diversas, por exemplo, estejam disponíveis em várias localidades diferentes do mundo, também as peculiaridades e diversidades desse mundo multicultural tornaram-se mais visíveis à sociedade contemporânea.

Essa interconexão teve ressonâncias fortes nas representações sociais, fazendo com que as identidades supostamente ancoradas no essencialismo entrassem em crise, mediante o deslocamento das identidades culturais nacionais, no bojo do processo de globalização (HALL, 2011, p. 67).

Essa crise de identidade tem relação com as mudanças nos padrões de produção e consumo impostos pela globalização. Assim, identidades novas e globalizadas surgem como fruto da pluralidade, havendo um colapso das velhas certezas pela produção de novas formas de posicionamento (WOODARD, 2012, p. 25).

A IURD como um novo movimento religioso é, na visão de Campos, “[...] um tipo de religião que mais se adapta a um contexto de globalização e internacionalização da cultura e da economia”, apresentando-se como um empreendimento que busca oferecer os melhores serviços de bens simbólicos (CAMPOS, 2005, p. 113). Assim, novas identidades e sistemas religiosos como a IURD surgem neste contexto de “descentramento” de identidades e possuem suas peculiaridades. Por isso, é relevante compreender o seu sistema de crenças e os desenvolvimentos históricos e doutrinários formadores de sua identidade no âmbito religioso brasileiro.

A construção identitária da IURD

A identidade iurdiana chama a atenção do observador pela agressividade como a Igreja Universal se apresenta nos campos midiático e político, bem como nas relações que ela estabelece com outros atores coletivos do campo religioso. Ao falar sobre a vocação “bélica” da IURD (e da Igreja Internacional da Graça de Deus) em relação a outras expressões religiosas, Ricardo Mariano afirma que:

A guerra travada dia a dia contra a *umbanda*, o *candomblé*, o *kardecismo* e a *Igreja Católica* torna seus elementos parte integrante da própria identidade da Universal, a mais combativa das igrejas neopentecostais [...] Essa identidade se estrutura na relação com o outro, seja pacífica ou não. Sem o Diabo, sem o inimigo incessantemente expulso, humilhado, combatido, vilipendiado, Universal e Internacional da Graça não seriam

quem são nem quem presumem ser (MARIANO, 2010, p. 136-137, grifos nossos).

Utilizando dados das observações de cultos, das entrevistas e de livros da IURD e de pesquisadores, procuramos compreender como esta igreja constrói sua identidade em torno da *diferença* ressaltada em relação a outras religiões e, ao mesmo tempo, como sincretiza crenças de outras expressões religiosas fazendo uma *tradução* criativa para compor sua fé.

Escrevendo sobre o tratamento que a IURD costuma dar às divindades afro-brasileiras, Mariano relata:

No afã de tirar proveito evangelístico da mentalidade e do simbolismo religiosos brasileiros, a Universal incentiva relações de troca com Deus, promete bênçãos, milagres, poder e autoridade divinos para combater o mal e “acata” o panteão dos deuses das *religiões inimigas* ao invocá-los, incorporá-los, humilhá-los e, por fim, exorcizá-los. Com isso, rearticula sincreticamente crenças, ritos e práticas dos adversários. Tal reapropriação sincrética é intencional, estudada, encerra claro propósito proselitista (MARIANO, 2010, p. 135-136 grifos nossos).

Para Woodard a identidade é relacional, porque depende de algo fora dela: de outra(s) identidade(s). Esse mecanismo que depende do outro vem em forma de um sistema binário: há relações de poder ao se afirmar uma identidade em detrimento de outra (WOODARD, 2012, p. 9). Isso significa que sua construção é marcada pela diferença e pela exclusão do outro.

A IURD entra nesse contexto porque é altamente exclusivista e sectária. Um de seus principais ensinamentos consiste na guerra contra o Diabo e seus demônios. Para Macedo “[...] podemos chamar a nossa era de ‘era do demonismo’, quando o diabo e seus anjos estão atuando ativamente em todos os setores de atividades do homem, dirigindo-lhe os passos e guiando-lhe os caminhos” (MACEDO, s.d., p. 127).

Como na cosmovisão iurdiana, os espíritos do mal são enganadores e inimigos de Deus, eles estão atuando em todos os setores da sociedade e nas religiões que não são a “verdadeira”. Tais espíritos maus atuam enganando fieis de outras persuasões religiosas. Para Macedo “[...] existem milhares de religiões, igrejas e seitas e movimentos que reúnem falsas doutrinas ou ensinamentos para confundir cada vez mais o ser humano” (MACEDO, 2000, p. 31). Toda essa pluralidade de religiões é porque “há uma ação diabólica neste mundo, criando falsos ensinamentos para enganar as pessoas” (idem). Por isso, é emblemática a formação identitária iurdiana a partir do combate a outras expressões religiosas, principalmente à Igreja Católica, às religiões afro-brasileiras e espiritualistas, além dos demais grupos evangélicos.

O texto bíblico de Éfésios 6.11-12 diz: “Vistam toda a armadura de Deus, para poderem ficar firmes contra as ciladas do Diabo, pois a nossa luta não é contra seres humanos, mas contra os poderes [principados] e autoridades [potestades], contra os dominadores deste mundo de trevas, contra as forças espirituais do mal nas regiões celestiais” (BÍBLIA, 2001, p. 1296). Ao explicar este texto, Macedo informa que as potestades ou autoridades correspondem a uma classe de demônios que atuam no poder religioso. Eles “[...] continuam operando. No passado tivemos a Inquisição, quando milhares de pessoas foram condenadas e queimadas vivas, só porque não professavam a fé católica” (MACEDO, 1999, p. 56-57). Ou seja, esses demônios atuaram e continuam atuando em várias instituições religiosas e a que ele destaca é a Igreja Católica. Macedo critica o catolicismo afirmando que “[...] para os católicos, não há liberdade de pensamento e a interpretação bíblica cabe apenas ao papa, a quem consideram o ‘vigário de Cristo’, tachando de hereges a todos os que dele discordam”. Ele discorre, mais à frente, que “No catolicismo-romano, discordar do papa ou de algum dogma da igreja é ser passível de excomunhão, atualmente, porque na Idade Média o discordante podia ser queimado vivo na fogueira, pela ‘Santa Inquisição’” (MACEDO, s.d., p. 46).

No entanto, o discurso contra a Igreja Católica não é “apenas” verbal. Já houve casos em que símbolos religiosos do catolicismo foram nitidamente atacados. Um caso, que foi emblemático, ocorreu no feriado nacional em que se celebra a padroeira do Brasil, Nossa Senhora de Aparecida. Nesse dia, o bispo Sérgio Von Helde apareceu em uma programação da TV Record, ao vivo, “desejando mostrar aos católicos que a santa nada significava se comparada ao Deus vivo, ele segurou a imagem com uma mão enquanto batia nela com o pé, durante grande parte de seu discurso” (BLEDSOE, 2012, p. 69).

O referido bispo tentou mostrar que os católicos eram idólatras que se curvavam perante uma imagem frágil e feita pelas mãos dos homens. No entanto, o “tiro saiu pela culatra”. Esse episódio gerou profunda revolta e comoção nacional sendo esta uma das maiores crises enfrentada pela IURD. Tal episódio, conhecido até hoje como o “chute na santa”, impulsionou uma série de querelas com a Rede Globo, dentre elas a criação da minissérie “Decadência”, que apresentava um pastor adúltero ludibriando seus fiéis, o qual utilizava partes de discursos de Edir Macedo. Assim, para a IURD, a Igreja Católica é uma igreja fraca, que persegue os outros, tacha as outras expressões religiosas de heréticas e que tem um líder meramente político que proíbe tudo. A razão de a Igreja Católica ser desse jeito é porque há uma classe de demônios que atuam nas religiões, bem como na Igreja Católica, para que esta promova a idolatria e o engano junto a seus fiéis. É por isso que Edir Macedo disse: “[...] Eu rasgo o verbo ao dar minha opinião sobre a [...] Igreja Católica” (apud TAVOLARO; LEMOS, 2007, p. 233).

Como na cosmovisão iurdiana os demônios devem ser vencidos, é necessário realizar uma limpeza e libertar as pessoas da influência desses espíritos maus que atuam nas religiões. E um dos alvos prediletos nessa “batalha espiritual” são as religiões

afro-brasileiras e o Espiritismo.³ Segundo Vagner Silva “[...] os deuses, principalmente os exus e as pombagiras” das religiões afro-brasileiras “são vistos como manifestações dos demônios” (SILVA, 2007, p. 207).

Quando estávamos entrevistando a senhora M.C.N.S. Santos, adepta da IURD, ela falou que os demônios são a origem das doenças. Perguntamos se para cada enfermidade havia algum mau espírito correspondente. Ela respondeu afirmativamente dizendo que “eles são tão organizados que você não pode imaginar. Eles têm classificação e hierarquia [...] um manda no outro”. Ela cita várias entidades das religiões afro-brasileiras como se fossem nomes de demônios. Ela citou o Zé Pelintra, Pomba-gira, Exu caveira, Exu da morte etc. e deu um exemplo de como os demônios disseminam doenças: “[...] [eles] colocam doença em comida quando é preparada na umbanda”. Isto significa que os espíritos malignos podem lançar males sobre as pessoas através de refeições enfeitadas, uma palavra de maldição rogada por um inimigo etc. E as entidades que se manifestam nas religiões afros são, na verdade, demônios que enganam e enfeitam as pessoas. Em entrevista concedida em 24/06/2012, em sua residência, M.C.N.S. Santos explica o seu ingresso na IURD. Ela disse que estava com problemas na sua antiga denominação evangélica, a Igreja Batista, e o seu marido se mostrava infiel para com ela. A sua igreja não soube lidar com o problema e, por isso, ela saiu de sua igreja e procurou a IURD. Foi lá, então, que ela descobriu que a razão pela qual o seu marido a abandonara e a trocara por outra mulher, foi obra do demônio “Pomba-gira”, que estava perturbando seu marido. Por isso ele precisava de libertação do demônio.

³ A doutrina conhecida como “Batalha Espiritual” surgiu nos anos 1980, nos EUA, e está relacionada a “tudo o que se refere à luta dos cristãos contra o Diabo”, sendo um confronto espiritual direto com os demônios (MARIANO, 2010, p. 137).

Na pesquisa empreendida por Silva, o estudioso constatou que igrejas neopentecostais, devido sua cosmovisão e teologia da batalha espiritual, fizeram:

1. Ataques [...] no âmbito dos cultos das igrejas neopentecostais e em seus meios de divulgação e proselitismo; 2. Agressões físicas *in loco* contra terreiros e seus membros; 3. Ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos destas religiões existentes em tais espaços; 4. Ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro-brasileiras; 5. Ataques decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos [...] (SILVA, 2007, p. 216).

Silva relata vários casos de diversos ataques realizados através da mídia impressa e televisiva, agressões físicas a participantes e a símbolos de adeptos dessas religiões, além de pressões de políticos evangélicos para cercear a liberdade religiosa das religiões afro-brasileiras.

Não apenas as religiões africanas são alvo da fúria e guerra da IURD. O espiritismo e religiões orientais também são constantemente atacados. Para Macedo

Vivemos em plena era do demonismo. O espiritismo está, sob as suas mais diversas ramificações, dominando a mente das pessoas. As religiões orientais, regadas a demônios, estão, sob capa cristã ou não, invadindo o mundo, entrando nos salões de festas e coabitando nos casebres das favelas com os homens. Com vasta distribuição de literatura e pregação disfarçada, estão por toda parte disseminando a prática do demonismo (MACEDO, s.d., p. 117).

Um exemplo desse ataque é acerca do livro norteador do Espiritismo, “O evangelho segundo o Espiritismo”. Macedo informa que esse livro “e também [...] uma série de livros

atribuídos a indivíduos já falecidos [...], na verdade, foram escritos por pessoas possesas por espíritos malignos” (MACEDO, 1999, p. 98).

Isso significa que o panteão das religiões afro-brasileiras e as pessoas já falecidas que supostamente se manifestam em reuniões espíritas, são, na verdade, manifestações de demônios, os quais, através dessas expressões religiosas, enganam as pessoas afastando-as do verdadeiro ensino.

A qualquer observador dos cultos da IURD, é bastante comum ver pessoas “incorporadas” com divindades afros e serem tratadas como demônios que precisam ser expulsos dessas pessoas. Isso ocorre porque, na observação de Silva, a IURD ensina que “os diabos se apoderam dos homens especialmente quando esses frequentam terreiros de candomblé, umbanda e espíritas ou realizam práticas de magia (como trabalhos e despachos)” (SILVA, 2007, p. 213).

Da nossa parte, lembramos de um culto de quarta-feira, na “reunião dos filhos de Deus”, em que uma mulher estava “possessa”, com as mãos para trás, e um dos obreiros estava orando por ela, no momento em que o pastor estava palestrando. O pastor parou sua preleção e foi entrevistar a mulher, perguntando o nome da entidade. Ela disse que era “Exu”. Depois disso, o pastor pediu para os obreiros e obreiras levarem a mulher “endemoninhada” para uma sala à parte do templo para que a libertassem. Ele disse “deem o jeito de vocês! Essa mulher tem que sair daqui liberta”. Ou seja, o pastor deu a ordem aos obreiros, porque na prática da IURD, que transforma os exorcismos em espetáculos, existe um Deus maior e lá os demônios não resistem e têm de sair do corpo das pessoas.

A descrição de Mariano resume bem como tais entidades são tratadas na IURD:

[...] o panteão dos deuses, os espíritos e guias das religiões mediúnicas são invocados para, depois de manifestados e

amarrados, fatalmente ceder às coações exorcistas e confessar a culpa pelos males com que afligem os possessos. Após admitirem sua culpa, são humilhados, achincalhados e, por fim, expulsos dos corpos como demonstração do poder de Cristo sobre o diabo (MARIANO, 2010, p. 130).

Não apenas a Igreja Católica, as Religiões Afro e o Espiritismo são alvo de críticas sistemáticas da IURD. As demais Igrejas Evangélicas também sofrem censuras da IURD e são tidas como “igrejas fracas”.

“As chamadas igrejas tradicionalistas, que começaram fundamentadas no poder de Deus, mas com o passar dos anos deram lugar à tradição dos homens, são exemplos de igrejas a que podemos chamar de ‘fracas’” (MACEDO, s.d., p. 118). É assim que Edir Macedo classifica igrejas evangélicas históricas: são tradicionais, “frias” e não evidenciam manifestações de milagres e de exorcismos.

Para Macedo, o estudo da teologia e os estudos produzidos pelos protestantes são os responsáveis pelas divisões no meio evangélico. Isso ocorre porque “a religiosidade atrapalha o cristão, os dogmas, as doutrinas e as regras estabelecidas pelas igrejas têm levado o homem a ser religioso, e não cristão” (MACEDO, s.d., p. 64). Sobre aqueles protestantes que criticam o neopentecostalismo e as práticas iurdianas, Macedo os censura (e aproveita para “alfinetar” o Catolicismo) dando o seu recado:

Criou-se uma TEOLOGIA PROTESTANTE, defendida ardorosamente pelos *egoístas* que usam o apelido *farisaico* de “conservadores” e quem, em algum ponto doutrinário dessa “TEOLOGIA”, subtrai, acrescenta ou destoa, recebe, com a mesma veemência do clero católico-romano, o selo de herege, anticristo ou falso profeta (MACEDO, s.d., p. 47, grifos nossos).

Não apenas o ramo protestante tradicional sofre críticas da IURD. O pentecostalismo clássico também é alvo de ataques veementes.

Em uma reunião de quarta-feira, o pastor se dirigiu a uma senhora da primeira fileira e disse-lhe: “Sabe por que nós não saudamos com a ‘Paz do Senhor’? Porque aqui [na IURD] é guerra. Aqui não tem lugar para a paz. Nós lutamos e guerreamos para resolver o teu problema!”. A expressão “a paz do Senhor” é uma saudação comum nos meios pentecostais e, por isso, o pastor ressalta que essa declaração está incorreta, pois os crentes devem guerrear contra os demônios e as suas manifestações nesse mundo.

Mais do que simplesmente uma saudação, a IURD acredita que demônios agem nas demais igrejas evangélicas, tornando-as fracas e mais preocupadas com os “usos e costumes” de seus membros.

Existe um espírito que age sorrateiramente, obrigando os membros da Igreja a atentarem tão-somente para usos, costumes e normas eclesiásticas, de modo que entra a fraqueza espiritual na comunidade e esta se esquece dos princípios elementares da fé. Seus membros não se alistam no combate contra as potestades e passam a se preocupar com jogos, passatempos, diversões ou, no outro extremo, com as “vestes dos santos” (MACEDO, s.d., p. 119).

Esse espírito do mal faz os evangélicos não atentarem para a verdadeira batalha que devem empreender contra os demônios. A evidência de que as pregações de outras igrejas são fracas é que no Brasil

[...] os macumbeiros continuam macumbeiros, os católicos continuam católicos, os espiritualistas continuam espiritualistas, os seguidores de seitas orientais continuam professando seus cultos, e os evangélicos prosseguem se dividindo e se satisfazendo com aquilo que estão pregando. Todos dizem conhecer essas “boas-novas”; mas nada ou quase nada se lhes acrescentam (MACEDO, s.d., p. 136).

Como continua existindo adeptos de outras religiões não cristãs, a culpa é dos próprios evangélicos que não libertam tais pessoas.

Nas demais igrejas, “tem-se apresentado um Jesus pobre, opaco e limitado às pessoas”. Também não há a manifestação de demônios e de curas nessas igrejas. Macedo faz uma afirmação de que as demais igrejas evangélicas não são verdadeiras, porque “foram os milagres, ou seja, a demonstração de Seu poder [de Deus], que não somente evidenciaram a Sua verdadeira identidade, como também levaram as pessoas a crerem nEle [...] *é o PODER que vai caracterizar os verdadeiros discípulos de Jesus*”. E se “cada cristão colocar isso em prática em sua vida [demonstrar o poder de Deus], transformaremos o mundo num abrir e fechar de olhos” (MACEDO, s.d., p. 137, 139, grifos nossos).

Macedo não se preocupa com o que as pessoas de outras persuasões religiosas ou a sociedade pensarão dessa atitude aguda e determinada em aniquilar os outros. Ele se coloca ao lado de Jesus, apóstolo Paulo e os reformadores do século XVI, afirmando que

Vamos parecer loucos, primitivos, ignorantes ou até mesmo fanáticos? Não importa. Jesus também foi considerado assim pelos “sábios” do seu tempo, também os apóstolos, e os pais da igreja e os reformadores do século XVI. O importante é que a pregação do Evangelho seja hoje como no passado. *Na mesma fé, na mesma disposição, no mesmo espírito* (MACEDO, s.d., p. 148, grifos nossos).

Na citação acima, Edir Macedo usa um discurso em que coloca a IURD no mesmo trilho dos apóstolos de Jesus, dos pais da igreja e dos reformadores do século XVI como Martinho Lutero e João Calvino. Assim como, de acordo com a tradição cristã, os primeiros cristãos foram fiéis a Deus, mas perseguidos e tidos como fanáticos, de forma similar a IURD se assume como um movimento perseguido, mas fiel a Deus, diferentemente das igrejas evangélicas atuais que estão afastadas do cristianismo verdadeiro. Por isso, é necessário atacar as igrejas evangélicas que se afastaram do propósito original do cristianismo.

Para Hall, as identidades tornaram-se atualmente mais “posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas”. No entanto, Hall entende que essas dimensões presentes na produção das identidades pode indicar dois caminhos, aparentemente contraditórios: a tradição e a tradução. O primeiro tem relação com uma busca por “recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas” (HALL, 2011, p. 87).

No campo religioso, essa busca pela tradição pode ser encontrada no surgimento de diversos fundamentalismos. Já a tradução refere-se à aceitação de que “as identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença e, assim, é improvável que elas sejam outra vez unitárias ou ‘puras’” (HALL, 2011, p. 87-88).

A palavra “tradução” “vem, etimologicamente, do latim, significando ‘transferir’; ‘transportar entre fronteiras’”. O seu conceito “[...] descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram *dispersadas* para sempre de sua terra natal”. Tais pessoas “são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades” (HALL, 2011, p. 88-89, grifos do original).

Pelo confronto de diferentes religiões no contexto atual de globalização, a IURD produziu uma nova identidade, fruto do pluralismo e das opções religiosas disponíveis no mercado religioso. Ela lançou mão de uma espécie de “tradução” para adaptar-se à nova realidade de não exclusividade da Igreja Católica.

Segundo Mariano, a Igreja “Universal [...] [distribui] aos fiéis objetos unguídos dotados de poderes mágicos ou miraculosos, ato que mais uma vez a aproxima de crenças e práticas dos cultos

afro-brasileiros e do catolicismo popular” (MARIANO, 2010, p. 133).

É comum vermos objetos ligados ao catolicismo serem distribuídos nos cultos iurdianos. Fitas com dizeres de vitória como “nação dos 318” ou “nação dos vitoriosos” são distribuídos aos fiéis da IURD para serem colocados nos seus braços. É uma prática muito similar, em Belém do Pará, as fitas distribuídas durante os festejos do Círio de Nossa Senhora de Nazaré com inscrições sobre a referida santa, que é bastante cultuada dentro do catolicismo popular paraense.

Referências à água benta ou ao óleo da crisma são encontradas também. A água benta é uma água que foi abençoada por um sacerdote católico, assim como o óleo. Lembramos de uma reunião de terça-feira, em que um jovem obreiro, aparentando ter entre 18 e 20 anos de idade, estava recepcionando as pessoas na entrada do templo. Ele tinha um pote transparente com óleo e estava com um conta-gotas e as pessoas quando entravam no templo levavam uma garrafinha plástica de água mineral, tiravam a tampa e o obreiro colocava uma gota do óleo na água. Parecia que estava “ungindo” a água, ou seja, de alguma forma estava abençoando aquele líquido. Mais à frente, após um período de oração feita pelo pastor dirigente, o pastor pediu para que pegássemos a garrafinha com água que trouxemos e que havia sido ungida. A água havia sido ungida no início da reunião e as gotas de óleo eram chamadas de “gota do milagre”. Ele pediu que levantássemos a garrafinha com a mão. Em seguida, ele fez uma oração pedindo que o Espírito Santo consagrasse aquela água, a fim de que ela se transformasse em fogo dentro da pessoa e que, quando a pessoa bebesse dela, o “demônio desgraçado” e o mal teriam de sair. Depois, ele pediu que bebêssemos um gole da água ungida.

O Sr. M.P.J. Souza nos informou que o óleo e o “banho do descarrego”, que é distribuído entre os presentes, recebe oração

dos pastores. Esses elementos passam a ser sagrados e, ao entrar em contato com o fiel, ela recebe a bênção de Deus. Também a água tornou-se “benta” por receber a consagração do óleo feita pelo obreiro.

É comum a IURD criticar a Igreja Católica de idolatria pelo fato de ter em seus cultos imagens que representam os seus santos. O episódio do “chute na santa” foi emblemático nessa crítica. No entanto, é comum a “oração ao pé da cruz” realizada em cultos da IURD.

Nessas reuniões, que, às vezes, é chamada de “oração pela família ao pé da cruz”, os pastores e obreiros se curvam perante uma cruz de aproximadamente 3 metros de altura, como sendo um símbolo de Jesus. No entanto, a IURD não trata essas ações como idolatria. Antes, a cruz representa Jesus que está no templo para abençoar os presentes.

Os objetos usados pela IURD são chamados de “pontos de contato”, os quais são definidos por Macedo como “elementos usados para despertar a fé das pessoas, de modo que elas tenham acesso a uma resposta de Deus para seus anseios” (MACEDO, 1999, p. 101). Para ele, muitas pessoas têm dificuldades para expressar a sua fé e, por isso, objetos como óleo, água, rosa dentre outros devem ser usados até que elas amadureçam e não precisem mais lançar mão desses pontos de contato que estimulam a fé.

Para dar suporte ao uso de tais elementos, Macedo utiliza textos bíblicos como o de Marcos 6.13 que apresenta os doze discípulos de Jesus que “expulsavam muitos demônios e ungiam muitos doentes com óleo, e os curavam”. Outro texto utilizado é o evangelho segundo João 9.6-7 que mostra “a saliva que o Senhor Jesus colocou nos olhos do cego [como] um ponto de contato” para curá-lo (MACEDO, 1999, p. 102-103).

Assim, o uso similar de água benta, do óleo ungido e da oração ao pé da cruz são alguns exemplos de como a IURD lança mão de elementos católicos em seus cultos, os reinterpreta como “pontos de contato”, buscando apoio bíblico e introduzindo-os em suas reuniões com outros significados.

A IURD usa métodos mágico-sacramentais na relação do ser humano com o divino e do material com o espiritual. Há unção com óleo, copo com água, imposição das mãos, água com gota de óleo, fotografias de parentes, roupas de parentes, banho do descarrego, fórmulas pragmáticas etc. Diversos bens e objetos são utilizados em rituais.

Para Mariano, a IURD apresenta os objetos para

[...] *despertar a fé* das pessoas [...] Depois de ungidos, os objetos são apresentados aos fiéis como imbuídos de poder para resolver problemas específicos [...] tendo por referência qualquer passagem ou personagem bíblico. Dotados de funções e qualidades terapêuticas, servem para curar doenças, libertar de vícios, fazer prosperar, resolver problemas de emprego, afetivos e emocionais (MARIANO, 2010, p. 133, grifos no original).

Na observação de Mariano, apesar de a instituição apresentar tais objetos como apenas simbólicos e como despertadores da fé, “para os fiéis [...] tais objetos, pelos quais esperam ter seus pedidos atendidos, contém uma centelha do poder divino”. Essa semelhança com elementos afrorreligiosos tem estreita relação com a presença da magia em rituais iurdianos (MARIANO, 2010, p. 134).

Elementos mágicos extraídos de religiões afro-brasileiras, do catolicismo e do espiritismo são frequentemente encontrados em rituais iurdianos. Por isso, é importante compreender a magia, em especial a simpática, que é bastante utilizada por essa igreja.

Este tipo de magia é uma forma de se agir sobre pessoas ou objetos. De acordo com Frazer (1982) existem dois ramos da

magia simpática: magia homeopática ou imitativa e magia por contágio.⁴

A magia homeopática é aquela em que “semelhante produz semelhante”, em que “o mago deduz a possibilidade de produzir qualquer efeito desejado simplesmente imitando-o”, havendo “ideias pela similaridade” (FRAZER, 1982, p. 34).

Já a magia por contágio se dá quando “as coisas que estiverem em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico”. Ou seja, “todos os atos praticados sobre um objeto material afetarão igualmente a pessoa com a qual o objeto estava em contato, quer ele constitua parte de seu corpo ou não” (FRAZER, 1982, p. 34).

A seguir serão elencados aspectos de rituais observados e relatados pelos nossos informantes acerca dessas modalidades de magia. Percebemos elementos de *magia simpática homeopática* em um culto de terça-feira, quando presenciamos pessoas trazendo um papel com registro dos problemas, falta de emprego, alguma doença, falta de sorte no amor dentre outros que deveriam ser superados. Várias pessoas traziam esse papel amarrado com um barbante e, em determinado momento de culto, sob o comando do pastor, desamarravam o nó simbolizando que o mal seria desfeito e resolvido. Isto significa que, pelo princípio da analogia, quando o nó fosse desamarrado, os problemas também seriam desamarrados e solucionados.

Perguntamos ao Sr. M.P.J. Souza, um dos nossos informantes, sobre a utilização de objetos como fotos de parentes nos cultos da IURD. Ele disse que

⁴ Mesmo reconhecendo que Frazer (1982, p. 34-35) é extremamente evolucionista ao chamar, por exemplo, os povos que utilizam a magia de “selvagens”, “ignorantes”, de “tosca inteligência” e “primitivos”, cremos que ele possui análises ainda pertinentes para a clarificação do conceito de magia.

Esses objetos...é o seguinte...eles pede [os pastores]...quando no momento aquela pessoa não está presente...por motivo de doença, ou prisão [está preso], ou alguma coisa assim ...[aí] leva essas peça representando aquela pessoa [...] aí a pessoa leva, chega lá é feita a oração [...] sobre aquela peça, a peça é colocada no altar [em cima do púlpito], aí é feita a oração, é ungido a peça [...] com óleo da unção [...] e aí depois a pessoa leva pra o dono da peça usar a peça pra conseguir a libertação.

Isso significa que, pelo princípio da analogia, as fotos que representam parentes ou pessoas sobre quem queremos que sejam abençoadas, quando se fazem orações sobre as fotografias, é como se as próprias pessoas fossem atingidas pela bênção.

Em outra ocasião, presenciamos o pastor pedir para que levantássemos a foto de alguém, uma chave ou algum objeto que representasse o pedido a Deus. Quando levantamos, os obreiros passavam por entre os lugares e espirravam um líquido verde que o pastor chamou de “banho do descarrego”, alusivo ao nome do culto “Sessão do Descarrego”. Enquanto estávamos com as mãos levantadas, sentíamos um perfume exalado pelo líquido despejado em nós para que o mal que estava impedindo a bênção pudesse ser expelido.

Enfim, Silva resume muito bem o emprego de elementos de religiosidades que a IURD rejeita, mas utiliza tais elementos em seus rituais:

o desenvolvimento do neopentecostalismo que ao se distanciar do pentecostalismo clássico e ao se aproximar da umbanda e de outras religiões afro-brasileiras, ainda que seja para negá-las, passou a traduzir para seu próprio sistema o *ethos* da manipulação mágica e pessoal, mas agora *sob nova direção*, colocando o “direito” no lugar do “favor” (SILVA, 2007, p. 226).

A IURD, apesar de criticar as demais igrejas evangélicas, ela mesma se identifica como evangélica. A Declaração de Fé da

IURD demonstra muitas semelhanças com as similares dos evangélicos, em especial com as declarações pentecostais.

A IURD, à semelhança dos evangélicos, acredita na existência de um único Deus que se revela pela Trindade. Acredita também que a Bíblia é a Palavra de Deus e a norma para a vida dos cristãos. Crê nas cerimônias do batismo e da santa ceia e na segunda volta de Jesus. Todos esses elementos têm pontos em comum com a maioria das igrejas que são classificadas como evangélicas.

O Sr. M.P.J. Souza disse que se sente bem na IURD, mas também se sente bem em outras igrejas evangélicas. Pelo fato de grande parte de seus familiares fazerem parte da Igreja Assembleia de Deus ele disse, que “Se me convidarem pra mim ir pra Quadrangular eu vou. Se me convidarem pra mim ir pra Assembleia eu vou. Qualquer religião eu vou”. Então perguntamos o que ele entendia por “qualquer religião”. Aí ele respondeu “sim...outras igrejas evangélicas...pois é o mesmo Deus”. Em seguida indagamos se ele frequentaria outras religiões como o Espiritismo ou o Budismo, por exemplo. Ele respondeu de forma bastante enfática: “Não, não iria não!”. Ou seja, apesar de atacar os evangélicos, a IURD se aproxima mais dessa classificação, sendo que ela se assume como a igreja evangélica mais poderosa e a que mais liberta as pessoas da influencia dos demônios.

Ainda sobre a declaração de fé da IURD, apenas nos tópicos que falam dos dízimos e ofertas, da batalha espiritual, da Teologia da Prosperidade é que há divergências com o pentecostalismo clássico. No “papel” a IURD apresenta-se como evangélica. Mas na prática, trabalha dialogicamente com práticas afro-brasileiras, católicas, espíritas e evangélicas.

Observações finais sobre a formação identitária da IURD

Para a IURD, vale fazer de tudo para conquistar a vitória e derrotar peremptoriamente Satanás e seus anjos maus que se manifestam nas outras religiões, ou seja, “nos outros”. Para Macedo

A igreja precisa despertar para essa verdade. Muitos cristãos vivem pedindo oração porque estão sendo perseguidos pelo diabo. É de estarrecer, porque a realidade deveria ser outra. *Os cristãos é quem devem perseguir os demônios. Nossa luta é muito mais de combate* do que de defesa; devemos nos armar de toda a armadura de Deus para libertar os oprimidos (s.d., p. 120, grifos nossos).

Para Mariano, a IURD precisa “[...] estar combatendo e vencendo o inimigo forte e poderoso para atestar seu próprio poderio espiritual” (MARIANO, 2010, p. 137). O outro é fraco e deve ser combatido. A IURD deve estar sempre na ofensiva para derrotar os demônios.

A vontade de Deus para com o seu povo é a de que ele marche, entre e possua a Terra [...] é claro que há um preço a pagar; devemos sacrificar, muitas vezes, nossos bens, nossas posições sociais ou eclesiásticas, nossa reputação ou até mesmo nossas famílias, mas vale a pena (MACEDO, s.d., p. 129).

Por outro lado, é paradoxal e interessante a forma como a IURD se assume como “evangélica”, mas produz sua “tradição” de forma sincrética, rearticulando crenças e práticas das expressões religiosas que ela critica e luta, mas as emprega em seus rituais. Assim, “as culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidade distintamente novos produzidos na era da modernidade tardia” (HALL, 2011, p. 90).

A IURD “[...] rearticula sincreticamente crenças, ritos e práticas dos adversários. Tal reapropriação sincrética é intencional, estudada, encerra claro propósito proselitista” (MARIANO, 2010, p. 135-136). Por isso ela “[...] se assemelha à sua concorrência” (BLEDSOE, 2012, p. 100).

Referências

ARMANI, C. H. “Por uma escrita pós-colonial da história: uma introdução ao pensamento de Stuart Hall”. *Historiæ*, Rio Grande do Sul, v. 2, n. 1, p. 25-36, 2011.

BARBOSA, L. “Hall leitor de Derrida”. *Urutágua*, Maringá, n. 26 (2012), p. 114-124. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/Urutagua/article/view/14656/9192>>. Acessado em: 11 jun. 2013.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BÍBLIA. Português. Nova Versão Internacional. São Paulo: Vida / Sociedade Bíblica Internacional, 2001.

BLEDSON, D. A. *Movimento Neopentecostal Brasileiro: um estudo de caso*. São Paulo: Hagnos, 2012.

CAMPOS, L. S. “As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro”. *Revista USP*, São Paulo, n. 67 (2005), p. 110-115.

_____. “As mutações do campo religioso: Os novos movimentos religiosos e seus desafios à religião instituída no Brasil”. *Caminhando*, São Paulo, vol. 7 (2002), p. 97-109.

EM QUE CREMOS. Arca Universal. Disponível em: <http://www.arcauniversal.com/institucional/emquecremos.html>. Acesso em: 16 fev. 2013.

FRAZER, Sir James. “Magia Simpática”. In: _____. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982, p. 34-46.

GUERRIERO, S. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

HALL, S. *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

MACEDO, E. *A Libertação da Teologia*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, s.d. (Coleção Reino de Deus).

_____. *Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus*. Rio de Janeiro: Universal Produções, 1999. v. 2.

_____. *Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus*. Rio de Janeiro: Universal Produções, 2000. v. 3.

MARIANO, R. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

ORTIZ, R. “Anotações Sobre Religião e Globalização”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16 (2001), n. 47, p. 59-74.

RODRIGUES, D. *Novos movimentos religiosos: Realidade e perspectiva sociológica*. *Anthropológicas*, ano 12, v. 19 (2008), p. 17-42.

SANTOS, B. de S. (org). “Os Processos da globalização”. In: _____. *A Globalização e as Ciências Sociais*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002, p. 25-95.

SILVA, V. G. “Neopentecostalismo e religiões afrobrasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo”. *Mana*, n. 13 (2007), p. 207-236.

SIQUEIRA, D. “Novas religiosidades na capital do Brasil”, *Tempo Social*, São Paulo, n. 14 (2002), p. 177-197.

TAVOLARO, D.; LEMOS, C. *O Bispo: A História Revelada de Edir Macedo*. São Paulo: Larousse do Brasil, 2007.

WOODARD, K. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: HALL, S.; WOODARD, K.; SILVA, T. T. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 7-72.

Entrevistas

SANTOS, M. C. N. S.. Fiel da IURD há 20 anos. 2012.

SOUZA, M. J. P. Fiel da IURD há 22 anos. 2013.