



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO  
DEPARTAMENTO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

HUGO WESLLEY OLIVEIRA SILVA

**OS DEZ MANDAMENTOS DA IURD: negociações e usos de elementos  
religiosos no entretenimento produzido pela Igreja Universal do Reino de Deus**

RECIFE

2022

HUGO WESLEY OLIVEIRA SILVA

**OS DEZ MANDAMENTOS DA IURD: negociações e usos de elementos religiosos no entretenimento produzido pela Igreja Universal do Reino de Deus**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Comunicação.

**Área de concentração:** Comunicação

**Orientadora:** da Profa. Dra. Karla Regina Macena Pereira Patriota.

Recife

2022

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Mariana de Souza Alves – CRB-4/2105

S586d Silva, Hugo Wesley Oliveira  
Os dez mandamentos da IURD: negociações e usos de elementos religiosos no entretenimento produzido pela Igreja Universal do Reino de Deus / Hugo Wesley Oliveira Silva. – Recife, 2022.  
153f.: il. fig.

Sob orientação de Karla Regina Macena Pereira Patriota.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Comunicação, 2022.

Inclui referências.

1. Comunicação. 2. Igreja Universal do Reino de Deus. 3. Entretenimento gospel. 4. Análise do Discurso. 5. Cultura do Consumo. 6. “Os 10 mandamentos - O filme”. I. Patriota, Karla Regina Macena Pereira. (Orientação). II. Título.

302.23 CDD (22. ed.) UFPE (CAC 2022-38)

HUGO WESLLEY OLIVEIRA SILVA

**Os dez mandamentos da IURD: negociações e usos de elementos religiosos  
no entretenimento produzido pela Igreja Universal do Reino de Deus**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Comunicação

Aprovado em: 23/02/2022

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Profa. Dra. Karla Regina Macena Pereira Patriota (Orientadora)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof. Dr. Rogério Luiz Covaleski (Examinador Interno)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Dra. Carolina Cavalcanti Falcão (Examinadora Externa)  
Instituto Federal de Pernambuco

Dedico este trabalho à minha avó, (Dona) Maria Mocinha, minha maior fã e apoiadora, a pessoa que mais chorou ao saber de minhas conquistas, a quem tivemos que nos despedir durante o período pandêmico.

## AGRADECIMENTOS

É ingrata a tarefa de agradecer, alguém sempre será esquecido, alguém sempre será magoado. Começo agradecendo à pessoa que me motivou a continuar com essa empreitada e assumir os riscos de ser alguém que ousa pensar: minha avó, Maria Rodrigues. Agradeço à minha orientadora, Karla Patriota, pela paciência e o companheirismo, à Kywza Fideles, Carol Falcão e David Amorim, que me provocaram e ainda me provocam.

Agradeço à Ronaldo, por ter me aguentado reclamar todo esse tempo, por seu companheirismo e amor. Aos meus amigos, Alberto, Bruna, Ana, Ednailma, Danyelle e Victor, por estarem presentes, mesmo que virtualmente, seja para aconselhar ou para distrair (pois, não se faz pesquisa apenas com leitura e reflexões). Agradeço à Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia de Pernambuco (FACEPE) e as demais instituições de fomento que tornaram possível o filho de uma agricultora e um pedreiro concluírem um curso de mestrado longe do seu lar. Agradeço a minha família, a Ivaneide, Laercio, Jéssica, Pedro, Adriano e Capitú, por estarem presentes a cada passo que dei. Agradeço também a minha família postiça, Rosicleide, Ronaldo, Gabriely e Pandora, que podem até não saber, mas alegraram meus dias e fizeram desse caminho um pouco mais fácil.

Gostaria também de agradecer a mim, por ter assumido os riscos e os medos de uma seleção federal para alcançar o desejado título de mestre, mesmo durante a pandemia, mesmo com o TDAH, ansiedade e todos os outros empecilhos que porventura surgiram em uma mente ansiosa. Preciso ser grato e reconhecer que se aqui estou, é porque uma rede de solidariedade a afetos foi construída, sou orgulhoso daquilo que sou e estou por ser, assim como sou orgulhoso de ter partilhado momentos com todos aqueles aqui citados.

## RESUMO

No presente trabalho buscamos refletir sobre o uso de elementos basilares da cultura neopentecostal brasileira, em especial aos preceitos difundidos pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), para tanto tomamos como ponto norteador o testemunho presente no produto midiático gospel “Os dez mandamentos - O Filme” (2016). Assim, propomos um estudo que contemple as dinâmicas neopentecostais e suas produções simbólicas como uma manifestação cultural rica em sentidos e estímulos, capaz de articular a realidade do fiel e o texto bíblico em prol de suas leituras simbólicas contemporâneas. Buscamos com isso, compreender como a IURD representa seu imaginário no entretenimento audiovisual fílmico, empregando nesse exercício reflexivo suas noções da Teologia da Prosperidade e Guerra Espiritual. Para isso, foi construído um referencial teórico que se debruça sobre três grandes áreas das ciências humanas: religião, comunicação e Análise do Discurso (AD). Para a composição do corpus de pesquisa e método de análise objetivou-se a compreensão das mensagens contidas no filme “Os dez mandamentos - O filme”, optando por realizar uma análise à luz da memória discursiva, como postulado por Pêcheux, usando por recorte as noções de Guerra Espiritual e Teologia da Prosperidade presentes no testemunho da personagem Josué.

**Palavras-chave:** Igreja Universal do Reino de Deus; Entretenimento gospel; Análise do Discurso; Cultura do Consumo; “Os 10 mandamentos - O filme”.

## ABSTRACT

In the present work we seek to reflect about the use of basic elements of Brazilian neo-Pentecostal culture, especially the precepts spread by the Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), for that we take as a guiding point the testimony present in the gospel media product "Os ten commandments - The Movie" (2016). So, we propose a study that contemplates the neopentecostals dynamics and their symbolic productions as a cultural manifestation rich in meanings and stimuli, capable of articulating the reality of the faithful and the biblical text in favor of their contemporary symbolic readings. With this, we seek to understand how the IURD represents yours imaginary in filmic audiovisual entertainment, employing in this reflective exercise its notions of the Theology of Prosperity and Spiritual Warfare. For this, we was built the theoretical framework focuses on three major areas of the human sciences: religion, communication and Discourse Analysis (DA). For the composition of the research corpus and method of analysis, the objective was to understand the messages contained in the film "Os ten commandments - O filme", opting to carry out an analysis in the light of discursive memory, as postulated by Pêcheux, using by clipping the notions of Spiritual Warfare and Theology of Prosperity present in the testimony of the character Josué.

**Keywords:** Igreja Universal do Reino de Deus; gospel entertainment; Speech analysis; Consumer Culture; "The 10 Commandments - The Movie".

## LISTA DE FIGURAS

|   |     |
|---|-----|
| Figura 1- Sessão de libertação .....                                      | 29  |
| Figura 2- Guerra Santa .....  | 31  |
| Figura 3- Marchas públicas .....  | 32  |
| Figura 4- Prisão de Macedo .....  | 33  |
| Figura 5- Chute na santa .....  | 34  |
| Figura 6- funcionário do templo .....                                     | 38  |
| Figura 7- Bispo Edir Macedo .....   | 39  |
| Figura 8- Velas de Sangue .....   | 80  |
| Figura 9- Os Dez Mandamentos (1956) .....                                 | 88  |
| Figura 10- O Príncipe do Egito (1998) .....                               | 89  |
| Figura 11- A morte do primogênito (OS Dez Mandamentos- O Filme) .....     | 91  |
| Figura 12- A morte do primogênito (O Príncipe do Egito) .....             | 91  |
| Figura 13- Moisés abre o mar vermelho (Os dez Mandamentos) .....          | 92  |
| Figura 14- Moises abre o mar vermelho (Os Dez Mandamentos- o Filme) ..... | 92  |
| Figura 15- Novela “Os Dez Mandamentos” .....                              | 95  |
| Figura 16- Os Dez Mandamentos- O Filme .....                              | 96  |
| Figura 17- Livro "Os Dez Mandamentos" .....                               | 97  |
| Figura 18- Os dez mandamentos- O Musical .....                            | 98  |
| Figura 19- “Os Dez Mandamentos” cartaz da Netflix .....                   | 99  |
| Figura 20- Josué presta seu testemunho .....                              | 113 |
| Figura 21- Moisés e a ceia de páscoa .....                                | 123 |
| Figura 22- Pregação de Anrão .....  | 130 |

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

|        |   |
|--------|---|
| AD     | Análise do Discurso                                   |
| BR     | Brasil  |
| EUA    | Estados Unidos da América                             |
| GE     | Guerra Espiritual                                     |
| GS     | Guerra Santa  |
| IIGD   | Igreja Internacional da Graça de Deus                 |
| IMDb   | Internet Movie Database                               |
| IRG    | Igreja Renascer em Cristo                             |
| IURD   | Igreja Universal do reino de Deus                     |
| IBOPE  | Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística |
| RECNOV | Record Novelas  |
| TP     | Teologia da Prosperidade                              |
| TV     | Televisão   |

## SUMÁRIO

|          |  |     |
|----------|--|-----|
| <b>1</b> | <b>INTRODUÇÃO</b> .....  | 12  |
| <b>2</b> | <b>A IURD COMO CONCILIADORA</b> .....  | 16  |
| 2.1      | MARGENS E CENTROS: A QUESTÃO MODERNA .....   | 17  |
| 2.2      | UMA HISTÓRIA UNIVERSAL .....   | 24  |
| 2.2.1    | <b>A primeira fase da Universal</b> .....  | 25  |
| 2.2.2    | <b>A segunda fase da Universal</b> .....   | 35  |
| 2.3      | OS PILARES DA UNIVERSAL.....   | 40  |
| <b>3</b> | <b>PARA ALÉM DO BINARISMO SECULAR E RELIGIOSO: O GOSPEL</b> .                            | 55  |
| 3.1      | ORIGENS DO GOSPEL, UMA CULTURA HÍBRIDA.....  | 56  |
| 3.1.1    | <b>As orações seculares</b> .....  | 58  |
| 3.1.2    | <b>A razão religiosa gospel</b> .....  | 63  |
| 3.2      | GOSPEL: CONSUMO E ENTRETENIMENTO.....  | 68  |
| 3.3      | A RECORD E AS PRODUÇÕES BÍBLICAS .....   | 76  |
| 3.4      | ADAPTAÇÕES E OUTROS MANDAMENTOS .....  | 84  |
| 3.4.1    | <b>Outras versões dos 10 mandamentos</b> .....   | 87  |
| 3.5      | UMA HISTÓRIA EM MÚLTIPLAS PLATAFORMAS.....   | 93  |
| <b>4</b> | <b>COMO A IURD SE REPRESENTA NO ENTRETENIMENTO: A<br/>MEMÓRIA DE UM TESTEMUNHO</b> ..... | 101 |
| 4.1      | OS DISCURSOS EM SEU TEMPO: CONCEITOS PARA ANÁLISES ...                                   | 102 |
| 4.1.1    | <b>Abordagem e definição do <i>corpus</i></b> .....                                      | 108 |
| 4.1.2    | <b>O testemunho de Josué</b> .....   | 110 |
| 4.2      | EXACERBAÇÃO DA GUERRA CONTRA O DIABO E SEU SÉQUITO DE<br>ANJOS DECAÍDOS.....             | 112 |
| 4.2.1    | <b>A necessidade de sujeição na Guerra Espiritual</b> .....                              | 117 |
| 4.2.2    | <b>Egípcios se juntam ao êxodo</b> .....   | 121 |

|       |   |     |
|-------|---|-----|
| 4.3   | PREGAÇÃO ENFÁTICA DA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE .....   | 125 |
| 4.3.1 | A graça e o sacrifício .....  | 132 |
| 4.3.2 | A nação de Deus é soberana: de escravos a senhores, a Teologia da Prosperidade e uma outra interpretação das margens..... | 135 |
| 5     | CONCLUSÃO .....   | 141 |
|       | REFERÊNCIAS .....   | 145 |

## 1 INTRODUÇÃO

Foi em 16 de janeiro de 2016 que se deu a primeira exibição do filme “Os dez mandamentos- O filme”. Batendo recordes de bilheteria antes mesmo de sua primeira exibição, a produção cinematográfica é fruto da adaptação do que foi exibido na novela “Os dez mandamentos” (2015), com roteiro de Vivian de Oliveira e direção de Alexandre Avancini. A história do filme se desdobra a partir do testemunho prestado por Josué sobre a promessa divina para com o povo hebreu, assim como sua “libertação”, os milagres de Deus e a criação dos dez mandamentos. Têm-se no filme uma narrativa compactada daquilo que foi visto nos mais de 240 episódios da “primeira novela bíblica do mundo” (GOMES, 2017). Com cenas gravadas no Deserto do Atacama (Chile), Rio de Janeiro e Paraná (Brasil). A produção é resultante de um dos maiores investimentos em teledramaturgia da emissora até então, com efeitos especiais realizados por estúdios hollywoodianos responsáveis por séries norte americanas como “*The Walking Dead*”, “*Revenge*” e “*CSI*”, o filme é reflexo do sucesso de público da novela de mesmo nome. Com uma arrecadação de 115 milhões de reais o filme bateu recordes de bilheteria nos cinemas brasileiros, se tornando o filme brasileiro com maior bilheteria até então. Em pouco mais de duas semanas de pré-venda foram vendidos 11,215 milhões de ingressos, lotando cerca de 1.000 salas de cinema simultaneamente<sup>1</sup>. Todavia há uma série de denúncias quanto a natureza desse evento, sendo a IURD e suas filiais acusadas de comprarem os ingressos para redistribuírem em suas igrejas, sendo o número de espectadores do filme impreciso (LUZ, 2020). O que nos leva a interpretar que o sucesso do filme reflete o sucesso da própria Igreja Universal, um filme sobre a prosperidade precisa ser prospero, precisa demonstrar o poder de Deus<sup>2</sup>.

Contudo, o filme trouxe elementos novos quanto à abordagem da narrativa, se comparada a novela de mesmo nome. Narrado a partir do testemunho da personagem Josué, líder bélico e religioso que sucedera a Moisés, o filme se debruça principalmente sobre a Guerra, recria-se as passagens bíblicas sob o norte da Guerra

<sup>1</sup>Fonte:[https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2016/04/11/interna\\_diversao\\_arte,526753/os-dez-mandamentos-maior-bilheteria-do-pais-com-salas-vazias.shtml](https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2016/04/11/interna_diversao_arte,526753/os-dez-mandamentos-maior-bilheteria-do-pais-com-salas-vazias.shtml) Acesso em 05 de março de 2022

<sup>2</sup> Vemos com isso uma noção de *branded content*, comunicação por conteúdo de marca, em que a IURD se expõe tanto como instituição religiosa, quanto como marca. Não nos interessa aqui realizarmos um debate sobre a Universal enquanto Marca e seu *branded content*, mas faz-se interessante a percepção de que o fracasso em bilheteria seria um problema tanto ao *ethos* religioso, quanto à imagem da marca.

espiritual e a conquista da libertação e prosperidade. Tem-se no discurso empregado pelo testemunho um reforço às noções de Prosperidade como resultante do alinhamento à Deus, na sujeição voluntária, da conversão e da constante necessidade na guerra, seja ela física ou Espiritual. Assim, apesar de não haver necessariamente algo novo, no que diz respeito ao conteúdo produzido, o filme traz uma dinâmica própria da cultura e *ethos* iurdianos: o testemunho.

É junto ao testemunho que passado e futuro são negociados, se (re)encantam, tem-se um redimensionamento da história a partir da experiência religiosa. Os sujeitos pobres e miseráveis são os detentores do poder divino, são eles os portadores da promessa. O testemunho não apenas nos apresenta a história do povo hebreu (re)vista junto à cultura religiosa de sua comunidade, ele nos oferece a possibilidade de ver a interpretação iurdiana do passado bíblico, suas inferências e interferências. Queremos com isso pensar que a membresia iurdiana realiza uma leitura bíblica marcada por seus preceitos culturais, seus princípios, memórias e esquecimentos. Assim como defendido por Orlandi (2020) acreditamos que é no discurso que percebemos como os elementos simbólicos se põe em movimento.

Partimos da hipótese de que nenhuma obra é feita inocentemente. Acreditamos que no filme “Os dez mandamentos- O filme” as negociações discursivas e usos de elementos religiosos remetem às bases teológicas e culturais da Universal, buscando através do entretenimento promover sua cultura. Com isso, pensamos que a leitura bíblica feita pela IURD sofre interferências de suas bases culturais. Em nossa hipótese concebemos que mais que um debate de oposição entre forças ditas seculares ou religiosas, a Universal é uma instituição forte, capaz de realizar conciliações outrora impensada. Assim, nos propomos a pensar o presente filme como uma obra conciliadora do imaginário religioso e das dinâmicas próprias de nossa época, sabendo que a história da universal divide-se em fases (GOMES, 2011), e, nos encontramos atualmente em sua segunda fase.

Sabendo que hoje o neopentecostalismo se espelha na IURD (Mariano, 2014), falar das produções culturais híbridas dessa igreja é também falar do universo simbólico mediado pelas negociações dessa segmentação. Suas produções culturais se espraiam pelos mais amplos segmentos da vida social e religiosa, mesclando concepções outrora tidas como campos opostos, promovendo uma cultura híbrida em que a mensagem religiosa se apropria de princípios da secularização e formam um

todo coeso, naquilo que chamamos de gospel (CUNHA, 2007). Assim, ao nos debruçamos sobre um produto que é capaz de conciliar tensões e questões religiosas, estamos questionando sobre a vida simbólica dessa comunidade, suas capacidades em redinamizar suas culturas, seus usos e costumes para com valores que estão dentro e fora de seu campo religioso. Estamos diante de uma problemática que tange a presença pública religiosa, tomando por base suas formas de entretenimento.

Para a realização da presente análise precisamos antes de mais nada conhecer aqueles sobre quem nossos olhos repousam. Em nosso primeiro capítulo optamos por abordar a história iurdiana pelo viés da conciliação e da investida no centro da modernidade, passeando por suas heranças pentecostais até à era das catedrais, nos perguntamos como a IURD investiu na vida e a memória pública, quais são seus marcos históricos e seus pilares. Para isso autores como Campos (1995), Almeida (1996), Oliveira (2009), Gomes (2011), Mariano (2014) e Berger (2007), nos são não apenas caros, como fundamentais; são eles quem fazem esse tracejado histórico do movimento neopentecostal, são eles quem apontam uma Universal dividida em duas fases, uma delas marcada pela Guerra Santa e outra marcada pela autenticidade, pela alteração na memória e na presença pública, pela possibilidade de ingressar em mercados onde os costumes de santidade jamais a participariam (GOMES, 2011; MARIANO, 2014).

É em sua segunda fase, com o repensar de suas estruturas, que a IURD se abre para o mercado gospel. É junto às negociações de sua memória, identidade e consumo que a igreja torna possível uma novela sobre suas interpretações bíblicas, que repensa seu público alvo e intencionalidades. Em nosso segundo capítulo abordaremos o gospel como um fenômeno híbrido, nele a mensagem religiosa é dissipada em meios outrora impensados, ela se apropria de técnicas, ritos e estilos externos aos costumes de santidade para promover a palavra de Deus (MARIANO, 2014). Para isso nos interessa pensar junto à Cunha (2004 e 2007), Patriota (2008), Baccega (2008); Assad (2010), Sá Martino (2016); Fontenelle (2017); Menezes (2017) e Canclini (2015). Autores que trabalham com as interseccionalidade dos campos religiosos, comunicacionais e do consumo. Tensionaremos o gospel como uma esfera cultural que mobiliza identidades, promove conciliações outrora impensadas e atua como um produto resultante do religioso, sem que ele seja dessacralizado. Em nosso segundo capítulo discutiremos sobre o gospel como um fenômeno cultural híbrido,

mutável e conflitivo, como ele acompanha e concilia suas práticas culturais às manifestações ditas seculares.

É junto ao gospel que se faz possível a realização de filmes, minisséries e novelas produzidas pela IURD. Divididas por nós em duas fases, as produções teledramaturgicas da Igreja Universal reformularam-se junto ao *etho* da igreja, acompanharam seus movimentos e investida sobre o antigo testamento (CUNHA, 2014). Movimentos que tornaram possível a “primeira novela religiosa do mundo” (GOMES, 2017), e conseqüentemente seu filme. Trata-se de um fenômeno recente, com pouco mais de 10 anos, que começou junto às minisséries bíblicas e vem crescendo em importância.

Diante disto, defendemos que nossa análise opta por “ouvir” o que a obra tem a dizer. Para tanto, em nosso terceiro capítulo, nos debruçamos sobre o testemunho de Josué, nos perguntamos o porquê do testemunho, que memória e esquecimentos ele tenta promover, sobre quem ele discursa, quem ele torna legítimo e quem ele torna deslegítimo. Queremos com essas problemáticas compreender como a IURD discursa fora dos templos, como seu *ethos* religioso é empregado em outros campos que se não a pregação. Assim, nos conciliamos a Orlandi (2016 e 2020); Pêcheux (1999 e 2016); Patriota e Turton (2004), Kuentz (2016) e Luz (2020), para a construção de uma análise que se volte para os conceitos da memória discursiva, que tenha por método a construção teórica apontada por Mariano, que concebe três pilares básicos para a cultura neopentecostal: (1) A Guerra Espiritual; (2) A teologia da prosperidade; (3) a fuga dos costumes de santidade. E, será sobre os dois primeiros pontos que nos debruçaremos em nossa análise.

Objetivamos com isso realizar uma análise sobre os testemunhos da personagem Josué, tomando por norte as considerações levantadas por Mariano (2014) sobre a Guerra Espiritual e Teologia da Prosperidade. Isto porque acreditamos que esses dois pilares são fundamentais não apenas para a solidificação da cultura neopentecostal, como para a compreensão de mundo a partir dos discursos e símbolos iurdianos. Com isso, acreditamos que estamos diante de um fenômeno de hibridização e conciliação ainda pouco explorado.

## 2 A IURD COMO CONCILIADORA

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) destaca-se hoje graças ao seu poder de articulação e conciliação em campos aparentemente opostos. Igreja oriunda da periferia do capitalismo e da modernidade, a IURD trouxe, em sua ascensão à vida pública e moderna, dinâmicas e questões próprias de um imaginário marginalizado, possibilitando que os seus pilares culturais se espriassem para campos aparentemente controversos, como a própria modernidade, o consumo de bens e a produção de bens culturais, além de fundamentar um estilo próprio voltado para a criação e manutenção de sua autenticidade. É em sua fase mais recente, marcada pelo sionismo apregoado pela Teologia da Prosperidade e Guerra Espiritual que a IURD busca estabelecer sua autenticidade em profícuo diálogo com os princípios e o imaginário contemporâneo.

Tais manifestações não são uma exclusividade na IURD, muito embora ela seja uma de suas melhores representantes. De modo geral, as igrejas oriundas de práticas neopentecostais se dão sob o tripé: cura, prosperidade e Guerra Espiritual. Outra característica “comum” ao neopentecostalismo é a fundação de uma enorme gama de igrejas semelhantes entre si, mas que possuem especificidades únicas (CUNHA, 2007). Muito dessa acentuada diferença entre as igrejas irmãs se dá graças ao expressivo poder de negociação e adaptação do neopentecostalismo às localidades onde as igrejas se instalam. As igrejas neopentecostais não apenas crescem em número de fiéis, como também no número de práticas. Adaptando-se às experiências sociais onde estão inseridas, podendo incluir ou excluir discursos de seus repertórios, fazendo com que elas se distingam não apenas de suas igrejas mães, como também umas das outras<sup>3</sup>. Nos perguntamos então o que diferencia a IURD das demais igrejas? Sobre que pilares se fundamenta sua cultura?

No presente capítulo iremos nos debruçar sobre o neopentecostalismo da Universal. Nos é caro pensar o neopentecostalismo em suas complexidades negociáveis. Contrariando o senso comum, que o toma por um movimento periférico fadado a um público irracional ou despropositado, queremos tencioná-lo como uma manifestação religiosa própria da modernidade, capaz de articular identidades e

---

<sup>3</sup> Exemplos de Igrejas Neopentecostais são as igrejas: retangular, Bola de Neve Church, Internacional da graça de Deus, Igreja Universal do Reino de Deus, Mundial do Poder de Deus, dentre outras, todas pertencentes ao mesmo cânone, o neopentecostalismo, mas com singulares diferenças entre si.

culturas sem que para isso haja uma cisão entre as secularidades e o credo. Estamos propondo pensar crenças não autoexcludentes, mas complementares, apesar de contraditórias. Isso porque, ao contrário do que se tem imaginado e difundido, o neopentecostalismo praticado aqui na América Latina está voltado para o “moderno” (BERGER, 2017).

Nos parece que professar a fé não está apenas em exercer o direito ao culto, mas em uma certa desprivatização das religiões (CAZANOVA, 2010). Queremos com isso defender que a IURD está em “marcha”, direcionando-se e mantendo-se no “centro” da vida pública, seus discursos, suas práticas e negociações são cada vez mais fluidas e dinâmicas (OLIVEIRA, 2009), dirigindo-se para onde o público consumidor deseja ir. Pensando nisso, queremos no presente capítulo compreender como a Universal alinha-se à modernidade; quais seus pilares e como professa seu imaginário publicamente.

## 2.1 MARGENS E CENTROS: A QUESTÃO MODERNA

O movimento de inserção da Igreja Universal do Reino de Deus na vida pública do Estado fez-se como parte de sua herança cultural. Herdeira dos movimentos pentecostais de primeira e segunda onda, e das tensões próprias da modernidade e do Estado secular, podendo ser compreendida como aquilo que Oliveira (2009) defende por uma busca pelo centro da modernidade. A modernidade, para o autor, é marcada pela separação entre Estado e religião, ciência e crença, afetos de razões, separações dicotômicas próprias do pensamento positivista, que primou o uso da razão científica e a opôs ao credo. Tal segregação pôs as religiões como parte da vida privada dos sujeitos, algo a ser dado dentro de um plano de escolhas individuais, além de afetar negativamente o progresso de uma sociedade civil organizada em nome do bem-estar comum.

Tal compreensão de modernidade encontra uma frente de acolhimento e tensão dentro do movimento pentecostal, o que acabou por gerar uma série de fragmentações e “explosões” dentro do próprio movimento, dividindo-o,

posteriormente, em ondas<sup>4</sup>. Em uma interpretação daquilo que é abordado por Oliveira (2009), podemos afirmar que os movimentos neopentecostais, ao contrário do que se possa imaginar, estão alinhados ao centro da modernidade, enquanto o pentecostal clássico está ligado às margens da modernidade. Isto porque as igrejas neopentecostais hoje têm seu imaginário e arcabouços alinhados aos ideais modernos, além disso, gozam de poder simbólico para disseminar seu imaginário publicamente valendo-se dos mesmos princípios que outrora as puseram à parte da vida pública. Com isso, se é articulado uma exibição e negociação daquilo que é próprio das periferias (sejam elas de poder capital, cultural ou moderno) e seu imaginário é manifestado através de plataformas comunicacionais (como as redes sociais *online*, televisão, rádio, jornal, dentre outros).

Sabe-se que as primeiras igrejas pentecostais instaladas em solo brasileiro, ainda em 1910, seguiram os modelos de ascetismo norte-americano (MARIANO, 2014). Opostas aos ideais de modernidade, as igrejas pentecostais clássicas cresceram longe dos centros urbanos, pregando o avivamento da magia, da espiritualidade e do anti-intelectualismo, opondo-se aos ideais modernistas e mesmo ao Estado. Muito dessa resistência se dava das tensões próprias das periferias brasileiras, onde as igrejas se instauravam (OLIVEIRA, 2009). Formadas por sujeitos de pouca escolaridade e poder capital, as igrejas cresciam nas marginalidades da modernidade, a fé era dissociada das questões “mundanas” e racionalizáveis, era vista como uma entidade autônoma, não podendo ser alcançada se vista sob a luz dos princípios racionais e científicos. Suas sociabilidades e demandas pareciam se estender para além daquilo que pode ser compreendido e explicado por métodos positivos,

[...] a lógica mística e intuitiva continuava prevalecendo sobre o cálculo racional, a fé continuava a ser vista como dissociada ou oposta às questões do mundo e a denominação ainda não era percebida como uma entidade autônoma, com dinâmicas e interesses próprios e impessoais. (OLIVEIRA, 2009, p. 212).

Cria-se com isso, já em seu surgimento, uma identidade periférica para o movimento pentecostal. Temas como saúde, paz, cura, salvação e bonanças

---

<sup>4</sup> O movimento pentecostal brasileiro é dividido em três ondas: pentecostalismo clássico; deuteropentecostalismo e neopentecostalismo; primeira, segunda e terceira ondas, respectivamente. (MARIANO, 2014). Para Oliveira (2009) o movimento pentecostal alterou-se à medida em que se adequava às práticas e tensões dos centros urbanos, não apenas seu proselitismo mudou, mas o próprio movimento de inserção na vida política mudou.

pareciam ter uma maior aderência pelas comunidades periféricas do capitalismo, se comparadas a temas respaldados por um modelo metodológico acadêmico, político ou Estatais (tal qual o debate político e a vida civil). Soma-se nesse primeiro momento do movimento a aversão aos princípios modernos, junto às necessidades de comunidades periféricas aos centros urbanos, resultando no reavivamento da magia e do encantamento<sup>5</sup>. É junto à primeira onda do pentecostalismo que pautas como o ascetismo, aversão à política, preservação da vida e os milagres populares do Espírito Santo crescem dentro do culto, tais contendas são tidas como “retrógradas”, se comparadas às discussões geradas no âmago do positivismo em voga.

Uma segunda tendência observada é caracterizada pelos movimentos que se formaram a partir das margens do processo de modernização. Que se constituíram inicialmente entre populações marginalizadas e abraçaram as dimensões e aspectos do religioso renegadas ou mesmo consideradas inaceitáveis pela modernidade. O primeiro representante dessa tendência é o pentecostalismo “clássico”, que despontou em pequenas igrejas de operários, imigrantes e negros na América do Norte e se difundiu velozmente nas novas periferias urbanas da América Latina. Em suas origens, o pentecostalismo assume claramente um viés antirracionalista, anti-institucional e anti-moderno, transgredindo irreverentemente os padrões religiosos estabelecidos. Na mesma medida em que o projeto moderno passava a perder parte de seu apelo e de sua confiança, entretanto, a ver-se diretamente questionado em alguns de seus princípios centrais, as novas experiências e práticas pentecostais também se difundiam pelo catolicismo, através do movimento carismático, e pelas classes médias e altas, ganhando uma nova dimensão com o neopentecostalismo. (*Idem*, p. 120).

Gradativamente esse cenário começa a mudar, sobretudo com a criação das novas igrejas e pentecostalismos, haja vista o crescimento dos centros urbanos e o desejo, por parte do fiel e igreja, na participação religiosa na vida política, dando início ao movimento de segunda onda (MARIANO, 2014). Novas igrejas pentecostais, criadas após os anos de 1940, tomavam por base os moldes das igrejas da primeira onda, ainda avessa aos ideais positivistas, mas buscando conciliar o credo à vida pública, investindo com isso, no campo político do Estado<sup>6</sup>. Alinhando-se a disputas públicas do campo protestante em prol da legitimidade do protestantismo como um movimento culturalmente legítimo e alinhado à vontade de Deus, para além de uma

---

<sup>5</sup> Nos referimos à noção weberiana de encantamento. Ver Webber (2004).

<sup>6</sup> A história do movimento pentecostal se mistura com a história política recente do país, como defende Oliveira (2019), o pentecostalismo cresceu junto ao processo de redemocratização, dele o movimento religioso extraiu princípios e noções basilares replicadas ainda hoje.

crença<sup>7</sup>, buscou-se investir publicamente na defesa de que o movimento era uma religião institucional<sup>8</sup>, bem como o engajamento político e intelectual na defesa de um Estado secular e democrático, onde os sujeitos possam ser livres para exercer o direito ao credo e ao culto, sem que para isso sofram perseguições ou discriminação. Esse movimento de hibridização do discurso religioso e positivado, embasando-se em argumentos positivados norteados por uma razão pretensamente secularizada, e refletido ainda hoje nos movimentos neopentecostais. Como argumenta Campos et al. (2015), é de vital importância que os agentes religiosos (dentre eles, e sobretudo, os neopentecostais) façam uso da linguagem e da ética de um Estado secular para legitimar sua existência e cosmovisões. Munindo-se dessa distinção moderna entre Estado e Religião, bem como dos discursos, práticas e subjetividades produzidas por sujeitos seculares, o sujeito religioso pode e deve ser capaz de acionar os mesmos discursos para defender suas pautas. Para Oliveira (2009), tal concepção se faz possível se levarmos em consideração que as formas religiosas brasileiras cresceram dentro de um modelo secularizado de Estado, não sendo exterior ou estranha a ideia de uma modernidade positivada que vê a religião como algo pertencente a vida privada ou mesmo um ato irracional de crença.

Contudo, é com a terceira onda (o neopentecostalismo) que a ideia de um campo marginal à modernidade é posta em discussão. Marcada pelo seu proselitismo carismático e seu apreço a valores positivistas, o neopentecostalismo que surgiu junto as igrejas e pessoas periféricas cresceu não apenas em números, como também em poder de negociação simbólica. Isso porque, ao contrário do que se tem imaginado e difundido, o neopentecostalismo praticado aqui na América Latina está voltado para o “moderno”. O sociólogo da religião P. Berger (2017), defende que “o pentecostalismo deve ser compreendido sociologicamente como um movimento de modernização” (BERGER, 2017, p. 125). Em sua defesa, o autor aponta que:

---

<sup>7</sup> Oliveira (2009) nos lembra da complexidade e dificuldade em definir o que seria uma identidade evangélica, crente ou demais nomenclaturas para o campo protestante, isto porque não há um acordo quanto à universalização da prática religiosa. Todavia, tal movimento alinha-se à defesa do campo protestante como um campo religioso legítimo e respeitado. Fazendo com que tais igrejas venham a público defender-se, e, para isso, elas se valem do léxico e dos arcabouços de um Estado secular moderno, defendendo seu credo através de argumentos positivados (OLIVEIRA, 2009, p. 114 -115).

<sup>8</sup> E aí se dá uma das separações entre o neopentecostalismo e o deuteropentecostalismo, visto que o neopentecostalismo não se preocupa com a formação de uma identidade ou cultura unificada, muito pelo contrário apesar de haver semelhanças entre as igrejas e as práticas religiosas o que se busca é a distinção de suas igrejas irmãs (OLIVEIRA, 2019).

As conseqüências modernizadoras do pentecostalismo incluem o seguinte: entre as pessoas cujas fontes tradicionais de apoio social (tribo, casta, parentesco extenso, clã, aldeia) se desintegraram, a Igreja Pentecostal oferece uma comunidade solidária baseada na associação voluntária a instituição social moderna *por excellence*. O pentecostalismo individualiza, junto com o protestantismo evangélico como um todo, do qual a maioria dos pentecostais é uma subdivisão, e no qual um ato de decisão individual está no núcleo da crença, isto é, “aceitar Jesus como senhor pessoal e salvador” [...] O pentecostalismo também promove emancipação das mulheres e a atenção à educação das crianças, dois fatores que são importantes para o aparecimento da chamada família conjugal nuclear, em que o marido e esposa vivem somente com os seus filhos numa casa separada, o que é uma instituição característica da modernidade [...]. (*Idem*, p. 126).

É preciso que tenhamos em mente que o pentecostalismo nasceu dentro de um contexto histórico marcado pelos ideais modernos, sua estrutura se dá em grande parte pela negociação ou mesmo a negação de forças com a contemporaneidade. Com isso, queremos dizer que o pentecostalismo e os movimentos que surgiram de seu interior fazem parte de um movimento de secularização das religiões, seja acolhendo ou negando-o. Apesar de ser visto como um retrocesso a si próprio, é dentro da modernidade que as manifestações religiosas neopentecostais encontram suporte, visto que o Estado democrático e laico tende a respaldar suas ações pelo princípio da diversidade de credos e crenças. Assim, para que uma religião se faça desejável, segundo Berger (2017, p.112), é necessário que ela se adapte aos contextos sociais, capitais e aos eventos que ali vigoram, sendo ela capaz de “manipular” diferentes discursos. É a partir dessas contradições entre margem e centro, secular e religioso, que as esferas se imbricam e formam um movimento capaz de negociar as realidades supostamente auto excludentes. O sujeito moderno, em sua estrutura cognitiva, precisa ser um relativizador, sendo ele capaz de argumentar sua crença no Estado e na Religião sem que um sujeito o outro. Exemplos dessa ação de relativização se dão nas pautas modernas dos direitos humanos, que se mesclam aos discursos religiosos de preservação à vida, à saúde e à prosperidade financeira.

Esse movimento, que se dirige não apenas ao centro da modernidade, como também em direção aos centros urbanos, acentua-se com as igrejas oriundas da terceira onda (GOMES, 2011). São as igrejas neopentecostais hoje quem mais acionam as proposições de um Estado Laico em seus discursos, sob a defesa de que o credo deve ser livre e sua manifestação pública aceitável pela liberdade de expressão, pelo direito legal à liberdade de expressão e crença. Essa defesa se

estende, e mesmo disputa espaço, por áreas onde o Estado apresenta carências, como, por exemplos, no debate sobre clínicas de reabilitação, aborto e debates médicos como um todo, demonstrando que as igrejas neopentecostais não apenas defendem o Estado, como também o enfrentam munindo-se de suas argumentações (GOMES, 2013). Sob o mesmo argumento se é legitimado o uso da comunicação pública por parte dos neopentecostais, que tem nas plataformas comunicacionais uma de suas principais frentes de atuação e disseminação de seus ideais (GOMES, 2017). Há, de certa forma, uma busca por manifestar no centro da modernidade e do poder, pautas, corpos e imaginários periféricos. Assuntos e questões negligenciadas pelo Estado se tornam potências simbólicas dentro da terceira onda.

É junto às mídias que o neopentecostalismo assinala sua transitoriedade das margens para o centro do interesse e da cultura pública. Sinal dessa investida em direção ao centro da modernidade por parte do movimento neopentecostal pode ser visto sobretudo após a compra da Rede Record, pela Igreja Universal, nos anos 1990<sup>9</sup>.

O neopentecostalismo, nesse sentido, constitui-se claramente a partir do processo de midiaticização da sociedade e promove um novo deslocamento ao combinar de forma profunda as práticas e lógicas pentecostais às práticas e lógicas do mercado midiático. (OLIVEIRA, 2009, p. 249).

É junto a sua participação midiática que podemos espiar o neopentecostalismo atuando em lugares onde o Estado deixa lacunas<sup>10</sup>. Vemos essas tensões presentes em programas como “Fala que eu te escuto”, “O despertar da fé”, “*The Love School*”,

<sup>9</sup> “O sucesso, as práticas religiosas incomuns e, especialmente, as práticas agressivas de arrecadação da denominação lhe renderam uma atenção diferenciada da mídia e das autoridades fiscais e policiais. Em 1990, após negociações controversas, Macedo concluiu a compra da Rede Record de televisão, consolidou seu próprio império na mídia e se tornou o principal rival e inimigo declarado do sistema Globo de comunicações, uma façanha inédita na história da mídia e das religiões brasileiras.” (OLIVEIRA, 2009, p. 246) A compra da Record pela IURD levantou uma série de suspeita e acusações de conglomerados midiáticos concorrentes que se perguntavam como uma igreja com pouco mais de 12 anos de existência conseguiu efetuar uma compra milionária, além dos perigos que um grupo religioso, supostamente averso aos ideais modernos do Estado poderiam causar a uma sociedade democraticamente jovem (MARIANO, 2014).

<sup>10</sup> É recorrente o discurso de que graças à intervenção religiosa sobre problemas como alcoolismo, uso de drogas ou violência doméstica levam a sua resolução. Levantando questionamento sobre a legitimidade de um Estado que não oferta serviços essenciais para uma população periférica e carente. Porém essa mesma supressão de lacunas não é uma esfera passiva, as igrejas neopentecostais combatem o Estado e buscam legitimar-se em determinadas áreas como mantenedoras de uma melhoria social, vemos isso com as clínicas de reabilitação dirigidas por igrejas e no debate em torno de práticas abortivas.

dentre outros que compõem essa esfera de um entretenimento religioso, daquilo que Patriota (2008) chama de “novela da vida real”, em que pessoas testemunham como a intervenção divina por intermédio da igreja foi de vital importância para a resolução de seus problemas, naquilo que é comumente chamado de “libertação”. Problemas esses comum a um público menos abastado. Podemos concluir com isso que há, por parte da cultura midiática produzida pela IURD, uma identificação com as pautas e temas próprios de agentes periféricos.

Há um esforço com parte da Universal na compreensão das graças e das bênçãos divinas à luz de realidades experimentáveis. Trata-se de uma crença que se alinha a uma experiência tanto racional quanto sensível, que se estabelece em grande medida, pelo depoimento. E, é através da repetição de depoimentos sobre um mesmo fenômeno que se é experimentável o método de comprovação dos milagres por via positivada. Para tanto, não há uma negação das pautas modernas, mas sim um alinhamento a ela, não se nega a modernidade, assim como também não se nega a crença e a mágica, há uma conciliação por ambas as partes<sup>11</sup>. Para Patriota (2008), o testemunho é parte central do culto das igrejas neopentecostais. Há, por parte do movimento neopentecostal, a capacidade de articulação entre a vida do fiel, o culto e o espetáculo, partes vitais dessa negociação entre aquilo que é produzido e aquilo que se espera produzir.

Nesse enredo contemporâneo, todos nós somos transformados, ao mesmo tempo, em protagonistas e espectadores de um grandioso espetáculo que nunca sai do ar, um show muito mais rico, complexo e interessante do que os produzidos pelos meios de comunicação convencionais: “o show da fé”, busca incessante de uma recriação imaginária da própria vida. Afinal, na “Novela da vida real”, os personagens somos nós. Lá está a dona de casa solitária e depressiva, o pedreiro desempregado, o empresário falido, a estudante que não tem recursos para concluir o seu curso, o artista decadente e desprovido de fama, a professora alcançada por uma enfermidade incurável, o casal estéril que sonha ter nos braços um filho. A vida produz o enredo. (PATRIOTA, 2008, p. 217).

---

<sup>11</sup> Como sabemos, um dos métodos próprios das ciências humanas é a coleta sistemática de dados feita a partir dos depoimentos de interlocutores. Para as antropólogas Rocha e Eckert (2008), a coleta sistemática de depoimentos é capaz de (re)estruturar a memória e o imaginário de um grupo estudado; essa coleta se dá sobre preceitos científicos, em que a exaustiva repetição de uma mesma informação dada por diferentes interlocutores denuncia sua veracidade. Assim, ao vermos um depoimento sobre as mesmas causas e efeitos sendo dado por diferentes sujeitos, em diferentes lugares, tendemos a acreditar que esse “método” é empiricamente válido dentro de uma lógica científica positivada. Notamos ainda que esse viés científico se preocupa com aquilo que é próprio daquela comunidade em questão, não com um universalismo das causas, negociando assim o método positivo ao preceito positivo do universalismo.

Com isso, os valores modernos não são negados, muito pelo contrário, eles são reintroduzidos dentro de uma lógica de testemunho e consumo, a própria modernidade passa a ser narrada junto ao credo, sustentando e moldando o entretenimento. A IURD tem na mídia uma ferramenta não apenas de disseminação de sua mensagem religiosa, como também para promoção de bens e serviços de entretenimento que possam ser consumidos por distintos públicos.

Queremos com isso defender que o próprio processo de investimento no centro da modernidade por parte do neopentecostalismo se confunde com os marcos e eventos da IURD. Dividida por Gomes (2011) em duas fases, a Universal passa por uma reinvenção, onde não apenas as pautas de um Estado moderno são aglutinadas, como elas também passam a se tornar princípios basilares da igreja. O direito ao consumo, a prosperidade e o desejo pela ascensão pessoal (como um direito básico do sujeito) passam a figurar como parte do culto e da cultura da Igreja. Nos perguntamos então como a Igreja Universal da Graça de Deus tornou-se essa potência e como ela estruturou-se junto à modernidade.

## 2.2 UMA HISTÓRIA UNIVERSAL

Fruto das dinâmicas oriundas da expansão pentecostal no Brasil, a Igreja Universal do Reino de Deus traz consigo o legado de outras denominações por onde seus fundadores professaram sua fé. Parece haver, dentro do movimento de terceira onda, uma expressão de discordâncias e reinterpretações do credo e da bíblia por parte das novas igrejas, Mariano (2014) afirma que dentro do neopentecostalismo se tornou comum líderes religiosos insatisfeitos com suas igrejas fundarem suas próprias denominações, tomando por base aquilo que aprendera em sua igreja mãe. Tal movimento não apenas cria uma nova seara de igrejas semelhantes entre si, como também manifesta uma certa necessidade de progresso, em uma inferência lógica de que a nova igreja será melhor que sua antecessora e que sob os princípios de seu líder/fundador os problemas encontrados em sua igreja mãe serão sanados.

É sobre a premissa de melhoramento da igreja e alinhamento com a vontade do Espírito Santo que os membros fundadores da Universal, Edir Macedo, Romildo Ribeiro Soares e Roberto Lopes, deram início a uma nova Igreja em 1977. Herdeira

de tradições da Igreja Nova Vida, que por sua vez foi criada por Roberto McAlister, ex-membro da Igreja Assembleia de Deus, a Universal surge como uma igreja de terceira onda, desse movimento de acúmulo e renovação de saberes. Além disso, Macedo também já havia passado pela Igreja Casa da Bênção e mesmo por outras religiões de matriz africana, como ele narra em seu livro, “Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?” (1997). Porém a Universal não fora a primeira empreitada de Macedo e Ribeiro Soares, eles “já haviam fundado o Salão da Fé, também conhecida como Cruzada do Caminho Eterno, em conjunto com Samuel Coutinho, que por sua vez, pertence à Igreja Batista” (ALMEIDA, 1996, p. 32). Foi somente no ano de 1977 que Soares, Macedo e Augusto se uniram com o intuito de fundar uma nova igreja, mais tarde chamada de Igreja Universal do Reino de Deus, alegando não concordar com as práticas da Igreja Nova Vida, que, na visão deles, desviava-se do caminho de Deus.

Foi no início dos anos 1980 que a tríade de fundadores se desfez e a Universal passou a ser gerida apenas por Macedo. Até então, Soares o dirigente da Igreja, bem como apresentador do programa lurdiano “O despertar da fé” (1978, TV TUPI), “optou” por deixar a Universal após uma série de desentendimentos com Macedo (MARIANO, 2014). No mesmo ano de sua saída da IURD, Soares fundou sua própria igreja, a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), seguindo modelos de culto e televangelismo muito parecidos com os que já eram usados por ele na Universal. Já Augusto, com o apoio da Universal, lançou-se na vida política, elegendo-se deputado federal em 1986, no mesmo ano ele decidiu abandonar a Universal e retornou para a Nova Vida. Assim, há então, uma centralização do poder na figura de Macedo, processo que paulatinamente daria início a uma série de mudanças estruturais na igreja até que pode ser entendida como primeira e segunda fase da Universal (GOMES, 2011). A primeira fase compreendendo a fundação e os escândalos, e a segunda fase compreendendo os eventos a partir da “era das catedrais” quando houve, por parte da IURD, uma investida em autenticidade e intervenção na memória de grandes centros urbanos.

### **2.2.1 A primeira fase da Universal**

Fundada sob o tripé: Cura, exorcismo e prosperidade, a IURD configura-se desde o seu surgimento como uma igreja urbana periférica (CAMPOS, 1995). Diferentemente de suas precursoras, que possuíam uma forte tradição de crescimento

em áreas rurais do país (CUNHA, 2007), a Universal voltou-se para os problemas e as mazelas encontradas principalmente nos grandes centros urbanos, como a precarização do sistema de saúde pública, insegurança social, consumo de drogas e a perda de sentido existencial (MENEZES, 2007). Fatores como o imediatismo na cura, preocupações com o corpo, o consumo de bens materiais e simbólicos, além de certa ausência de preocupação com o pós-vida compõem o quadro inicial da Universal, quadro esse que podemos compreender como uma primeira fase da cultura lurdiana.

A Universal manteve práticas de um pentecostalismo ortodoxo, como a glossolalia, o batismo no Espírito Santo e a fé na humanidade e divindade de Cristo. Contudo, ela o fez em um diálogo com as necessidades e práticas correntes nas periferias dos centros urbanos sudestinos. Já em seu surgimento, a Universal foi além das práticas de sua época, acrescentando em seus cultos e discursos aspectos vindos de outras igrejas e religiões, como, por exemplo: o uso das Rosas Ungidas (que remetem diretamente às práticas afro-religiosas); a água fluidificada (associada à água benta católica), dentre outros itens disponíveis para a venda. Acréscimos estes que ajudaram a construir uma imagem danosa à instituição<sup>12</sup>.

Geralmente a IURD é criticada pela utilidade prática e mágica que faz do sagrado; por promover uma religião de caráter individualista e massificadora; por não formar uma comunidade e por utilizar símbolos do catolicismo popular esvaziando o seu conteúdo [...], chegando a ser identificada e caracterizada pelo que consideram charlatanismo e aventureirismo político de seus líderes. (CAMPOS, 1995, p. 14).

Todavia, esse aparente diálogo contraditório entre elementos culturais do catolicismo, da umbanda e do neopentecostalismo demonstra o poder de negociação e apropriação que Universal manifesta em sua cultura. De acordo com Barbosa (2010), para que um membro da Universal possa sentir-se plenamente recebido no culto, ao menos no Brasil, ele precisa saber e conhecer as práticas e usos das religiões afro-brasileiras e do catolicismo popular. Isso porque não apenas os orixás, caboclos e exus são mencionados, ou ainda evocados durante o culto, como também

---

<sup>12</sup> Sendo esse um dos motivos que levou igrejas e templos históricos a pedirem que a IURD passe a ser considerada como seita, não mais como uma igreja, ou mesmo religião, pois, ela estaria indo contra os preceitos da Reforma Protestante luterana (ALMEIDA, 1996).

são utilizados elementos sincréticos das religiões de origem africanas e das festas e santos do catolicismo popular. Para o autor o uso da arruda e da rosa branca, por exemplo, pouco diriam sobre si mesmas se membros e pastores da igreja não possuíssem um certo acervo de conhecimento sobre a cultura afro-religiosa<sup>13</sup>, e é desse frutífero e contraditório diálogo que a Universal parece se lucrar, realinhando e reinterpretando tradições culturais de outras formas de credo a fim de legitimar a si. Desse processo Barbosa (2010) aponta que há um artifício não apenas de apropriação, como também de ressemantização dos bens simbólicos afro-religiosos.

Entenda-se ressemantização quando o conteúdo das religiões de origem, vindas de fora, são alterados por conteúdo das localidades e dos grupos que os adota; ressimbolização ocorre quando conteúdos tradicionais de um grupo adquirem nova expressão através de formas simbólicas importadas, vindas de fora. (BARBOSA, 2010, p. 86).

Outro aspecto desse primeiro momento de institucionalização da Universal são as sessões de libertação, que compõem o quadro geral da Guerra Espiritual (GE). Reuniões que tinham, e ainda têm, por objetivo questões imediatas que afligiam os fiéis, sobretudo as questões ligadas à cura de problemas físicos. Os “problemas” eram resolvidos dentro das reuniões, com sessões públicas de “libertação”, que consistem em dissolver as amarras demoníacas sobre a vida do fiel (surgem daí expressões como “tá amarrado”, comumente usadas para se referir a problemas de difícil resolução). Partes constituintes do culto da Universal, as sessões de libertação chegavam a ocupar 1/3 dos cultos semanais da IURD (CAMPOS, 1995)<sup>14</sup>. As sessões ficaram marcadas como os dias com maior número de fiéis, isso porque eram os dias de acolhimento das camadas mais pobres da sociedade<sup>15</sup>, além de serem os dias em que eram gravadas as cenas que seriam transmitidas pela Rede Record.

---

<sup>13</sup> Sobre esse aspecto podemos encontrar aquilo que Orlandi (2020) chama de esquecimento da memória, em que uma prática social e discursiva ganha um novo significado simbólico fazendo com que o significado anterior seja “esquecido”.

<sup>14</sup> sendo às sextas-feiras o dia maior frequência de público e de maior fervor emocional (não à toa o culto se dava numa sexta-feira, pois defendia-se que esse era o dia dos demônios da umbanda e candomblé trabalharem na vida do crente) (ALMEIDA, 1996).

<sup>15</sup> A Oração pela Prosperidade acontecia às segundas-feiras, Campos (1995) a nomeia como a “corrente de empresários” e às sextas como orações de libertação, categorizado por Campos como “corrente de fé”. Em seus relatos, a antropóloga afirma que não apenas eram públicos distintos como também haviam interesses distintos nos cultos, sendo os cultos de exorcismos os de menor leitura/interpretação bíblica e de maior performatividade e interesse midiático.

As sessões de libertação e cura ainda hoje se fazem presente nas práticas da IURD, sendo uma das mais polêmicas as sessões de cura de depressão<sup>16</sup>.

Muitas vezes, privados da possibilidade de um tratamento assistencial de saúde básica, com pouca ou nenhuma renda, a Universal cresce entre os mais pobres sob a promessa de libertá-los das doenças, da violência, do sofrimento e da pobreza. Levando-os à prosperidade prometida por Deus junto à aliança (ALMEIDA, 1996). Os demônios evocados logo são exorcizados pelos pastores encarregados do culto<sup>17</sup>. Isso porque dentro da cosmologia da Universal o crente não é um pecador, pois, em seu sacrifício, Cristo expurgou todos os pecados da vida daqueles que nele creem. Isso implica em afirmar que todo e qualquer desvio, que possa ser visto como pecado, é fruto da ação demoníaca e não do crente, em seu livre arbítrio<sup>18</sup> (TAVOLARO, 2007).

---

<sup>16</sup> A depressão está associada a uma ideia de inércia, sobre a qual discutiremos mais adiante. Mas, podemos adiantar que, há no imaginário e discurso da Universal, a noção de que a graça divina vem com o movimento, a inércia, gera o afastamento de Deus e, com isso, estar em inércia resulta no cair em depressão e tantos outros problemas.

<sup>17</sup> O exorcismo possui um caráter performático, feito e pensado para ser transmitido via redes televisivas, mas, nem sempre dava certo, houveram casos de espancamento e mesmo morte de pessoas que manifestaram os demônios que as possuíam (MENEZES, 2007).

<sup>18</sup>. Dentro das práticas neopentecostais não há o incentivo à confissão privada, assim como o é no catolicismo, mas sim uma confissão que se deseja ser pública, através dos depoimentos perante toda a igreja, e, portanto, publicizável. Os demônios cumprem, então, um peculiar papel no culto. Em primeiro lugar, podemos afirmar que os demônios tendem a confessar os males provocados por eles sobre o crente; em seguida há a busca pela redenção do fiel, com o seu exorcismo, afinal, ele jamais fora o senhor daquela ação, sua vontade, tocado pelo Espírito Santo não pecaria, mas sim um demônio que o atormentava e o levou a fazer aquilo. Há, nessa ação, um fator de vital importância no culto e que veio a tornar-se o principal ato: os depoimentos testemunhais. O sujeito possuído, ou melhor dizendo, o demônio, costuma conversar com o pastor, falar como atrapalhou a vida do crente, como entrara na sua vida e quem é o seu senhor. Tudo isso dentro de uma estrutura narrativa coesa e própria para o uso televisivo, indiscreto e espetacular, há um certo apreço pelas “novelas da vida real” (PATRIOTA, 2008), em que o sujeito publicamente privilegia os depoimentos sobre a dor e a desgraça acometida em suas vidas. O exorcismo funciona como uma forma do demônio falar ao público as coisas que faz na vida do fiel, e o fiel em resposta, é eximido de sua culpa. E, assim como defende Almeida (2012), o exorcismo é verdadeiro, não se tratando de uma mera atuação, apesar de haver aqueles que atuam dentro do culto, pois “se foi eficaz, é porque é verdadeiro” (ALMEIDA, 2012, p. 106). O exorcismo acaba por se tornar além de uma prática ritualística, um momento de expiação e redenção pública da culpa do fiel perante toda a igreja que o incentiva e aplaude por ter permanecido no seio da comunidade mesmo após sofrer dos males provocados pelos demônios. Esse processo do culto é o responsável por expiar e eximir publicamente a culpa do fiel, trazendo-o de volta às graças do Espírito Santo.

Figura 1- Sessão de libertação

**FIQUE LIVRE DA  
DEPRESSÃO  
EM 3 MINUTOS**

**Sem remédios,  
sem internação  
e gratuito**



*Depressão tem cura. Faça o teste. Ligue ou envie seu WhatsApp:*  
**(11) 94358-3370**

**Igreja Universal** 15 de janeiro às 18:49 · 🌐



Depressão não é frescura.  
É vida sem cor.  
É alma em dor.  
É não conseguir enxergar o futuro.

Mas tem cura através da fé – sem remédios, sem internação e sem custo.

Na linguagem atual, Jesus teria dito: “Vinde a Mim os depressivos, e Eu os aliviarei.” (Mateus 11:28)

Faça o teste! Ligue (11) 94358-3370

#depressão #depressãonãoéfredura  
#depressãotemcura

Fonte: Ativismo Protestante -WordPress.com

Após a libertação, o crente iurdiano deve exigir, ordenar e decretar vigorosamente aquilo que é seu e que foi prometido por Deus (MARIANO, 2014). Sob égide da Teologia da Prosperidade, a IURD quebra com as noções proselitistas de suas antecessoras de primeira e segunda onda, que pregavam um certo afastamento das questões e dos bens mundanos, que passaram não apenas a serem desejados, como

também são uma forma de sagrado manifesto. Dentro da lógica da TP, quanto mais rico, mais próspero é o sujeito, e isso se reflete diretamente na igreja e suas graças com o Espírito Santo: quanto mais rica ela for, mais próspera ela será. Logo, o dízimo passa a ser mais do que uma obrigação, ele se torna um voto do fiel para com a obra e o desejo de Deus e uma estrutura lógica em que a doação será transformada em bênçãos, não apenas em dinheiro para a igreja.

Dessa forma, cura, exorcismo e prosperidade refletem as dinâmicas fundantes da vida social urbana vistas e interpretadas pela IURD:

A ênfase dada à cura, ao exorcismo e à prosperidade redimensiona aspectos presentes no contexto social, os quais podem ser esquematizados da seguinte forma: a cura redimensiona a deficiente saúde pública; O exorcismo; o sofrimento vivenciado pela precariedade das condições objetivas e subjetivas de existência; a prosperidade, as determinações de uma política econômica adotada concentradora de riqueza, portanto, excludente dos benefícios sociais a significativo contingente da população. (NERY, 2001, p 84).

Contudo, a IURD ainda não gozava de um público cativo dentre as classes ricas e ocupantes do centro de poder do Estado. Segundo Campos (1995), os fiéis iam e vinham da igreja, vista como uma prestadora de serviços espirituais; não a viam como uma instituição em que se desejava realizar o batismo, essa característica se acentuou fortemente em recortes sociais mais abastados e bairros centrais das cidades.

Apesar de gozar de uma boa reputação entre os mais pobres e bairros periféricos, a Universal era vista com desconfiança pela mídia desde a compra da Rede Record, e pelo público abastado, que a viam como uma empresa (ALMEIDA, 1996). Sua empreitada em direção aos centros de poderes civis, iniciada ainda nos anos 1980 com o apoio à candidatura de Roberto Lopes, e outros políticos, se viu ameaçada no início dos anos 1990 (OLIVEIRA, 2009). Isso porque foi no início dos anos 1990 que a IURD se tornou o pivô de escândalos graças ao seu envolvimento e protagonismo no evento chamado “Guerra Santa”, tendo sua imagem comprometida como uma instituição em alinhamento com um Estado democrático.

Figura 2- Guerra Santa

**CATÓLICOS**  
Membros da Igreja Católica acreditam que agressão à imagem de Nossa Senhora Aparecida serviu para revigorar catolicismo **PÁG. 2**

**HISTÓRIA**  
O professor da USP Antônio Flávio Pierucci diz que nunca houve tolerância religiosa no país: "O catolicismo foi a religião oficial" **PÁG. 4**

**TOLERÂNCIA**  
Na família de dona Zica, a mais famosa personagem do moço da Mangueira, no Rio de Janeiro, convivem católicos e evangélicos **PÁG. 6**

**TEMPO REAL**  
**guerra santa**

FOLHA DE SÃO PAULO Domingo, 22 de outubro de 1995 Especial-I

## Mobilização religiosa leva país a rediscutir imagem de tolerância

O episódio da agressão à imagem de Nossa Senhora Aparecida pelo pastor Sérgio Von Helder, da Igreja Universal do Reino de Deus, mobiliza sentimentos religiosos e levanta a hipótese de uma espécie de "guerra santa" no país. A possibilidade de radicalizações não é descartada por alguns religiosos e estudiosos, como, por exemplo, Leonardo Boff, ex-padre e um dos ideólogos da Teologia da Libertação, tendência católica que enfatiza aspectos políticos e sociais.

"Há o risco de a Igreja Católica cometer o mesmo erro da Universal, ou seja, de ser intolerante", diz ele em entrevista neste caderno.

Para o professor de sociologia da Universidade de São Paulo Antônio Flávio Pierucci nunca houve tolerância religiosa no país: "O catolicismo foi religião oficial desde a colônia, religião de Estado e exclusivista".

Distante das teorizações, mas próximo das disputas por fiéis, o líder religioso Cássio Lopes, presidente da Federação da Umbanda e Cultura Afro-Brasileira, afirma que os confrontos entre a Igreja Universal e os cultos de origem africana podem provocar "derramamento de sangue".

As declarações dos que enfatizam a atmosfera de intolerância contrastam com as palavras mais modernas de religiosos que apostam no triunfo da convivência pacífica. Caso, por exemplo, do rabino Henry Sobel, que vê no país um exemplo de sociedade predisposta a aceitar diferenças.

O fato é que o Brasil, sempre mais afeto ao velado do que ao revelado, vai, nos poucos, confrontando-se com velhos mitos. A violência urbana põe em xeque a idéia da cordialidade e a "democracia racial" já não encobre a presença do racismo.

Agora parece ser a vez do mito da tolerância, neste país de sincretismos e duplicidades religiosas.



À esquerda, detalhe do quadro "Primeira Páscoa" de Vitor Meireles, que retrata o início do catolicismo no Brasil; acima, o bispo Sérgio Von Helder agride uma imagem de Nossa Senhora Aparecida na televisão

Fonte: Cleiton Mídia/Folha de São Paulo

Figura 3- Marchas públicas



Fonte: Memórias de resistência negras 1989

Mariano (2014) defende que a Universal foi “a protagonista da guerra santa” (p. 121), em sua concepção a guerra santa foi a consequência de uma série de ações promovida por inúmeras igrejas neopentecostais contra outras instituições religiosas, vistas como falsas ou demoníacas, sobretudo as religiões com características mediúnicas<sup>19</sup>. A guerra santa se enquadra dentro da GE, porém ela se volta para um momento específico da história religiosa brasileira quando houve, por parte das igrejas neopentecostais (dentre elas destacando-se a Universal graças a sua visibilidade midiática), marchas e reivindicações públicas pedindo a intervenção do Estado e organizações civis a respeito de pautas como *homossexualismo*, infanticídio, sacrifício animal e ritos demoníacos praticados por terreiros de religiões afro, centros espíritas, igrejas católicas carismáticas e mesmo algumas igrejas protestantes.

[...] encorajados pela liderança e embalados pela ira santa, pastores e fiéis ultrapassaram o espaço interno dos templos, provocaram conflitos e agrediram adeptos das religiões adversárias, desencadeando a malfadada “guerra santa”. (MARIANO, 2014, p. 122).

Um dos fatores que deram início a queda de popularidade da Universal ainda durante a “Guerra Santa” foi a prisão de Macedo em 1992<sup>20</sup>. Não foram raras as

<sup>19</sup> O autor defende ainda que a mediunidade em si não é um problema, ela é vista com bons olhos dentro dos círculos neopentecostais, mas, o seu mau uso acarreta sérios problemas e mesmo a intervenção demoníaca. Assim, o único modo seguro de se exercer uma prática mediúnica seria junto ao Espírito Santo.

<sup>20</sup> Prisão essa que fora romantizada em livro e filme produzidos pelo Grupo Record.

reportagens da Rede Globo, então líder de audiência e concorrente da Rede Record, que tomaram a Universal por “seita”. Essa ostensiva investigação tinha um cunho não apenas comercial, como também religioso e ideológico, afinal, “a Rede Globo, apoiadora em opiniões de religiosos católicos e pastores protestantes históricos exagerou nas críticas. Ridicularizou a credence, a ignorância e a ingenuidade dos crentes” (*Idem*, p. 70)<sup>21</sup>. Junto às acusações de charlatanismo, sonegação de impostos, apropriação indevida de bens e recebimento de proventos do tráfico (denúncias feitas pelo ex-pastor e ex-líder da Igreja Universal, atuante na liderança das igrejas nordestinas por 11 anos, Carlos M. de Miranda), culminaram na prisão de Macedo em 1992, solto e inocentado pouco dias após sua prisão.

Figura 4- Prisão de Macedo



Fonte: O Observador

Inúmeros foram os escândalos envolvendo a Universal durante a guerra santa, para Mariano (2014), o *clímax* se deu após o episódio conhecido como “chute na santa”, ocorrido em 1995, quando o então pastor da Universal, Sérgio Von Helder xingou e chutou a imagem de Nossa Senhora Aparecida durante o feriado nacional em seu nome, alegando que o catolicismo (popular) era uma falsa religião que adorava

<sup>21</sup> A exemplo, temos a reportagem feita pela Rede Globo um dia após o episódio do chute da santa, onde a imagem do chute fora omitida e depoimento de inúmeros líderes religiosos, autoridades nacionais e internacionais, foram colhidos a fim de sustentar o argumento da Universal como uma instituição de intolerância religiosa. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=N8tipx5Cw-c>> com acesso em 06 de maio de 2021.

imagens, feias e vazias, feitas de gesso e que podem ser facilmente quebradas com um pontapé. Todo o evento foi transmitido ao vivo no programa “O despertar da fé”.

Foi após o “chute na santa” que se intensificou uma série de investigações jornalísticas e policiais contra a IURD<sup>22</sup>, Record e seu líder. Na ocasião, as imagens de ambos passaram a ser associadas a um grupo de forte intolerância religiosa, movida pelos interesses capitais e de notória ignorância e anti-intelectualismo. O Chute na santa marca o início do fim da “guerra santa”. Após o evento, a IURD passou por uma forte crise institucional, perdendo parte de sua membresia e sua credulidade como uma instituição religiosa séria (ALMEIDA, 2012).

Figura 5- Chute na santa



Fonte: Estadão

De acordo com Gomes (2011), esse fora um dos eventos que culminaria na reformulação do discurso da IURD quanto à Guerra Espiritual, deixando de criticar de forma aberta outros credos e religiões nos cultos televisivos e passando a adotar uma postura mais branda ou mesmo não mencionando diretamente outras formas de

<sup>22</sup> A universal já vinha sofrendo com a perda de fiéis após inúmeros escândalos, como a prisão do Bispo Edir Macedo sob a acusação de curandeirismo e charlatanismo; matérias jornalísticas que acusavam a igreja e seus pastores de estelionato e agir de má fé, além de inúmeros relatos de agressão física das pessoas enquanto estavam sob transe (Mariano, 2014; Meneses, 2017).

cultura e religião (isso não significa que a crítica a outras religiões tenha sido abolida, elas apenas deixaram de ser televisionadas, vemos isso, principalmente, no que diz respeito ao sagrado afro-brasileiro<sup>23</sup>). Gomes (2011) afirma ainda que esse processo de *rebranding* culminou no que foi chamado de “a era das catedrais” ou “era da autenticidade”, um grandioso projeto de reorganização da IURD em prol de uma boa reputação, reconciliação com os fiéis e alteração da memória social e urbana, criando para si uma noção de autenticidade e legitimidade de suas práticas. É em sua segunda fase que a IURD passa a realizar a construção de templos monumentais, adotando sobretudo, a Teologia da Prosperidade e o uso das mídias como seus pilares fundantes.

É a partir desse momento que suas práticas são redefinidas, há um declínio do viés combativo coletivamente da guerra santa, os espetáculos/sessões de libertação passam a ser plano de fundo, os holofotes passam a se voltar para os depoimentos sobre a Teologia da Prosperidade e da Guerra Espiritual. Há, segundo Gomes (2011), uma nova fase para a Universal, fase essa voltada para a criação de uma autenticidade, a modificação da memória urbana e os projetos para a centralização da IURD em um único templo.

### 2.2.2 A segunda fase da Universal

Apesar de gradativa, as mudanças estruturais da Universal puderam ser sentidas sobretudo após a inauguração do Templo de Salomão<sup>24</sup>, essa série de eventos

<sup>23</sup> No entanto, essa disputa da Guerra Santa pode ser reavivada quando for conveniente, pois, como defende Almeida (2012), ao ver-se ameaçada por outras igrejas em seu mesmo “ramo”, a Universal lançou mão de narrativas e elementos contra seu algoz. Dentre esses ressurgimentos destacamos a disputa aberta entre a Universal, de Macedo, e a Mundial, de W. Santiago, onde, durante um culto de libertação, Macedo entrevistou um demônio particularmente poderoso na hierarquia demoníaca, levando-o a confessar que a igreja de Santiago não só era associada a demônios, como a Universal era a única igreja verdadeiramente eleita por Deus e que isso estava incomodando os demais demônios a tal ponto que foi preciso que uma autoridade demoníaca inserir-se dentro das camadas de liderança religiosa da Mundial - essa conversa, se podemos chamar assim, foi transmitida nacionalmente pela TV Record, inflando ainda mais a briga entre as duas igrejas e seus líderes (ALMEIDA, 2012).

<sup>24</sup> Como afirma a Universal em seu site especificamente voltado para o templo, “Assim, a réplica do Templo de Salomão edificada no Brasil representa uma construção imaginada e projetada por Deus, que, no passado, O uniu com o Seu povo. É um resgate em busca à Santidade ao Senhor, por meio do respeito e reverência a que Ele é digno, levando as pessoas à conscientização da fé pura, bíblica e original. É uma oportunidade, independente de crenças pessoais, para aqueles que desejam conhecer e experimentar o Poder do Altíssimo, o Deus da Bíblia, Único e Verdadeiro Senhor, pois mesmo depois de séculos, Ele não mudou.”. Disponível em: <[www.otemplodesalomao.com](http://www.otemplodesalomao.com)> com acesso em 02 de maio de 2021.

representam aquilo que podemos compreender com a consolidação de uma segunda fase da identidade institucional da Igreja Universal. Como afirma Campos (1995) e Mariano (2014), a IURD pré-Templo de Salomão não era uma igreja conhecida por sua preocupação com templos ou edificações, ela alugava cinemas abandonados e salões sem uso, sob o princípio de que a Igreja era onde os fiéis se reuniam, não os prédios.

Outro marco simbólico que sinaliza o início de sua segunda fase, foi a intencionalidade de conciliação entre autenticidade e memória de bairros históricos centrais urbanos; não se abandona a periferia, muito pelo contrário, expande-se a igreja agora buscando as centralidades urbanas e simbólicas (GOMES, 2011). Nota-se que, junto a consolidação da instituição religiosa, vem a necessidade do reconhecimento público de seu poder. O templo e sua opulência, traduz a TP e a GE como sinais de vitória sobre o demônio, sua existência se justifica como um resgate autêntico da santidade bíblica e seus usos se fazem como uma experiência imersiva nas narrativas bíblicas.

Conclui-se que a construção da Sede Mundial [Templo de Salomão] não constituía um fato isolado; a implementação de um projeto de igreja estava em curso, envolvendo mais que alterações na arquitetura de seus templos. Um discurso estava sendo difundido - o da retórica da superação -, compreendendo a construção das catedrais, o enfoque da “fidelidade” e do “compromisso” dos membros com a instituição. (GOMES, 2011, p. 154).

De base teológica abertamente fundamentada na Teologia da Prosperidade, conciliada com a Guerra Espiritual, a IURD busca estabelecer noções de uma autenticidade em sua identidade (*Idem*, p. 33). Em sua busca por diferenciar-se das demais igrejas neopentecostais, a IURD passou a produzir bens culturais públicos, que se estendam para além do culto; investido em campos diversos, como a produção de entretenimento audiovisual gratuito (com minisséries, filmes, novelas, livros, músicas, shows, peças, musicais, desfiles etc.) e projetos arquitetônicos de intervenção na memória urbana, na vida coletiva e na política.

Os templos não se dão de forma aleatória nos centros urbanos, eles possuem propósitos pré-estabelecidos: mostrar o poder e a opulência da Universal; intervir na memória urbana; produzir regimes de verdade e autenticidade para a Igreja; cativar um público mais abastado. Com construções monumentais em bairros centrais das

capitais dos estados, busca-se consolidar a autenticidade, a memória e a identidade da IURD como uma igreja legítima e digna ao pertencimento, à memória dos fiéis e da própria cidade (GOMES, 2011).

Edir Macedo frequentemente aponta para o fato de que a Universal não pode ser uma igreja pobre, pois isso seria contraditório. Ela tem de ser rica e muito rica, porque seu Deus é rico e “Dono de Todas as riquezas”. Os templos suntuosos e os constantes investimentos demonstram claramente a lógica iurdiana e o deslocamento realizado. Os crentes e/ou os adeptos internalizam a mensagem, que é presente no imaginário coletivo nacional [...]. (NERI, 2001, p. 87).

Soma-se a isso a necessidade de expansão da Igreja. Sobretudo, após os anos 2000, a Universal passou a construir seus próprios templos não apenas no país, como também no exterior, buscando empreender sua cosmovisão dentro e fora do solo nacional.

Na América do Sul a Universal está presente em 12 países, detém 818 templos, em 595 cidades, com destaque para a Argentina onde possui 256 templos em 205 localidades de 24 províncias. Na América do Norte está presente no México, Canadá e Estados Unidos, totalizando 377 templos, em 292 localidades, com destaque para os Estados Unidos onde possui 197 templos, em 147 localidades de 20 estados. Na América Central a Universal está presente em 21 países, possui 228 templos, em 172 localidades, com destaque para a República Dominicana, onde possui 35 templos, em 19 localidades, de 17 províncias. Na Europa está presente em 21 países, tendo 316 templos, em 298 localidades, com destaque para Portugal, com 124 templos, em 90 localidades. Na África está presente em 36 países, tendo 686 templos, em 187 localidades, com destaque para África do Sul, com 320 templos, em 42 localidades de 9 províncias. Na Ásia está presente em 8 países, com 31 templos, em 24 localidades, com destaque para o Japão, com 17 templos, em 12 localidades de 8 regiões. Enfim, na Oceania está presente na Nova Zelândia (com 3 templos, em 2 localidades), em Fiji (com 2 templos, em 2 localidades) e na Austrália (com 1 templo, numa localidade). (ORO; TADVALD, 2015, p. 91).

Outra característica desse movimento é o que Cunha (2014) e Campos (2016) chamaram de Judaização<sup>25</sup> da IURD. Por Judaização os pesquisadores

---

<sup>25</sup> A Judaização consiste em pensar o culto e cultura neopentecostal como herdeiras das culturas judaicas e hebraicas, promovendo sionismo com a memória religiosa católica. Na matéria escrita por Campos, o autor argumenta que “o clima do culto parecia se inspirar quase que exclusivamente no Antigo Testamento. Aliás, essa tem sido a fonte de legitimação não somente para a Igreja Universal como para outras denominações pentecostais, que têm se entregado, desde os anos 1990, a uma onda de “judaização” crescente.” Texto disponível em: <<https://teologiadedeus.blogspot.com/2016/05/igreja-universal-do-reino-de-deus-da.html>> com acesso em 20 de abril de 2021.

compreendem o uso de elementos judaicos nas cerimônias e cultura da Universal. A começar pelo templo que hoje é sede da Universal: o Templo de Salomão. O prédio chama atenção por abrigar em seu interior um complexo de templos, jardins temáticos, sets de gravação (usados nas novelas e produções da TV Record), museus, jardins, jardim botânico e anfiteatros, onde são realizados os cultos. Todos os espaços, sejam eles da geografia humana, física ou espacial, foram pensados para recriar o passado bíblico dos povos hebreus e judeus, sendo os funcionários<sup>26</sup> do templo/parque obrigados a usarem vestes típicas da época bíblica e cumprimentarem os visitantes com saudações em hebraico (MEDEIROS e SILVA, 2019). É através de seu sionismo que a Universal busca reinterpretar a bíblia e a própria religião (REINKE, 2018), usando como modeladores a TP e a GE, a IURD passa a adotar elementos discursivos e performáticos voltados para as narrativas do antigo testamento.

Figura 6- funcionário do templo



Fonte: Youtube/ Pastor Júlio Freitas

Muito embora o movimento de judaização não seja uma exclusividade da Universal (CUNHA, 2014), parece ser a Universal quem melhor traduz esse movimento de releitura bíblica em seus cultos e proselitismo. Não apenas o Templo de Salomão foi construído com matéria-prima vinda de Israel – sob a premissa de ser mais fiel possível ao templo bíblico - como também os cultos passaram a possuir elementos simbólicos e mesmo práticas discursivas comuns às culturas judaicas. É, segundo Oro

<sup>26</sup> pastores e obreiros voluntários, em sua maioria (MEDEIROS e SILVA, 2019).

e Tadvald (2015), no interior do Templo de Salomão que estão inscritos elementos que buscam reavivar a história do primeiro grande templo em homenagem a Deus, bem como o uso do *menorá*, representações da tábua dos 10 mandamentos, *shofar* e o uso de vestes hebraicas sobre as roupas seculares como é o caso do *Quipá* (em hebraico *כיפה*, *kipá*, "cobertura"), *Talit* (o manto masculino usado somente durante orações), ou ainda o uso de expressões como *El Shadai*, *Shalom*, dentre outras.

Nota-se que há nessa segunda fase da Universal uma busca por (re)viver o antigo testamento, visto como um exemplo para as vivências contemporâneas. Sua intervenção na memória urbana, sua reorganização em prol da Prosperidade, da Guerra Espiritual e do uso das mídias formam um campo de proveitoso diálogo, rico em sentidos e problemáticas. Nesse processo de consolidação de uma imagem pública, a Universal alçou voos por amplos campos da vida urbana contemporânea, desde o seu já consolidado televangelismo, presente desde seus primórdios, até suas produções midiáticas de entretenimento mais recentes.

Figura 7- Bispo Edir Macedo



Fonte: Igreja Universal/Divulgação

Diante dessas mudanças expostas nos perguntamos em que a IURD fundamenta sua existência e como foi possível negociar essa sensibilidade religiosa a uma experiência que vai além do culto, do tempo e mesmo da religião? Quais são os

pilares, contemporâneos da universal e como eles engendram esse imaginário que outrora fora marginal e hoje ocupa o centro?

### 2.3 OS PILARES DA UNIVERSAL

Em seu plano de ascensão e construção de uma identidade autêntica, diferenciadas das demais igrejas neopentecostais, a IURD passou a adotar sistemas concretos de proselitismo e identidade. Se, em um primeiro momento, sua cultura era majoritariamente marcada pelo mimetismo e adaptação do que era visto em outras igrejas e religiões, é sobretudo após os anos de 1980 e 1990 que se começa a desenhar a igreja tal qual conhecemos hoje. Os eventos que deram início à segunda fase da Universal marcam sua reestruturação enquanto uma instituição social<sup>27</sup> capaz de espriar sua cultura para além do culto.

Campos (1995), Almeida (1996), Mariano (2014), Meneses (2017) e outros autores salientam que em seus anos iniciais, a Universal não possuía uma identidade institucional consolidada, tampouco uma comunidade ou um público cativo, suas fileiras eram preenchidas por um público mutável, majoritariamente pobre e periférico, pertencentes a outras confissões, religiões e credos, que viam na Universal uma oportunidade de prestação de um serviço espiritual (CAMPOS, 1995). Esse cenário foi gradativamente mudando à medida que a igreja foi se estabelecendo, formando uma identidade própria, identidade essa abalada com a guerra santa, e reestruturada por meio daquilo que culminaria no que Gomes (2011) entende por a “A era das catedrais”, uma “era” onde a IURD é uma igreja de opulência e expressivo poder político e social. Alguns fatores, ou melhor dizendo, alguns pilares, marcam a Universal em seu caminho pela autenticidade, são eles: a expansão e (re)adequação da Teologia da Prosperidade, as novas interpretações para a Guerra Espiritual, a Ruptura com os usos e costumes de santidade, e em sua face mais recente, aquilo

---

<sup>27</sup> As instituições sociais são potências capazes de negociar o sentido de pertencimento e existência, servindo como base moral, ética e afetiva para os agentes envolvidos nessa negociação (DURKHEIM, 2019). As instituições de maior poder e força sociais são aquelas dadas como certas pelos indivíduos que, acolhidos em seu seio, tornam suas práticas parte de sua subjetividade. As instituições servem como lentes por onde os sujeitos devem enxergar o mundo. Todavia, na contemporaneidade parece não haver, como previa Durkheim (2019), um poder coercitivo tão forte quanto se fizera parecer.

que Cunha (2014) chamou de Judaização, todos eles estabelecidos a partir de uma ação dialógica entre testemunho e pregação.

Tomemos de início a Teologia da Prosperidade (TP)<sup>28</sup>. A TP é uma estrutura que não só cresceu em importância dentro do culto da Universal, como transcende a igreja e hoje configura-se como parte estruturante de seu *ethos*<sup>29</sup> religioso. Sem a TP, a Universal perderia uma de suas maiores forças entre sua membresia (MENESES, 2017), além de sua configuração capaz de atribuir significado à luta por prosperidade econômica e política. A Teologia começa a crescer em importância dentro da IURD quando a Guerra Espiritual arrefece e muda de paradigmas, isso porque ela não mais se volta para questões externas à Igreja (como o combate a outras religiões ou a formas abstratas de um “mal”), mas sim nas mazelas que acontecem principalmente na vida privada dos sujeitos, dando espaço tanto para uma teologia individualista, voltada para o bem-estar econômico, quando uma teologia que prega o bem-estar coletivo e da igreja<sup>30</sup>. É através da demonstração pública do poder de consumo e da opulência de bens capitais que o fiel demonstra seu alinhamento com a vontade divina (MARIANO, 2014).

Em sua estrutura basilar a Teologia da Prosperidade prega que Deus, o senhor de todos os metais e preciosidades, responde às preces de seus filhos, retribuindo sua fé e doações com bens materiais<sup>31</sup>. Segundo Macedo, Deus é justo e dá a seus filhos aquilo que eles merecem, e, para merecer riquezas, é preciso que o fiel oferte riquezas para Deus<sup>32</sup>. Isso porque, dentro da lógica da TP as riquezas e bens materiais não são uma forma de perdição do homem, ou ainda um instrumento demoníaco que tenha

<sup>28</sup> De acordo com Mariano (2014, p. 40), foi durante os anos de 1980 que “a Teologia da Prosperidade foi formulada por Kenneth Hagan, que a difundiu juntamente com diversos pregadores e líderes ministeriais dos EUA”, cresceu em importância dentro dos centros teológicos pentecostais norte-americanos. A TP popularizou-se no Brasil ainda nos anos 1980, tendo sua mensagem difundida por vários canais de comunicação, sendo a televisão e a literatura campos privilegiados nessa ação.

<sup>29</sup> Para Geertz (2008) “[...] Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo, torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida” (p. 67) é sob o *ethos* que a visão de mundo e senso morais e estéticos se organizam.

<sup>30</sup> Quanto a GE, os autores sobre o campo neopentecostal dão a entender que há um deslocamento de foco quanto à Guerra, que passa do combate à outras religiões, principalmente as mediúnicas, e vai para o plano individual e espiritual, porém, não parece haver consenso quanto a essa hipótese.

<sup>31</sup> Isso explica, por exemplo, o adesivamente da frase “foi Deus quem me deu”, que costuma estar em veículos e pertences pessoais dos fiéis.

<sup>32</sup> Transmissão ao vivo (live) em suas redes sociais, disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=y9g6L\\_amjWA](https://www.youtube.com/watch?v=y9g6L_amjWA)> com acesso em 20 de março de 2021.

por objetivo desviar as pessoas dos desígnios divinos<sup>33</sup>, como defendiam as igrejas pentecostais da primeira onda, mas sim uma forma da manifestação das bonanças e das bênçãos de Deus na vida do fiel<sup>34</sup>. Para a Universal, quanto mais rico, mais bênçãos aquele fiel mereceu ter, sua fé e sacrifícios são recompensados ainda em terra e o poder capital é prova cabal do amor de Deus.

O embasamento principal foi e tem sido a Teologia da Prosperidade, onde rituais são construídos mirando alcançar pequenos e médios empresários, e até os grandes dos diversos setores da economia, bem como pessoas comuns alcançadas pela crise econômica (desempregados e subempregados). Essa prática, muito questionada no passado e no presente também, tem sido objeto de aprimoramento por parte da IURD. A metodologia continua a mesma, isto é, promessas de que Deus, que é o dono do ouro e da prata, devolverá em dobro, ou muito mais, tudo aquilo que for depositado no altar (MENESES, 2017, p. 427).

Essa condição, em que o fiel se torna possuidor de riquezas, condiz com a ruptura dos costumes de santidade, sobre a qual nos deteremos mais adiante. De antemão, adiantamos que é na corrente neopentecostal que o fiel se “liberta” para adentrar na modernidade e transitar entre amplas esferas da vida social, essa libertação o possibilita ainda hibridizar suas culturas e gostos, performances e trejeitos, dando origem ao gospel e tantas outras manifestações culturais religiosas contemporâneas, marcadas pela segmentação de mercado e capitalismo.

Ainda no que tange a TP, é durante o culto que o fiel é incentivado a testemunhar suas bênçãos, bem como a doar dinheiro e bens para a igreja. Isso porque o testemunho de riquezas e o dízimo são partes vitais para uma demonstração pública do pertencimento daquele fiel à igreja, um ato de fé. Dentro da TP a ascensão do sujeito significa a ascensão da igreja, aquele que passa a gozar das graças do Espírito

---

<sup>33</sup> Muito desse proselitismo ascético vem dos livros de Lucas e Mateus, usados desde o catolicismo clássico até as igrejas pentecostais, que pregava um certo afastamento dos fiéis dos bens de mercado e consumo, vistos como objetos que desviam as atenções do fiel aos desígnios de Deus. “Quão dificilmente entrarão no reino de Deus os que têm riquezas! Pois mais fácil é passar um camelo pelo fundo de uma agulha, do que entrar um rico no reino de Deus” (Lucas 18:24-25), ou ainda “Então ele lhes disse: Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus.” Mateus 22:21.

<sup>34</sup> Conceção similar foi relatada por Weber (2004) em “a ética protestante e o espírito do capitalismo” sobre os calvinistas norte-americanos que viam no dinheiro e sua posse, assim como o próprio trabalho e a vocação para tal, bênçãos divinas, manifestações de Deus na vida do fiel. Tal manifestação demonstra o poder de negociação das religiões de base protestante em um Estado Secular, pretensamente moderno.

Santo deve comprometer-se com Deus em disseminar sua palavra, seja diretamente, com pregações e evangelismo, ou indiretamente, com doações para sua igreja.

[...] No culto usa-se tempo para mensagem sobre edificação espiritual e salvação, e usa-se um momento importante para o “ofertório”, onde envelopes são distribuídos e o chamamento às pessoas presentes para que dêem sempre o máximo. A pergunta ao público presente vai sempre do valor maior para o menor. O fiel que oferece a maior oferta é sempre elogiado e recebe as garantias de que Deus o recompensará; enquanto os que deram ofertas de menor valor são acusados de terem pouca fé e, portanto, receberão menor “galardão” ou nada receberão. A pressão na hora do ofertório chega ao ponto de se afirmar, durante a prédica, de que o fiel deve colocar Deus na parede, ou seja, se você ganha R\$ 1.000,00 e oferece os dez por cento, não faz grande coisa. Diz então o pastor: é preciso “sacrificar” R\$ 500,00 e Deus o recompensará com um emprego de R\$ 5.000,00. Muitos fiéis acreditam na pregação e sacrificam (doam) aquilo que é solicitado [...] Em visita recente a uma das igrejas da IURD, presenciei o famoso “passar da sacolinha”. Neste momento, não mais a sacolinha como no passado, mas sim bandejas metálicas (material de inox), como também a presença de um obreiro portando a maquineta de débito e de crédito aguardando pacientemente que os fiéis digitassem as suas respectivas senhas e os valores a serem ofertados. (*Idem*, p. 427-428).

É junto à TP que a membresia da Universal pode legitimar sua participação nas lógicas de produção e consumo do mercado capital. Incentivados pela igreja a ter suas próprias fontes de renda, bem como a empreender<sup>35</sup> e “desatar os nós” de suas vidas (FIGUEIREDO, 2007), a membresia da Universal pode, e deve, consumir bens simbólicos, produtos de mídia e disputar espaços outrora ocupados apenas por agentes seculares. Há, então, a união da cosmologia religiosa às práticas seculares do mercado. É na TP que doar torna-se receber. A benção só pode ser alcançada através de um certo nível de abjuração, pois é doando o que possui que o fiel se torna merecedor das benções recebidas, benções essas que lhes fora prometido por Deus através da aliança; é “sacrificando” o que possui que se faz possível vir a possuir ainda mais.

Através da Teologia da Prosperidade o doar/sacrifício é um ato de fé, assim como o consumo também é, isso porque é preciso que o fiel professe sua fé em todas as instâncias de sua vida e de nada adiantaria um sacrifício que se volte para o acúmulo,

---

<sup>35</sup> Um fenômeno peculiar se dá sobre o empreendedorismo na IURD, isso porque é preciso que haja um certo nível de hedonismo na sua concretude, não basta que o fiel creia em Deus, ele precisa crer em si e no seu poder para que o seu comércio/vida dê certo (FIGUEIREDO, 2007); Macedo, em entrevista, afirma que “é importante crer no Deus Vivo, assim como é acreditar em si”. Entrevista disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=LViRUp8U0Xc>> com acesso em 20 de abril de 2021.

o metal precioso pelo fiel recebido precisa e deve circular, promovendo o nome e as bênçãos divinas.

Consumir é um ato de fé<sup>36</sup>, as riquezas passam a ser não apenas uma forma de ostentar, como também de manifestar a presença do divino. Não se trata, portanto, de pôr aquilo que é sagrado para venda, mas sim uma compreensão de que se há venda, só há porque ela é de vontade de Deus, como afirma Macedo, em entrevista, “a teologia da miséria é a teologia do Diabo, a Teologia da Prosperidade é a teologia de Deus”<sup>37</sup>. É sob essa premissa que a TP funciona como um pilar para o culto da IURD. Sob ela sustenta-se não apenas o dízimo<sup>38</sup>, como também a venda de objetos religiosos, o comércio de pequenos e grandes empresários associados à igreja, a existência de um entretenimento religioso e a possibilidade de adaptação e negociação da mensagem de Deus para diferentes meios e produtos.

Uma outra marca da TP é o uso de emoções, outrora tidas como negativas, durante as pregações. Durante o culto, emoções como raiva e medo são usados como potentes ferramentas dadas aos fiéis ante uma situação desagradável (CAMPOS, 1995). No culto se é incentivado que o fiel seja bélico (dentro e fora da igreja) e que procure as situações de injustiça, mas não as aceite, muito pelo contrário o verdadeiro filho de Deus é herdeiro do trono do Senhor dos Exércitos, ele deve lutar tal qual os heróis/profetas bíblicos o fizeram, usando seu medo como combustível para a mudança. E aqui abre-se uma janela ainda pouco explorada pelas pesquisas em comunicação, mas bem trabalhada pela antropologia das emoções, estamos falando do uso das emoções tidas como negativas em prol da construção de narrativas dessa comunidade.

---

<sup>36</sup> A doação, a abjuração são em igual medida um ato de fé. Se um fiel sacrifica sua pouca renda, ele irá gozar infinitamente mais suas riquezas. Na prática, isso significa dizer que se um fiel doar tudo o que possui naquele momento ele irá prosperar infinitamente mais, pois, a fé é também equacionada no ato de doação. O Consumir se torna um ato de fé pois, é preciso ter fé que o que se gasta agora será repostado por Deus, Ele quem irá prover assim como fizera para Abraão quando fora preciso sacrificar aquilo que lhes era mais amado (Gênesis 22:8).

<sup>37</sup> Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=LViRU8U0Xc>> com acesso em 01 de abril de 2021.

<sup>38</sup> O dízimo é sustentado, em princípio, pela Bíblia, “Todos os dízimos da terra - seja dos cereais, seja das frutas - pertencem ao Senhor; são consagrados ao Senhor. Se um homem desejar resgatar parte do seu dízimo, terá que acrescentar um quinto ao seu valor. O dízimo dos seus rebanhos, um de cada dez animais que passem debaixo da vara do pastor, será consagrado ao Senhor.” Levítico 27:30-32, a Teologia da Prosperidade surge para enfatizar sua importância e dar a ela uma maior amplitude.

Torna-se importante ainda que haja uma narrativa apresentada pelo fiel sobre sua própria prosperidade, complementando uma estrutura narrativa daquilo que Patriota (2008) entende por “novela da vida real”. Uma vez que é preciso que o fiel, ciente de que sua riqueza é fruto de seu alinhamento com Deus, tenha a obrigatoriedade em testemunhar suas desgraças e infelicidades diante de um público carente, pois é importante que todos saibam de sua superação junto ao Espírito Santo.

Em seu testemunho, o fiel lança mão de uma estrutura narrativa básica: partindo das desgraças e infelicidades até o encontro e comunhão com o Espírito Santo, tomando para si as bênçãos divinas. Torna-se de uso comum uma narrativa que sai do caos até a ordem e o progresso, de um imaginário, de uma marginalidade com o gozo do poder divino até o seu alinhamento ao centro das graças. Torna-se, como afirma Patriota (2008), uma espécie de show de sofrimento, em que a narrativa de maior poder é aquela que melhor aborda as desgraças, dores e aflições banais. É preciso que o fiel/plateia/consumidor se identifique com a narrativa daquele que um dia sofreu e deseje mudar. Esse possivelmente é um dos motivos pelo qual a Universal seja uma excelente articuladora entre a periferia e a centralidade urbana. Trata-se de uma narrativa em que a vida dos sujeitos se torna parte de um espetáculo público.

O próprio testemunho tem a função de cativar o público e o encantar, tomando a riqueza e a prosperidade por uma reificação de Deus em sua vida (PATRIOTA, 2008).

Há nessa estrutura de depoimento um apelo à pobreza e à miséria como uma fase a ser superada pela graça divina, mas há também um lembrete de que ela é uma realidade evitável. Com isso, questões e discursos próprios de uma comunidade periférica à modernidade e ao poder capital continuam presentes, dialogando com aquilo que é visto e sentido pela membresia da igreja. Como nos lembra Oliveira (2009), os agentes neopentecostais são, ainda hoje, em sua maioria, periféricos. É nas periferias, sobretudo as periferias negras, que cresce uma infinidade de novas igrejas e templos, seu imaginário e suas ações refletem os ideais de uma comunidade que não goza do poder sobre o Estado e o mercado capital<sup>39</sup>. A TP parece, ao nosso ver, estar alinhada com as demandas de um público que busca sair da marginalidade dos sistemas simbólicos e econômicos em direção ao centro do poder social. Para tanto busca-se legitimar o passado e a superação da miséria junto ao Espírito Santo,

---

<sup>39</sup> A Teologia da Prosperidade, nesse sentido, possivelmente teria outra formulação se o público-alvo das igrejas fossem herdeiros de grandes fortunas ou famílias ricas que gozam de uma estabilidade financeira de longa data.

apagar ou esquecer a miséria e a pobreza é, antes de mais nada, apagar e esquecer as graças divinas, logo, em sua estrutura narrativa a membresia da Universal precisa ter o respaldo da desgraça e da miséria para manifestar seu desejo pela prosperidade<sup>40</sup>.

Não por acaso o testemunho de prosperidade assume uma importância ímpar na produção fílmica “Os dez mandamentos - O filme” (2016). Nos é apresentada, como a primeira cena do longa-metragem, o testemunho de Oseias sobre as obras de Deus na vida do povo hebreu. Pode-se dizer que tal testemunho funciona, para além de uma técnica cinematográfica de introdução à narrativa, como uma demonstração do poder do testemunho da experiência vivida por aqueles que sofreram, mas foram libertados das desgraças e dores da vida pelo Espírito Santo. Em sua narrativa Josué discursa à seus homens sobre como a vida de seu povo era marcada pela dor e sofrimento, mas, graças as bonanças e intervenções divinas, elas foram mudadas, cessou-se o sofrimento e eles puderam prosperar; e por consequência era dever e responsabilidade deles continuarem a promover a prosperidade divina, para o mundo e para os homens. Para faz-se necessário que eles tomem a terra prometida, Israel. Em nome do Deus que os libertou e com quem firmaram a aliança. Munido do dever régio de ser líder religioso e bélico, o hebreu fala sobre as tormentas infligidas por inimigos (sejam eles espirituais ou humanos) ao poder de Deus e da vitória divina para aqueles que a ele permaneceram fiéis:

[...] muitos de vocês nem eram nascidos quando chegamos a esse deserto, se não sabem de onde vem, como saberão para onde estão indo? Há muitas gerações Deus fez uma promessa ao nosso povo, de que nos tornaríamos uma grande nação, tão numerosa quanto as estrelas do céu, mas não uma nação que fica dando voltas pelo deserto, ele nos prometeu uma terra que mana leite e mel! Só que essa promessa tem uma condição: temos que crer e obedecer a Sua voz.

A fala em questão diz respeito ao texto bíblico contido no livro Números, capítulo 13, e não apenas foi alterada, como remoldada para tornar-se compreensível ao contexto da peça midiática e aos fenômenos históricos e discursos neopentecostais de nossa época. Contudo, a Teologia da Prosperidade quase sempre se manifesta junto à Guerra Espiritual (GE) e juntas elas formam uma frente de

---

<sup>40</sup> No terceiro capítulo discutiremos a esse respeito, pois, não se trata apenas de um apelo à miséria e à pobreza, mas uma reinterpretação de si, uma nova noção daquilo que é a periferia e aquilo que é o centro do poder.

atuação do Espírito Santo na vida e na história humana. No fragmento de testemunho vemos que a aliança diz respeito a um horizonte possível dado somente após a “libertação” do povo hebreu. E, assim como na peça midiática, é somente após a libertação que o fiel pode cobrar as promessas divinas, cobrar a prosperidade prometida na aliança. Mas, como posto por Josué, a cobrança implica na sujeição e obediência a Deus, considerando que Deus não é o único ser celeste que opera na vida do fiel, o demônio o testa e por vezes o conquista, por isso o fiel precisa declarar-se ao mesmo tempo sujeito à Deus e combativo ao Demônio.

Sabe-se que na cosmologia neopentecostal existem forças que buscam prejudicar o crente fazendo oposição à vontade divina. Essas agências ao se manifestar impedem a aderência das graças divinas na vida do fiel, e, por consequência, o levam à falência, problemas de saúde e familiares, elas dizem respeito a uma guerra que acontece entre as forças divinas e demoníacas, guerra essa que surgiu antes dos homens e só cessará nos dias do juízo final (MARIANO, 2014). Contra as forças demoníacas o crente deve ser combativo, jamais deve baixar a guarda, deve ser eternamente bélico (CUNHA, 2014). A esses fenômenos de enfrentamento das adversidades, notoriamente provocados pelos agentes contrários à vontade divina, e o confronto entre agentes divinos e demoníacos, foi-se dado o nome Guerra Espiritual (GE) (MARIANO, 2014). Juntos, a TP e GE formam um todo coeso na busca por expurgar males e adversidades, na conquista pela prosperidade e bonanças.

Apesar de, na prática, não haver uma clara delimitação entre esses dois campos, a TP e GE podem ser vistas como campos em separado. Se a TP é a frente de tradução das riquezas enquanto dádiva divina, a GE é a face lógica e combativa da causalidade dos problemas, é o viés ativo no combate contra as mazelas pela pobreza e desgraças provocadas. Isto é, ambas são interligadas, não há como lutar pelas riquezas prometidas sem entender que essa luta é parte de uma luta divina, e não há como haver uma Guerra Espiritual sem que haja minimamente motivações focadas na prosperidade.

A Guerra Espiritual consiste na visão de que o mundo dos homens é o cenário de uma guerra, de um eterno combate entre anjos e demônios, entre o bem e o mal, reforçando e se apropriando dos ideais modernos positivados de uma dualidade opositora, que se estabelece no binarismo modernista entre nós e eles, bem e mal. Nessa guerra os homens são agentes livres e podem tomar partido por ambos os

lados (sabendo que suas ações terão consequências), no entanto um “verdadeiro filho de Deus” sabe que deve estar do lado do Senhor<sup>41</sup>.

No início dos anos 90, novas concepções de Guerra Espiritual adentraram as igrejas neopentecostais, instituições paraeclesiais e outros setores evangélicos, incluindo o protestantismo renovado e histórico. Forjada nos Estados Unidos no final dos anos 80, a *Dominion Theology*, como é conhecida lá, proliferou rapidamente entre segmentos evangélicos brasileiros, em especial no neopentecostal. A Teologia do Domínio envolve tudo o que se refere à luta dos cristãos contra o Diabo [...] (MARIANO, 2014, p. 137).

Esse imaginário de guerra reflete em diversos campos do culto e da cultura da Universal. De acordo com Baptista e Campos (2013), não se deseja a “paz de Cristo”, ao entrar na Universal, pois, a guerra é parte central da “identidade iurdiana” e enquanto houver demônios jamais haverá paz.

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. (BAPTISTA e CAMPOS, 2013, p. 51).

De acordo com os autores, o fiel da Universal não deve render-se ou buscar paz em sua vida, muito pelo contrário, ele é incentivado a não se aquietar diante das adversidades e lutar contra elas, pois assim como Deus, o fiel jamais deve esmorecer diante da adversidade. Esse imaginário, hoje traduzido nas peças midiáticas produzidas pela Rede Record, nos oferece pistas sobre como a Igreja busca representar sua cosmovisão. Durante a produção “Os dez mandamentos - O filme” (2016), o belicismo se faz presente como aquilo que motiva as narrativas coletivas, há um esforço em acentuar os dilemas entre os sujeitos alinhados às vontades de Deus, e os que a contrariam. Não é surpresa para ninguém que veja o filme que sua estrutura gira em torno do belicismo, antes de iniciar o testemunho de Josué vemos o cartaz

---

<sup>41</sup> Essa ideia de binarismo e oposição é constantemente representada no filme, em que aqueles que não se dedicam à Deus, são inimigos; aquele que não houve a voz de Deus, não é um bom governante. Pregando sendo que há uma ideia de dualidade, entre aqueles que estão dentro ou fora, em movimento ou inércia.

“ano 1180 a.c. Josué, sucessor de Moisés, reúne seus generais de guerra diante da terra prometida”, esse norteamento de abordagem ilustra as contendas presentes no filme, não se trata apenas da prosperidade conquistada, mas da guerra em nome da aliança e da prosperidade.

A GE é o elemento de maior presença e poder dentro da narrativa, superando mesmo a TP, pois, é sobre o testemunho de Josué, líder bélico e religioso do povo hebreu, que o filme é (re)contado. Em seu discurso, Josué constantemente suscita a questão da sujeição à Deus, da necessidade da guerra e do posicionamento, do cumprimento da promessa e da necessidade do embate entre os aliados e os opostos à vontade de Deus. É após o embate entre as forças divinas (representadas pelos hebreus e novos convertidos em seu êxodo do Egito) e dos falsos deuses e demônios (representados por Ramessés e egípcios), que as bonanças divinas podem ser alcançadas pelo povo hebreu. Todavia, isso não significa dizer que já não houvessem bonanças e bênçãos divinas antes da guerra/êxodo do povo hebreu, ou mesmo que eles iriam gozar de eternas bonanças, pois, é preciso que o crente no Espírito Santo esteja ciente que a guerra é eterna, a paz conquistada precisa ser mantida com seu esforço.

Para Meneses (2017), a GE hoje está no seio institucional da IURD, sob a visão de que o crente deve estar sempre atento às ações do demônio em sua vida. Em linhas gerais, a Guerra Espiritual é onde se manifesta a face de maior impacto combativo da identidade da Universal. É dentro da GE que os exorcismos se tornam possíveis, é a guerra quem dá sentido às vigílias e às ações antidemoníacas, além de centralizar e nortear as querelas dos fiéis. Em sua forma concreta, a GE se manifesta nos cultos de libertação, quando sob o poder dos pastores e obreiros, os demônios são expulsos da vida do fiel (ALMEIDA, 2012).

Como dito anteriormente, foi graças a GE, sob a face da Guerra Santa dos anos 1990, que houveram sucessivos escândalos dentro e fora da Universal. Levando-a a reinventar sua estética e discurso, a IURD buscou não apenas fugir da imagem de uma igreja conhecida pelo discurso de ódio, como também para consolidar sua identidade como uma igreja próspera (ORO; TADVALD, 2015). Esse *rebranding* da IURD dá início a uma busca por autenticidade (GOMES, 2011) e por consequência a sua judaização. Essa mudança, apesar de gradativa, pode ser sentida sobretudo após a inauguração do Templo de Salomão em 2014, quando a Universal assume de vez

uma postura de negação as heranças católicas e afro-religiosa do credo e busca legitimidade em uma verdade bíblica “pura” encontrada no antigo testamento. A esse fenômeno Cunha (2014) e Campos (2016) chamam de Judaização da IURD. Por Judaização os pesquisadores compreendem o uso de elementos, símbolos, signos e noções religiosas judaicas nas cerimônias da Universal (Vem imagens 06 e 07).

A partir de então, a imaginação simbólica do novo testamento voltou-se para um Jesus salvador e misericordioso, passando a ser reinterpretada como um Cristo Rei, ou mesmo Cristo Senhor, com seus exércitos (exércitos esses que contam em suas fileiras com a membresia daquilo que ficou conhecido como “Exercício de Cristo”<sup>42</sup>). Cunha (2014) aponta três elementos constituintes dessas novas práticas:

(1) o reconhecimento de uma alteração nas ênfases bíblicas entre os evangélicos brasileiros – de uma ênfase cristocêntrica neotestamentária a uma ênfase teocêntrica veterotestamentária; (2) a constatação de que esta alteração tem um sentido contextual: o advento das teologias da prosperidade e da Guerra Espiritual resultantes da lógica do consolidado capitalismo globalizado como o sistema socioeconômico e político predominante no mundo; (3) o lugar da mídia e do mercado religiosos divulgadores e disseminadores desses signos bíblicos ressignificados à luz do contexto acima descrito. (p. 13 e 14).

Em linhas gerais a judaização se dá pela: (1) predileção das narrativas e vivências do antigo testamento, vistos como exemplos a serem seguidos e recriados; (2) a importância dada aos profetas e suas jornadas; (3) o abandono de um Deus misericordioso e bondoso em prol de um Deus senhor de exércitos e riquezas; (4) ao uso de símbolos, ícones e itens próprios da cultura judaica e hebraica manifestadas nos trechos bíblicos do antigo testamento; (5) na negação das heranças católicas sobre a cultura neopentecostal, buscando uma pureza na verdade bíblicas. Cunha (2014) nos lembra que nessa interpretação bíblica o novo testamento é visto como um código moral para manter uma boa convivência com os demais, tendo Jesus como um exemplo maior de código moral e caridade, mas, é sobre os grandes profetas do antigo testamento que recai o peso de legitimidade das ações de uma realidade ideal.

---

<sup>42</sup> Como se é possível ver, muito desta nova, “nova” visão bélica/monárquica foi representada dentro da cultura gospel, não por acaso bandas como Diante do Trono, ou mesmo canções com menções a um exército de cristo se fizeram presentes e recorrentes. À exemplo, o rock “Exercício de cristo”, de autoria de Wilson Costa, onde o cantor gospel afirma “O nosso general é Cristo/Seguimos os seus passos/Nenhum inimigo nos resistirá”. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/wilson-rocha/1113137/>> com acesso em 08 de março de 2021.

A judaização se estendeu também para as formas e produções culturais da IURD. Estamos diante de um, dos muitos, pontos onde o pentecostalismo se baseia em uma religião que tem por ponto a prosperidade e a guerra. Nesta interpretação, são selecionados trechos bíblicos do antigo testamento que tem Deus como uma figura bravia, capaz de matar para defender seu povo. A violência e a vingança divina são vistas com bons olhos e mesmo desejadas. Juntas, Judaização, TP e na GE escolhem-se as narrativas de um senhor de exércitos, que habita o monte Sião, tem reis por seus porta-vozes e habita nos centros urbanos.

A resposta não está na história do protestantismo brasileiro, que construiu uma teologia muito pouco baseada no Antigo Testamento. Para Antônio Gouvêa de Mendonça, o protestantismo no Brasil baseou-se numa religião de Jesus, cristológica. Um estudo realizado por ele, com base nos cânticos que integram a hinódia tradicional protestante brasileira, demonstra a centralidade da fé e a imagem de Cristo em Deus, longe das imagens da teofania das tradições monárquicas de Jerusalém. A exceção seria a imagem do Deus guerreiro que convida para um engajamento também guerreiro de seus seguidores, mas não é um discurso predominante. A conversão a Cristo torna-se a centralidade, inclusive na hinologia, primeiramente com os hinos clássicos inseridos pelos missionários, depois com os corinhos trazidos pelas paraeclesiásticas estadunidenses. A ênfase no Cristo Salvador prevaleceu no protestantismo brasileiro e só foi alterada nas décadas de 80 e 90. (CUNHA, 2007, p. 186).

Interessa, com isso, ressaltar que a Guerra jamais cessará, o tempo bíblico é o agora, ele volta a ser o que sempre fora (SILVA, 2021b). Com isso, o crente se aproxima de Deus, através de sua luta diária pela prosperidade, em seus esforços para manter a paz em seu lar, em sua busca por prosperidade. É preciso que haja uma forte inquietação do fiel para com sua vida no agora, que ele se veja obrigado a discordar de sua realidade buscando mudá-la.

Como já exposto, muito da judaização tem por base uma (re)interpretação bíblica do passado hebraico e judeu. Privilegia-se as grandes narrativas de um passado de riquezas régias e belicismo, demonstra-se com isso que é mais importante a riqueza que a abjuração, a luta que a paz, o agora que o mais tarde. Não é à toa que essa escolha de narrativas vem produzindo efeitos naquilo que é criado pelos neopentecostais enquanto entretenimento. Filmes, novelas e minisséries se dão em uma cosmologia narrativa do antigo testamento que constantemente tensionam os limites entre a secularidade e o religioso.

Todavia, a judaização manifestou-se recentemente na história da Universal. Ao que parece, tanto a judaização quanto a liberação dos estereotipados usos e costumes de santidade, ainda vigoram contemporaneamente sem que uma coisa precise eliminar a outra. Dentre as igrejas adeptas de primeira onda, há uma série de restrições quanto aos usos e costumes de práticas sociais, Mariano (2014), chama esse fenômeno de “restrições de santidades”. Há por parte da primeira onda uma recusa em adentrar em questões tidas como “mundanas” tal qual política, economia e entretenimento, assim como há uma rígida norma estética e de costumes que delimitam o que é e o que não é possível. Essa empreitada, lembra Cunha (2007), se dava na tentativa de “mostrar ao mundo” quem era aquele sujeito, assim como sua sujeição à Deus.

A ética puritana de restrição dos costumes ganhou [...] uma nova significação: era uma forma de comunicar a negação do catolicismo e marcar a identidade protestante. O vestuário formal, a Bíblia em punho na caminhada para o culto [...] e o exercício de moralidade protestante - como a guarda do domingo exclusivamente para o serviço da igreja, a abstinência de bebidas alcoólicas, do fumo, da participação em festas dançantes e populares [...] - significava que os “crentes” acreditavam que assim estariam “mostrando ao mundo” que tinham a Jesus como único senhor de suas vidas. (CUNHA, 2007, p. 42).

Mas, no meio neopentecostal essas práticas foram abolidas, sendo na contemporaneidade quase impossível definir a priori o que são os usos e costumes fora da santidade para o público neopentecostal. A terceira onda e seu rompimento com o ascetismo de suas igrejas antecessoras tornou possível uma reorganização dos usos e costumes por parte dos sujeitos religiosos. A partir dessa ruptura tornou-se possível a proclamação dos direitos de pertencimento no mundo por parte do sujeito religioso, partindo do pressuposto de que se fora Deus quem criara o mundo, tudo o que vier Dele é pertencente aos seus filhos. Com a liberação dos estereótipos aplicados aos usos e costumes daquilo que seria um sujeito “crente” em Deus, há também problemática definição e delimitação daquilo que está de fora da santidade.

Essa concepção, muitas vezes, cria uma tensão de oposição, isto é, é refletida na não definição daquilo que é próprio da santidade. Vemos essa tensão presente no testemunho Josué, que busca a todo momento definir aquilo que foge à obra divina, em uma constante preocupação na defesa do contraste e negação, mas não busca definir o que é a obra divina como algo finito e limitado. Podemos inferir com isso que

os costumes externos à santidade só se denunciam quando são transgredidos, não havendo necessariamente dentro do movimento neopentecostal um parâmetro para definir o que seriam os costumes limitantes ao *ethos* do grupo. Processo similar é abordado por Hirschkind (2017), que afirma que o secular só se denuncia em oposição ou contraste ao religioso. No discurso de Josué, contido no filme, vemos que os usos e costumes externos à santidade só denunciam caso venham a transgredir o *ethos* religioso. *Ethos* esse definido primeiro pela sujeição à Deus e suas querelas, segundo pelos mandamentos dados por Deus em sua aliança. Essa leitura, como se sabe, é própria de nossa época. Com o gospel, a TP e a GE, a hibridização de culturas torna difícil a definição até mesmo de limites para os costumes permitidos. Há uma constante negociação e realinhamento daquilo que é ou não permitido, aquilo que pode ou não pode transcender e transgredir os limites religiosos, e, quando esse limite é transpassado, ele se denuncia por fazer oposição aos princípios basilares da Igreja ou religião.

Quando os evangélicos brasileiros inserem nas suas práticas religiosas aspectos profanos, aqueles integrantes da modernidade, e estes passam a produzir sentido à sua forma de viver a fé e relacionam-se com o sagrado, revelam como esta nova ascese protestante se revela uma homologia do sistema socioeconômico em curso. (CUNHA, 2007, p. 177).

Como é perceptível, a fala de Josué, mesmo as de Moisés e Anrão, limitam-se ao cumprimento da aliança e da vontade divina, aquilo que os homens fazem, se não ferirem a vontade divina, pode ser tolerado. Assim, o não dito discursivo abre margem para uma maior movimentação simbólica dentro do *ethos* da comunidade, isso porque a não definição do que se é torna possível a aglutinação e ressignificação de elementos que eram externos a ela.

Dessa liberdade cultural, que se limita apenas por seu contraste a oposição dos pilares religiosos, movimentos como o gospel e a judaização crescem e tornam ainda mais plurais essas barreiras. Com o gospel torna-se possível disponibilizar um produto comercializável que tenha por discurso central os princípios religiosos. É junto ao gospel que se faz possível a própria peça midiática convertida no filme, é dentro do movimento gospel que o fiel pode ir à celebrações, festivais e festas de rua, ir ao cinema e consumir livremente aquilo que Deus possibilitar ao fiel. Sua única limitação,

a priori, é falar Deus, não importando o meio, mas sim a mensagem, o lugar ou as vestes, o fiel e temente à Deus precisa adaptar-se ao meio para dissipar sua palavra (CUNHA, 2007).

O não dito manifesta uma tripla função na obra: (1) não limitação prévia daquilo que é próprio do religioso; (2) possibilidade de diálogo entre o sagrado religioso e formas ainda não previstas; (3) a abertura da igreja quanto a apropriação de pautas e temas que são externas a elas (coisa que, caso ela houvesse limitado previamente essa pauta como fora da religião, não seria possível). Com isso, a Universal busca fixar sua imagem como uma igreja de tolerância e conciliação, apesar de rígida quanto à fé.

Assim, os pilares da Universal embrincam e formam uma totalidade coesa. Com a GE o sujeito rompe com a inercia, participa da vida pública religiosa e luta pelo cumprimento da promessa; Com a TP ele tem a promessa concretizada e engaja no seu crescimento e expansão (pessoal e da Igreja), ele pode consumir e manifestar quem é; com o rompimento com os velhos hábitos de santidade ele tem diante de si a possibilidade de mesclar seus costumes e consumo, sua cultura se expande para conquistar novos campos; com a judaização ele tem uma narrativa de legitimidade naquilo que é feito, tem-se um resgate a uma memória recuperada, que jamais fora esquecida.

Um novo patamar dessa (re)conciliação com a modernidade se dá a partir da produção de entretenimento de fundo religioso por parte da Record/IURD. O Entretenimento assinala um campo de conciliação entre públicos distintos e mesmo controversos. Ela torna-se uma chave de articulação entre campos aparentemente opostos e contraditórios. Mas, para que possamos nos adentrar em sua argumentação, precisamos antes compreender como a Igreja Universal do Reino de Deus se situa nesse campo de disputas e conciliações? Que tensões e acirramentos marcam sua cultura e história? Como ela foi capaz de articular sua presença pública junto às mídias?

### 3 PARA ALÉM DO BINARISMO SECULAR E RELIGIOSO: O GOSPEL

Nada reflete melhor o entrelaçamento de grupos neopentecostais, com a cultura de consumo “secular” que o movimento gospel: da novela ao empreendimento comercial, do rock ao axé, o fiel não precisa abandonar seus próprios gostos ao se converter à religião, o que ele precisa é, antes de mais nada, ter Deus no coração e na sua mente (MARIANO, 2014, p. 221).

Em um amálgama do moderno/secular com o religioso, o gospel se estende pelas experimentações dentro e fora dos grupos das igrejas e templos brasileiros, ele funciona como um “guarda-chuva”, no qual, aquilo que é religioso e aquilo que é secular, se fundem sem se autoexcluírem (CUNHA, 2007). Assim, o crente pode consumir aquilo que lhes é conveniente sem privar-se do que conquistou, e, ainda, seguir temente e fiel aos desígnios de Deus. Podemos, então, pensar o gospel dentro de uma estrutura de narrativas do entretenimento que hibridizam as racionalidades religiosas com as preces seculares, as vivências bíblicas com o discurso contemporâneo, sendo dessa forma, mesclas e atualizações das práticas religiosas.

O consumo do entretenimento gospel, para além da comunicação e exposição de uma cultura, é também um mecanismo para a construção e disponibilização de identidades múltiplas, posto no mercado a fim de atender a certas demandas. Dessa forma, as identidades formuladas no âmago de uma sociedade de consumo de produtos gospel, demandam do mercado, a adaptação daquilo que é visto na igreja, assim como os meios produtores, demandam dos fiéis/consumidores um certo nível de consumo e engajamento, fazendo do sujeito um ser produto do seu consumo (CUNHA, 2007). Apesar de haver um direcionamento por parte dos veículos produtores, o sujeito consumidor pode fundamentar sua identidade pela disponibilidade de mercado, não UMA identidade gospel, mas sim múltiplas identidades. Nessa perspectiva, há tanto concordâncias quanto contradições, pois sempre que surge um novo estilo musical, uma nova manifestação simbólica, o gospel poderá assimilá-la e (re)interpretá-la.

O gospel se dá em uma esfera em que se interpreta a realidade causal à luz do *ethos* religioso, (re)encantando-o, fazendo daquilo que é banal algo excepcional, e, ao mesmo tempo em que se representa a realidade, o entreter demanda afastamento, um distanciamento de problemas e questões aflitivas presentes no cotidiano social.

Veremos no presente capítulo, como o gospel se constitui enquanto uma cultura de crescimento a partir da contradição e concordâncias, e como a hibridização é a chave fundante dessa compreensão teológica. Veremos ainda, como foi preciso distanciar-se da realidade vivida pelos fiéis, para que essa mesma realidade, pudesse se fazer presente e desejada dentro das novelas bíblicas. Nos é caro questionar as produções midiáticas feitas pela Rede Record de comunicação desde sua compra pela Record. Pensando nisso, no presente capítulo discutiremos a cultura gospel brasileira: O que há de único nessa narrativa híbrida? Como o gospel pode ser compreendido como uma identidade de consumo? Como IURD e Record tem produzido conteúdo Gospel? Há alguma “marca” que as distingue das demais produtoras de conteúdo?

### 3.1 ORIGENS DO GOSPEL, UMA CULTURA HÍBRIDA

O gospel, para além de uma narrativa de consumo, se configura como uma cultura. Enquanto cultura, o gospel é capaz de atribuir significados para as manifestações simbólicas de uma comunidade, em especial a comunidade neopentecostal brasileira. Entendemos “Culturas” a partir da definição de Raymond Williams (WILLIAMS, 1958, in. CUNHA, 2007): um fenômeno social, político e principalmente banal. Na concepção do sociólogo britânico, as culturas são atribuições de signos, sentidos e significados às ações humanas, que se estendem, desde as mais complexas obras de arte, até à banal escolha do que vestir e ações inconscientes (e, são nas ações banais, que se encontram as manifestações culturais em sua maior potência; é na roupa que se veste, no penteado do cabelo, das gírias e atos de fala, que as culturas encontram seus disseminadores mais potentes).

Cada comunidade contribui, à sua maneira, com os modos de compreensão e interpretações culturais. Deste modo, é no seio da cultura que o sujeito constrói, conscientemente ou não, sua interpretação dos fenômenos humanos e naturais, pois “[...]cultura são significados comuns, o produto de um povo, e os significados individuais disponibilizados, o produto de uma experiência pessoal e social empenhada de um indivíduo” (WILLIAMS, 1958, p. 5). Para Williams (In. Cunha, 2007), a cultura é um processo comum, ordinário, nas sociedades e nas mentes

humanas, possuindo também, sentidos tanto tradicionais (como o modo de vida), quanto o de descobertas (como o aprendizado e as artes).

Podemos compreender cultura experiência social, e como tal, uma maneira de racionalizar, analisar e apreender os problemas e soluções criados no seio dessas sociedades. Deste modo, conceber qualquer manifestação de uma cultura como neutra, ou mesmo homogênea, além de ser um equívoco acaba por universalizar e reduzir as razões humanas (SÁ MARTINO, 2016). Tanto Martino (2016) quanto Cunha (2007), nos apresentam uma definição de cultura das particularidades, em suas concepções, não se é possível entender cultura como uma esfera neutra, trans histórica ou passiva às vontades de um sujeito único. Assim, estamos diante de uma compressão da cultura como um fenômeno híbrido, em que os sujeitos são dotados do poder de interpretar e moldar suas culturas de acordo com os movimentos de sua época, entrecruzando-as com outras tantas formas de significação, e influenciando aos seus a partir daquilo que manifestam e produzem.

A cultura enquanto um fenômeno híbrido implica na noção de constante movimento e troca. Para Hall (2015) vivemos culturas mutáveis, conciliativas e síncronas, em que as velhas identidades e as instituições abrem espaço para a união, “em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, *em transição*, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais” (*Idem*, p.52). O autor nos apresenta uma noção de cultura sem rigidez, em que as identidades culturais são produtos da união indissociável de várias culturas e histórias interconectadas, ligando várias culturas sobre uma em constante mutação. Com isso, damos um passo em nossa discussão do gospel como uma cultura híbrida, pois “as culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidades distintivamente novas produzidas na era da modernidade tardia”<sup>43</sup> (*Idem*, p. 53).

O gospel, e sua manifestação cultural híbrida, é também uma cultura identitária, pois “pertencer a uma religião não significa apenas acreditar em algo, mas também em viver de acordo com essa crença. Isso significa que o fiel de uma religião define

---

<sup>43</sup> A existência das identidades culturais híbridas não nega a existência da busca pela conservação ou “purificação” das identidades culturais, como é posto por Hall (2015). De acordo com o autor é justamente quando há uma maior hibridização das culturas que é possível notar uma maior relutância e luta pela manutenção de um traço cultural.

quem ele ou ela é [...], a partir do laço com sua crença” (MARTINO, 2016, p. 139). Nesse sentido, manifesta-se a compreensão do gospel como fruto dessa dialética social, uma manifestação cultural que atribui significados e sentidos para a vida dos sujeitos. Essa atribuição, no entanto, não se faz de forma neutra ou apolítica, ela é uma manifestação das intenções dessa comunidade em suas potencialidades.

Hoje, o gospel conta com um amplo repertório de possibilidades de consumo, flexibiliza-se e adapta-se aos mais diversos gêneros e ritmos musicais, possui categorias próprias na premiação Grammy, mas, ainda assim, não é uma realidade Universal dentro das igrejas protestantes brasileiras, ou mesmo mundiais.

### **3.1.1 As orações seculares**

Movimento oriundo das periferias negras estadunidenses, o gospel conquistou boa parte do mundo ocidental. Foi no Brasil que a manifestação cultural gospel encontrou uma efervescência de multiplicidades culturais propícia para seu crescimento, mas ele não é, reiteramos, um tipo cultural acabado e estático, é, antes de mais nada, um movimento cultural e identitário que se apropria das dinâmicas do mercado. Ele é um movimento híbrido daquilo que se compreende como religioso e secular, no entanto, pouco se define sobre essas duas esferas aparentemente opostas. Como tal, seu estudo versa sobre momentos e elementos de instabilidade. Muito desse movimento de instabilidade, se dá sobre a problemática da definição daquilo que se pode, ou não, definir como “religioso”, isto porque, existe também o problema na definição daquilo que é secular<sup>44</sup>.

Parece ser senso comum, que corpos e sujeitos religiosos existam. Há uma identificação para aqueles corpos anunciados pelos próprios sujeitos como religioso, mas, o que define o que é um corpo/sujeito secular? Seria um conjunto de regras, dogmas e pré-suposições, um estilo de vida ou mesmo a completa ausência de um? Dizer que um sujeito é secular diz muito pouco sobre ele, implica dizer, no máximo, que ele não possui ou pratica uma religião institucionalizada, e, mesmo assim, ele só é secular porque o faz em oposição a religião.

---

<sup>44</sup> Estamos aqui atuando sobre a ideia positivista de oposição, entre secular e religioso, em que uma esfera deve estar separada da outra.

O que temos visto é que cada vez que tentamos caracterizar um assunto secular em termos de um conjunto determinante de disposições incorporadas, perdemos o sentido a que o secular se refere. Nota-se também que, embora a asserção, “ele vive uma vida muito religiosa”, nos dá algum sentido de uma forma de vida; “ele vive uma vida muito secular”, não nos diz quase nada (exceto, negativamente, que a pessoa não se envolve em práticas devocionais). Em contrapartida, quando falamos sobre a história secular, ou o tempo secular, ou a literatura secular, ou mesmo um discurso secular sobre a dor, parece que sabemos do que se trata – no sentido wittgensteiniano de ter consciência da utilização de um termo dentro de certos jogos de linguagem. (HIRSCHKIND, 2017, p. 183).

Para Dullo (2012), o secular não é definido<sup>45</sup>, ele se dá em um plano ideal e inacabado, tal qual se planejou junto ao positivismo científico, mas que não se realiza plenamente na prática. A secularização, como uma prática cotidiana de produção da secularidade, torna-se, ela mesmo, uma forma de subjetividade, portanto, instável. Em sua leitura de Taylor (2010), Dullo (2012) comenta:

[...]a *secularização* propriamente dita passou a ser descrita não apenas como um processo, mas também como um projeto sociopolítico inacabado; o *secularismo*, por outro lado, é a doutrina política que sustenta o mundo secular e que se opõe à religião, sendo descrita por uns como uma ideologia e, por outros, como uma visão de mundo — como evidencia o trecho de Warsi, em epígrafe; o *secular*, por fim, é analisado como uma categoria epistêmica propriamente moderna, que se afirma como uma “realidade natural desprovida de religião, como o substrato antropológico e social natural que permanece quando o religioso é retirado ou desaparece”[...] (p. 383).

A teoria secular pode ser entendida, de acordo com Taylor (2010), como uma suposta retirada da religião na vida e na moral civil de um povo, que, através do acúmulo dos saberes, seria capaz de superar as hipóteses religiosas e as ultrapassar racionalmente. Como defende o autor, a secularidade pode ser percebida em uma sociedade por três pontos norteadores: “[...]1 (a retração da religião na vida pública); 2 (o declínio em termo da fé e prática), mas obviamente haverá muitas sobreposições dessas com a secularidade e 3(a mudança nas condições de fé) [...]” (TAYLOR, 2010, p. 495). Com isso, Taylor define três tipos distintos de secularidades, sendo elas:

---

<sup>45</sup> É importante salientar, como argumenta Dullo (2012), que essa definição não é um consenso nem mesmo entre os pesquisadores das secularidades. A própria menção a uma possível definição daquilo que é secular pode causar estranhamentos de acordo com a linha epistemológica dos pesquisadores. Questões como o norte e o sul global/epistêmicos suscitam debates sobre uma possível esfera de não aderência da forma secular na compreensão da realidade em países de passado colonial.

O primeiro (*Secularity 1*) compreende as instituições sociais e políticas e a separação formal e legal destas e da religião institucionalizada — aqui, a religião se torna assunto privado. O segundo sentido (*Secularity 2*) abarca o declínio da frequência ao culto e a diminuição na proporção de fiéis autodeclarados. Porém, o sentido que realmente interessa a Taylor é o terceiro (*Secularity 3*), e envolve a mudança nas condições da crença: “secularidade nesse sentido é uma situação de todo o contexto de entendimento, no qual nossa experiência religiosa, espiritual ou moral toma lugar” (Taylor 2007:3). Para ele, todos nós (sejam “religiosos” ou não) buscamos a plenitude [*fullness*], ainda que não a entendamos da mesma maneira: “secularidade é uma condição na qual nossa experiência e busca da plenitude ocorrem; e isso é algo que todos nós compartilhamos, tanto os crentes quanto os não crentes” (2007:19). A noção de *experiência* é central na argumentação, pois é a partir das maneiras pelas quais nos esforçamos para achar sentido nelas e por nossa procura de plenitude que se centra a discussão. No cenário religioso há a busca por melhoramento do ser humano, mas condicionado a um bem maior: a glória de Deus; na era secular admite-se o humanismo autossuficiente e a procura deixa de ter um referencial no transcendente, centrando-se nesse mundo e em sua própria capacidade de agir. (*Idem*, p. 381).

Para o autor, mais que pensar em uma separação entre Secular e Religioso, devemos pensar como ambas as esferas se nutrem e se distanciam. Na vida cotidiana, tal dicotomia não se faz tão clara quanto em teoria, os feriados nacionais brasileiros são comemorados em igual ânimo, sejam eles seculares ou religiosos (à exemplo, o dia 7 de setembro e o dia 12 de outubro); as marcas dos muitos sagrados estão presentes desde pichações em paredes, até em saudações cotidianas, disputando espaços com obras de arte e discursos outros. Dessa forma, somos partes constituintes dessa controvérsia.

Hirschkind (2017), aponta que mesmo os corpos e subjetividades anunciados como seculares, só o são porquê se fazem em oposição ao religioso, sendo dele dependente e não excludente. Para denunciar o que é um corpo secular, é preciso ver a luz da religiosidade, não sendo nenhum dos dois solidificados no anúncio, muito pelo contrário, é pelo contraste que ambos se revelam, é na existência mutável de ambos, que eles se anunciam, e se complementam ou excluem. Outra dimensão comum a essa tensão da definição do que é secular, está no sujeito, pois é na sua prática cotidiana que ele relativiza valores seculares e religiosos<sup>46</sup>. A filosofia e a

---

<sup>46</sup> Para a maioria dos pesquisadores do campo religioso, a fé e a secularidade não são modos mutuamente excludentes de tratar a realidade, como foi discutido no capítulo anterior, “não é uma questão de ou/ou, mas antes de tanto/quanto. Capacidade de manipular diferentes discursos (para usar o termo de Alfred Schutz, diferentes estruturas de relevância) é um traço essencial de uma pessoa moderna” (BERGER, 2017, p. 112).

epistemologia acadêmica, podem ter em seu escopo, noções plenamente seculares, mas os sujeitos que desempenham as ações, não o são em igual medida, é possível que o mesmo sujeito, seja um excelente médico, praticamente da mais avançada medicina secular e, em seu tempo fora do consultório, ele seja um fervoroso pentecostal, falando em línguas; que seu escritório pode ser adornado com símbolos religiosos; e, para que ele possa começar suas cirurgias, seja realizada uma calorosa oração.

Para Asad (2010), tanto o secular, quanto o religioso, são mutáveis, formas de subjetivações coletivas que se revelam na sua sobreposição. Uma prática secular não se faz por estar cristalizada sob um preceito basilar, mas sim, porque acompanha as práticas discursivas de sua época<sup>47</sup>.

Para Asad, uma prática não é secular porque está em uma relação particular com a doutrina política do secularismo. Ao invés disso, o discurso histórico do secular, baseado na oposição religioso-secular, é parte integrante da gramática dos conceitos que ele examina. (HIRSCHKIND, 2017, p. 180).

Logo, diferentes culturas implicam em diferentes formas de sociabilidade e consequentemente diferentes compreensões seculares. A secularização brasileira, de acordo com Carvalho e Irfi (2019), se deu tomando o catolicismo colonial como modelo daquilo que é propriamente religioso. Foi somente com o fim do império em 1890, com o decreto 119-A, que o Estado efetivamente começa seu processo de laicização e secularização legal (o que não significa que as práticas religiosas foram abolidas)<sup>48</sup>.

O projeto secularizador da República expressou-se em medidas articuladas de laicização do Estado, que iam dos registros civis, ao ensino leigo, perpassando para os cemitérios públicos. O Decreto 119-A preconizou pela “separação”, pela liberdade e pela igualdade em torno de uma concepção

---

<sup>47</sup> Um exemplo desse desvelo através do contraste está, segundo Dullo e Quintanilha (2015) nas eleições presidenciais de 2014, quando Dilma Rousseff, um sujeito secular, em nome da laicidade do Estado, discursa para uma comunidade religiosa em seu templo, valendo-se de uma retórica híbrida (a fala em questão, fora dita no Templo de Salomão, demonstrando o poder político da IURD no cenário nacional) e Marina Silva, sujeito religioso, que em nome de um estado laico, discursa para um “secular”, valendo-se de uma retórica híbrida. Ambas são recebidas de maneiras opostas, apesar de ambas serem alvo de humor e piadas, mas somente Marina é questionada a legitimidade de sua candidatura.

<sup>48</sup>até os anos 1850 era de responsabilidade do Igreja Católica a supressão de demandas burocráticas, que mais tarde seriam assumidas pelo Estado, tais quais a concessão de registros de nascimento, óbito e casamento

generalizada do que se interpretava como sendo religião. O Estado passaria a garantir legalidade à liberdade dos indivíduos professarem a sua fé e se fazer representar em grupos religiosos publicamente, concedendo-lhes, “pelo menos no plano jurídico, tratamento isonômico” (ORO, 2005, p. 439). Sendo interpretado como grupos religiosos, sobretudo, os protestantes e os judeus. As religiões mediúnicas – o espiritismo e os cultos afro-brasileiros – não obtiveram a mesma isonomia de direitos, que ficariam sob discriminação e alvo de perseguições policiais sob a argumentação de exercício ilegal da medicina até a década de 1950 [...] (GOMES, 2013, p. 86)

Gomes (idem), aponta que a laicidade, apesar de pregar em favor da liberdade de expressão e culto acabou favorecendo as religiões cristãs e judaicas, criminalizando as religiões mediúnicas, como o xamanismo e religiões afro-brasileiras “na laicidade, as perseguições religiosas e intolerâncias aumentaram em contraposição a religiosidade oficial do catolicismo no Império.” (IDEM, p. 86). Foi durante a primeira república que símbolos religiosos foram retirados de locais públicos, houve ainda a omissão da palavra “Deus” na constituição de 1891 e a secularização dos discursos médicos e educacionais. Ao longo da Primeira República coube às confissões religiosas não católicas o dever de demonstrarem, ao Estado, que eram religiões legítimas, e, portanto, livres para professarem a sua fé (MONTERO, 2006), demonstrando que não apenas o modelo de secularidade e laicização do que é próprio de uma religião fora baseado nas confissões católicas, como houve, por parte do Estado, uma série de práticas discriminatórias ainda hoje refletidas (como, por exemplo, as controvérsias a respeito das práticas de cura do xamanismo). Logicamente o cenário político e religioso mudou, mas, ainda hoje é inegável a ligação entre os processos de subjetividades seculares brasileiras e as religiosidades católicas. Oliveira (2009), aponta o processo de legitimação e introdução do movimento protestante no cenário religioso, de acordo com o autor mesmo os protestantes tiveram que sujeitar-se a um modelo daquilo que é religioso definido pelo Estado.

Queremos com isso defender que não há um modelo único e universal para a secularização, ela produz saberes e subjetividades que se adaptam ao contexto social onde estão inseridas. O “modelo” secular brasileiro dificilmente seria igual em outras partes do mundo, assim o modelo de subjetivação secular também acompanha essas dinâmicas únicas onde estão inseridas.

Tendo isso em mente, torna-se possível defender que o secular se trata de uma forma de subjetivação dos sujeitos. Todavia, essas duas esferas, religiosa e secular,

podem se imbricar em um produto único, que, apesar de suas tensões, manifestam uma linguagem única, capaz de realizar esse movimento de hibridização. É no gospel que vemos esse “sincretismo” de uma prece secular imbuída de uma racionalidade religiosa.

### 3.1.2 A razão religiosa gospel

O movimento gospel (“Evangelho”, na língua inglesa) surgiu no início do Sec. XX da mistura própria dos subúrbios e guetos negros norte-americanos, em conciliação com as dinâmicas e hábitos das comunidades protestantes suburbanas pelas mãos do compositor Thomas Dorsey (1899-1993) (CUNHA, 2007). Já em seu advento o gospel não se configurou dentro da hinografia sacra tradicional (muito disso graças ao seu ritmo e performance), tão pouco, pertence às letras das músicas seculares (devido à mensagem religiosa que propaga). Desde o seu surgimento, o gospel configura-se como uma “nova” cultura, sua existência é marcada pelo múltiplo afetar do secular e do religioso. Novidade essa, que se dá em um regime de atualização dos meios para a manutenção da mensagem religiosa<sup>49</sup>.

Marcado pela abertura comercial dentro das práticas culturais protestantes, e potencializada pela forte presença e ascensão das indústrias culturais dos anos 1920, o gospel torna-se um bem de consumo e exportação disponível no mercado. Isto porque, “não bastasse a maior acomodação à sociedade inclusiva que promoveu com a liberalização comportamental, o movimento gospel expandiu as fronteiras do mercado de produtos e serviços evangélicos. Torna-se uma ‘indústria gospel’” (MARIANO, 2014, p. 213). Dentro da lógica de mercado, a cultura gospel torna-se, não apenas adaptativa, como também “exportável”. É perfeitamente compreensível que o gospel se faça presente para além de um estilo musical, para além de uma comunidade religiosa específica. Valendo-se de ritmos e modos de ser contemporâneos, ele engaja-se com os estilos, consumos e modos de vida ditos “seculares”, sendo a mensagem religiosa seu maior diferencial, mas não um empecilho. O sujeito pode continuar a consumir e replicar o estilo de vida roqueiro e, ainda assim, cultivar sua religião e replicar as palavras de sua fé, sem que anule o

---

<sup>49</sup> Para Cunha (2007) não se trata de uma nova manifestação do sagrado, mas da hibridização de culturas outras já existentes, em seus termos trata-se de “odres velhos para vinhos novos”, isto é, novas formas de anunciar velhas mensagens.

outro, sem que ele precise escolher entre um ou outro (MANDARINO e SANTOS, 2005).

Chegando ao Brasil no fim dos anos de 1980 e início de 1990, o movimento gospel foi fortemente difundido por igrejas adeptas ao Pentecostalismo Independente, ou neopentecostalismo, (dentre elas encontra-se a Igreja Universal do Reino de Deus-IURD- e a Igreja Renascer em Cristo - IRG)<sup>50</sup>. Popularizada no país sob a égide da IRG<sup>51</sup>, o movimento gospel logo profissionalizou-se e arraigou-se para outras esferas. Nos chama a atenção a importância dada pela IRG à cultura gospel desde a chegada em solo nacional, pois é da Renascer uma ampla frente de oferta de serviços, tais quais a gravadora “Gospel Records” (especializada na produção de músicas gospel), a Revista Gospel (especializada em cobrir esse universo como forma de entretenimento), A TV Gospel (especializada na cobertura de eventos e entretenimento gospel), o curso pré-vestibular Gospel (curso sediado em São Paulo e especializado em atender ao público jovem religioso), e o portal da internet *IGospel* (site de entretenimento) são as principais ramificações da cultura gospel criadas pela IRC (DOLGHIE, 2004).

Em solo brasileiro, o gospel sofreu fortes influências dos coros protestantes<sup>52</sup>, e cânticos trazidos para o país por missionários norte-americanos, bem como, uma certa necessidade da ruptura com práticas litúrgicas protestantes clássicas. O gospel brasileiro se versa para campos como a emoção, a mensagem divina e o consumo espetacularizado.

[...] Nesse sentido, o gospel seguiria uma produção paralela à hinódia oficial do protestantismo tradicional, que se iniciou no Brasil com a chegada dos “corinhos” norte-americanos nos anos 50. Podemos, ao longo dessa história, perceber pelo menos três tipos dessa produção: o corinho, o cântico e o gospel. A diferença entre esse último e os seus “antecessores” históricos é o ponto central de nossa análise. Não se trata apenas de uma evolução histórica. A música gospel rompe com o antigo cântico, quando passa a

<sup>50</sup> Ver Cunha (2004)

<sup>51</sup> A Igreja Renascer em Cristo (Renascer) foi fundada na cidade de São Paulo em 1986, por Estevam Hernandes e sua esposa, Sônia Hernandes. A Renascer em Cristo, no ano de 2000, já possuía 353 igrejas no Brasil, duas nos EUA e uma na Espanha, com um total aproximado de 300 mil membros. A Igreja mantinha uma programação de rádio, programação de TV, transmitida em UHF e redes de TV a cabo, editora e várias livrarias espalhadas pelas igrejas locais. Desde 1990 a Renascer conta com a *Fundação Renascer*, registrada na Curadoria das Fundações, sujeita ao Ministério Público e obedecendo a mudanças de diretoria previstas pelas autoridades judiciais (DOLGHIE, 2004, p. 202).

<sup>52</sup> esses coros, ou corinhos, eram produções independentes iniciadas nos anos de 1950 e usados em reuniões de jovens, tais quais o *Louvorção* e Escolas Dominicais.

incorporar uma gama quase contraditória de valores: valores seculares, litúrgicos e de mercado. (*Idem*, p. 203).

No Brasil, “a música gospel nada tem a ver com o *spiritual* ou com a musicalidade pretérita dos negros norte-americanos. Ela se define pela mensagem. Para os crentes, gospel é toda música que fale de Deus, de seus atributos e propósitos.” (MARIANO, 2014, p. 213, grifo nosso). Há então, dentro das comunidades neopentecostais contemporâneas, um privilégio ao lugar da música como um veículo de adoração, sendo compreendida com uma das principais razões de ser cristão e de estar sem sintonia com Deus. Muito dessa “sintonia”, vem das mensagens de cunho emocional das canções gospel, capazes de despertar sentimentos e sensações. Desde seus primeiros momentos no país, o gospel adequou-se com gêneros e estilos musicais populares à época, como o rock dos anos 1980, e mesmo gêneros “regionais” do cenário cultural brasileiro, como o samba, sertanejo, axé, frevo, etc.; há ainda, a inserção de figurinos, regionalismos e apresentações figurativas, dança e encenações em volta da musicalidade própria do folclore nacional (CUNHA, 2007, p. 68).

Estamos diante de uma manifestação religiosa que se adequou ao mercado. Para Cunha (2007), o gospel, por si só, é uma cultura híbrida, uma cultura em mudança. Apropriando-se do sentido linguístico do que seria o hibridismo, a autora afirma que gospel é “aquele que está entre o tradicional e o contemporâneo e cria novas identidades” (CUNHA, 2007, p. 32). Essa “mistura” de elementos aparentemente distintos, se dá muito graças a uma cultura de manutenção da fé e do sincretismo, e não, necessariamente, na busca por criar algo novo, transformador ou mesmo revolucionário. O movimento gospel se engaja em responder às demandas criadas pelos fiéis em seu tempo presente, dessa forma, ele é a continuidade da religião, não sua (re)criação.

Esse movimento de conciliação vem crescendo dentro do seio das igrejas e denominações neopentecostais, que cientes da sua ruptura com as identidades tradicionais da estética e performance pentecostal, falam e, até mesmo, criticam o apego aos velhos costumes que se recusam a abrir-se para o novo, para o “mundo” (MARIANO, 2014).

É perfeitamente possível encontrar um roqueiro gospel, assim como é possível, ver um funkeiro gospel, graças a sua “fácil” adaptação a cultura e aos costumes de

uma dada região, e por este se apresentar de forma dinâmica e viva (CUNHA, 2004, p. 145). Um exemplo desse dinamismo é o brega-*funk* gospel, uma “mistura da mistura”, nele, o brega recifense se hibridiza ao *funk* carioca, e é incorporado pelo gospel, assim, os fiéis à palavra, podem manifestar sua adoração religiosa sem que, para isso, seja preciso negar a vida e os prazeres da terra<sup>53</sup>, como vemos a seguir:

Brega Funk Abençoado  
(Bruninho Music; Tonzão).

É o Brega Funk, abençoado  
É o Brega Funk, tá ligado  
Fomos lá no Nordeste para evangelizar  
por onde a gente passava via os menor mandar  
perguntamos qual era o nome do passinho interessante  
isso é novidade nova, isso aqui é o brega funk  
Então perguntamos a eles se alguém sabia  
que foi Deus que deu pra ele toda essa alegria  
eles ficaram impressionados e nos chamaram de luz  
foi ai que nós pregamos a palavra de Jesus  
Houve o mover tremendo e geral se converteu  
então lançamos o brega funk, só que pra glória de Deus  
Vai dançando, balançando  
ao som do brega funk todo mundo adorando

Temos então, uma manifestação que é marcada pelo hibridismo do secular e do religioso, da palavra e da performance, do mercado capitalista e do religioso. Essa mistura deu-se desde o seu primeiro momento no país, de acordo com Dolghe (2004), dentro das “novas religiões”, isto é, religiões que diante da crise das velhas identidades (HALL, 2015), associaram-se às práticas de mercado para manterem-se vivas e prósperas. Tal movimento é percebido, principalmente, dentro das igrejas neopentecostais, por sua ênfase no depoimento, exorcismo, prosperidade e uso de mídias<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Conhecido por suas coreografias arrojadas e mensagem altamente sexualizada, o “Brega *Funk*”, como ficou conhecido, ganha uma nova roupagem com o gospel, sua estrutura básica é mantida, continua-se com o mesmo ritmo e com coreografias similares, mas o apelo a sexualidade cede espaço para referências bíblicas e a uma performatividade corporal com menos apelo ao sexo.

<sup>54</sup> Essa visão, assim como alerta Mariano (2004), é uma visão reducionista, que não compreende toda a complexidade dos cultos neopentecostais, pois, cada igreja e designação acrescenta ou retira algo do culto de modo a construir uma seara de manifestações que apesar de partilharem de uma “modelo” de certa forma “unificado” acaba por criar diferenças em suas especificidades.

Esse movimento de união e aglutinação é, além da manifestação de uma religiosidade consciente das necessidades de constantes mudanças e evolução dos fiéis, uma estratégia de marketing religioso versátil, em que o fiel professa sua fé como e quando lhe é conveniente, sem que isso atrapalhe sua vida privada e secular (seja essa vida emocional, financeira, religiosa, cultural etc.). Tais manifestações se fizeram presente, graças à forma como o gospel foi introduzido no Brasil, privilegiando sempre o campo do indivíduo, do mercado e das emoções.

Dessa forma, as associações produtoras de sentido entram em crise com a pós-modernidade. Junto com a crise da religião tradicional, portadora de um sentido único e universalizante, surgem religiões dispostas a darem um sentido não universal, mas subjetivo e individual, aos problemas materiais da existência humana. Podemos dizer que tais igrejas se enquadram dentro do quadro de relatividade e atomização da pós-modernidade. Nesse sentido, essas “novas religiões” caminham na lógica do mercado, segundo a qual os consumidores têm que ser atendidos na realização de seus desejos e necessidades pessoais (DOLGHIE, 2004, p. 204).

O jovem cristão busca, na cultura gospel, a inserção no mundo secular, prática essa, que cumpre um duplo papel, sendo o primeiro deles, o desejo de sentir-se pertencente a algum tipo de grupo social maior que o círculo social da igreja; e o segundo, a necessidade pessoal de manter-se em contato direto com a religião professante (CUNHA, 2007). Assim, passa a ser possível que, crentes e não crentes possam, juntos ir a um show de rock (gospel), vejam juntos e comentem sobre uma novela ou filme que passou na noite passada na televisão.

Podemos, ainda, considerar o gospel produzido e consumido pela IURD como uma ferramenta na busca por sua autenticidade. A autenticidade, nos lembra Gomes (2011), se situa em um campo de disputas, pois o autêntico denuncia o não-autêntico, existindo nessas ideias “[...] Dois tipos [...]: um ‘não aurático’, baseado na reprodução técnica, na padronização e na transitoriedade; e outro ‘aurático’, expresso na narrativa, nos laços comunitários e na permanência” (p.34). Com isso a IURD lança estratégias de produção de algo “novo”, autêntico, ao anunciar “a primeira novela bíblica do mundo”, compreendendo que há nesse “novo” produto um aspecto ainda não visto, ainda não replicável, que revela a cultura e o ethos de sua comunidade religiosa.

Diante desta premissa nota-se que o sionismo difundido pela cultura iurdiana, bem como o uso das formações discursivas ligadas a TP e GE, passam a compor

elementos fundantes de um produto de entretenimento híbrido, pertencente à cultura gospel. A autenticidade é, então, parte da identidade a ser consumida. “Os Dez Mandamentos- O Filme” é um produto dessa cultura hibridizada que busca a autenticidade, e, por sua vez, o consumo de tal produto demonstra o alinhamento do sujeito a sua religiosidade, legitimando-o.

O gospel, que outrora era marcado pela musicalidade, hoje se debruça sobre os mais diversos campos do entretenimento. Ele é também uma identidade (OLIVEIRA, 2017), e como tal, ele se faz em diferentes gostos, em diferentes faixas etárias e em diferentes meios/plataformas. A noção performativa que há na leitura bíblica, é refletida no entretenimento, assim como na vida pessoal, considerando que diferentes gerações possuem diferentes gostos<sup>55</sup>.

Como já discutimos anteriormente, os sujeitos e as culturas formam identidades essencialmente políticas. Ao manifestar sua escolha, um sujeito está posicionando-se racionalmente, ao assumir e apoiar a ideia de uma igreja, de uma cultura religiosa, que esteja engajada nas disputas de mercado, há, de certa forma, uma revolução paradigmática dentro do campo religioso brasileiro<sup>56</sup>. Sabemos que as identidades são formadas dentro do seio da cultura, isso é uma explicação causal e de fácil compressão, todavia, dentro de uma cultura de consumo, essas identidades são dinâmicas e marcadas por constantes mudanças. Nos perguntamos então, quem são os consumidores do gospel contemporâneo?

### 3.2 GOSPEL: CONSUMO E ENTRETENIMENTO

O gospel é uma cultura disponível para o mercado: adaptativo, veloz e de fácil exploração comercial, além de um movimento identitário, próprio de um nicho. Essa “identidade” não se fez por obra de acaso ou meramente seguindo desígnios

---

<sup>55</sup> Visando atingir uma maior amplitude de um público consumidor, o fiel de meia idade, ou mais velho, tende a buscar formas de entretenimento mais calmas – assim como os sujeitos seculares também o fazem. E as novelas/filmes são um campo privilegiado de consumo por esse público, que desinteressados por mega shows, se interessam mais por novelas, filmes e pequenos acontecimentos da vida cotidiana, como argumenta Rocha e Barros (2008) em seu artigo etnográfico sobre a vida de empregadas domésticas evangélicas do subúrbio sudestino. Apesar de pouco explorada academicamente, essa tensão entre o gospel e a velhice torna-se vivaz, pois, é na cultura que formamos nossas identidades. E esse processo não se encerra com a velhice do corpo.

<sup>56</sup> Sobre esse entrelaçar e construção de um suposto novo campo religioso e de entretenimento, temos a obra de Patriota (2008), nela a autora se debruça sobre a conciliação entre o entreter e o pertencer, entre o espetáculo e o sagrado.

seculares, o seu consumo vai desde a materialidade da compra, até mesmo a mais sofisticada maneira de projeção de identidades subjetivas de cada fiel. Parece, então, que estamos diante de uma manifestação consciente e racional das necessidades religiosas, de manifestações que são pensadas para serem parte do culto e do mercado, do “despertar” para a religião e do entretenimento. Tendo isso em mente, nos perguntamos como se constrói uma identidade através do consumo? E, como o consumo e o gospel se entrelaçam no entretenimento?

O consumo, enquanto um objeto empírico de análise, pode ser utilizado para compreender as relações entre sujeito e significante, podendo se estender do “simples” ato de comprar um objeto, até mesmo, as mais complexas relações interpessoais. O consumo atrela-se à comunicação pelo viés da partilha de sentidos, em sua atribuição de significados públicos, quando os valores subjetivos se voltam para as dinâmicas e performances sociais, seja esse consumo de objetos ou mesmo de pessoas. Não por acaso, a publicidade é um agente diletto nessa equação, ela é uma das maiores responsáveis por essa dinâmica, em que o consumir transforma-se em uma ideia. Como afirma Baccega (2014), é dentro do campo da comunicação que o consumo começa a tomar forma com a interação social:

Na sociedade contemporânea, comunicação e consumo formam um todo indivisível, interdependente. Estão juntos na mídia em geral e/ou na comunicação interpessoal; no discurso publicitário, tradicionalmente reconhecido como a ponte que liga a produção ao consumo; na boca a boca e nas festas culturais, além de muitas outras plataformas e situações de comunicação. Os bens a consumir que constituem uma das bases da construção das identidades do sujeito, tem sua divulgação aí garantida. Esses bens, com suas duas faces inseparáveis - material e simbólica - circulam e divulgam-se num processo permanente de interação com a sociedade, respeitando os processos culturais instalados, de maneira que possam ser inteligíveis. Como sabemos, essa inteligibilidade prende-se ao saber discursivo que está na base de todo dizer. Esse é o interdiscurso. (BACCEGA, 2014, p. 53).

A comunicação, em especial a publicidade, sobre as mais variadas formas, vem para selar e produzir esse acordo entre o universo simbólico daqueles que compram a si mesmos em suas identidades postas à venda (uma equação tanto pessimista, quanto possivelmente verídica, na cultura ocidental): uma identidade *commoditizada*, criada a partir de uma publicidade de mercado (CARRASCOZA et al, 2007, p. 70). Trata-se, em grande medida, de uma identidade híbrida, capaz de conciliar velhas

tradições sociais de um povo, junto à disponibilidade que há no mercado para tal<sup>57</sup>. Logo, é possível que o sujeito, no mais remoto lugar do agreste pernambucano, (re)produza as identidades e estéticas do gospel paulista, assim como é possível, que uma cantora gospel paulista, consuma bens e signos daqueles que estão a sua volta, tanto por pertencer àquele ciclo, quando pelas mídias que disseminam essa identidade. Não se trata de um movimento de desconfiguração ou unificação do eu em prol de uma identidade globalizada, mas sim, de identidades plurais, dispostas no mercado e acessíveis aos sujeitos através daquilo que lhe é caro e disponível à aquisição (material e simbólica)<sup>58</sup>.

Baccega alinha-se a Canclini (2015) quando concebe o consumo como um processo em que se produz o desejo que, ao ser produzido, se transforma em demanda simbólica e material, essa demanda transforma-se então, em atos socialmente regulados (CANCLINI, 2015, p. 65). Logo, não há acasos no consumo, tampouco coincidências, o consumir não deve ser feito de qualquer forma ou em qualquer lugar<sup>59</sup>, é preciso estar ciente dos dogmas sociais e, a partir dessa consciência, organizar-se subjetivamente sobre que caminhos tomar, e o porquê de tomá-los. Dá-se, então, uma dinâmica social, na qual, o consumo se torna uma cultura socialmente estruturante, como afirma Bauman (2008, p. 73), “em uma sociedade de consumidores, todo mundo precisa ser, deve ser, e tem que ser um consumidor por vocação”.

Uma sociedade de consumo, argumenta Fontenelle (2017), é caracterizada pelos processos de interiorização da cultura do consumo. Nela, o sujeito constitui sua identidade individual através do processo de consumir, impossibilitando sua existência fora dela. Há, dessa forma, uma compreensão do consumo enquanto realidade

---

<sup>57</sup> Aqui se dá um dos grandes diferenciais do gospel, ele permite a pluralidade sobre um mesmo propósito, isto é, é possível que haja uma enorme seara de identidades construídas sobre o mesmo tema central (a adoração à Deus) sem que para isso o sujeito abra mão de seu gosto pessoal (CUNHA, 2007). Tal movimento é próprio de uma religião que se põe no mercado e é capaz de oferecer diferentes “produtos” para públicos distintos.

<sup>58</sup> Bauman (2008), afirma que é sobre a escolha que habita a coerção social contemporânea. O sujeito precisa posicionar-se, escolher dentre as muitas alternativas do mercado quem ele é e quem pretende ser. O que aparenta ser uma possibilidade benéfica acaba se configurando como uma obrigação, em que o sujeito precisa estar ciente daquilo que o mercado oferta, criando também uma certa angústia e fadiga da escolha.

<sup>59</sup> Não se vai à praça de alimentação de um shopping procurando por sexo, assim como não se vai a um estádio de futebol esperando uma experiência espiritual-holística de meditação *Zazen*, há certos horizontes de expectativas para o consumo e elas são fruto das dinâmicas sociais do sujeito com o consumir do mercado.

simbólica<sup>60</sup>. O consumo se faz enquanto ferramenta de sociabilização presente em uma sociedade marcada pelas trocas simbólicas, ele consiste em um *modus operandi*, um sistema complexo, capaz de atribuir sentido para a vida dos sujeitos, indo além do mero ato de consumir objetos, ele possui significados e propósitos.

Nessa dinâmica, o sujeito que participa de uma sociedade de consumo tem sua identidade moldada por ela, ele é, ao mesmo tempo, o consumidor e o ser consumido. Como nos lembra Canclini (2015, p. 129), “A identidade é uma construção que se narra”, consumir não é apenas reter, é também manifestar, performar, deixar-se ver. Trata-se, portanto, de um movimento de retroalimentação: o sujeito “escolhe” aquilo que deseja ser/consumir, torna-se dotado da potência de sua própria identidade, construída através do consumo, mas, ele é também, o produto do consumo para si e para o outro, como afirma Bauman (2008, p. 107), “Sou o que sou porque outros me reconhecem como tal”. Logo, o ser que consome é também fruto do consumo do outro:

É no consumo que homens e objetos se olham de frente, se nomeiam e se definem de maneira recíproca. A constante determinação de valores de uso faz de um tipo de produto genérico uma idiosincrasia. Da construção, o lar. Do vinho, a cerimônia. Da roupa, à identidade, da comida, à refeição. Um processo social permanente de seres humanos definindo-se num espelho de objetos e estes num espelho de homens (ROCHA, 2010, p. 85).

O sujeito em uma sociedade de consumo é objeto de seu próprio consumo<sup>61</sup>, e como parte do processo de construção de uma narrativa para o consumo, as identidades precisam entrar nesse campo, serem múltiplas, não uniformes e repletas de suas contradições internas, delas, novas identidades podem e devem surgir,

---

<sup>60</sup> O consumo simbólico não é o mesmo que o consumo de objetos *per se*, há uma sutil diferença, aquilo que Marx (1998, In Fontenelle, 2017) chamou de valor-de-uso (o objeto em si) e valor-de-troca (a carga simbólica/emocional atrelada ao objeto), sendo esta última a responsável pelo valor de mercado, bem como a carga simbólica do consumo. Nos alinhamos as noções clássicas do marxismo quando concebemos que o “consumir mercadorias não é o mesmo que consumir um objeto que não tenha por finalidade um valor de troca econômico” (FONTENELLE, 2017, p. 13).

<sup>61</sup> Mas, esse processo não se faz sem resistência, seja ela institucional ou mesmo subjetiva, seria ingenuidade de nossa parte achar que todo sujeito neopentecostal convertido se entrega à cultura gospel sem resistências, cairíamos no campo do universalismo simplista. Apesar de nos ser caro pensar a partir daqueles que partilham desse gosto e dessa cultura, assumimos que ela não abrange todo o corpo cultural neopentecostal, pois entendemos que o gospel não é uma “solução” acabada. Na concepção de Canclini (2015) toda cultura híbrida é um campo bélico, ela se caracteriza como um campo de disputa e conciliação do mercado com a tradição, suas práticas não se fazem sem que haja uma resistência dos membros da comunidade (não faltam exemplos de evangélicos, de amplas denominações, promovendo ataques ao *funk*, ao brega e a demais culturas marginalizadas, em especial às culturas marcadamente negras e mestiças, assim como há exemplos do *bregafunk* e do *funk gospel*, já mencionados).

movimentando o mercado de bens culturais, pois, “hoje a identidade, mesmo em amplos setores populares é poliglota, multiétnica, migrante, feita com elementos mesclados de várias culturas” (CANCLINI, 2015, p. 131). O credo, a possibilidade de filhos, a aparência da pessoa amada, a fachada da casa, o que vestir, as cores do cadarço dos sapatos, as palavras usadas, os versos cantados... todas as “escolhas” que compõem a vida do sujeito são intermediadas pelo consumo e por aquilo que ele deseja manifestar.

Muito além da tecnologia, podemos agora escolher com quem casar e quantos filhos ter, a nossa ocupação e o local de residências, a nossa forma de organizar política e economicamente, os nossos meios de entretenimento, os nossos objetos de culto [...] e mesmo nossa identidade. (BERGER, 2007, p.27).

A religião não ficou de fora das lógicas de consumo, passando a engajar-se e competir no mercado:

Entendemos portanto, que o processo contemporâneo de revitalização da religião, [...] particularmente na vertente neopentecostal, decorre do próprio processo de privatização e subjetivação dela, sendo manifesto não apenas no desenho do sujeito religioso autônomo, com a possibilidade de escolher livremente a filiação religiosa e o consumo religioso que lhe pareça melhor, mas também se revela nos contornos do agente religioso, que agora necessita empreender num maior esforço pela manutenção e conquista dos fiéis, uma vez que não dispõe mais de uma clientela automaticamente constituída. Com isso, a dinâmica da “preferência do consumidor”, inicialmente estabelecida no setor comercial, torna-se a mola propulsora da religião moderna (PATRIOTA, 2008, p. 92).

Diante disto, temos uma realidade em que se faz possível a conexão entre religião, consumo e entretenimento. Essa presença pública, hoje, é marcada pelo espetáculo, pelas emoções racionalizadas e bem posicionadas, para Patriota (idem, p. 209), há uma dimensão espetacular no depoimento, nas narrativas sobre si e nas dimensões alcançadas após a comunhão com o Espírito Santo, dimensão essa, absorvida das culturas de mídia, dos programas de auditórios e do entretenimento. O entretenimento religioso é, segundo a autora, essa dimensão onde a realidade se faz de forma

fantástica, com narrativas sobre si e o outro, feitas de formas excepcionais<sup>62</sup>. O consumo é, nesse sentido, uma forma de acesso ao sagrado, não sua finalidade.

E aqui nos é caro pensar o gospel como um desses elementos de autenticidade, capaz de mesclar identidades, consumos e entretenimentos. Se nos alinharmos às definições oferecidas por Cunha (2007) e Patriota (2008), o entretenimento de base religiosa se vale da dissolução da realidade usando a própria realidade para tal empreitada. Isto porque, é preciso cativar a audiência com aquilo que ela conhece, mas sem lembrá-la de seus problemas e necessidade, é preciso que o sujeito se identifique, se emocione e se deixe cativar, sem deixar-se afetar em demasia ou o prejudicando.

Considerando agora a etimologia da palavra entretenimento, de origem latina, temos: *inter* (entre) e *tenere* (ter), cujas raízes incorporam a ideia de “ter entre”. Dessa forma, como pontua Trigo (2003, p.32), o entretenimento nos leva cada vez mais para dentro dele e de nós mesmos. Em seguida, o autor lembra que se a arte nos oferecia o *ékstasis*, que em grego significa “deixar que saíamos de nós mesmos”, talvez para nos dar uma perspectiva, o entretenimento, ao nos puxar para dentro, oferece o seu oposto que é a negação da perspectiva. (PATRIOTA, 2008, p. 214 a 215).

Se outrora o entretenimento foi visto como uma fuga da realidade, hoje é possível compreendê-lo como uma realidade em que há a possibilidade da fuga. O gospel se manifesta enquanto um agente dessa esfera, seu consumo, discursos e encantos, buscam trazer a realidade do sujeito para então os levar para uma outra realidade. A banalidade da vida cotidiana, bem como as dores e o sofrer, são abordadas para então serem reconfiguradas, “onde a própria vida se transforma em espetáculo e o entretenimento é uma promessa de estilo de vida que reúne bom humor, alto astral e benefícios subjetivos, porém, como conclui Trigo (2003), altamente gratificantes”. (Idem, p. 217).

---

<sup>62</sup> Esse sistema performativo de uma narrativa de si é comum no meio neopentecostal, cuja estrutura narrativa se dedica a cativar a atenção e a audiência do público, esteja ele em casa ou no culto. Igrejas neopentecostais como a IURD, IIGD, IMPD e outras tantas, que possuem transmissão televisionada de seus cultos, bem como estrutura narrativa muito similar entre elas, quase sempre contando com um esquema básico de performatividade de seus pastores em interação com o público a fim de cativar a atenção. Patriota (2008) defende que essa dinâmica religiosa é parte de uma estrutura do mercado de bens de consumo, onde não basta oferecer o produto ou o serviço, é preciso informar, divertir, criar um estilo de vida e de consumo, gerar uma *experiência* para as pessoas, tornando a experiência religiosa/emocional algo significativo, e não apenas algo que meramente se consome.

Para Trigo (2003), o entretenimento é ainda uma esfera de importante relevância social, cultural e econômica. Isto porque mais que um “produto” feito para o consumo ele hoje compõe uma cultura desterritorializada, globalmente aceita e difundida; é possível assistir um filme produzido em solo norte-americano em sessões de cinema por quase todo o globo terrestre, replicar suas culturas e padrões de comportamento, ser contrária a cultura do entretenimento ou ainda alheio a ela, mas jamais negar sua relevância. Nas sociedades onde o entretenimento é um valor cultura, é esperado que os sujeitos desejem ser parte dos espetáculos, sejam como produtores ou como consumidores (DEBORD, 1997)

As noções de espetáculo são capazes de penetrar e traçar planos de compreensão em diversas culturas e sociedades, em especial as pós-industriais, tornando-se uma força econômica (material e simbolicamente) e cultural, sendo referência para a difusão de culturas e estilos ligadas a diversas segmentações sociais.

Cada vez mais as pessoas querem diversão, prazer e arte. Algumas empresas, alguns governos e algumas ONGs entenderam essas novas expectativas e começaram a oferecer aos seus usuários um pouco mais de prazer ao lado das tradicionais ofertas como eficiência, segurança, confiabilidade, conforto e rapidez [...]. (TRIGO, 2003, p. 145)

Mais que um adicional, uma mentira ou uma experiência de imersão em realidades alheias, o entretenimento é promessa de estilo de vida. É no entretenimento que a realidade se encanta, reúne bom humor, promessas, problemas de fácil resolução e benefícios altamente gratificantes. Para entreter, é preciso despertar a imersão e contemplação.

Em uma fuga da realidade meticulosamente ensaiada, religião, mídia e entretenimento formam uma coisa só, coesa entre si, capaz de construir uma “experiência” de realidade experimentável (TRIGO, 2003; PATRIOTA, 2008). Ao acionar emoções, memórias afetivas, sensações e demais estímulos sensíveis, acessíveis apenas através dos veículos de mídia, o entretenimento midiático de base religiosa proporciona ao consumidor experiências além do alcance nos templos. Dá-se, então, aquilo que trigo (2003), chamou de “pós-moderno no entretenimento”, quando a realidade da vida cotidiana é manipulada de tal maneira que é somente no entreter, do projetar, que se estabelecem sentidos em determinadas ações. Daí surge,

por exemplo, “as novelas da vida real”, estudadas por Patriota (2008), em que o próprio sujeito, de livre e espontânea vontade, passa a narrar sua vida e experiências seguindo o modelo de folhetim, influenciado por sua comunidade e pelas mídias de comunicação audiovisual que consolidaram esse modelo de argumentação, “assim, a religião-entretenimento-midiática, da forma como está organizada, gera experiências do tipo “receptáculo”, mas que nem por isso, deixa de se constituir como experiência.” (PATRIOTA, 2008, p. 255).

Entreter é também encantar a realidade, é tornar o mais banal dos objetos algo mágico, encantador e possível de ser consumido. Ao entretenimento midiático compete ainda tornar a realidade fabulosa (SILVA, 2020). No entretenimento se vê uma espécie de totemização dos bens de consumo, em que se classificam as coisas e experiências de acordo com critérios criados pelo próprio entretenimento. Compete então ao público consumidor retrabalhar essa realidade, reinterpretando-a a partir de suas próprias experiências e padrões culturais, “Na realidade fica mais fácil entender o cotidiano de sofrimento considerando os espaços e as forças articuladoras propostas por essa religiosidade de essência tão pragmática quanto espetacular.” (Idem, p.256).

Não queremos com isso regredir ao debate próprio da teoria crítica que compreende o entretenimento como alienação ou empobrecimento humano, mas, sim, sair em defesa do entendimento como uma cultura híbrida constantemente mutável, afetada pelos meios e pelos sujeitos. Tomemos o entretenimento gospel por exemplo, não há como negar sua relevância e poder, assim como não há como negar o poder e influência do consumidor sobre aquilo que é produzido.

Diante disto, entretenimento gospel não é dado a acasos, ele se faz sob uma racionalidade de forte apelo moral, cimentado junto aos paradigmas das comunidades religiosas. Como já discutimos anteriormente, consumir é, para um sujeito neopentecostal, parte de suas dinâmicas junto a uma identidade religiosa, então o entretenimento deve possuir narrativas que valorizem e não discriminem esse consumo.

Na lógica da cultura do mercado, consumir bens e serviços é ser cidadão; na lógica da cultura *gospel*, consumir bens e serviços religiosos é ser cidadão do Reino de Deus. Nesse caso, o consumo não é apenas uma ação que

responde à lógica do mercado, mas constitui elemento produtor de valores e sentidos religioso (CUNHA, 2007, p 197).

Não se trata de um “preço” ou um “produtor”, mas sim, de um viés mais profundo, no qual, os valores são dados por sua simbologia e por seus sentidos, uma racionalidade emocional. O sujeito que consome, constitui sua identidade em uma sociedade que é, em essência, midiaticizada e, por isso, é imperativo que as igrejas cativem o sujeito para além do culto. Eles devem consumir também, suas formas de lazer e entretenimento: músicas, filmes, minisséries e, mais recentemente, novelas, fazem parte do entretenimento religioso neopentecostal-gospel brasileiro. Trata-se então, de uma narrativa performática, que se vale da linguagem e da pregação bíblica para se fazer consumível. Dentro do entretenimento gospel, não se procura “criar” uma nova forma de se realizar o consumo, mas sim, adaptar a mensagem religiosa às formas já pré-existentes (CUNHA, 2007).

Nesse sentido, o entretenimento tem diante de si, não apenas o desafio de capturar a atenção, mas também, um caráter de conversão daqueles que não são fiéis em um primeiro momento (CUNHA, 2004). O entretenimento pode ser visto como um primeiro ponto de acesso à cultura religiosa por aqueles que estão de fora da comunidade, e, como tal, ele deve atender a alguns critérios impostos pela cultura secular, a fim de adequar-se e disseminar-se com o mínimo de resistência possível vinda do mercado externo. É dentro do campo do entretenimento midiático, sobretudo os audiovisuais, que a cultura gospel cresce. Vemos produções como o televangelismo, as novelas, filmes e minisséries bíblicas, musicais, videoclipes, e tantas outras manifestações, que engendram a dimensão religiosa com um estilo de vida adotado pelos sujeitos e a emoção de entreter-se. Como parte desse ecossistema relativamente novo dentro das lógicas comunicacionais e religiosas, nos perguntamos quais são os formatos escolhidos e porquê? O que é produzido e como se ligam ao nosso objeto de estudo?

### 3.3 A RECORD E AS PRODUÇÕES BÍBLICAS

Promovendo um acordo tácito daquilo que se pratica com aquilo que se quer ver, percebe-se um esforço em retratar, junto ao produto da cultura gospel, o que se é visto nas dinâmicas sociais concretas, e, ao mesmo tempo, aquilo que se deseja ver no entretenimento. Discursos, identidades, culturas e costumes, são reinterpretados

sob as dinâmicas das plataformas comunicacionais (sendo a mídia, um agente que privilegia uma versão mais “polida” dos acontecimentos cotidianas - a exemplo, temos os depoimentos presentes nos cultos de cura, quase sempre seguindo uma estrutura muito similar entre si, indo da desgraça a superação -, como discutido no capítulo anterior). E, como defende Luz (2020), uma das melhores formas de retratar as dinâmicas das realidades concretas, conciliada ao que se deseja ver, na América Latina, são as telenovelas e minisséries.

Parte de uma “identidade brasileira”, as telenovelas representam hoje, um dos principais produtos de entretenimento produzido em solo nacional, voltado para as camadas mais pobres da população<sup>63</sup> (LUZ, 2020). Possuindo uma linguagem marcada pelo uso de emoções, e uma estrutura lógica própria, as telenovelas e minisséries, em sua ampla maioria, voltam-se para um público adulto (de 25 anos em diante<sup>64</sup>), que desejam assistir peças de entretenimento que narram uma realidade similar a sua, ao mesmo tempo em que os distancia de sua própria realidade, a fim de esquecer suas preocupações na volta do trabalho (ROCHA e BARROS, 2008).

Graças ao seu sucesso de público e importância, Martim-Barbeiro (2004, In. LUZ, 2020, p. 101), considera a telenovela como um produto importantíssimo na construção e produção de um imaginário coletivo nacional.

No Brasil, as telenovelas fazem parte desse imaginário coletivo onde os mitos, ritos e elementos da sociedade são representados diariamente. Por isso, o gênero é considerado por Lopes (2004) como uma narrativa popular sobre a nação. Esse caráter nacional da tele ficção se dá pela aproximação do produto com sua audiência uma vez que, durante décadas, o Brasil construiu um modo próprio de fazer telenovela articulando suas histórias com os aspectos simbólicos partilhados na coletividade. Nesse processo de nacionalização que perpassou o gênero, a telenovela se tornou parte integrante da cultura brasileira compartilhando identidades, padrões de vida e religiosidade, conectando os pontos mais distantes do país ao redor das mesmas histórias e personagens (LUZ, 2020, p. 103 e 104).

Há com isso, um forte apelo para a produção de novelas e minisséries, cuja temática central, abarque a cultura e as demandas pertinentes ao campo religioso e

---

<sup>63</sup> É interessante pensar que mais uma vez nos voltamos para as periferias do capital e modernidade, dessa vez nosso olhar se dirige a verticalidade das produções de entretenimento audiovisual destinado a um público marginalizado, muito embora não seja ele, em um primeiro momento, quem produza conteúdo sobre si, mas, sim, o público alvo do consumo de uma produção para ele.

<sup>64</sup> Disponível em: <https://www.kantaribopemedia.com/para-cada-geracao-um-interesse/> com acesso em 11 de outubro de 2021.

suas dinâmicas. Foi visando atingir públicos religiosos distintos, que a Rede Record e a Rede Globo travaram, no fim dos anos 1990, uma “disputa” para quais minisséries seriam palco para a manifestação das religiões como representações da realidade política e religiosa da época<sup>65</sup>.

Esse primeiro momento da teledramaturgia religiosa brasileira, marca o início daquilo que veio a ser as “novelas bíblicas” quase duas décadas mais tarde. Em sua primeira fase, as minisséries religiosas possuíam um apego ao realismo contemporâneo de seus interlocutores, havia uma demanda pela dramatização daquilo que era visto na vida pública dos sujeitos, a novela, dessa forma, deveria ser uma leitura da vida “real”, feita a partir do posicionamento de cada veículo em relação as suas religiões.

Saindo em defesa dos ideais do público católico, e de seus próprios, a Rede Globo, que já vinha promovendo um agendamento de pautas contra a IURD e a Record, criou, em 1995, a minissérie *Decadência*<sup>66</sup>: “[...] escrita pelo célebre dramaturgo Dias Gomes, em cuja trama central está envolvido um homem que vê na fundação de uma igreja evangélica (o *Templo da Divina Chama*) uma forma de “ficar milionário [...]” (GOMES, 2017, p. 53). Poucos anos após o evento, a Record deu início a uma série de produções de teledramaturgias, dentre as quais, destacam-se: “*A Filha do demônio*<sup>67</sup>” (1997); “*o desafio de Elias*” (1997); “*O Olho da Terra; “a sétima bala”* (1998) e “*Alma de Pedra*” (1998); produções voltadas para temas como: a conversão de “bruxas” e “macumbeiras” para o neopentecostalismo, especificamente a IURD; além de punição sagradas de religiosos que iam de encontro aos desígnios divinos:

Não é difícil perceber que o conteúdo destas produções está em consonância com as orientações das práticas do neopentecostalismo promovido pela Igreja Universal: a ênfase na magia/bruxaria (identificada mormente como atrelada às práticas do candomblé) como produtora do mal; a conversão religiosa evangélica como fonte de paz e bênçãos e suas práticas curativas; e a intervenção de seus agentes em “ações sociais”. **Tratam-se, enfim, de versões roteirizadas, dramaturgizadas do televangelismo que dominou**

<sup>65</sup>Contudo, não se pode dizer que a vinculação de histórias de inspiração religiosa tenham sido um formato criado pela Universal e pela Record. Como aponta Campos, a “largada” parece ter sido dada pela Rede Vida, um canal ligado à Igreja Católica, em 1996 [...]. (GOMES, 2017, p. 54).

<sup>66</sup> Macedo, ao ver paralelos entre as formas de pregação exercida pela personagem protagonista e as suas próprias, chegou a entrar na Justiça com uma ação civil indenizatória por danos morais contra a Globo, levando a emissora a se retratar publicamente sobre sua obra.

<sup>67</sup> “*Filha do demônio*” (1997) foi a primeira produção dramatúrgica da Record desde sua compra em 1989.

**grande parte da grade horária da Rede Record no mesmo período.** (GOMES, 2017, p. 54, *grifos nossos*).

Esse primeiro cenário do entretenimento dramatúrgico, lança luz sobre a necessidade de produção de peças midiáticas feitas por e para um público consumidor protestante, que não se alinhe a visão e os padrões de comunicação produzido pela Rede Globo de Televisão, tão pouco, as narrativas produzidas por outros canais de base religiosas, geralmente, ancorada no catolicismo e afro-religiões<sup>68</sup>. Um fato curioso nos é apontado por Luz (2020), a autora nos lembra que somente em 2013, com a novela “*Amor à vida*”, a Rede Globo fez uma representação positiva de uma personagem evangélica, “O objetivo era mostrar o papel transformador que a religião tem na vida das pessoas.” (LUZ, 2020, p. 156).

Outro fator a ser considerado nessa empreitada na busca por um entretenimento religioso, são os horários nobres. Isto porque, em ambos os casos mencionados, Globo e Record, as produções não ocupavam um espaço de destaque dentro da programação das produtoras. Enquanto a Globo exibia suas minisséries após as 22h, a Record exibia suas produções de cunho religioso, em fragmentos dentro do programa *Caminhos da Esperança* (1996-1998), que apesar de estar situado em horário nobre (das 18 às 20 horas), tinha no televangelismo, seu foco, sendo as peças audiovisuais, usadas como dramatizações daquilo que acontece na vida dos fiéis, não ocupando um horário próprio para sua reprodução.

Uma marca dessa primeira fase das produções oriundas da Rede Record, é o uso do realismo na obra. Enquanto a Rede Globo prezava por uma abordagem indireta da religião, focando nas ações dos sujeitos que se anunciavam evangélicos; as criações

---

<sup>68</sup> Em suas palavras, Luz (2020) comenta: Ao se aventurar por novos territórios de ficcionalidade a telenovela brasileira passou a incorporar também as temáticas religiosas as suas tramas. Além das representações de religiões de matriz africana e do espiritismo – muito comum nas produções da Rede Globo – personagens evangélicos passaram também a aparecer nas novelas a partir dos anos 90. Em um levantamento realizado, Passos e Chequer (2015) apontam que o primeiro personagem evangélico em uma trama global foi na telenovela *Meu Bem Querer* exibida entre os anos de 1998 e 1999 de autoria de Ricardo Linhares e direção de Marcos Paulo. A trama central apresentava a disputa entre evangélicos e católicos representados, respectivamente, pelo Padre Ovidio e o Pr. Bilac Maciel. Um dos destaques da novela foi o personagem Juliano, um aspirante a pastor de caráter duvidoso que, junto com a filha do Pr. Bilac, protagonizou a dupla de vilões da narrativa. No decorrer da trama Juliano demonstra-se desequilibrado emocionalmente e reúne um grupo de fiéis fanáticos que o seguem. As autoras ressaltam que a década de 1990 foi marcada pela acirrada disputa entre Globo e Record pela audiência principalmente após a emissora do Bispo Macedo anunciar um grande investimento em produções de teleficção no ano de 1997 (LUZ, 2020, p. 105).

da Rede Record foram, em sua maioria, focadas na religião. Dramatizações e romantizações de histórias colhidas a partir de depoimentos de pastores e fiéis, e que mais tarde, forma (re)interpretados por dramaturgos, a fim de ilustrar aquilo que é visto no templo. Podemos tomar por exemplo, a minissérie “*Velas de sangue*” (1997), exibida dentro do programa *Caminhos da Esperança*, que conta a história de Milena, uma mulher dócil, atormentada por espíritos malignos, que a faziam ficar agressiva e ir de encontro a sua natureza amável, promovendo em sua vida uma série de desgraças como o divórcio, uso de drogas e prostituição. Sua vida é mudada após ela converter-se à IURD e aceitar o Espírito Santo.

Figura 8- Velas de Sangue



Fonte: teledramaturgia.com.br

As produções dramáticas de cunho religioso produzidas pela Record cessam após o ano 1999, graças ao seu baixo número de audiência e o seu formato pouco atraente a um público acostumado ao estilo narrativo das mega produções da Rede Globo<sup>69</sup>. Foi somente em 2005, com a criação do núcleo “RECNOV” (abreviatura de

<sup>69</sup> Tomemos a exemplo a crítica feita em 1997 pelo jornal Folha de São Paulo sobre a produção “*A Filha do demônio*” (1997): “Os cenários são escarnecidos, os efeitos especiais, grotescos, os diálogos, impagáveis. Habitado a um padrão de novela de alta qualidade e rotatividade, o espectador brasileiro está à frente de um dilema: isso é para ser levado a sério? O enredo é baseado no clássico mito do homem que barganha com o demônio. O grande vilão do primeiro capítulo é o restaurante, templo da gula. Para os autores, um pobre com dinheiro passa a frequentá-lo. No capítulo seguinte, a criancinha cresce,

Record Novelas), e o investimento de mais de 60 milhões de reais em equipamentos de ponta<sup>70</sup>, que houve uma acentuada curva de mudança no que diz respeito a teledramaturgia de temas religiosos no Brasil.

O complexo de estúdios da “RECNOV”, mais tarde rebatizado como núcleo “*CasaBlanca Estúdios*”, deu início a nova fase de produções dramatúrgicas e telenovelistas da Record, visando, em suas primeiras produções, investir em produções seculares, cuja religião não era temática central ou pertinente para a narrativa. Tal abordagem, se deu na busca por entrar em disputa pelo produto de maior lucratividade de sua concorrente, a Rede Globo. Todavia, as produções pareceram não agradar ao público secular.

Foi somente em 2010, a partir da minissérie “*A história de Ester*”, que IURD e a Record, conseguiram alinhar um plano no qual ambas seriam beneficiadas. Com produções milionárias, as minisséries e novelas bíblicas transmitidas das 20h às 22h conseguiam atingir médias mínimas de 12 pontos de IBOPE (GOMES, 2017). A primeira empreitada gospel da emissora após a aquisição do núcleo *Casablanca Estúdios* fora, como dito anteriormente, a novela “*A história de Ester*” (2010), uma continuidade/reprise da minissérie desenvolvida em 1998.

Em seu segundo ciclo teledramatúrgico, a RECORD abandona a ideia de recriar os depoimentos ouvidos nos templos e sessões, bem como a referência direta à IURD, essa nova fase, busca recriar os próprios eventos bíblicos fundantes para a religião. Assim como alguns elementos de seu culto, as dramatizações bíblicas produzidas com intermédio da IURD, são “aperfeiçoamentos”, apropriações, da cultura e da bíblia, feitas à luz dos acontecimentos de nossa época e seus discursos.

Se este primeiro ciclo de teledramaturgia religiosa (1997-1998) é orientado pelo proselitismo e pelo combate às demais denominações, a inflexão que se dá pela adoção de temas bíblicos sugere uma posição de complementaridade em vez de oposição. Esta nova posição que sugere uma mudança importante: a apropriação de temas do Antigo Testamento pelos evangélicos também ocorre em outros movimentos da Igreja Universal e do campo neopentecostal como um todo. (GOMES, 2017, p. 55).

quinze anos depois. Em cena, Patrícia de Sabrit, cuja personagem envolve-se com tóxico e sexo. Não há recursos para uma produção sofisticada. Resolveu, então, partir para um estilo próprio, escancarando. Está de parabéns. E engole em seco aquele que imaginava que o gênero *trash* ao estilo Zé do Caixão havia se esgotado.”

<sup>70</sup> Disponível em: <https://recordtv.r7.com/jornal-da-record/videos/conheca-o-recnov-o-local-aonde-sao-produzidas-as-novelas-da-record-06102018> com acesso em 06 de maio de 2021.

Nota-se, então, que os elementos bíblicos, sob uma estrutura narrativa da teledramaturgia, se tornam eficientes na busca por cativar a audiência. Porém, isso não significa que estruturas como o televangelismo, transmissão ao vivo dos cultos, e outras manifestações, tenham desaparecido; as novelas bíblicas se tornam mais uma janela por onde podemos observar os desdobramentos da Universal no plano comunicacional, mais um produto disponível para um público segmentado.

LUZ (2020) nos lembra ainda, que o consumo das narrativas bíblicas produzidas pela IURD/Record, não é uma empreitada apenas religiosa, ela é também ideológica e política. Isto porque, na mesma época em que a novela “*Os dez mandamentos*” (2015) ia ao ar, a globo exibiu “*babilônia*” (2015), que, apesar do título, não tinha uma temática religiosa, muito pelo contrário, temas como homossexualidades, religiões afro, e tensões outras, foram representadas na obra, levando o público conservador e evangélico, a assistirem a produção da Record, boicotando a globo.

Para melhor ilustrar o que fora debatido sobre as “fases” da teledramaturgia religiosa iurdiana, criamos a seguinte tabela:

Tabela 01: produções religiosas da Record/IURD<sup>71</sup>

| Nome  | Ano  | Episódios      | Audiência      | Roteiro                         | Estrutura  |
|---|------|----------------|----------------|---------------------------------|------------|
| <i>Primeira fase- Caminhos da Esperança</i> |      |                |                |                                 |            |
| A filha do demônio                          | 1997 | 5              | 4              | Ronaldo Ciamboni                | Minissérie |
| O desafio de Elias                          | 1997 | 5              | Sem informação | Yves Dumont                     | Minissérie |
| O olho da terra                             | 1997 | 10             | Sem informação | Ronaldo Ciamboni                | Minissérie |
| Velas de Sangue                             | 1997 | Sem informação | Sem informação | Lilinha Viveiros e Paulo Cabral | Minissérie |
| Janela para o Céu                           | 1997 | 20             | 8              | Lilinha Viveiros e Paulo Cabral | Minissérie |
| Alma de pedra                               | 1998 | 25             | 5              | Vivian de Oliveira              | Minissérie |

<sup>71</sup> Dividimos a tabela em dois momentos, uma pré-Casablanca Estúdios e uma pós.

|  |      |                |                   |  |            |
|--|------|----------------|-------------------|--|------------|
| A sétima bala                              | 1998 | 20             | 1.3               | Vivian de Oliveira   | Minissérie |
| A História de Ester                        | 1998 | 10             | Sem<br>informação | Yves Dumont  | Minissérie |
| <i>Segunda fase- Casablanca Estúdios</i>   |      |                |                   |  |            |
| A história de Ester                        | 2010 | 10             | 12 a 14           | Vivian de Oliveira   | Minissérie |
| Sansão e Dalila                            | 2011 | 18             | 12 a 17           | Gustavo Reis   | Minissérie |
| Rei Davi <sup>72</sup>                     | 2012 | 30             | 12 a 16           | Vivian de Oliveira   | Minissérie |
| José do Egito                              | 2013 | 38             | 12 a 19           | Vivian de Oliveira   | Minissérie |
| Milagres de Jesus                          | 2014 | 21             | 10 a 13           | Renato Modesto   | Minissérie |
| Milagres de Jesus-<br>segunda<br>temporada | 2015 | 14             | 7 a 10            | Renato Modesto   | Minissérie |
| Os dez<br>mandamentos                      | 2015 | 242            | 15 a 26           | Vivian de Oliveira   | Novela     |
| A terra prometida                          | 2016 | 179            | 18 a 23           | Renato Modesto   | Novela     |
| O Rico e Lázaro                            | 2016 | 181            | 15 a 20           | Paula Richard  | Novela     |
| Apocalipse                                 | 2018 | 155            | 13                | Vivian de Oliveira   | Novela     |
| Jesus                                      | 2018 | 193            | 11 a 17           | Paula Richard  | Novela     |
| Jezabel                                    | 2019 | 80             | 11 a 13           | Cristianne Fridman   | Série      |
| Genesis                                    | 2021 | Em<br>exibição | Em<br>exibição    | Camilo Pellegrini<br>Raphaella Castro<br>Stephanie Ribeiro | Novela     |

Fonte: o autor (2021)

Nota-se que, se em um primeiro momento era notório o esforço em (re)produzir entretenimento voltado para as “novelas da vida real” e aquilo que era visto diretamente no culto, em uma espécie de (re)dramatização da realidade vivida. Em contrapartida, existe, nesse segundo momento, um esforço maior em reviver o passado bíblico, em promover um espírito atemporal para as experiências religiosas

<sup>72</sup> “Rei Davi” apresenta uma peculiaridade com relação às demais produções da Record e de outros veículos de comunicação, sendo a primeira produção cujo percentual de audiência masculina superou os 47% do público.

contemporâneas, em validar o espírito e a autenticidade iurdiana junto ao fiel e a sociedade secular.

O entretenimento gospel assume formas semelhantes ao entretenimento secular. Desse modo, não se percebe mais visualmente quem é ou não crente, fato extremamente defendido pelo discurso oficial das igrejas tradicionais. A gritaria na espera por determinadas bandas se assemelha ao estado de euforia de fãs. Tudo isso, no entanto, torna-se permitido e até incentivado, debaixo de grande guarda-chuva gospel. Portanto, podemos perceber que não estamos tratando apenas de uma proposta litúrgica diferente, mas de um movimento que tomou conta dos jovens cristãos fora de suas igrejas. Esse [...] aspecto que foi analisado no jovem evangélico: a insatisfação causada pelo discurso de separação dos valores seculares. (DOLGHIE, 2004, p. 210).

Graças ao sucesso, suas produções (dentre elas aquela que nos é cara: “*Os dez mandamentos- o filme*”, 2016) se espraíram para outros campos e formatos. A novela “*Os dez mandamentos*” (2015), por exemplo, se tornaram livros, exposição de museu, parque temático, musical, filme, linha de material escolar, CD com trilha sonora, e outras tantas produções.

### 3.4 ADAPTAÇÕES E OUTROS MANDAMENTOS

Como exposto até então, novela e filme “*Os Dez Mandamentos*” são adaptações do texto bíblico. Todavia o processo de adaptação não diz respeito somente a replicação do conteúdo desconsiderando as dinâmicas próprias do meio onde ele está inserido, os fatores sociais ou ainda as intencionalidades de seus produtores. Por si só a codificação e decodificação de um texto literário para um roteiro fílmico implica em uma seleção de informações e estilos, e, em se tratando de um texto de conhecimento massivo, como é a bíblia, essa adaptação se torna ainda mais “difícil”, pois, como aponta Rey (1989), um filme, mesmo que inspirado na literatura, precisa ser algo “novo”, uma narrativa única.

Para Gonçalves (2012) cinema e literatura são verdades intrínsecas, campos do entretenimento comercial que constantemente se afetam e criam um sistema simbólico coeso, cuja transdisciplinaridade é possível. Desse frutífero diálogo entre cinema e literatura nasce a adaptação (seja da literatura para o cinema ou do cinema para a literatura), que, em uma concepção simples dos seus processos criativos,

consiste na criação de um outro produto que tenha por fonte de consulta uma obra-base, isto é, em nosso objeto de análise estamos diante da adaptação de um produto literário (a Bíblia) para um produto audiovisual (“Os Dez Mandamentos”). Pensar “os dez mandamentos” como o produto resultante da adaptação implica na compreensão de que há um esforço tanto de tradução de uma linguagem para outra, quanto na interpretação dos processos criativos junto às culturas circulantes, isto porque cada produto demanda uma linguagem e um modo de produção própria, que, apesar de estabelecerem diálogos entre si, possuem limitações, “tal procura se apoia na ideia de que haverá um modo de fazer certas coisas, próprias ao cinema, que é análogo ao modo se obtém efeitos no livro, ‘modos de fazer’ que diz respeito exatamente à esfera do estilo” (XAVIER, 2003, p. 63).

A adaptação fílmica em nossa análise, por exemplo, toma o produto literário como ponto de partida para a criação de um “novo” cenário, ambientado dentro das dinâmicas próprias da realidade audiovisual, não necessariamente sendo obrigado a manter-se preso à estrutura rígida do texto literário. Essas “distorções” típicas das dinâmicas audiovisuais acabam por suscitar um intenso debate sobre a natureza da adaptação e os problemas quanto a sua fidelidade, isto porque, como dito anteriormente, cada veículo de comunicação possui sua própria cultura, mas, de antemão, assumimos um posicionamento similar ao de Gonçalves (2012) quando a autora defende que “na realidade, adaptações não são distorções ou traições de um texto literário.” (p. 196), muito pelo contrário, a adaptação é o exercício de estabelecer uma negociação entre diferentes meios, e é dessa negociação que outros valores simbólicos são negociados e acrescentados ao novo produto cultural.

O filme narrativo-dramático, a peça de teatro, o conto e o romance têm em comum uma questão de forma que diz respeito ao modo de disposição dos acontecimentos e ações das personagens. Quem narra escolhe o modo em que uma informação é dada e por meio de que canal isto é feito. Há uma ordem das coisas no espaço e no tempo vivido pelas personagens, e há o que vem antes e o que vem depois ao nosso olhar de espectadores, seja na tela, no palco ou no texto. Em todas as formas de expressão o fato de estar presente o ato de narrar permite o uso de categorias comuns na descrição dos elementos que organizam a obra em aspectos essenciais. A narrativa é uma forma do discurso que pode ser examinada num grau de generalidade que permite descrever o mundo narrado (esse espaço-tempo imaginário em que vivem as personagens) ou falar sobre muitas coisas que ocorrem no próprio ofício da narração sem que seja necessário considerar as particularidades de cada meio material. [...]. (XAVIER, 2003, p. 64).

O termo “adaptação” se refere tanto ao produto final quanto ao processo criativo que o origina. Em seu processo criativo a adaptação envolve interpretação, criação, reinterpretação, repetição e mesmo a não inclusão de determinadas informações, mantendo sempre um forte diálogo com a obra-fonte, “a adaptação mantém uma relação de intertextualidade com a obra-fonte, é uma repetição com variação e, mesmo assim, pode ser vista como uma obra totalmente original.” (CONÇALVES, 2012, p. 196). Em nosso terceiro capítulo discutiremos as estruturas discursivas que sustentam a obra “Os Dez Mandamentos”, pois, apesar de haver um roteiro geral daquilo que um filme deve abordar, esse roteiro é marcado mais por sua adaptação do que por sua rigidez e intransponibilidade.

No que diz respeito à linguagem cinematográfica de um modo geral, Rey (1989) defende que é preciso seguir uma série de elementos-chaves próprios para que o mesmo seja comercializável. O autor defende que o roteiro fílmico, em sua maioria, se estabelece junto ao *storytelling*, uma sequência de feitos e acontecimentos divididos em três atos: I ato- introdução ao mundo, convite para a aventura, ponto de partida; II ato- confronto, aventura e ascensão da personagem; III ato- pré-clímax, clímax, resolução e desfecho ou possibilidade de um novo começo. Porém os autores da obra possuem liberdade artística em sua criação. Vemos essa estrutura replicada em “Os Dez mandamentos”, quando o universo narrativo da obra nos é apresentado por Josué, quando Moisés mata um egípcio e parti para o Egito (I ato), logo em seguida Moisés aprende uma nova cultura junto aos hebreus, ascende espiritualmente e encontra-se com Deus (II ato), para então ir ao Egito, enfrentar seu irmão Ramsés, dar-se o embate entre as forças divinas e demoníacas e por fim o êxodo hebreu, e, por fim, um desfecho da história dando início a uma nova produção (III ato). Todavia, o que nos interessa não é essa manutenção da estrutura, mas sim a interpretação feita pela IURD/Record dos eventos.

Nessa simplificação do que é um roteiro cinematográfico vemos que há uma proximidade com a estrutura discursiva da literatura. Essa similaridade não se dá por acaso, de acordo com o autor:

A literatura dá a base, o brilho, a ambição. Ainda não conheci um bom roteirista que não fosse um viciado consumidor de romances, tanto que a grande maioria dos filmes estrangeiros são baseados em contos, romances e peças teatrais. No Brasil, onde se lê pouco, os produtores não exploraram

suficientemente essa fonte. Notáveis contistas e romancistas nacionais nunca foram adaptados. [...] O que quero dizer por enquanto é que a leitura revigora e abre as possibilidades dum roteirista. (REY, 1989, p. 12)

Assim, compreende-se que a adaptação não diz respeito a replicação da mensagem de um meio para outro, a mensagem pode e será reinterpretada e reordenada.

### 3.4.1 Outras versões dos 10 mandamentos

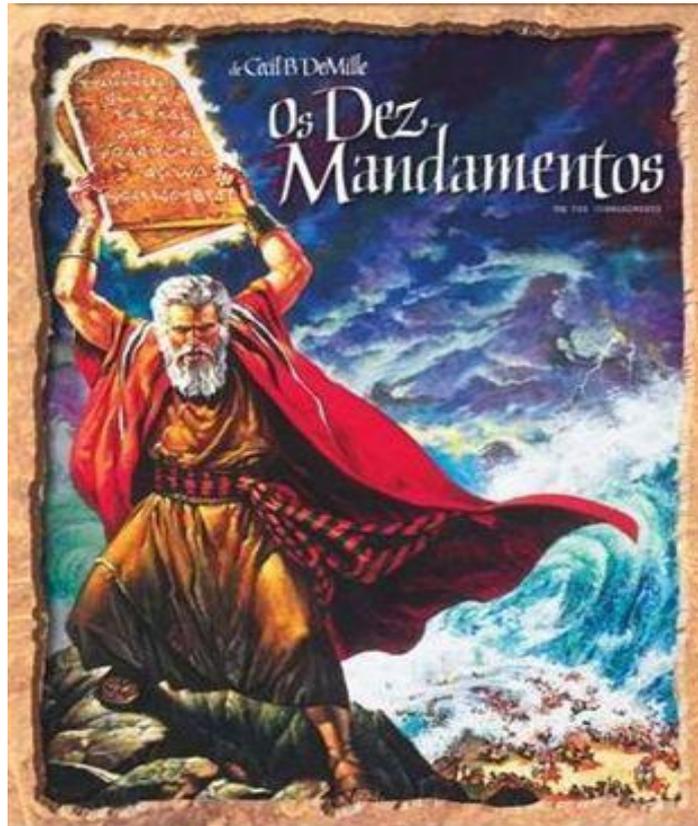
Não é a primeira vez que os dez mandamentos são (re)interpretados junto a uma adaptação fílmica, tão pouco a séries ou demais produções audiovisuais. Há, nesse sentido, um acúmulo de saberes e discursos que tornaram possível a narrativa fílmica iurdiana tal qual como é conhecida hoje. A primeira, e talvez a mais conhecida, produção audiovisual em formato fílmico sobre o tema foi “Os Dez Mandamentos” (Título original: “The Ten Commandments”) (1956) com direção de Cecil B. DeMille, a obra se dá em torno da personagem Moisés e seus dilemas amorosos e religiosos. A personagem constantemente é questionada sobre a natureza de seus afetos e sua devoção para com seu povo. Outra obra relevante sobre o êxodo hebreu é a animação produzida pela *Dreamworks* “O Príncipe do Egito” (Título original: *The Prince of Egypt*) (1998), com direção de Brenda Chapman, Steve Hickner, Simon Wells, a produção, por sua vez, se debruça sobre a jornada de Moisés junto à Deus, pouco mencionando seus dilemas amorosos, e possuindo um apreço maior as noções de embate entre Deus e os falsos Deuses<sup>73</sup>.

Ambas as obras são adaptações do texto bíblico contido em Êxodos, tratando-se de narrativas que se apropriam e apresentam particularidades únicas sobre a história do profeta Moisés, adaptações essas contadas a partir das dinâmicas sociais de sua época.

---

<sup>73</sup> Para o Internet Movie Database (IMDb), site especializado em críticas cinematográficas e televisas as obras “Os Dez Mandamento- O Filme” (2016), possui nota 3.6; “Os Dez Mandamentos” (The Ten Commandments), tem nota 7.9; “O Príncipe do Egito” (Título original: *The Prince of Egypt*), tem nota 7.1, isto em uma escala de 0 a 10. Disponível em: <https://www.imdb.com/> com acesso em 05 de março de 2021

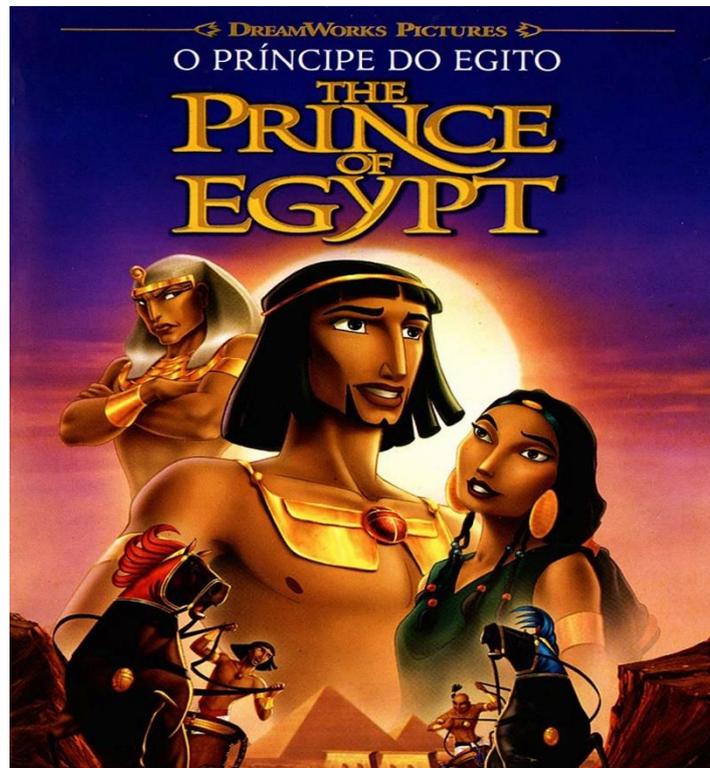
Figura 9- Os Dez Mandamentos (1956)



Fonte: Adoro Cinema

A obra de Demille se volta para a vida amorosa de Moisés, sua abjuração em prol de seu povo em regime de escravidão, para mais tarde dar lugar a uma vida junto ao misericordioso deus sem nome do povo hebreu. Produzida nos anos 1950, a obra chama a atenção por seu apreço a complexidade emocional das personagens Moisés e Ramsés, sua rivalidade e as “escolhas” que cada um deles realizou diante de suas religiões hereditárias. Enquanto Moisés optara seguir junto as tradições religiosas de sua linhagem consanguínea, os hebreus, Ramsés optara pela secularização das religiões egípcias, chegando à, próximo ao fim da primeira metade do filme, assumir-se ateu (demonstrando uma intencionalidade na adaptação fílmica, mostrando a religião egípcia como vazia de sentidos sagrados, sendo vista como um aparato do Estado para manutenção de poder). Em sua interpretação do texto bíblico, Demille torna notório o esforço simbólico em atrelar a Deus o sentido de verdade, fazendo oposição a outras formas de religiosidade como falsas ou enganosas, com isso instaura-se uma noção de oposição entre quem está com Deus ou contra ele, e por consequência quem está contra a religião ou a seu favor.

Figura 10- O Príncipe do Egito (1998)



Fonte: DreamWorks/Facebook

Já a obra produzida por Chapman e tal, volta-se para a vida de Moisés enquanto um profeta prometido ao povo hebreu para liderar o êxodo junto ao poder divino. A obra acompanha Moisés em seu crescimento espiritual; diferentemente da obra de 1956 não há apelo aos dilemas amorosos de Moisés ou sua relação familiar com Ramsés, há no filme de 1998 um reforço às noções de promessa divina, de prosperidade e de embate religioso. As demonstrações dos poderes divinos são constantes e direcionadas contra os deuses e líderes do Egito, tidos como falsos deuses (cujos sacerdotes, vistos como charlatões e enganadores, demonstrando sua “magia”, como é dito no filme, com truques e mentiras). Outro elemento que nos chama a atenção durante a narrativa é o uso de palavras e termos em hebraico, possuindo mesmo trechos completos cantados em hebraico. O fragmento abaixo foi retirado da canção “Milagres são reais”<sup>74</sup>:

*Ashira l'adonai ki ga'oh ga'ah*  
(Cantarei ao Senhor porque Ele triunfou gloriosamente)

<sup>74</sup> Traduzida e disponível por <https://www.letas.mus.br/o-principe-do-egito/1760603/> acesso em 06 de dezembro de 2021

*Ashira l'adonai ki ga'oh ga'ah*  
 (Cantarei ao Senhor porque Ele triunfou gloriosamente)  
*Michamocha, ba-elim adonai*  
 (Quem é como Vós entre os deuses, oh Senhor?)  
*Mikamocha nedar-bakodesh*  
 (Quem é como Vós, glorioso em divindade?)  
*Nachitah v'chasd'cha, am zu ga'alta*  
 (Em Vossa misericórdia, Vós nos guiais, Vós nos salvais)  
*Nachitah v'chasd'cha, am zu ga'alta*  
 (Em Vossa misericórdia, Vós nos guiais, Vós nos salvais)  
*Ashira, Ashira, Ashira...*  
 (Cantarei, cantarei, cantarei...)  
*Ashira l'adonai ki ga'oh ga'ah*  
 (Cantarei ao Senhor porque Ele triunfou gloriosamente)  
*Ashira l'adonai ki ga'oh ga'ah*  
 (Cantarei ao Senhor porque Ele triunfou gloriosamente)  
*Michamocha, ba-elim adonai*  
 (Quem é como Vós entre os deuses, oh Senhor?)  
*Mikamocha nedar-bakodesh*  
 (Quem é como Vós, glorioso em divindade?)  
*Nachitah v'chasd'cha, am zu ga'alta*  
 (Em Vossa misericórdia, Vós nos guiais, Vós nos salvais)  
*Nachitah v'chasd'cha, am zu ga'alta*  
 (Em Vossa misericórdia, Vós nos guiais, Vós nos salvais)  
*Ashira, Ashira, Ashira*  
 (Cantarei, cantarei, cantarei)

A obra produzida pela Record usa de elementos de ambas as obras na composição de sua adaptação. É possível, principalmente no plano imagético, encontrar referências às obras de 1956 e 1998. Como dito anteriormente, a leitura e interpretação de uma obra está sujeita aos acontecimentos de sua época, as leituras bíblicas feitas até então surtem efeito sobre a (re)leitura feita pela Record, e isso não significa que há um esvaziamento simbólico ou perda de autenticidade na obra lurdiana, isso significa, pelo contrário, que ciente das heranças simbólicas que tal obra traz consigo a IURD optou por deixar sua própria versão da história.

Figura 11- A morte do primogênito (OS Dez Mandamentos- O Filme)



Fonte: Os Dez Mandamentos/ Youtube

Figura 12- A morte do primogênito (O Príncipe do Egito)



Fonte: Notelespp/ Youtube

Figura 13- Moisés abre o mar vermelho (Os dez Mandamentos)



Fonte: Professor Genario/ Youtube

Figura 14- Moises abre o mar vermelho (Os Dez Mandamentos- o Filme)



Fonte: Os Dez Mandamento/ Youtube

Imagens evocam discursos e memórias. Assim como as materialidades discursivas evocam significados. O processo de adaptação de uma obra literária para uma película fílmica demanda tempo e domínio do texto-base e práticas socioculturais vigente em sua época, pois trata-se de um produto a ser consumido por um público, público esse dotado de inteligências e memórias, que é capaz de inferir sobre a produção.

### 3.5 UMA HISTÓRIA EM MÚLTIPLAS PLATAFORMAS

Mesclando uma vasta gama de produções próprias do entretenimento, o produto “Os dez mandamentos”, foi da teledramaturgia ao desfile de roupas, do cinema à linha de cadernos. Seguindo sempre uma linha coerente entre si, parece haver um esforço, por parte da Record/IURD, em aproximar o crente iurdiano daquilo que lhes é devido consumir<sup>75</sup>. “Os dez mandamentos”, para além da novela, nos faz pensar como a cultura do consumo gospel, é também uma manifestação dos redirecionamentos de um mesmo produto para diferentes plataformas.

Um conceito chave para a compressão dessa equação, está sob o *crossmedia*. Isto porque, “os dez mandamentos”, não foi apenas uma novela adaptada para o cinema, ele é também, um texto escrito adaptado à novela, é uma leitura da leitura, uma visão daquilo que já foi visto. De acordo com Amorim (2010) a adaptação de uma obra literária para o audiovisual é, mais que uma réplica interpretativa, uma visão dos produtores sobre o produto, ela é um diálogo da peça escrita com as noções comuns à sua época, com a estética e as emoções em voga. Não basta apenas reproduzir aquilo que está escrito, muito menos “adaptá-la” sem levar em consideração o universo partilhado com o consumidor, é preciso que se tenha em mente que, o material produzido a partir da interpretação literária, é um novo produto, que dialoga, tanto com a obra base, quanto com o público.

A leitura realizada pelos idealizadores do filme é transcrita em imagens, sons e palavras, levando em conta fatores intra e extratextuais. Nessa visão, o

---

<sup>75</sup> Exemplo dessa ação na coerção ao que consumir, temos o “Jejum de Daniel” estudado por Patriota (2021), nele o fiel da IURD tinha diante de si o dever de abstrair-se do consumo de bens culturais “seculares”, sob a premissa de que para comungar com a mente de Cristo é preciso sacrificar-se por 21 dias, assim como profeta Daniel fizera. O Sujeito deveria apenas consumir aquilo próprio de sua religião, implicando com isso que ele deveria apenas consumir aquilo que era produzido pela IURD/Record.

autor [Gardies, 1998] considera o texto literário como uma fonte na qual o realizador da obra cinematográfica busca aspectos que ele próprio julga necessários para que sua leitura pessoal da obra possa ser transposta para o novo discurso. (AMORIM, 2010, p.1737).

É a partir do *Crossmedia*, que podemos compreender o “produto” como algo adaptativo e consciente de sua necessidade em adaptar a mensagem ao meio, em dinamizar-se para seguir atual. Um filme produzido sobre essa égide, precisa ser fiel a sua fonte primária. É preciso que o filme seja fiel a novela, a bíblia e a visão de seus criadores, ele precisa sintetizar uma vasta gama de sentido sem perder de vista seu voto comercial como um produto de entretenimento, que, ao mesmo tempo em que aproxime o crente dos preceitos religiosos, o distancie de sua realidade, a qual ele busca fugir com o entretenimento. E, mesmo sendo algo novo, a adaptação não necessariamente será uma novidade. Isto porque, é preciso que se crie uma realidade que dialogue com a realidade da obra mãe, com o público consumidor, e com as técnicas de sua época.

Dessa forma, não se trata de criar uma narrativa de *transmediação* (FINGER, 2011), em que uma obra irá complementar a outra, criando um mosaico de produtos que podem ser compreendidos isoladamente, trazendo outras experiências, estímulos ou pontos de vista novos. A obra produzida pela IURD/Record, é uma única obra recontada, revisitada e remontada.

Talvez o mais importante não seja só a adaptação para os diferentes meios, e sim a forma como estão interligados, como se cruzam. **Uma história pode ser interpretada de forma independente em diferentes mídias, de modo a reforçar a compreensão por parte do receptor.** As adaptações cinematográficas de livros são bons exemplos, assim como, campanhas publicitárias que utilizam a televisão, Internet, *outdoor* e revista em um só momento. (FINGER, 2011, p. 124, *grifo nosso*).

Uma das características do *crossmedia*, é a abertura para uma nova mídia. Parece haver, por parte dos produtores de conteúdo *crossmedia*, o eterno chamado para uma nova mediação, uma eterna outra forma de contar a mesma história sem contar nada novo (*Idem*, p. 124). É sob esse eterno contar da mesma história, que a Record trouxe inúmeras produções tomando por base a telenovela “*Os dez mandamentos*” (2015). Alguns deles já são velhos conhecidos do público brasileiro, como o CD com a trilha sonora da novela, outros são inovações, como é o caso do musical teatral. Mas, o que

nos chama a atenção é o modo como o mesmo produto torna-se comercializável para diferentes públicos e diferentes plataformas, mostrando a capacidade ímpar de diversificar o produto gospel sem que ele perca seu sentido religioso.

Vejamos alguns dos produtos criados a partir da adaptação da novela a outras mídias e meios:

Figura 15- Novela “Os Dez Mandamentos”



Fonte: Rede Record/ Recnovelas

Figura 16- Os Dez Mandamentos- O Filme



Fonte: Record Filmes/ Paris filmes

Figura 17- Livro "Os Dez Mandamentos"



Fonte: Editora Thomas Nelson

Figura 18- Os dez mandamentos- O Musical



Fonte: Teatro Procópio Ferreira

Considerada uma das maiores produções do Grupo Record após sua compra pela IURD (LUZ, 2020)<sup>76</sup>, “Os Dez Mandamentos, evidencia a disponibilidade de um mesmo produto sobre amplas plataformas que o gospel atua. O fiel iurdiano, e a comunidade religiosa como um todo, não precisa assistir a Record para acompanhar a história bíblica, ela está disponível em produtos múltiplos, assim como múltiplas formas de entretenimento. É possível exercer sua fé e adoração assistindo ao musical, assim como, ouvindo o CD em sua casa, lendo a história da novela ou mesmo a bíblia, vendo o filme ou a novela. Marcas de uma cultura híbrida que constantemente se atualiza, e que se mantém em movimento.

Apesar de surgir como um subproduto da novela, o filme acabou por consolidar-se como um dos maiores número de bilheteria da história do país, com uma arrecadação

---

<sup>76</sup> Luz (2020) afirma que o custo médio por episódio foi de 700 mil reais, em um rápido cálculo, podemos estimar a produção da novela custou em média R\$ 169.400.000,00 fazendo do filme, subproduto da novela, uma das maiores, que se não a maior, produção da emissora.

de R\$ 115 milhões nos cinemas, e 11 milhões de ingressos vendidos, até abril daquele ano<sup>77</sup>. Sendo vendido, ainda em 2016, por 2,5 milhões de reais para a Globosat<sup>78</sup> (dona do Canal Telecine), e por 50 milhões de reais para emissoras de outros países<sup>79</sup>. A produção foi reproduzido em salas de cinema por todos os continentes, e hoje está disponível no catálogo da Netflix<sup>80</sup>.

Figura 19- “Os Dez Mandamentos” cartaz da Netflix



Fonte: *Netflix* Brasil

<sup>77</sup> Hoje, 28 de outubro de 2021, a produção ocupa o terceiro lugar em número absoluto de ingressos vendidos, com 11 305 479; a primeira colocação fica com “nada a perder” de Alexandre Avancini, com 12 184 373. Um fato curioso a ser notado é o poder da IURD em vender suas narrativas, isto porque “nada a perder” conta a história do bispo Edir Macedo.

<sup>78</sup> Disponível em: < [https://www.purepeople.com.br/noticia/-os-dez-mandamentos-o-filme-e-vendido-por-r-2-5-milhoes-a-globosat\\_a102764/1](https://www.purepeople.com.br/noticia/-os-dez-mandamentos-o-filme-e-vendido-por-r-2-5-milhoes-a-globosat_a102764/1)> com acesso em 06 de janeiro de 2022

<sup>79</sup> Disponível em: < <https://tvefamosos.uol.com.br/noticias/redacao/2016/05/04/vendida-para-23-paises-dez-mandamentos-briga-por-audiencia-na-argentina.htm>> com acesso em 01 de dezembro de 2021.

<sup>80</sup>Também fizeram parte do catálogo, “Rei Davi” (2012) e “A terra prometida” (2017), sendo ambas removidas no ano de 2021. Os valores pago pela Netflix pela compra dos filmes e séries não foi revelado.

No capítulo a seguir, iremos nos debruçar sobre o filme como um produto capaz de estabelecer um diálogo entre a comunidade iurdiana, e aquilo que se deseja representar no entretenimento. Escolhemos compreender o filme como um documento material daquilo que se imagina e se materializa através das palavras. Nos interessa pensar como o testemunho contido no filme recria dimensões encontradas nos templos e no culto. Tal abordagem, possivelmente, poderia ser feita, em igual medida, nos demais produtos criados a partir da interpretação bíblica iurdiana. Mas, entretanto, escolhemos o filme, tanto por ser um produto de fácil acesso, disponível em múltiplas plataformas de streaming, quanto por ser um “resumo da obra”, contendo o cerne das questões abordadas ao longo dos quase 250 episódios da telenovela.

#### **4 COMO A IURD SE REPRESENTA NO ENTRETENIMENTO: A MEMÓRIA DE UM TESTEMUNHO**

Acompanhando as demandas oriundas das causalidades sociais, a Universal dinamiza suas práticas discursivas, cria ou abandona símbolos que lhes são caros, altera e remodela a memória social através de seus discursos. A Universal é hoje uma das maiores disseminadoras da cultura religiosa na contemporaneidade; memórias, discursos e “novas” formas de manifestação são acionadas e interpretadas, denunciando o poder argumentativo e de mobilidade que a Igreja possui. É sobre a esfera do discurso que se faz possível inferir as leituras iurdianas da realidade, das mediações com o passado e projeções com o futuro. Em sua produção simbólica a IURD é capaz de recategorizar aspectos da vida humana como o sofrimento e o sacrifício, ou ainda ofertar uma nova concepção de margens e centros do poder social e político, categorias aparentemente não negociáveis.

A memória, nos lembra Orlandi (2020), não é neutra, não é inumana, tampouco é a-histórica, ela é feita por sujeitos dotados de interesses e sentimento, ela é partidária e mutável. É através da memória discursiva que notamos a materialidade desses eventos simbólicos que não se circunscrevem a apenas um sujeito, mas a uma coletividade sujeita à vida psíquica e institucional. Conceito teórico capaz de jogar luz nas articulações daquilo que já foi e do que poderá vir a ser, a memória discursiva, enquanto um instrumento de análise, nos possibilita olhar tanto para o passado quanto para o presente e traçar planos de compreensão a partir daquilo que vemos agora, como um projeto de articulação e concessões. Queremos, com isso, defender que nenhum discurso se faz longe das interações de sua época (SILVA, 2021a).

No presente capítulo, analisaremos os testemunhos presentes na obra “Os dez mandamentos - O filme” (2016), uma produção da Rede Record e IURD. Justificamos nossa escolha pelo testemunho, pois assim como nos cultos, na obra dramatúrgica é o testemunho quem estabelece uma sequência narrativa coesa sobre a experiência religiosa. Acreditamos que é no discurso testemunhal que se faz materializáveis uma série de implicações simbólicas que refletem a memória da Igreja e de seus fiéis. Para dar conta de nossa empreitada iremos nos debruçar sobre os testemunhos de Josué e Anrão, personagens centrais na narrativa, líderes espirituais que através dos seus

testemunhos unem a experiência vivida e as graças religiosas alcançadas através da fé religiosa.

Nos propomos então a, através da memória discursiva, olharmos os testemunhos das personagens, levando em consideração a Teologia da Prosperidade (TP), o uso dos belicismos da Guerra Espiritual (GE) e suas especificidades. Isso porque, juntas, essas duas esferas não apenas formam a base orgânica da Universal, como possibilitam uma série de outras leituras e interpretações que dão sentido ao culto e a cultura religiosa, como a conversão, a participação de religiosos na polícia, a necessidade de uma sujeição coercitiva, o sacrifício pessoal e outros aspectos. Queremos com isso defender que “Os dez mandamentos - O filme” é uma obra de seu tempo, que revela as práticas e visão contemporânea da IURD, tanto em suas heranças daquilo que a IURD já fora, como uma projeção daquilo que se pretende ser.

#### 4.1 OS DISCURSOS EM SEU TEMPO: CONCEITOS PARA ANÁLISES

Trabalhar com a Análise do Discurso é estar diante de um processo mutável e subjetivo (ORLANDI, 2016). Orlandi (2020) nos lembra que não há interpretação sem ideologia, não há leitura sem compreensão das causalidades que tornaram esse processo possível, logo, não há análise sem compreensão simbólica, histórica e social. É no discurso que língua, linguagem e signos são negociados pelos sujeitos e suas comunidades de pertencimento a fim de dar sentido significativo a suas construções, um discurso é mais que um ato de fala, é uma maneira de (re)compor a realidade simbólica. Nos voltaremos no presente capítulo para os princípios da Análise do Discurso (AD) francesa, por acreditarmos que ela se dedica à compreensão de como língua e linguagens negociam as relações de sentidos simbólicos, enquanto parte de um processo coletivo de significação, constitutivo do homem e de sua história (ORLANDI, 2020, p. 16).

Um discurso não se constrói sozinho, seus sentidos não são individuais, eles se fazem na coletividade<sup>81</sup>. Coletividade essa dotada de memórias históricas, de

---

<sup>81</sup> Orlandi (2020) tenciona o processo de sujeição e individualização, para a autora “[...] a evidência do sujeito – a de que somos sempre já sujeitos - apaga o fato de que o indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia. Esse é o paradoxo pelo qual o sujeito é chamado à existência: sua interpelação pela

particularidades e hierarquias. Em toda língua existem regras de projeções, são elas que permitem o sujeito passar de uma situação (empírica) para uma posição (discursiva), “[...]o que significa no discurso são essas posições. E elas significam em relação ao contexto sócio-histórico e à memória (o saber discursivo, o já dito)” (*Idem*, p.38). São os regimes ideológicos de uma comunidade que tensionam a interpretação e as dinâmicas sociais, através da repetição de um discurso, junto à questão da materialidade, se faz possível dizer que “[...]o processo ideológico, no discurso, está justamente nessa injunção a *uma* interpretação que se apresenta como a interpretação[...]” (ORLANDI, 2016, p. 14). É com o constante regresso aos símbolos dados em um discurso que se pode dar um sentido comunitário a um discurso, é pela ação discursiva que novos sentidos são construídos. Compreendemos com isso que o sujeito tem, em suas formas de significação, valores comuns a sua comunidade, suas escolhas de palavras, seus sentidos e significados, são atribuídos a partir de sua experiência ideológica. Ao anunciar “água fluidificada” e não “água unguida”, por exemplo, o sujeito revela seu posicionamento e interação simbólica, mas não só a sua, como também a de sua comunidade.

Assume-se na presente análise a ideologia como uma esfera funcional cuja relação necessária estabelece uma ligação entre a linguagem e o mundo. Ela se dá como um sistema complexo que funciona como “guia”, de tal modo que é graças a sua existência que a língua e sistemas simbólicos se tornam passíveis ao “jogo” de construção de novos sentidos, inscritos na história, “[...]Tudo o que dizemos tem, pois, um traço ideológico em relação a outros traços ideológicos [...]” (ORLANDI, 2020, p,40).

Tendo isso posto, começamos o presente capítulo assumindo o compromisso de uma interpretação crítica, marcada por aquilo que construímos até o dado momento. Não se tratando de uma tentativa de desvelar ou mesmo universalizar a análise interpretativa da obra em questão como um juízo de valor derradeiro, mas sim de uma

---

ideologia” (p. 44), para a autora apesar de- sermos assujeitados às regras sociais (que nasceram antes de nós e se estenderão após nossa morte), somos obrigados a participar de um processo de individualização possível através daquilo que o arregaça, das memórias e das ideologias. “A forma-sujeito histórico que corresponde à da sociedade atual representa bem a contradição: é um sujeito ao mesmo tempo livre e submisso. Ele é capaz de uma liberdade sem limites e uma submissão sem falhas: pode tudo dizer, contanto que se submeta à língua para sabê-la. [...]” (p. 48).

análise possível a partir daquilo que nos trouxe até aqui. Parte desse processo é o que Pêcheux (1999 In. PATRIOTA e TURTON, 2004), chama de “memória discursiva”,

[...] Tal conceito diz respeito à recorrência de enunciados, separando e elegendo aquilo que, de fato, dentro de uma contingência histórica específica, pode surgir sendo atualizado no discurso ou rejeitado em um novo contexto discursivo – essa ocorrência é capaz de produzir peculiares efeitos. A esse respeito Melo (1999:100) comenta: “A noção de memória discursiva exerce, portanto, uma função ambígua no discurso, na medida em que recupera o passado e, ao mesmo tempo, o elimina com os apagamentos que opera”. (PATRIOTA e TURTON, 2004, p. 15).

Se pudéssemos dizer em poucas palavras o que é a memória discursiva, diríamos que é a negociação do que se sabe e do que pode vir a ser. É junto a uma cuidadosa seleção de esquecimentos e recordações que o discurso se materializa tendo por fio condutor a memória e a intencionalidade em se enunciar algo, seja esse enunciado claro ou não. O que é compreendido, ou subentendido, parte da negociação simbólica feita a partir da memória; logo, a memória discursiva não é apenas aquilo que sei, como também aquilo que saberei, o que digo e o que direi, ela é, antes de mais nada, uma força de negociação simbólica<sup>82</sup>. Pêcheux (2016) e Orlandi (2020) afirmam que a memória discursiva é transdisciplinar, entre a história, a psicologia, a linguística e a sociologia. É através da memória que os sujeitos (re)criam o universo simbólico e esse universo está marcado por dimensões de profunda relação entre si.

A memória opera com um agente de significação, nela o passado pode ser revisitado ainda que se faça sob princípios contraditórios. Os eventos do tempo presente, ao mesmo tempo em que jogam luzes em questões tangentes para a contemporaneidade, podem ofuscar significados dados outrora, ou ainda trazê-los à tona em sentidos opostos (como é o caso dos discursos sobre acúmulo de riquezas, vistos e interpretados de formas diferentes nas leituras bíblicas feitas por sujeitos

---

<sup>82</sup> Se pudermos nos adiantar quanto a análise, gostaríamos de trazer à luz o caso do sacrifício para exemplificarmos essa memória que se altera junto ao discurso. Isto porque é junto a TP que o sacrifício pessoal monetário por parte dos mais pobres ganha o sentido de protagonismo e dedicação à religião, prega-se que não há pobreza diante do sacrifício, quanto maior o esforço, quanto mais necessitado o sujeito for e mesmo assim doar mais à igreja para que ela cumpra sua promessa de prosperidade, maior será a recompensa divina daquele sujeito. Forma-se uma simetria positiva em que o doar significará o receber, uma promessa que altera as direções discursivas sobre a pobreza e o sacrifício, que negligencia uma série de fatores que envolvem aquele sujeito e (re)criam uma memória em que o doar terá recompensas: doar significa receber.

pentecostais e neopentecostais), isso porque o passado não é cristalizado (KUENTZ, 2016), sua leitura depende das circunstâncias do tempo presente e do posicionamento dos sujeitos quanto a sua natureza. Assim, por exemplo, a interrupção do processo democrático por meio de forças militares pode ser interpretada como uma breve e proveitosa intervenção política ou ainda um golpe de Estado. Os significados para o passado são constantemente negociados e passíveis a intervenções e projeções por parte daqueles que o visitam discursivamente. Palavras, verbetes e expressões são inferências capazes de acionar discursos complexos, ou ainda promover um acalorado debate sobre a natureza de tais inferências. E aqui está uma das belezas da Análise do Discurso: ela nunca será igual para dois pesquisadores, talvez nem o mesmo pesquisador seria capaz replicar a mesma análise duas vezes, “Cada material de análise exige que seu analista, de acordo com a questão que formula, mobilize conceitos que outros analistas não mobilizariam, face a sua (outras) questões [...]” (ORLANDI, 2020, p. 25).

É com a memória discursiva que podemos olhar múltiplos eventos e causas que compreendem os processos de formação de dadas realidades simbólicas e jamais esgotar seu debate. A compreensão de um discurso está sempre envolta em outros, o enunciado possui sempre uma relação de “por dizer”, em que um significado pode puxar outro, mesmo que esse segundo não se enuncie ou a ele seja coeso (PÊCHEUX, 2016). E é assim que pretendemos analisar TP e GE na obra fílmica, isto porque apesar de não serem diretamente mencionadas, elas estão presentes como bases para a interpretação bíblica, elas partem da memória usada para a formação dos símbolos que remetem a sua exterioridade. A memória discursiva nos possibilita a compreensão de que os sentidos escolhidos são presumidos por um certo grau de antecipação e interpretação orientada pelos interlocutores (PATRIOTA e TURTON, 2004, p. 15 e 16), pois é na memória que operam as “funções” de regularidade e repetição. Observa-se, lembra Orlandi (2020), que é na compreensão da formação discursiva que a memória opera, é na normalidade enquanto repetição de um discurso circulante que se pode observar aquilo que o discurso pode significar para os interlocutores.

É junto à repetição que a formação discursiva se instaura. A noção de formação discursiva permite compreender o processo de produção de sentidos e sua relação com a ideologia, além de conferir ao analista a possibilidade de estabelecer

regularidades quanto à circulação do discurso. Forma-se então uma “base” para o discurso, uma noção geral daquilo que deve ser dito, ou esquecido, aquilo que se enquadra dentro de um horizonte de expectativas desejável. Em nosso objeto de estudo TP e GE são observados enquanto formação discursiva, são eles esses dois campos discursivos capazes de conter significados próprios e coesos entre si, seus significados então formam a base discursiva que sustentam, por exemplo, uma interpretação da bíblia junto aos significados contemporâneos da Guerra Espiritual.

Assim, o discurso significa graças a seu pertencimento. Inscrito a uma formação discursiva e sua comunidade, “[...] o dizer não é propriedade particular. As palavras não são só nossas. Elas significam pela história e pela língua. O que é dito em outro lugar também significa nas “nossas” palavras [...]” (ORLANDI, 2020, p. 30). Nesse processo a memória se inscreve não apenas na vivacidade e adaptação da língua, como também na relação discursiva que as palavras e as imagens constroem em seus diferentes significados. Os sentidos são sempre coletivos, mesmo que um sujeito busque estabelecer um novo sentido para suas palavras ele precisa de uma comunidade para respaldá-la, sem isso, o produto desse esforço perde sentido ou ganha um sentido oposto. Assim, o filme em questão não é uma obra isolada, uma visão disforme e particular de uma autora sobre a bíblia, mas, a visão de sua comunidade que fora apreendida e suporta tal visão. Ao materializar o discurso ele torna-se também um documento/arquivo que pode ser visitado e reinterpretado a qualquer momento<sup>83</sup>. De sua formação discursiva, podemos extrair as repetições e noções de memórias e esquecimentos (*Idem*, p. 40), é na repetição e ampliação de significados dos discursos circulantes que os significantes passam a compor uma relação entre si capaz de situar a memória discursiva em relação aos sujeitos e suas realidades.

Nenhuma leitura é feita longe de sua época. Toda produção discursiva acompanha o “espírito de sua época” (SILVA, 2021a). Não há leituras a-históricas, tudo o que vemos, sabemos e produzimos é fruto do processo de acumulação e seleção de

---

<sup>83</sup> Toda materialidade torna-se um documento/arquivo referencial para que o sujeito codifique e decodifique sua realidade. Falcão (2019), nos lembra que tanto a construção, quanto a leitura de um arquivo são dispositivos fecundos de uma leitura política, e por tanto ideológica, que engaja a comunidade e o leitor. Um filme não é meramente um plano sequência de ações despropositadas, ele (re)conta e armazena uma história intencional, ele se faz a partir daquilo que é possível ser compreendido. Ele aborda a memória e os discursos de uma comunidade e as negocia, reinterpretando aquilo que aparentemente já está dado.

discursos e significados, uma coisa que já foi pode voltar a ser, mas, não sem antes precisar significar algo “novo” para os sujeitos que coletivamente lhe atribuem sentido. Para Orlandi (2020), em sua leitura de Pêcheux (1999), esse movimento de (re)construção de significados e sentidos fazem parte do próprio conceito de memória e coletividade. Para a pesquisadora, a memória tem suas particularidades, quando pensada em relação ao discurso, “torna-se” interdiscursiva:

Todo o conjunto de formulações feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos. Para que minhas palavras tenham sentido é preciso que elas já façam sentido. E isto é efeito do interdiscurso: é preciso que o que foi dito por um sujeito específico, em um momento particular se apague na memória para que passando para o “anonimato”, possa fazer sentido em “minhas” palavras. No interdiscurso, diz Courtine (1984), fala uma voz sem nome (ORLANDI, 2020, p. 32).

Assim, suscita-se também a dimensão daquilo que deve ser esquecido. O Esquecimento é para Kuentz (2016) e Orlandi (2020) parte fundante na formação de sentidos. É preciso que dados significados sejam “perdidos” para que outros possam vir a surgir. O processo de formação discursiva negocia tanto com aquilo que se é, quanto o que será e o que já foi. Esse processo pode dar-se de modo natural, graças ao passar do tempo (como foi feito com algumas línguas hoje tidas como mortas), ou, o mais comum, intencional (como é no caso da Universal). Com isso, a memória discursiva possui também a compreensão daquilo que se deve esquecer, não apenas limitando-se aquilo que se deve lembrar. Mesmo se tratando de uma obra baseada em um texto já “fixado” no imaginário social e religioso, a materialidade bíblica sofre com os esquecimentos da memória que se intenciona através de escolhas ideológicas, e “[...] falar aqui de ‘esquecimentos’ não é colocar a existência de um corpo ‘pleno’ da retórica, do que qual o saber antigo representaria a forma canônica” (KUENTZ, 2016, p. 58), mas abordar a reinterpretação à luz de eventos vigentes ao discurso.

O esquecimento atua na criação de uma memória outra. É graças ao esquecimento que palavras como “livramento” significam ausência do mal (e por consequência presença da intervenção divina), e não liberdade de um cárcere, o uso da memória e do esquecer nos permite ainda usar a expressão “livramento” e não “sem demônios”, ou “pronta para outra possessão”. Isto porque “[...]este ‘esquecimento’ produz em nós

a impressão da realidade do pensamento” (ORLANDI, 2020, p. 33). A realidade não é algo dado, ela é construída, é acumulativa, os discursos são dados sempre à priori, estão presentes antes do sujeito integrar aquela comunidade e serão dados após sua saída. Assim, lembrar e esquecer são parte de uma formação que identificam algo, pois se é sabido que os sujeitos e os discursos estão sempre em movimento. Diante disso, é possível aferir que a memória é, em sua interpretação, aquilo que se fala antes, em outro lugar, independentemente, e aquilo que chamamos de memória discursiva é “[...]o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do reconstruído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra” (ORLANDI, 2020, p.29). Uma análise sobre a memória discursiva torna-se, assim, uma análise sobre aquilo que está em movimento.

#### **4.1.1 Abordagem e definição do *corpus***

Orlandi (2020) defende que é somente a partir do *corpus* que se pode aferir o método com o qual iremos analisar nosso produto, pois a própria análise do discurso não é método. A construção do *corpus* e a análise são intimamente ligadas, definir o que faz parte do *corpus* é decidir sobre as propriedades que serão vistas na análise. Para a autora o melhor modo de delimitar o *corpus* da pesquisa é “construir montagens discursivas que obedeçam a critérios que decorrem de princípios teóricos da análise do discurso, face aos objetos de análise” (p.61). O método de análise se dá, então, junto ao *corpus*, ao definir sobre para onde nos voltaremos, assim como seus princípios e especificidades, tendo em mente a complexidade simbólica que há nos discursos e nos símbolos por eles evocados.

Nosso *corpus* se dará, majoritariamente, sobre o testemunho prestado por Josué, e alguns fragmentos dos discursos de Anrão, ambos líderes espirituais e políticos do povo hebreu, dentro da narrativa fílmica, e os únicos a prestarem testemunhos públicos<sup>84</sup>. Escolhemos abordar o testemunho como objeto de análise, pois acreditamos que é através dele que se é disseminada a real potencialidade da TP e GE tanto no filme quanto entre a membresia lurdiana, assim como acreditamos que é

---

<sup>84</sup> Apesar da história girar em torno dos feitos de Moisés, este não presta testemunho, ele é um porta-voz da vontade divina e suas falas são, em maioria, reprodução daquilo que fora dito por Deus. Como veremos mais adiante, essa leitura é feita como um dispositivo intencional do papel político do líder religioso.

essa materialidade discursiva que reorganiza eventos passados e futuros à luz dos princípios religiosos dados no tempo bíblico. É junto ao testemunho que as passagens bíblicas, abordadas pelo filme, são negociadas simbolicamente, onde faz-se necessário conciliar o que se tem conhecimento e o que se deseja conhecer. Assumimos, com isso, que o testemunho possui um caráter funcional, ele sempre se faz objetivando algo, e, em nosso caso de análise, é a expiação da prosperidade e a necessidade de guerra.

Para a definição metodológica sobre o que analisaremos no testemunho, partimos da mesma estrutura apresentada por Mariano (2016) em seu livro sobre a definição da “cultura neopentecostal” e sua estrutura basilar. Acreditamos que a definição de tais parâmetros continuam, em sua maioria, sendo praticadas ainda hoje, e estão presentes na obra audiovisual. São eles:

[...] Sobre as características do neopentecostalismo, destaco três aspectos fundamentais: 1) exacerbação da guerra contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos; 2) pregação enfática da Teologia da Prosperidade; 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes externos de santidade (MARIANO, 2014, p. 36).

Salientamos que é sobre a TP e GE que nos debruçaremos, pois acreditamos que é sobre esses dois pilares que repousa a estrutura narrativa do depoimento prestado pelas personagens. Muito embora reconheçamos que a dimensão da “liberação dos estereotipados usos e costumes externos da santidade” esteja presente na obra, ela dificilmente iria ser posta no testemunho<sup>85</sup>.

Assim, defendemos que o discurso iurdiano toma por base os elementos bíblicos (re)visto e (re)interpretado à luz do culto neopentecostal contemporâneo. Apontando que os elementos chaves descritos por Mariano estão presentes nos testemunhos e falas das personagens centrais da narrativa, nos oferecendo um fio condutor para sua análise. O entretenimento, sob esses aspectos, não se descola da realidade dos fiéis. Queremos, com isso, defender uma análise voltada para a defesa de que aquilo que é visto no culto se manifesta também no entretenimento.

---

<sup>85</sup> Muito pelo contrário, é sobre o não dizer que há uma maior rentabilidade desse debate, a não definição de um costume de santidade possibilita uma maior flexibilidade daquilo que seria próprio da religião.

#### 4.1.2 O testemunho de Josué

É sobre a guerra que se ancora o elemento norteador para o testemunho condutor da narrativa fílmica. A Guerra encontra no discurso de Josué um posto privilegiado, juntamente às graças alcançadas pelo povo hebreu após seu êxodo do Egito. Muito embora a prosperidade se faça como um plano de fundo geral para a obra (tendo em mente que se trata da conquista das graças através do poder divino), é sob a face do belicismo que Josué, líder bélico e religioso do povo hebreu, dá seu testemunho sobre a empreitada divina e humana para libertação de seu povo escravizado por um rei/falso-deus no Egito. De modo geral é possível afirmar que o testemunho da personagem se assemelha e muito ao testemunho de um fiel após sua “libertação”, isto é, se seguirmos o modelo apresentado por Campos (1995) e Almeida (1996), podemos defender que no testemunho o fiel busca: recriar os eventos por eles vividos indo das desgraça à prosperidade, em uma linearidade que o leva até o momento presente; exalta-se as conquistas como parte da obra divina pós-intervenção; tem-se a ideia de prosperidade como algo resultante, nunca a priori.

É da união das práticas iurdianas refletidas no entretenimento por ela produzido que podemos notar uma forte noção de interdiscursividade (PÊCHEUX, 2016). Isto porque o “norte” para a memória discursiva se dá a partir daquilo que se é conhecido tanto no culto quanto na bíblia. O discurso pode ser reformulado e revisitado, suas dimensões podem ser renegociadas e alteradas, mas sua base simbólica tende a manter-se fiel aos pilares da Igreja, naquilo que Geertz (2008), chama de *ethos* (uma visão de mundo, seus sistemas simbólicos, morais e éticos). Nessa perspectiva, o testemunho dentro da narrativa fílmica funciona a partir do que Orlandi (2016) entende por um excesso, isto é, “[...] é o preenchimento, a saturação, a completude que produz o efeito de evidência, que assenta no mesmo, e já-lá. Estancando o movimento.” (p. 14). Ao prestar seu testemunho Josué reforça uma estrutura já conhecida pelo público consumidor iurdianos; valida o seu testemunho diante de tal audiência, e propaga tal estrutura para agentes externos; além de legitimar essa estrutura como autêntica e verdadeira, produzindo assim um efeito de verdade.

O testemunho por si só é uma das marcas da cultura neopentecostal iurdiana. Sua prática consiste em uma experiência religiosa altamente engajada, em que a própria história do sujeito passa a ser negociada pela perspectiva de seu orador usando por

molde aquilo que é próprio da religião (ALMEIDA, 1992). Não é por acaso que o filme se dá a partir de um testemunho. O testemunho, como dito anteriormente, se estabelece como uma narrativa de cunho individual, em que o sujeito agraciado busca recriar vivida e emocionalmente suas experiências através de uma narrativa coesa dos eventos anteriores do contato com Deus e a religião, e, conseqüentemente como elas foram mudadas a partir desse encontro. É no testemunho que o passado é revisitado, reinterpretado e renegociado sob a ótica dos acontecimentos do agora, quando seus problemas são esclarecidos e reinterpretados junto a intervenção divina (MARIANO, 2014). São características do testemunho, o movimento de saída da desgraça em direção à prosperidade; as desgraças, como sabemos, são atribuídas a demônios e suas equivalências, as bonanças à Deus e seus seguidores, o ponto de ruptura é o encontro com a religião, é o desvelar e a libertação, quando o sujeito dá uma guinada buscando manter-se em harmonia com o Espírito Santo. Há nesse discurso uma compreensão de que sem a luta, não há prosperidade e sem a promessa de prosperidade não há porque lutar. Em sua jornada o sujeito que discursa apresenta uma predileção em mencionar desgraças e problemas pessoais, males que o afligiam e o incapacitavam, a fim de (re)criar uma “novela de sofrimentos e desgraças” (PATRIOTA, 2008).

Vemos essa estrutura discursiva presente no testemunho de Josué, em seu testemunho sobre os males que afligiam o povo hebreu por centenas de anos. Nesse sentido, mais do que introduzir o espectador na narrativa, Josué aborda as desgraças como um afastamento da vontade divina, e, as bonanças como fruto de uma reaproximação do povo hebreu a vontade e os mandos de Deus. Característica basilar do culto neopentecostal, que vê no comungar com o Espírito Santo uma abertura para as bonanças pessoais e sociais (MARIANO, 2014). Assim, a prosperidade se faz alcançável apenas com a guerra, e é com a guerra que Deus e o seu povo se tornam grandes em poder.

Nos perguntamos então porque narrar a história bíblica do êxodo do Egito pela perspectiva bélica? Porque torna-se tão importante manifestar elementos bíblicos junto a um discurso regimentado pela contemporaneidade? Como a aliança é recontada?

## 4.2 EXACERBAÇÃO DA GUERRA CONTRA O DIABO E SEU SÉQUITO DE ANJOS DECAÍDOS

Buscando encorajar seus companheiros de guerra e oferecer a seu povo um testemunho das graças alcançadas com a sujeição à aliança divina, Josué apresenta seu testemunho. É através de suas memórias que o passado é (re)visitado e discutido. As falas a seguir são os trechos de abertura do filme, quando Josué, diante do sacerdote-chefe da tribo de Levi (Eleazer) <sup>86</sup>, testemunha sobre a guerra e a obra de Deus:

A seguinte frase é a primeira fala de seu testemunho:

Muitos de vocês nem eram nascidos quando chegamos a esse deserto. Se não sabem de onde vem, como poderão saber para onde estão indo? há muitas gerações Deus fez uma promessa ao nosso povo, de que nos tornaríamos tão numerosos quanto as estrelas no céu, mas não uma nação que fica dando voltas pelo deserto, ele nos prometeu uma terra que mana leite e mel, só que essa promessa tem uma condição: temos que crer e obedecer a sua voz.

A seguinte frase é sua segunda fala de seu testemunho:

A história da nossa libertação começa antes que nosso líder, Moisés, viesse a esse mundo. Quando os filhos de Israel chegaram ao Egito eram apenas dezenas, mas se tornaram tão numerosos que o faraó temendo uma rebelião de escravos, baixou um cruel decreto, e a partir de então, todo bebê hebreu do sexo masculino, deveria ser morto.

Nota-se, de partida, o apreço à “libertação” como uma consequência e uma conquista, nunca um princípio natural. Dando a impressão de que o homem não tem sua libertação dada a priori.

---

<sup>86</sup> Diferentemente de um culto em que o pastor guiaria o testemunho, o sacerdote-chefe não estimula o diálogo, não pergunta ou prega sobre o que é dito pelo líder bélico e religioso, mas, sua presença ali pode ser compreendida como uma garantia de legitimidade do testemunho prestado.

Figura 20- Josué presta seu testemunho



Fonte: Universal/Youtube

A “libertação” faz-se como sinal da graça alcançada com a intervenção do Espírito Santo. De antemão, nos parece que “libertação” é oposição a “aprisionamento”, logicamente, mas não se limita a esse significado. Um sujeito “aprisionado” é alguém cuja vida foi tocada pela intervenção demoníaca ou o afastamento da vontade divina, trazendo consigo a infelicidade, problemas de saúde e financeiros, desordem mental, sexual, moral, dentre outros. A libertação, então, pressupõe que o sujeito esteja aprisionado, infeliz e enfrentando problemas; assim, a libertação é também uma promessa de um futuro melhor. Tal termo encontra uma vasta gama de significados dentro dos cultos de libertação, onde o pastor ordena que o demônio “liberte” o fiel de suas amarras e dos males que lhes foram afligindo. “Para a igreja universal não existe meio termo: o mundo está dividido entre pessoa ‘libertas’ e ‘não libertas’, sendo que nestas há a constante atuação do diabo” (ALMEIDA, 1996, p. 53), a libertação abordada no testemunho corresponde não apenas a alforria de um povo escravizado, mas a própria oposição à vontade demoníaca. Seu uso recobra da memória iurdiana os interdiscursos capazes de compreender que a liberdade não é algo apenas do plano material, como também espiritual.

É junto à libertação que o sujeito pode reordenar sua memória à luz da intervenção divina. Aquilo que ele sofreu não foi obra de sua vontade própria, mas de demônios

que o atormentavam, os males que se acometeram não eram frutos de uma ordem causal, mas de uma intervenção vinda direta do plano espiritual. Assim, a própria dimensão dos acontecimentos passados passa a ser alterados sob a promessa de que os acontecimentos futuros se darão de modo diferente. Há com isso o fornecimento de uma nova perspectiva para com o futuro e o passado. Temos então a libertação como um marco divisor de dois momentos centrais: o distanciamento da graça divina e o cumprimento da aliança. Sob a promessa de libertação o fiel deve ordenar sua vida para sujeitar-se à Deus, para entregar sua vida à promessa divina e com ela sua guerra contra os demônios, devendo interagir na vida pública pleiteando promover o poder divino para que cada vez mais pessoas possam ser livres e prosperar.

O fiel entende-se como parte da Guerra Espiritual, sob os perigos de, ao recusar integrar às questões divinas, tais males irão se repetir (criando assim uma interpretação que a libertação se dá mais como uma manutenção que uma conquista dada). Libertação e guerra passam a configurar um todo coeso na manutenção da obra divina, visto que as forças demoníacas tendem a manifestar-se, tendem a agir na vida do povo crente.

Em seu depoimento, Josué redimensiona a narrativa contida no livro bíblico de Êxodo, atribuindo a ela centralidade no combate promovido por Deus contra forças malignas. Com isso, denuncia-se a parcialidade divina, é reforçada a ideia dicotômica de oposição entre um povo eleito e aqueles que são contrários à vontade divina (portanto, alinhado à vontade demoníaca<sup>87</sup>). De modo geral, a “disputa” que fora protagonizada por Moisés (e Deus) contra o “rei” do Egito (faraó e seus deuses) em busca de libertação, trouxeram o povo hebreu até aquele momento, consolidando a noção de obrigação moral e religiosa em dar continuidade a guerra em nome da aliança firmada entre Deus e os homens. Podemos compreender, portanto, que a guerra não é só de homens contra homens, mas dos homens contra as tentações demoníacas, é de Deus contra a passividade e os sortilégios dos demônios. Trata-se de uma guerra de oposição de forças binárias: Deus contra o demônio; luz contra escuridão; caos contra ordem; hebreus contra egípcios. Princípios herdados das

---

<sup>87</sup> Os embates de Moisés com o Faraó, podem ser compreendidos com representação do próprio combate de Deus contra Satanás, isto porque dentro da concepção da Guerra Espiritual o embate etéreo é refletido nas ações e decisões humanas, e, aqueles que se opõem à vontade divina podem ser agentes demoníacos (MARIANO, 2014).

ideias modernas apropriadas pelo neopentecostais em sua (re)formulação teológica<sup>88</sup> (MARIANO, 2014).

A Guerra Espiritual se faz desde a cena que precede o testemunho de Josué, denunciando sobre que perspectivas o filme será apresentado. Em um encarte há a mensagem: “ano 1180 a.c. Josué, sucessor de Moisés, reúne seus generais de guerra diante da terra prometida<sup>89</sup>”, o uso dos termos “generais”, “guerra” e mesmo da menção a “terra prometida” não é leviano, o uso de verbetes e termos próprios da guerra são estratégias discursivas recorrentes e desejadas quando se trata da GE.

O léxico que empregam na guerra espiritual nada deve às guerras reais. É de uma beligerância extrema. Em sua guerra contra o Diabo, há inimigos, soldados, batalhas, luta, munição, manobras, impiedade, perigo, resistência, crimes, castigos, destruição, libertação, vitória e derrota. (MARIANO, 2014, p. 125).

A própria dimensão da batalha denuncia o esforço em tornar a disputa legítima. O testemunho sobre a libertação, visto pela perspectiva do combate, é uma estratégia discursiva comum no meio neopentecostal. Vemos no ato de fala testemunhal a implícita relação com o agir como tendência em demonstrar poder. O uso e repetição de expressões de movimento, de inconformidade e hierarquia denunciam que o sujeito necessita estar impelido ao confronto, que ele possui o poder de controlar sua própria vida e os efeitos daquilo que irá acontecer nela. A Guerra Espiritual possibilita uma via ativa da transformação no estado das coisas, via essa que se perfaz como a ruptura oriundas do movimento ou a continuidade da inércia. Deixar-se parar, ou optar por não participar de algo, dentro da GE, configura-se como insubordinação e ruptura com a aliança divina. Por isso o uso de verbos de ações é costumeiramente usado para associar a ideia de movimento, “escolher”, “querer”, “obedecer”, “clamar”,

---

<sup>88</sup> Mariano (2014) lembra que apesar das relações da GE serem sempre binárias, este é um binarismo assimétrico. Para o neopentecostalismo Deus será sempre a figura mais poderosa da equação. Logo, suas intervenções diretas são propostas para mostrar seu poder aos fiéis, não necessariamente para medir forças com seu inimigo. Nesse sentido, em cenas como o embate entre Aarão e os sacerdotes do faraó (Êxodo, capítulo 7, versículo 8 ao 13 In. BÍBLIA, 2008) tem por intuito a promoção de um papel pedagógico na demonstração do poder divino, ante os falsos deuses/demônios, não necessariamente uma guerra em pé de igualdade.

<sup>89</sup> Não podemos negar que, em nosso caso de análise, de fato está para acontecer uma investida bélica dos hebreus contra o povo de Canaã, objetivando a conquista de Israel (trama essa desenvolvida na novela que substituiu “os dez mandamentos”, chamada “terra prometida”, lançada em 2017). Porém essa não é uma abordagem despida de intencionalidade simbólica, ela faz como parte de um discurso que deseja acionar o belicismo como elemento norteador, se valendo da materialidade discursiva cunhada sob o léxico da GE e ilustrada no entretenimento próprio do neopentecostalismo brasileiro.

“adorar”, além das expressões bélicas já mencionadas, esses termos são usados no discurso de Josué, dando a compreender que movimento é poder.

Do movimento cria-se o poder, da inércia resulta a fraqueza. A obra demoníaca parece compelir o sujeito à estagnação, ao acomodamento com as injustiças e situações desagradáveis em sua vida. É com a inércia que se reforça a dimensão do sofrimento imposto por terceiros como oposição à liberdade, cria-se uma estrutura em que aquele que causa sofrimento é o inimigo (e o inimigo do religioso é o demônio). Legitima-se uma possível interpretação de que não há ordem causal, mas sim ações no plano espiritual para fazer do sujeito alguém infeliz. O belicismo da GE impele ao movimento e prosperidade; assim, podemos compreender que dentro da GE não há acontecimentos sem embate de forças celestiais, inércia e ação são partes do posicionamento quanto à guerra.

Outra dimensão levantada por Josué, em sua primeira fala, é a herança espiritual. O povo hebreu é herdeiro da aliança divina, e, portanto, não deve sujeitar-se a governantes ou situações que os façam desmerecedores. Em seu testemunho ele afirma “[...] **Deus fez uma promessa ao nosso povo, de que nos tornaríamos tão numerosos quanto as estrelas no céu [...] ele nos prometeu uma terra que mana leite e mel[...]**”, podemos inferir com isso que o povo hebreu é herdeiro do reino e da terra prometida e essa promessa passa a ser redinamizada quando há a inserção da conversão. Apesar do forte discurso sobre a hereditariedade, vemos tal paradigma quebrado quando em seu testemunho Josué narra a possibilidade de conversão por crença. O que parece ser comum na contemporaneidade representa uma ruptura com o texto bíblico. Tem-se, então, uma nova possibilidade de aliança, uma aliança entre Deus e aqueles que nele creem, e portanto, uma aliança aplicável a uma IURD formada pelas mais diversas etnias e territorialidades. A condição da crença e da aliança, como veremos, não é uma condição sem obrigação, ela se materializa no discurso sob a ótica da sujeição; “[...] **só que essa promessa tem uma condição: temos que crer e obedecer a sua voz[...]**”. Torna-se possível a compreensão de que a GE oferece uma leitura em que a libertação representa o primeiro passo em direção ao cumprimento da aliança de prosperidade, nela o sujeito precisa sujeitar-se à aliança, mover-se em seu combate contra os demônios e juntar-se aos que creem.

#### 4.2.1 A necessidade de sujeição na Guerra Espiritual

Na Guerra Espiritual cada ação conta. A libertação não é vista como um exercício de plena liberdade, mas sim uma ação divina de intervenção na vida daqueles que sofrem. O sujeito liberto tem diante de si a possibilidade de voltar a sofrer e continuar em inércia, ou de mover-se junto aos exércitos celestiais no embate contra as forças demoníacas. Torna-se não só necessário posicionar-se contra as forças demoníacas, é preciso sujeitar-se a Deus e ao seu povo.

Dentro da estrutura da GE discursiva, reforçada pela IURD e presente no testemunho de Josué, é primordial que o fiel faça sua “escolha” diante da vontade divina. Ele deve usar seu livre arbítrio para acatar a vontade divina, ou ainda se opor a ela. Assim, o sujeito que se torna membro da IURD tem diante de si o poder de escolha entre a bonança ou a miséria, Deus ou o Diabo, liberdade ou opressão. Vemos que em seu testemunho é ofertado um discurso de escolhas óbvias. A não sujeição à Deus, é, dentro dessa estrutura discursiva algo irracional, isto porque há em sua manifestação a implícita criação de uma memória que consiste em afirmar que todos desejam felicidade e prosperidade, assim, todos desejam a aliança com Deus.

Nota-se que não há, em toda a narrativa fílmica, contra-argumentos sobre a vontade divina, reforçar-se constantemente a noção de que a sujeição a Deus é o melhor dos caminhos, dando a ela um *status* de naturalidade. Cria-se uma memória a respeito das desgraças. Josué assume como ponto de partida a necessidade de acabar com o sofrimento, cobra uma solução para tal situação, mas não há nenhuma dimensão sobre a necessidade de resiliência e aprendizado com os sofrimentos. Podemos concluir com isso que há uma sobreposição da memória a respeito do sofrimento, imbuída de uma série de esquecimentos intencionais. Esquece-se de que é comum no texto bíblico que o sofrimento seja também infligido por Deus como forma de ensinamento e punição, esquece-se da dimensão da resiliência. Cria-se uma memória discursiva em que a única resposta ao sofrimento é o combate e a ação.

Tal condição já fora exposta, no começo do filme e é reforçada por Josué próximo ao fim do filme, quando ele exige dos seus soldados um posicionamento sobre que lado eles tomariam na Guerra Santa:

Chega uma hora em que temos que decidir, se vamos obedecer ou não, se vamos nos submeter a Deus, ou a nós próprios. Muitos resistiram a Deus, e por mais doloroso que fosse, tivemos que fazer uma escolha. Ou nos juntávamos a eles, ou eliminavam-nos a todos. E foi isso que os levitas fizeram, naquela noite, pereceram todos os que se negaram a seguir o deus de Israel.

A sujeição, assim como a própria guerra, ganha aqui uma noção de que o crente precisa não apenas estar ciente da vontade e dos desígnios divinos, como sujeito a ela e aos seus “irmãos” religiosos. Há com isso uma interferência na possibilidade de escolha. Dá-se então uma possível modificação da memória sobre o que seria liberdade e libertação, isto porque vemos em sua estratégia discursiva a alusão da libertação não como uma proposição de liberdade pessoal plena, mas sim de uma forma de conseguir possuir poderes e riquezas através de uma nova sujeição. Em seu discurso fica claro que os sujeitos nada possuíam e a libertação possibilitou a eles gozar de privilégios antes impossíveis. No entanto, o recurso utilizado para a construção desse sentido negligencia uma interpretação outra para libertação, uma leitura de libertação com a possibilidade de abandono do credo sem que haja consequências nocivas nisso. Tem-se com isso algo similar ao que Orlandi (2020) aponta como a dimensão de *uma* interpretação tornar-se a interpretação, pela não abordagem de outras narrativas que se não apresentadas, podemos compreender que o sujeito liberto precisa sujeitar-se à Deus.

Nas práticas discursivas sobre a GE não nos parece haver outro espaço que se não o engajamento, seja em prol agente opressor (o demônio), ou pelo agente oprimido (o povo de Deus). O passado bíblico (re)visitado a partir das memórias contemporâneas exemplifica como o esquecimento atua para a criação de uma esfera onde a imparcialidade não é possível. O sujeito não apenas é influenciado a participar da vida religiosa como é coagido por sua comunidade a orientar sua vida e experiências a partir dela<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> \_O discurso midiático é, nesse sentido, simulacro para aquilo que acontece nos templos contemporaneamente. O crente deve não apenas estar desperto para a guerra, como também estar posicionado em um dos lados da batalha, sendo o posicionamento contrário à vontade divina correspondente a exclusão do sujeito de sua vida social e religiosa pela igreja. Essa noção problemática do direito à “escolha” denuncia ainda outra potência, própria de nossa época, para Bauman (2008) somos coagidos a escolher, nos é dado o poder de escolha, mas não a possibilidade de inércia.

Cria-se uma esfera de tensão em que ao conhecer a religião e Deus, o sujeito se vê obrigado a engajar-se, a reinterpretar o modo como vê e percebe o mundo em uma linguagem simbólica marcada pelo confronto bélico. Com isso, se apaga dos discursos a necessidade de suportar ou se resignar diante do sofrimento e reforça-se a dimensão do enfrentamento e combate. Faz-se preciso estar sujeito à Deus para que a fidelidade e santidade possam expurgar os males demoníacos na terra. Perde-se uma noção de memória antes estabelecida e cria-se uma nova, própria dos discursos e símbolos da GE.

Em seu testemunho Josué nos mostra que o sujeito que recusa a Deus, mesmo após obter conhecimento de suas querelas, será atormentado por problemas infligidos pela própria força divina. Em seu testemunho Josué alega, “[...] **e foi isso que os levitas fizeram, naquela noite, pereceram todos os que se negaram a seguir o Deus de Israel**”<sup>91</sup>. Podemos afirmar com isso que não foi o demônio, ou seus agentes, quem trouxeram a punição para aqueles que optaram por não ofertar sua força e vida à vontade de Deus, mas, mas sim, o próprio Deus quem os puniu. Há, com isso, a noção de que a libertação prometida por Deus ao povo hebreu se trata de uma nova forma de sujeição e subjugamento, de uma nova sujeição diante de um “novo” senhor. Sujeição essa que certamente trará a prosperidade prometida junto a aliança, mas ainda assim, uma sujeição<sup>92</sup>.

Assim, na libertação, o sujeito torna-se “livre” para obedecer a Deus. A libertação aqui presente é condicionada pela sujeição “voluntária”. Todavia, essa é uma problemática comum a uma religião contemporânea, não há no discurso bíblico outra narrativa possível que se não a servidão, pois, como sabemos, as religiões abraâmicas estabelecem uma relação direta entre parentesco consanguíneo e religião, raras são as conversões presentes no texto bíblico do antigo testamento. Logo, crer em Deus não é escolha, é consanguinidade, a sujeição torna-se irrefutável

<sup>91</sup> Êxodo, capítulo 32, versículos 1 ao 35 (In. BÍBLIA, 2008).

<sup>92</sup> Sujeição essa retratada com aliança. A noção geral de aliança sugere um acordo de duas partes concordantes. No caso bíblico, o povo hebreu cumpre a promessa de fidelidade feita a Deus em troca da Terra Prometida e de bonanças. Essa aliança é retratada no filme pelas vocativos “aliança” e “promessa”, como no depoimento de Josué, já retratado anteriormente, em que ele afirma: “há muitas gerações **Deus fez uma promessa ao nosso povo**, de que nos tornaríamos tão numerosos quanto as estrelas no céu[...] ele nos prometeu uma terra que mana leite e mel, só que essa promessa tem uma condição: **temos que crer e obedecer a sua voz.**” É através da sujeição que se torna possível a prosperidade, e, dentro das lógicas próprias da TP, o cumprimento da aliança se faz com a escolha por ofertar à Deus aquilo que o sujeito tem de melhor, o que corresponde, em nosso caso, a própria vida, ela deve ser devotada à Deus.

assim como o parentesco é parte constituinte do sujeito. Todavia o reforço na ideia de escolha feita por Josué no filme revela uma leitura bíblica que prioriza a esfera religiosa como escolha em detrimento ao parentesco<sup>93</sup>. Isto é, uma leitura bíblica feita à luz da cultura neopentecostal faz-se como uma leitura que prioriza o trânsito religioso, que se esforça em ignorar as relações étnicas em prol de uma noção generalista do que são os paramentos religiosos.

Vemos que, mais uma vez, a memória altera-se junto ao discurso, seguindo as necessidades e demandas daquela comunidade que partilha de um mesmo princípio (ORLANDI, 2016). Isto porque a religião é dada ao sujeito como parte de sua herança genética, Deus fizera uma aliança com Abraão e seus descendentes, um povo que não pode negar sua etnia, assim como não pode migrar para outra sem violentar-se. Mas, em seu testemunho, vemos que a interpretação dada por Josué e do credo como escolha não se trata de uma religião de ancestralidade, mas de uma ação individual na crença. A essa narrativa é adicionada a uma nova camada problemática quando levamos em consideração que em seu testemunho Josué apresenta a possibilidade de conversão aos egípcios, que se juntam à libertação, sujeitando-se à Deus. Parece-nos, então, que a possibilidade da escolha se dá porque na conversão e no trânsito

---

<sup>93</sup> Sobre a estrutura de parentesco, nos é caro pensar, assim como Schneider (2016), que as relações de parentesco, para os ocidentais, se estabelecem pela via legal ou de consanguinidade, mas, é sobre a via de consanguinidade que se estabelecem a relação de afetos e heranças hereditárias. Em linhas gerais o antropólogo defende que é junto ao parentesco de consanguinidade hereditárias que se estabelecem as relações de pertencimento irrefutáveis (uma mãe adotiva pode deixar de ser mãe, mas uma mãe biológica jamais deixará de ser, por exemplo). E aqui estabelecemos a importância do parentesco consanguíneo de hereditariedade para o texto bíblico de Êxodo retratado pela Record, isso porque Moisés foi criado pela filha mais nova (sem nome no texto bíblico, Henutmire, no filme) de Seti I, então faraó. Ela *torna-se* sua mãe por *direito legal* sobre a criança ao resgatá-lo do rio e salvar sua vida. Mas, o parentesco ocidental tende a privilegiar as relações de afeto e legalidade se vistos ante o sangue. Logo, antes de ser um egípcio, Moisés é um hebreu. Possibilitando que ele se volte contra seu povo por via legal, e a favor de seu povo de via consanguínea. Essa menção pode parecer sem relevância, mas denuncia a importância do parentesco consanguíneo para o ocidente e as religiões abraâmicas, isto porque elas centralizam muito de suas ações na noção de parentesco direto. Se olharmos para outras culturas, como a Jarawara, por exemplo, o parentesco não é algo biológico, é algo por criação e espírito, trata-se de um parentesco não fixo, em que o filho pode tornar-se genro e a mãe sogra (MAIZZA, 2014). Assim, Moisés seria filho da filha mais nova do faraó com seu irmão, Ramessés II, o povo hebreu seria para eles um estranho, não havendo obrigação com ele, pois não havia, como há no ocidente, uma implicação de “obrigação” para com o sangue, seus parentes seriam aqueles que cuidaram dele, não os que forneceram material genético. Levantamos essa discussão para defender a noção de que mesmo os acontecimentos bíblicos aparentemente irrefutáveis, como o parentesco, sofrem com as criações simbólicas de nossas interações, o discurso atua sobre essa memória criando seus significados e seus interdiscursos. Contudo, não nos interessa questionar quem é a “mãe” de Moisés, pois nos é dado um discurso sócio-histórico em que se defende que o sujeito pertence às suas linhagens sanguíneas, assim, Moisés é filho de Joquebede e Anrão.

religioso o crer e sujeitar-se são opcionais.

#### 4.2.2 Egípcios se juntam ao êxodo

“Todos aqueles que desejam lutar contra a miséria, são bem-vindos na luta contra os demônios”<sup>94</sup>. É após a 10ª praga (a morte do primogênito) que vemos o poder de escolha dada para aqueles que desconheciam o poder divino ou ainda os que haviam abandonado sua fé em Deus. Se até então, na narrativa fílmica, o poder de escolha fora dado aos hebreus, herdeiros por hereditariedade da aliança divina, vemos surgir uma nova possibilidade de aliança, agora diante dos não-hebreus. Os fragmentos do testemunho a seguir dizem respeito a vinda da décima praga sobre o Egito e o êxodo do povo hebreu após sua consolidação, respectivamente:

Décima praga:

Durante os anos de escravidão, muitos do nosso povo haviam se afastado de Deus e haviam recusado a deixar suas vidas no palácio, para desespero de suas famílias. Outros que também haviam esquecido sua fé e adotado atos e crenças, pagaram, retornaram ao senhor. Mesmo no desespero da rainha, temendo por seu primogênito, herdeiro do trono, não foi capaz de amolecer o coração do faraó, e ele confiou a vida de seu filho aos deuses egípcios. O dia chegou. Aqueles que ouviram o senhor pintaram suas portas com o sangue do cordeiro, e, quando o anjo destruidor passasse pela terra do Egito, as casas que possuísem aquela marca seriam poupadas.

Êxodo:

Os egípcios queriam tanto nos ver longe, que nos entregaram ouro, armas, como se finalmente estivessem pagando pelo nosso trabalho escravo por séculos. Vieram hebreus de todas as partes do Egito, e finalmente nos tornamos um só povo. Egípcios se juntaram a nós, eram milhares de pessoas que deixavam centenas de anos de escravidão para trás.

Como vemos, diante da décima praga foi dado o poder de escolha aos que haviam se desencaminhado, e mesmo aqueles que ainda não conheciam a Deus ou não eram descendentes sanguíneos dos hebreus/israelitas, fez-se possível tomar um lado na

<sup>94</sup> Frase dita por Macedo em culto transmitido ao vivo, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yq36wRRRagA> com acesso em 26 de novembro de 2021.

guerra. Escolha essa, como dita anteriormente, algo próprio de nossa época, isto porque tal condição fora posta apenas na produção audiovisual. No texto bíblico (Êxodo, capítulo 12, versículos de 43 a 51 In. BÍBLIA, 2008), Deus dá a Moisés instruções precisas a respeito daqueles que podem cear a Páscoa, e nela não são inclusos Egípcios:

O Senhor disse a Moisés e Aarão: “Eis a lei da Páscoa. Nenhum estrangeiro dela poderá comer. Todo escravo comprado a dinheiro, depois de circuncidado, poderá comê-la. O hóspede e o assalariado não poderão dela participar. O cordeiro será consumido numa só casa. Não levareis para fora da casa nada das carnes, nem lhe quebrareis osso algum. Toda a comunidade de Israel celebrará a Páscoa. Se um estrangeiro que vive contigo quiser celebrar a Páscoa do Senhor, fará circuncidar todos os homens da família, e só então poderá participar como se fosse um nativo do país. Mas nenhum incircunciso poderá tomar parte. A mesma lei servirá para o nativo do país e para o estrangeiro que mora em vosso meio”. Todos os israelitas fizeram como o Senhor tinha ordenado a Moisés e Aarão. Foi naquele mesmo dia que o Senhor fez sair do Egito os israelitas, por exércitos.

É na ceia da Páscoa que se consolida a aliança que impede a morte de adentrar os portais das casas do povo hebreu, não bastando apenas emular um cordeiro e pintar as ombreiras da porta de sua casa. No texto bíblico não há menção de egípcios integrando o êxodo do Egito. Mesmo à ceia da páscoa junto aos não-israelitas é dada sob circunstâncias específicas que não são dadas no filme.

No filme não há menção à páscoa. Na visita do “anjo destruidor”, Moisés reúne seus parentes por consanguinidade, hebreus que haviam abandonado a fé, e egípcios (dentre eles sua *mãe* adotiva), em uma ceia em que ele discursa sobre suas escolhas, sobre que lado eles devem *optar* em tomar e como devem proceder a partir daquele momento<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> Quanto a natureza da não mensuração da Páscoa não cabe a nós realizarmos essa discussão.

Figura 21- Moisés e a ceia de páscoa



Fonte: Fonte: Universal/ Youtube

Levantamos essas informações a fim de demonstrar que há, no filme, assim como em um culto de libertação, a possibilidade de conversão e aproximação da comunidade religiosa. Algo improvável de acontecer no texto bíblico, tendo em mente que, assim como a monarquia faraônica, a religião dos hebreus é dada graças a uma relação de parentesco direto. É preciso que o sujeito possua laços de consanguinidade e faça uma série de rituais, dentre eles a circuncisão, para pertencer plenamente ao povo hebreu e sua religião.

haverá grande dor e luto em todo o Egito, mas nós não devemos crer no senhor apenas nos momentos de perigo ou morte, mas em todas as circunstâncias, boas e más, existe um só Deus, e eu acredito que isto está mais do que provado. Todos têm que decidir, egípcios e hebreus, se vão crer nesse Deus ou não. Porque crer nele significa basear toda sua vida sobre essa fé, esse dia será um memorial, que nós, e nossos descendentes, celebraremos como festa ao nosso senhor. Essas ervas amargas servem para nos lembrar dos anos amargos em que vivemos aqui no Egito. Este pão sem fermento, é para nos lembrarmos de que Deus se agrada da verdade e da sinceridade, o que significa que temos que ser por fora o que somos por dentro. Estamos aqui protegidos, não porque somos melhores que os egípcios, não, mas porque a vida deste cordeiro está tomando o nosso lugar, e nos redimindo dos anos em que vivemos afastados do nosso Deus. Bendito és tu, Adonai, nosso Deus.

Com isso, a IURD estabelece uma interpretação transversal ao próprio texto bíblico. A ceia da páscoa representa uma ruptura com o parentesco e a hereditariedade religiosa. Em sua interpretação, a Universal reforça o discurso das religiões de conversão em que não se faz necessário a descendência para tornar-se parte do povo eleito; com a conversão pode-se tornar herdeiro do reino celestial sem partilhar traços genéticos de um povo nativo, faz-se possível, através da conversão à religião, o pertencimento simbólico/espiritual. No discurso de Moisés as incursões no corpo são negligenciadas, o desejo pela mudança e a escolha em seguir os comandos divinos bastam.

Esse discurso é herança da legitimidade e ruptura do parentesco ocidental. Se para Schneider (2016) o parentesco significa uma conformidade inviolável, o discurso da Universal representa um certo grau de ruptura própria de nossa época. Ao mesmo tempo em que se confirma à religiosidade dos herdeiros como perfeitamente aceitável, o testemunho de Josué a questiona, mostrando que é possível realizar uma “conversão” religiosa, em que os egípcios podem abandonar sua cultura e seus “deuses” para seguir um novo povo, e um novo Deus, promovendo um diálogo entre as estruturas de parentescos e suas rupturas.

Há, nesse sentido, a promoção do esquecimento selecionado. Aos novos membros da religião/etnia, é dado o poder do perdão, tudo o que se passara até então é esquecido, não há menção de demônios após a “conversão” o povo que testemunhou o poder divino e a ele se converteu/sujeitou tem seus pecados “perdoados”. Vemos essa dimensão no culto contemporâneo, após testemunhar o poder divino em sessões de libertação o sujeito que se sente tocado pelo Espírito Santo pode converter-se ao credo. Assim como no filme, o testemunhar a ação do Espírito Santo e sentir-se tocado pelo intangível é uma das dimensões basilares da cultura. Com isso, o momento pré-exôdo torna-se ideal para a aceitação de Deus. Somente após testemunhar os milagres de Deus, tomar consciência de seu poder e importância em suas vidas, somente após a negociação do Pastor (Moisés) com o demônio (faraó) e da intervenção divina para sua libertação e somente após o cumprimento de um ritual de libertação que o novo fiel está pronto para seguir à Deus, para seguir junto ao povo de Israel. Após uma série de provações e privações, o egípcio que ouviu a voz de Deus e viu seus milagres atuarem em sua própria vida

pode converter-se a religião, ou em nosso caso, seguir os princípios e os ordenamentos do Deus que os “libertou” (CAMPOS, 1995; MENEZES, 2017).

O sofrimento é uma dimensão fundamental nesse processo. Sem ele não há porque liberta-se. Não é à toa que a chamada da Universal em seus templos é “pare de sofrer”, assume-se que os sujeitos estão sofrendo e é somente com a libertação e sujeição que o sofrimento cessará. No discurso iurdiano o novo convertido à religião tem todos os direitos a herdar os reinos dos céus que qualquer outro membro da Igreja. Essa leitura é marcada pelos discursos oriundos do novo testamento e influência na leitura do texto bíblico feito pela IURD, uma leitura em que se torna possível a conversão e aceitação de Deus pela força de vontade humana.

Vemos então, o porquê do constante reforço a ideia de escolha, a ideia de uma possível ruptura com a aliança. Ao constantemente realizar incursões sobre o poder e a necessidade de escolha, o testemunho de Josué ressalta que a religião não é algo dado a priori, ela é parte da vida social que se faz a partir da escolha. Ao dar aos sujeitos o poder de escolha junto a uma argumentação do porquê escolher e que lado escolher Josué materializa um discurso em que se tem noção do que se espera do sujeito, de que frutos ele poderá colher e como ele será visto diante de sua escolha.

É junto à quebra de noção de hereditariedade e a aproximação daqueles que sofriam que à liberdade se justifica o imaginário em que aqueles que estavam nas margens do poder podem tomar o centro. A libertação e o êxodo acabam simbolicamente representando aos miseráveis a possibilidade de prosperidade. Ao se estabelecer e participar da Guerra Espiritual o crente no Deus dos hebreus pode atingir a prosperidade e se tornar notável.

#### 4.3 PREGAÇÃO ENFÁTICA DA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

A Teologia da Prosperidade é hoje parte central da cultura e teologia da Universal e outras igrejas neopentecostais brasileiras (PATRIOTA e TURTON, 2004). Se a GE é a face combativa, a luta por aquilo que lhes é prometido, a TP é o cumprimento e a promessa por si só. A TP permite que o fiel faça a cobrança da aliança divina; a prosperidade é materializada e está por se materializar, ela é o que se é e o que está por vir. Assim, o sujeito que hoje cai nas graças de Deus, que lutou contra (seus)

demônios para conquistar a prosperidade pode gozar de suas bonanças sem preocupar-se com o ascetismo do pentecostalismo clássico, e, desfrutar das bênçãos alçadas; ele se responsabiliza com a igreja e com sua comunidade, assumindo o compromisso em doar parte daquilo que possui para que a palavra de Deus possa continuar a ser dissipada, criando assim uma promessa expansiva de melhoria em sua vida.

Apesar da narrativa bíblica ser sobre o cumprimento da promessa de prosperidade, de aliança e da libertação, o testemunho de Josué, como já foi apontado, volta-se para a GE. Cria-se uma nítida dimensão de que a prosperidade só se faz possível junto à guerra (e a libertação); próspero é aquele que se entrega ao Senhor e a suas demandas. Porém, no filme, a prosperidade individual se faz como uma promessa no horizonte de expectativas, não há a celebração de uma prosperidade individualmente alcançada, mas sim uma promessa pública em que a comunidade étnica/religiosa precisa dedicar-se.

Sabemos que a prosperidade é alcançada junto ao sacrifício pessoal e a guerra, mas, outras dimensões são levantadas com maior fervor pelo depoimento prestado por Josué. Em seu testemunho, a personagem constantemente levanta a pauta da prosperidade como: (1) uma promessa no horizonte, algo a ser alcançado; (2) um sacrifício necessário para a felicidade; (3) uma reformulação política e social.

Vemos que sua estrutura discursiva em nada deixa a desejar daquelas que vemos no culto. Narra-se a bonança somente após narrar-se as desgraças, sendo o seu arco discursivo indo sempre do ponto crítico de dúvidas e problemas a um ponto de bonanças e eferescência divina. A própria estrutura do filme revela isso, não se narra os acontecimentos da bonança à desgraça, mas sim, da desgraça à bonança, do sofrimento até a libertação. Possivelmente o “diferencial” apresentado pelo testemunho de um líder religioso e bélico é sobre as demandas coletivas de prosperidade a suas premissas para o cumprimento. Josué testemunha sobre os males de um povo, ao mesmo tempo em que recria noções gerais da religião/etnia.

A prosperidade aqui assume um papel de consequência, contrariando o senso comum de que a Universal é uma prestadora de serviços espirituais<sup>96</sup>, em que o sujeito procura a Igreja a fim de livrar-se de um problema e prosperar, instaura-se na obra

---

<sup>96</sup> Ver CAMPOS (1995).

audiovisual uma aura de que não basta libertar-se, é preciso manter-se fiel para alcançar a dádiva. Assim, não basta ter sua vida liberta, é preciso reorganizar a própria interpretação de mundo e memória, além de manter-se fiel à Deus e a igreja. Em seu testemunho, Josué nos alerta que a prosperidade não é alcançada apenas com a libertação, mas sim com o alinhamento com a comunidade religiosa e com Deus.

Voltemos ao início do testemunho de Josué:

Muitos de vocês nem eram nascidos quando chegamos a esse deserto. Se não sabem de onde vem, como poderão saber para onde estão indo? há muitas gerações Deus fez uma promessa ao nosso povo, de que nos tornaríamos tão numerosos quanto as estrelas no céu, mas não uma nação que fica dando voltas pelo deserto, ele nos prometeu uma terra que mana leite e mel, só que essa promessa tem uma condição: temos que crer e obedecer a sua voz.

Pelo princípio da dádiva (MAUSS, 2003) é dando que se recebe, é ofertando o que se tem que se poderá acumular princípios benéficos e receber bonanças maiores que as doações ofertadas. Essa oferta, dentro da cultura iurdiana, se traduz não apenas no dízimo, como no testemunho de prosperidade, em ações voluntárias e sacrifícios pessoais, o fiel deve doar-se à igreja para que seu sacrifício seja recompensado com bênçãos materiais e espirituais<sup>97</sup>.

A prosperidade tende a seguir uma sequência discursiva que parte da libertação e da aceitação de Deus, estabelecida essa aliança, segue-se o seguinte modelo: cobrança da promessa; cumprimento do acordo; desfrute e sacrifício; cobrança da promessa... e assim repete-se o círculo crescente, iniciado somente após a liberdade. Assim, a prosperidade plena é parte de um discurso no horizonte das possibilidades, isto porque o que se tem agora é uma parte menor do que se terá, aquilo que se almeja será sempre dependente do que oferta, a promessa de prosperidade é o que se é, mas é também o que será. Se dito de modo paralelo ao filme, podemos defender que ao lutar e conquistar a libertação, os hebreus puderam cobrar sua parte da promessa divina, sua aliança; ao cobrar a promessa eles se responsabilizam em cumprir sua parte do acordo, fazendo com que a mensagem divina cresça; em sua liberdade eles passaram a gozar do poder de acumular riquezas, e, suas riquezas são

---

<sup>97</sup> Ver Patriota (2021).

bençãos de Deus oriundas da aliança; conseqüentemente, é produzido um maior poder de expansão do poder divino, assim as riquezas acumuladas são postas em movimento, promovendo um maior alastramento do poder divino, que por sua vez é uma promessa de crescimento para que as bonanças possam ser ainda maiores.

O êxodo foi o primeiro passo de uma promessa que tende a crescer, tanto que, em suas primeiras falas, Josué defende que a promessa divina não foi feita para que os hebreus fiquem vagando no deserto, mas sim que conquistem uma terra que jorre prosperidade. Esse discurso só pode ser feito se, em um primeiro momento, o povo que foi liberto da opressão, ao gozar da libertação, se faz possível que desfrute da promessa, mas cobra-se sempre mais. Cobra-se mais que a libertação, cobra-se mais prosperidade.

Como já explicado anteriormente, o cumprimento da promessa implica na sujeição. Há na prosperidade uma aura de urgência e imediato, isto é, ao obedecer e crer o sujeito terá diante de si o cumprimento da promessa e sobre isso ele deve proclamar e exigir que Deus a cumpra, lembrando ao próprio Deus que ambas as partes da promessa devem ser cumpridas. Não há espaço para outro tempo que se não o agora, não há outra dimensão que se não a dos resultados esperados e profetizados. A posse de bens materiais não apenas é celebrada como uma conquista do sujeito, como também se torna uma conquista para a própria comunidade religiosa; o que fora conquistado passa a ser um símbolo de alinhamento com Deus, interpreta-se que aquilo que o sujeito possui é dado pela graça divina, logo, quanto mais posses o sujeito tiver, maior será a graça divina em sua vida.

[...] essa doutrina, reinterpretando ensinamentos e mandamentos do evangelho, encaixou-se como uma luva tanto para a demanda imediatista de resolução ritual de problemas financeiros e de satisfação de desejos, de consumo dos fiéis mais pobres, a grande maioria, como para a demanda (infinidamente menor) dos que almejavam legitimar seus modos de vida, sua fortuna e felicidade (MARIANO, 2014, p.149).

É preciso que lembremos que nem todo fiel da Universal é rico ou possuidor de grandes fortunas materiais. Muito pelo contrário, parece haver na membresia das igrejas neopentecostais uma maior assiduidade de pobres (CAMPOS, 1995; MARIANO, 2014, etc.). E, muito possivelmente por isso, são os pobres e miseráveis

que desejam alcançar a prosperidade ao firmar sua aliança com Deus, são os pobres que partem da periferia do Egito, buscando Israel, são eles que buscam a prosperidade junto à aliança e a terra prometida. Essa realidade social é refletida diretamente na construção do discurso de prosperidade e sobre aquilo que se deseja alcançar. Notamos que no discurso de prosperidade contido no filme deseja-se alcançar as bonanças que se refletem na fuga das relações de exploração e desgraças, para então gozar de **“uma terra que mana leite e mel”**, como dito por Josué. É inegável que a TP discursa sobre o poder do acúmulo e do desfrute de riquezas, mas ela não se volta necessariamente para as relações de exploração e trabalho, ela se dá numa lógica própria de que o miserável terá bonanças o suficiente para não se preocupar com a fome ou a miséria. Assim, a Teologia da Prosperidade transforma-se em uma teologia de resultados, a promessa de liberdade dos escravos na contemporaneidade é lida como uma promessa de superação da pobreza, a liberdade alcançada junto ao messias hoje se atualiza na figura do pastor, a memória e o discurso criam uma nova cadeia de significados a partir da supressão e adição de novas semânticas e significados.

Um dos primeiros sinais da possibilidade de uma análise juntos aos princípios da Teologia da Prosperidade se dá ainda antes do êxodo, quando Anrão, pai de Moisés, se prostra diante de seu povo e pede a intervenção divina<sup>98</sup>.

Nos proibiram de nos reunir em nossas casas, mas nada disseram quanto a buscar o nosso Deus com as estrelas por testemunha! Senhor, querem calar o nosso pranto, Senhor, mas o Senhor tudo ouve e tudo vê! Querem que nos curvemos diante de um mero homem, mas só a ti devemos e adoramos. Nos prendem com grilhões, nos humilham, mas jamais escravizarão a nossa essência, porque ela te pertence senhor, nos perdoe senhor, todas as vezes que duvidamos do teu poder, mas, hoje aqui prostrados reconhecemos que dependemos de ti, senhor, e por isso tem misericórdia de nós, Senhor! Ouve o nosso pranto, escuta o nosso clamor, somos ovelhas de teu rebanho, Senhor! Não nos deixe sós!

---

<sup>98</sup> Anrão era o líder religioso do povo Hebreu, antes da chegada de Moisés, em sua condição de líder ele tinha o poder de falar sobre seu povo e pedir a intervenção divina, mesmo que o seu povo estivesse afastado da vontade divina e Deus não o respondesse. Seu testemunho funciona como um pedido de intervenção para aqueles que possuíam pouca ou nenhuma fé.

O fragmento acima se deu após o diálogo entre Anrão e Miriã, quando ambos decidem reunir o povo hebreu e ordenar que Deus cumpra a promessa a seu povo, parte de sua aliança com Abraão, Isaac e Jacó<sup>99</sup>.

Figura 22- Pregação de Anrão



Fonte: imagem reprodução Record TV

A aliança (também tratada como promessa) é firmada entre Deus, Abraão e seus descendentes, nela o homem promete honrar a Deus e seus ensinamentos, fazer cumprir sua vontade e jamais cultuar outros deuses<sup>100</sup>, em troca Deus lhes dará uma vida sem maiores percalços; bonanças e prosperidades serão dadas aos que seguirem a Deus sem questionamentos. Esse discurso hoje é renegociado, junto à TP

<sup>99</sup> Êxodo, capítulo 6, versículos 1 a 8 (In. BÍBLIA, 2008): O Senhor disse a Moisés: “Agora verás o que vou fazer ao faraó. Por mão poderosa será forçado a deixá-los ir; será coagido a expulsá-los do país”. Renovação da vocação de Moisés. Deus falou a Moisés e lhe disse: “Eu sou o Senhor. Apareci a Abraão, a Isaac e a Jacó como o Deus Poderoso, mas não lhes dei a conhecer meu nome ‘o Senhor’. Com eles estabeleci a minha aliança, para dar-lhes a terra de Canaã, a terra em que viveram como migrantes e estrangeiros. Eu também ouvi os gemidos dos israelitas, que os egípcios escravizaram, e lembrei-me da minha aliança. Dize, portanto, aos israelitas: Eu sou o Senhor. Eu vos tirarei dos trabalhos impostos pelos egípcios, vos libertarei da escravidão e vos resgatarei com braço estendido e grandiosos atos de juízo. Eu vos tomarei como meu povo e serei o vosso Deus. Assim sabereis que eu sou o Senhor, vosso Deus, que vos liberta dos trabalhos impostos pelos egípcios. Eu vos introduzirei na terra que, com mão levantada, jurei dar a Abraão, a Isaac e a Jacó, e vo-la darei em possessão – eu, o Senhor”.

<sup>100</sup> A aliança mais tarde fora calcificada como os 10 mandamentos, leis que os homens devem seguir para gozar do privilégio das graças divinas.

admite-se que os sujeitos se posicionem quanto à promessa e aliança, que demandam aquilo que lhes é caro e esperado.

A aliança é proposta nos sermões respaldada pelas alianças estabelecidas nas narrativas bíblicas. Tanto no Antigo como no Novo Testamento, a Bíblia fala da aliança que Deus estabeleceu com o seu povo para libertá-lo e salvá-lo do jugo da escravidão, unicamente através de um Messias. Na atualização da dêixis bíblica, esse procedimento discursivo gera uma nova contextualização dessa aliança com Deus. Assim, admite a relevância da tomada de posicionamentos para se avaliar a suficiência deste tipo de experiência religiosa como uma experiência religiosa fundamental. Deste modo, o discurso religioso na mídia apresenta uma “teologia de resultados”, os quais podem ser experimentados no mais evidente processo de troca e comercialização do sagrado em variadas formas simbólicas. (PATRIOTA e TURTON, 2004, p.18).

Dentro da estrutura da Teologia da Prosperidade o fiel não deve esperar que Deus cumpra suas promessas sem nada fazer, ele deve agir, deve ordenar e proclamar para que Deus cumpra sua parte da promessa (MARIANO, 2014). Não há espaço para passividade, mesmo após ser liberto do mal, o fiel deve permanecer atento, ordenando que a vontade divina se cumpra. Para isso, o fiel deve cumprir com sua parte da aliança, se responsabilizando não apenas em fazer de Deus seu senhor, mas com que seu povo seja próspero.

A dádiva é circular, ela não pode ser vista como acumulativa e individual apenas, o sujeito deve agir por vontade própria, mas, precisa ter em mente que o seu crescimento não se dá como algo puramente individual, ele cresce à medida que sua igreja cresce. Em seu discurso, Anrão pede a intervenção divina como parte de sua promessa, “não nos deixe sós” funciona como um lembrete tanto ao seu povo quanto à Deus, que ele tem faltado com sua parte na promessa. E aqui temos o outro lado da TP, ao afastar-se de Deus afasta-se também da prosperidade, criando assim um círculo vicioso de redução, em que cada vez menos haverá riquezas espirituais e físicas, cada vez mais reclusos em si os homens se esquecem da aliança e impedem que a obra divina se faça possível, envaidecendo-se de suas conquistas, esquecendo que elas são frutos do poder divino. Ao ordenar que Deus cumpra sua promessa, Anrão lembra a seu povo da aliança, e, conseqüentemente, abre espaço para que o círculo da dádiva possa voltar a crescer. Sua fala remete ainda ao imediatismo e ao resultado, se espera que Deus cumpra sua promessa no agora, deseja-se ver o resultado para o sujeito.

A graça é alcançada com os sacrifícios. É preciso que o sujeito se mova para que os círculos de riquezas comecem a realizar sua expansão, ao ordenar que a promessa se cumpra cria-se a possibilidade que a prosperidade seja guiada pela vontade. Seus sacrifícios são vistos como ofertas a Deus e eles serão recompensados. Temos então, diante de nós uma outra narrativa sobre a dádiva e o sacrifício, uma outra dimensão sobre aquilo que se oferta e o porquê.

#### **4.3.1 A graça e o sacrifício**

Outra dimensão presente no discurso de Josué suscetível à Teologia da Prosperidade é o surgimento de uma nova compreensão sobre o tempo da graça e a realidade dos poderes. O fragmento abaixo foi retirado do testemunho de Josué, após o êxodo do Egito.

O senhor nos tirou do Egito com sua mão forte, finalmente éramos um povo livre, Deus estava forjando uma nação livre e soberana. Cumprindo à risca sua promessa, sua parte da aliança, faltávamos cumprir a nossa. Desde então ele vem testando nossa fé, dando provas e mais provas do seu amor, de sua benevolência, nos apontando o caminho e zelando pelo bem do povo. Deus supriu todas as nossas necessidades, transformando águas salgadas em doces, não nos deixa passar sede ou fome. Deus enviou carne, fez o pão cair do céu; até nas guerras o senhor lutou por nós, salvando nosso povo dos povos inimigos. Durante meses seguimos pelo deserto, sobre a sua proteção. Passamos momentos tristes, claro. Outros, felizes.

Observa-se na estrutura do testemunho, a construção de um discurso que mescla a mobilidade social e a prosperidade religiosa. Podemos compreender, a partir do discurso de Josué, que os miseráveis saem das margens de uma sociedade onde eram escravos, sem nenhum poder econômico e político, para ocupar o centro de uma nova estruturação social que gira em torno das graças de Deus. Seus sacrifícios e abjurações se tornam prova de sua devoção e são correspondidos com bênçãos e milagres. Há uma reorganização na própria noção de memória para que as desgraças de seu passado se tornem justificativas para as bonanças do futuro. A abjuração e o sacrifício são marcas dessa transição e ascensão. No discurso da prosperidade os sacrifícios (pessoais e materiais) auto impostos e ofertados para Deus se transformam em prosperidade, não em miséria. A lógica simbólica da prosperidade consiste na defesa de que mesmo os mais pobres dos sujeitos podem dar parte de sua renda ou

daquilo que possuem, mesmo que isso venha a lhe causar prejuízos momentâneos, em nome de uma promessa vindoura.

A consciência da prosperidade enunciada torna possível a leitura do mundo material como uma “posse” dos filhos de Deus. Como detentores do direito a este mundo, os filhos de Deus não devem temer o sacrifício, pois serão recompensados. Exemplo disso são os sermões religiosos analisados por Patriota e Turton (2004), neles há uma constante reafirmação das promessas e vitórias divinas para os servos fiéis à Deus<sup>101</sup>. Essa afirmação, demarca a ideologia a partir da experiência histórica e religiosa, com isso cria-se um campo de expectativa com o que há por vir, ao manifestar discursivamente aquilo que se foi acometido e o que se foi prometido, o testemunho cria um horizonte de expectativa de como o sujeito deve agir e o que receberá em troca. O sacrifício passa a ser (re)negociado com Deus e a Igreja, assim como as bênçãos.

Os sermões e testemunhos apresentam, em sua argumentação, uma eficaz ferramenta ideológica na reinterpretação do sofrimento. Ele opera na substituição de um determinado modo de pensar e agir e retorna à memória dando a ela uma nova carga simbólica, esquecendo de compreensões outras antes adotadas, levando os sujeitos a pensarem que os processos de sofrimento que passaram até então fora para um bem maior. O discurso religioso é negociado junto à memória do discurso para ordenar e dar sentido ao sacrifício. Vemos isso no depoimento de Josué, que opta por acionar as bonanças alcançadas e não o medo e a incerteza, a personagem não fala dos desafios de uma vida migrante no deserto, ou ainda como fora sua vida enquanto sujeito escravizado, mas sim das bênçãos que foram alcançadas, dos milagres que se acometeram. Cria-se uma narrativa em que aquilo que pode ser visto como ruim passa a ser visto como sacrifício e aquilo que é bom, passa a ser visto como próspero.

Ao falarem da pobreza e das dificuldades da vida, os pregadores midiáticos trabalham discursivamente para negativar tais circunstâncias. A estratégia

---

<sup>101</sup>“Não vai te faltar na tua família! Nem coisa pequena e nem coisa grande! Nada! Nada! Nada! Nada! O Senhor vai entregar a família, a benção da família nas tuas mãos! E ainda vai te acrescentar aumentar, enriquecer! Porque esta é a benção que Deus tem para nós! Que somos lavados com o sangue de Jesus! Amém!” (Igreja Apostólica Renascer em Cristo In. PATRIOTA e TURTON, 2004, p. 19).

que esse discurso utiliza é a de propor soluções espirituais ou sobrenaturais para as dificuldades dos que vivem atualmente numa sociedade desigual, mergulhada em profundos problemas materiais e existenciais. Tais problemas de tão prementes e intensos, fazem com que as pessoas já não aguentem mais esperar por uma vida melhor, em um futuro vindouro (na vida após a morte, por exemplo). (PATRIOTA e TURTON, 2004, p.17).

A dimensão da pobreza e do sofrimento ganham aqui uma interpretação espiritual. Tudo que vem acontecendo na vida do sujeito passa a ser ressignificado à luz da religião, como já dito, não há causalidade social nas mazelas. O sofrimento se combate com a libertação, a pobreza com o sacrifício, e a graça se faz na prosperidade. Há uma linearidade discursiva e simbólica clara quanto ao que cada ação irá desempenhar, assim, se faz possível realizar dadas ações e esperar/cobrar dados resultados. Conseqüentemente, há uma noção de discurso ligado às bonanças do imediato, não se deseja ou se proclama sobre os sacrifícios que operam na vida após a morte ou na geração vindoura. Aquilo que é feito pelo sujeito deve ter seus frutos colhidos no aqui e no agora, rejeitando medidas que levem tempo e planejamento, o imediatismo é visto com bons olhos dentro dos discursos de prosperidade (ALMEIDA, 2014).

Dar-se então uma intrincada leitura, em que se proclama a posse do agora, mas, ao possuir o agora se deseja o futuro, um futuro perfeito e acabado. Tudo o que o sujeito possuir no agora poderá e será ofertado em nome desse futuro ainda no horizonte, mas é preciso ao mesmo tempo que se almeja o horizonte, usufruir e também sacrificar o que se tem agora. Se dito de outra maneira, podemos dizer que em seu discurso Anrão cobra a Deus **“Não nos deixe sós!”**, isso significa dizer que ele quer a graça divina em um estado de permanência e crescimento. Ele cobra a presença divina agora, mas, ela não deve cessar no momento presente, ela deve crescer em força e poder, para isso Anrão se compromete, assim, à medida que a graça divina crescer, sua responsabilidade e sacrifício deve crescer junto.

A TP tem ainda um importante papel de respaldo e incitação da mobilidade social. O sujeito que prospera graças a Deus leva consigo sua igreja e sua comunidade, ele demonstra seu poder de consumo e com isso promove a palavra de Deus sem necessariamente falar da igreja. Essa leitura simbólica da prosperidade carrega consigo também uma valiosa lição, a de que mesmo o mais pobre e miserável sujeito pode tornar-se próspero, se assim for da vontade de Deus. Essa mobilidade junta-se

ainda com uma outra interpretação política sobre os postos de poderes ocupados pelos sujeitos, e mesmo quem poderia ocupar os lugares de centros e de margem do poder. Mas, quem seriam os merecedores de comandar o povo de Deus e porquê?

#### **4.3.2 A nação de Deus é soberana: de escravos a senhores, a Teologia da Prosperidade e uma outra interpretação das margens<sup>102</sup>**

O fragmento a seguir fora extraído do testemunho de Josué, após a fuga de Moisés para o deserto e o falecimento de Seti I:

Os anos se passaram, e aquele que tinha sido criado como um príncipe egípcio, se tornou um pastor de ovelhas. Enquanto isso no Egito, o sofrimento dos hebreus só aumentava. Após a morte de seu pai, Ramessés foi coroado faraó, ele se julgava um deus, e por todo o Egito eram erguidas construções em seu culto, e os escravos pagavam o preço pela soberba do rei.

Como vemos, há uma intencionalidade em minimizar e deslegitimar a figura exercente do poder estatal, sobre o princípio de que ela se opunha ao poder divino. Em seu testemunho, Josué deixa claro que Ramessés leva o sofrimento ao povo de Deus por não ouvir sua voz. Há, com isso, uma clara compreensão de que legítimo é o líder eleito por Deus. Em uma noção geral de que mesmo o mais rico dos homens é inferior a um pastor de ovelhas, pois, seu reino próspero irá ruir diante da ausência de Deus. Vemos, à priori, que é o miserável, que escolheu Deus como seu senhor, e não o “rico”, sem Deus, quem ocupará o centro de poder de um grupo/sociedade étnico/religioso, em que se tem Deus como figura norteadora e distribuidora de poderes.

Essa empreitada, apesar de similar ao contexto bíblico, mostra rupturas próprias de nosso contexto em que o poder de escolha e vontade operam mesmo sobre a vontade divina. Tem-se, então, uma narrativa diferente da narrativa bíblica quanto à motivação do Faraó. No texto bíblico Deus “endurece” o coração do Faraó, não dando a ele outra escolha que se não negar o êxodo, pois Deus precisava mostrar seu poder

---

<sup>102</sup> A presente discussão abarca a mescla entre Teologia da prosperidade e Guerra Espiritual. Ela suscita o inimigo e a conversão, assim como a prosperidade e a aliança, trata-se de um discurso híbrido que optamos por encaixar no presente tópico por acreditarmos que aqui ela será melhor aproveitada.

diante do povo israelita e egípcio, a fim de cumprir sua vontade<sup>103</sup>; já na peça midiática o faraó age por vaidade e impulso, características próprias de um sujeito desvirtuado. Essa interpretação é feita sobre o princípio binário já mencionado da inércia e da vontade que se traduz em: sob os mandos de Deus X sob a vontade própria. Como exposto por Josué em seu testemunho: **“chega uma hora em que temos que decidir, se vamos obedecer ou não. Se vamos nos submeter a Deus, ou a nós próprios”**.

Privilegia-se social e politicamente aqueles que “ouvem” a voz de Deus, isto é, aqueles que alinham suas expectativas sociais aos princípios religiosos é dado o poder de integrar tanto a esfera religiosa, quanto, e principalmente, a política. Essa narrativa, com o perdão pela redundância, tende a manifestar uma intenção no desejo pela coerção do sujeito a uma sujeição religiosa, em que, para ser visto como um governante legítimo, deve ouvir a voz de Deus. Assim, uma guerra contra o inimigo é também a confirmação do poder e da vontade divina sobre as ações humanas, é uma oposição daqueles que estão a favor de Deus e da igreja e os que estão contra. Mover-se guiado pela vontade divina até mesmo contra o governante e o Estado (mesmo que tal ação resulte em prejuízos ao todo social, como a morte e as desgraças), são vistos como sacrifícios positivos, pois, serão amplamente recompensados quando, por fim, o governante em poder for digno à Deus.

Ao transformar o Faraó, um deus na terra<sup>104</sup>, em um homem, e o homem incapaz de ouvir o clamor divino, recobra-se da memória neopentecostal uma interpretação sobre a tirania dos líderes inimigos à vontade divina. Vemos esse discurso sendo (re)produzido em templos da Universal, quando pastores defendem que empresários e políticos deveriam se prostrar diante de Deus para se “tornarem” bons, não se dizendo maiores que a vontade do Espírito Santo, mas sim como fiéis e seguidores dos desígnios divinos (DULLO e QUINTANILHA, 2015). O governante humanizado é então obrigado a posicionar-se a favor da vontade divina, ou será visto como inimigo

---

<sup>103</sup>Exemplo disso se dá, por exemplo, quando Deus diz a Moisés (Êxodo, capítulo 4, versículo 21 e 22 In. BÍBLIA, 2008): O Senhor lhe disse: “Voltando ao Egito, cuida de fazer diante do faraó todos os prodígios que pus à tua disposição. Mas eu endurecerei o seu coração, e ele não deixará o povo partir”.

<sup>104</sup>Na teologia solar heliopolitana, o mito da criação do universo e dos nove deuses primordiais (Enéada) servia, centralmente, para mostrar ser o faraó o descendente do demiurgo, ou seja, do deus solar criador, portanto, dono por direito de herança de todo o existente; e, ao mesmo tempo, que o rei vivo entronizado, miticamente Hórus, filho de Osíris (o rei morto), era legítimo em sua qualidade de filho –real ou teórico– de seu antecessor.” (CARDOSO, 2013, p. 50).

de Deus e seu povo<sup>105</sup>. Em seu texto, Dullo e Quintanilha (2015), trazem as tensões manifestas na campanha eleitoral de 2014<sup>106</sup>.

Deus disse que vai mudar a estrutura política desta nação, pois o inimigo já tem dito que controla as casas do Poder, a presidência, mas eu escuto nosso Senhor dizer 'Eu levanto os reis, e eu também os derrubo' [...] (DULLO e QUINTANILHA, 2015, p. 187).

No discurso empregado pelas correntes neopentecostais contemporâneas o governante precisa ser humano, assumir-se publicamente sujeito à vontade divina, governar por princípios justos aos olhos de Deus e estar ciente de que sua governança é fruto da intervenção divina, que pode ser revogada caso ele venha a falhar com as ordens divinas. Há com isso entende-se que o Faraó não é um bom governante, assim como entende-se que ele não deveria governar, tornando aceitável e legítimo seu destronamento. Podemos compreender com isso que há uma mobilidade desejada tanto para os inimigos, quanto para os aliados, seus postos de poderes não são fixos, ou hereditários, mas sim móveis e seguem a orientação da predileção pelo espírito divino. Assim, tanto amigos quanto inimigos são postos de mobilidade, em uma ideia de que há uma constante alternância no poder.

Mais que uma transitoriedade de escravos a libertos, o testemunho de Josué busca (re)criar uma esfera de legitimidade para uma nova concepção narrativa sobre um líder político e religioso. Em seu testemunho torna-se possível defender que há um intento na criação de uma “nova” narrativa sobre centro e margem do poder e capital por parte do público religioso, uma outra interpretação de quem pode ocupar a centralidade do poder político e quem ocupa as margens, a partir do seu alinhamento com Deus. Desloca-se o centro do poder de um líder político secularizado/descrente para um líder alinhado com Deus e a igreja. Religião e poder passam a exercer figuras de centralidade.

---

<sup>105</sup> Nesse aspecto nos é demonstrado o poder do crente em opor-se ao Estado, caso o líder político esteja em desagrado com Deus. A GE, nesse sentido, assume-se também como um compromisso político de eleição e manutenção de líderes que estejam alinhados à vontade da Igreja/religião.

<sup>106</sup> Para Dullo e Quintanilha (2015), eventos como esse demonstram a contrapartida daquilo que se vem estudando sobre as religiões, situações como essas demonstram como sujeitos “seculares” usam dos discursos e das práticas religiosas para validarem junto a eles, angariando um público maior. Exemplo disso se deu na já mencionada campanha presidencial de 2014, quando a então candidata Dilma Rousseff se pôs diante do templo da Universal lotado e recitou Salmos 33, versículo-12 (In. BÍBLIA, 2008), disse ela: “O Estado brasileiro é um Estado laico. Mas, citando o salmo de Davi, queira dizer que feliz é a nação cujo Deus é o SENHOR”.

Josué nos sugere que um pobre alinhado à vontade divina pode tornar-se líder de um povo próspero, porém, um sujeito rico sem Deus jamais será um bom líder, isto porque, conseqüentemente, o pobre próspero se tornará rico (pois assim é da vontade de Deus), mas o rico sem prosperidade se tornará pobre, pois esqueceu-se a quem a riqueza do mundo pertence. Vemos essa argumentação representada no testemunho sobre o embate entre hebreus e egípcios, quando mesmo sendo ricos e poderosos, os egípcios se tornaram infaustos, enquanto o povo hebreu, mesmo sendo pobre, torna-se próspero e ocupa o centro de poder de uma nova nação em formação. Assim como os hebreus atribuíram suas bonanças a Deus, o miserável que se torna próspero por intermédio da religião atribui suas riquezas à Deus e Igreja.

Retomando o discurso de Josué, salientamos o fragmento **“o senhor nos tirou do Egito com sua mão forte, finalmente éramos um povo livre, Deus estava forjando uma nação, livre e soberana”**, infere-se com isso que a soberania não vem de um líder político ou da riqueza propriamente dita, mas do próprio Deus. O messias, Moisés, é visto como um porta-voz da vontade divina, não como um líder agindo pela vontade própria. Deus é quem comanda a nação soberana. O discurso sobre a prosperidade proferido por Josué aborda a possibilidade dos escravos, dos pobres e dos miseráveis saírem das margens de uma sociedade que os engessavam (quase como em uma casta social), para um campo de mobilidade social permitido somente a partir da intervenção divina. Colocando os sujeitos neopentecostais no pleito pela vida política pública.

Com isso, deseja-se que o líder político seja antes de mais nada religioso, ignorando se ele é rico ou pobre, pois é preciso que o religioso pertença e exerça poder sobre o mundo que lhes fora dado por Deus. Reitera-se com isso uma nova interpretação sobre quem deve liderar o povo hebreu, propondo uma nova forma de governar, não mais baseada em hereditariedade e poder, como fora com o Faraó, mas sim por alinhamento e vontade divina.

Vemos esse discurso presente na leitura contemporânea, contrariando uma definição de secularidade habermasiana (2007), de oposição entre esfera pública e religião. É possível pôr no centro do poder do Estado sujeitos que manifestam sua fé publicamente, que negocia sua participação política a partir de sua relação com a igreja; exemplo disso é a “bancada evangélica”, cuja membresia é formada

exclusivamente por agentes religiosos (ORO, 2003)<sup>107</sup>. Com isso, nos é demonstrado que há um desejo por parte dos sujeitos religiosos na promoção de um regime político alinhado à vontade da igreja e, conseqüentemente, à vontade de Deus. Esse regime se justifica sobre o princípio da prosperidade, pois, como já discutido, é somente sob a liderança de Deus que se constrói uma nação próspera.

Queremos com isso defender que, muito embora o neopentecostalismo e suas bases se estabeleçam sobre polos opostos e binários, estamos diante de um discurso que busca rearranjar centros e margens do poder social, na defesa de uma transitoriedade de um campo relacional, oposto à ideia de um campo engessado formado por polos opostos (na noção de que o pobre jamais alçaria o centro do poder). Assim, o sacrifício pela prosperidade é algo tanto público quanto privado, ele se faz em prol de sua comunidade e de si. O sujeito é moderno e religioso, é margem e centro, é pobre e rico. As promessas de prosperidade e a guerra fazem do sujeito um ser completo e complexo. A história hebreia do êxodo é negociada a fim de ilustrar essa construção de um “novo” centro de poder junto ao sagrado religioso.

Há um reposicionamento também das margens. Não se nega que o pobre é pobre, ou que o povo hebreu foi escravizado, mas, negocia-se a natureza e a importância das coisas. Em momento algum do testemunho Josué menciona a pobreza e a miséria do povo escravizado como algo necessário ou importante para seu crescimento espiritual, mas, mostra que mesmo a miséria pode ser frutífera se for dedicada a Deus. Com isso, os pobres que ocupam um posto marginal de poder, em uma sociedade galgada por religiosos (como é a comunidade hebraica no filme), passam a ocupar o centro da esfera de poder político. Exemplo desse sacrifício dá-se junto à figura de Moisés, em seu testemunho Josué afirma **“os anos se passaram, e aquele que tinha sido criado como um príncipe egípcio, se tornou um pastor de ovelhas”**. Assim, um sujeito poderoso, mas afastado da vontade divina, como um príncipe, jamais

---

<sup>107</sup> Oro (2003, p. 57) aponta que é preciso “*religiogizar*” o político, fazer dele parte da igreja, para que a comunidade o veja como um político: “[...] Por um lado, a Igreja faz uso da sua bem montada rede midiática, impressa e eletrônica, bem como de sua rede assistencialista, cujo fortalecimento ocorreu em 1994 com a criação da Associação Beneficente Cristã (ABC), entidade que concentra a ação social e mantém diversos projetos assistenciais da Igreja. Mas, por outro lado, ela traz para o campo político e para a construção de sua representação política, elementos doutrinários e discursivos próprios do campo religioso, reproduzindo um procedimento comum aos evangélicos, qual seja, “religiogizar o político”.

poderia ocupar o centro de poder, mas, um pastor de ovelhas, alinhado com a vontade e o desejo divino certamente o fará.

Queremos com isso defender que juntas, TP e GE podem promover uma reinterpretação de centralidade no poder para pobres e miseráveis. Em seu depoimento, Josué aborda as questões de transitoriedade não necessariamente em uma guerra contra humanos pelo poder físico sobre outro povo, mas a conquista espiritual sobre o poder na terra, pois é ela quem pertence aos filhos de Deus. Essa outra interpretação sobre a centralidade do poder social visa estabelecer que mesmo um sujeito pobre, pode, se seguir os princípios divinos e sacrificar sua vida à Deus, torna-se um importante líder político e social.

## 5 CONCLUSÃO

Iniciamos a presente pesquisa buscando compreender como um veículo de comunicação pertencente a uma comunidade religiosa se apropria dos discursos seculares para produzir seu conteúdo. Mas, na medida em que nos aprofundávamos nos debates, percebemos que não apenas a nossa problemática era infrutífera quando, por si só, era uma questão problemática. Ao adentrarmos na compreensão da vida simbólica da Igreja Universal e seus fiéis percebemos que tanto o “secular” quanto o “religioso” não são manifestações opostas e auto excludentes, apesar de serem manifestações simbólicas que se denunciam pelo contraste, elas são, sobretudo, conciliações constantemente mediadas. Foi sobre as conciliações que encontramos um profícuo campo de diálogo entre a Universal e suas formas de comunicação pública.

Optamos, então, por compreender a Igreja Universal como uma instituição social capaz de realizar conciliações ímpares. Junto ao neopentecostalismo a IURD liberta o fiel dos hábitos e costumes de santidade, reformula a sua própria identidade institucional e busca recriar-se à luz do tempo presente. Assim, não apenas são negociados os pertencimentos públicos e as esferas sociais, como também se negociam dimensões que vão muito além da religião, como a própria noção de quais postos de poder social o pobre/miserável pode ocupar, ou ainda uma redefinição do que é a pobreza (física e espiritual). Logo, nos pareceu oportuno questionar como a Universal representa esse imaginário no entretenimento por ela produzido em parceria com o Grupo Record, que memórias são acionadas e recontadas, além de tentar compreender como a IURD lê a bíblia.

Assim, o presente trabalho se deu sobre o esforço de compreender como a IURD se representa no entretenimento, como a igreja é capaz de relativizar e espriar seu *ethos* para outras esferas públicas. Objetivamos com a presente pesquisa compreender a fluidez das definições por parte da cultura neopentecostal iurdiana. Seus discursos se mostraram capazes de relativizar não apenas sua própria cultura, mas as concepções da história sem cristalizá-la em um símbolo finito, em sua leitura uma etnia (os hebreus) torna-se um credo passível à conversão, defende-se a libertação e a expansão da promessa divina, a religião se dá para além de um povo

eleito, negocia-se a prosperidade e reinterpreta-se até mesmo as noções de poder e centralidade das decisões políticas, em prol da comunidade religiosa.

Mobilidade, centralidade do poder, combate e mesmo a reinterpretação daquilo que parece ser dado como certo, mostram o poder da Universal em reorganizar seus discursos e símbolos a fim de promover seu credo. Rejeita-se a quietude, é desejável que o fiel tome para si o poder de decisões, não importando sua origem humilde ou seu passado. Não há, no discurso iurdiano, espaço para passividade. É diante da pobreza, seja do fiel contemporâneo ou do povo hebreu, que se dá uma outra narrativa para a causalidade e a marginalidade. Reorganiza-se não apenas o discurso, mas a própria concepção daquilo que é a pobreza e de como enxergá-la. Os passados coletivos e individuais são negociados a partir da sujeição a uma oferta de outras interpretações sobre os mesmos eventos, a pobreza passa a ser interpretada como um ponto de partida para a prosperidade, em um discurso um tanto (neo)liberal de que mesmo o mais miserável dos homens pode empreender (na palavra divina) e tornar-se o mais rico dos seres. E, mesmo que ele não se torne próspero como almeja, ele um dia será, basta crer, pois a prosperidade encontra-se em uma complexa relação de espaço/tempo crescente em que se instaura uma interpretação de crescimento exponencial da graça divina; aquilo que se tem será sempre maior, porque ele, o sujeito, já é grande naquilo que ainda não se tem, mas que se projeta ter.

“Os dez mandamentos - O filme” foi a “janela” pela qual pudemos espiar essa busca pela recriação e diálogo do próprio cosmos religioso iurdiano, (re)negociando suas visões basilares, em uma leitura aparentemente inocente sobre um tempo passado impossível de ser visto por outros olhos que se não aqueles que já estão dados. Queremos com isso defender o poder de conciliação e mudança paradigmática por parte da IURD. Hoje ela é, possivelmente, a maior disseminadora de conteúdo neopentecostal do país, talvez do mundo, muito do que se vê e sabe do neopentecostalismo brasileiro é influenciado pela Universal, suas leituras e assinaturas acabam por “contaminar” nossas leituras daquilo que é pertinente e o que não é, o que é próprio e o que auxiliar. Compreende-se com isso que mais que uma igreja institucionalmente forte, a Universal é uma conciliadora do imaginário social dito secular e o religioso.

Seja em sua empreitada em ofertar uma nova possibilidade de definição das margens do poder, ou mesmo em sua constante incursão no campo político, a Universal faz-se presente na cultura e no imaginário social brasileiro, não podendo ser ignorada ou cristalizada em um tempo/espço. Em nossa concepção, a Universal nunca “É”, em um estado acabado e finito, ela sempre “está por ser”, em um estado indefinido e mutável. Noção essa replicada tanto na GE, quanto na TP, campos onde o por vir é notoriamente demarcado. Buscamos aqui tratar de uma, das muitas, faces de atuação da IURD que se dinamiza com espantosa velocidade.

Compreende-se com isso que não apenas os pilares da Universal estão presentes na leitura bíblica dos eventos contidos no filme, como essa leitura denuncia suas intencionalidades simbólicas, seu posicionamento diante da política do Estado e sua relevância para a compreensão das causalidades. Ao oferecer uma outra narrativa sobre a pobreza e a miséria, a Universal acaba por acolher um público outrora fadado a uma “casta” intransponível, assim como também acolhe os descontentes com as formas de governança. Nesse sentido, mais que um credo e/ou uma interpretação para o mundo a partir da (re)criação de uma memória, a Universal oferta também uma realidade em que a mobilidade social é possível, nutrindo de esperanças as vidas e os imaginários daqueles que sofrem pelas carências do Estado. A prosperidade prometida é alcançada por aqueles que aceitam sujeitar-se a Deus, ser ativo em sua guerra.

Concluimos, com isso, que a IURD representa hoje uma instituição de forte poder articulador. O filme aqui analisado é só um recorte da fluidez com que a Universal lida com as questões sociais e religiosas, ele representa uma via lúdica na qual a mensagem religiosa é rearticulada e repassada; ele fornece uma interpretação bíblica com base naquilo que é visto no culto, mas, sem ser anunciado diretamente. O filme torna-se uma ferramenta que possibilita a Universal manifestar seu imaginário pública e comercialmente, sem que para isso seja acusada de fanatismo religioso. É uma peça que entretém evidenciando profícuas noções de si.

Mais que uma leitura dicotômica entre secular e religioso, se é estabelecido a noção de hibridismo, em que formas de culturas, outrora tidas como plenamente seculares, são reapropriadas para o uso e disseminação de mensagens de cunho religioso, sem que para isso a secularização seja superada ou anulada. Como dissemos no primeiro capítulo, o neopentecostalismo é, antes de tudo, uma religião

moderna, alinhada com os princípios de uma modernidade que se anuncia na conciliação entre o fiel, o credo e a secularidade nunca feita em plenitude. A Universal não é apenas uma igreja moderna, ela nos parece ser uma igreja híbrida, conciliadora e dotada de um enorme poder argumentativo e de convencimento.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo Romulo Machado de. **A Universalização do Reino de Deus**. 1996. 127 págs. Dissertação (mestrado em antropologia) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, São Paulo. 1996. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281592>>. com acesso em 16 de junho de 2021.
- ALMEIDA, Ronaldo Romulo Machado de. Negócios, poder e fé: a Universal contra a Mundial. In. **Religião no espaço público: atores e objetos**. Et. Tal. Ari Pedro Oro; Carlos Alberto Streil; Roberto Cipriani; Emeron Giumbelli (org.). São Paulo. Terceiro nome. 2012.
- AMORIM, Marcial Alvaro de. *Ver um livro, ler um filme: sobre a tradução/adaptação de obras literárias para o cinema como prática de leitura*. **Cadernos do CNLF**, Vol. XIV, Nº 2, t. 2. P. 1725- 1739. 2010. Disponível em: <https://docplayer.com.br/15469142-Ver-um-livro-ler-um-filme-sobre-a-traducao-adaptacao-de-obras-literarias-para-o-cinema-como-pratica-de-leitura.html> com acesso em 14 de dezembro de 2021.
- ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**. São Paulo., [S. l.], v. 19, n. 19, p. 263-284, 2010. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v19i19p263-284. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/44990>. Acesso em: 14 abr. 2021.
- BACCEGA, Maria Aparecida. Comunicação e Consumo. In: CITELLI, Adilson; et al. **Dicionário de Comunicação: escolas, teorias e autores**. São Paulo: Contexto, 2014. p.53-74.
- BARBOSA, Marco Antônio. **Do terreiro ao púlpito - apropriação e ressignificação de elementos de crença das religiões afro-brasileiras pela liderança da igreja universal do reino de deus (1977-2010)**. 2010. 137 págs. Dissertação (mestrado em história). Universidade Estadual de Londrina. Londrina. 2010 Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.uel.br/document/?code=vtls000162727> com acesso em 23 de junho de 2021.
- BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira; CAMPOS, Samuel Marques. Identidade iurdiana em tempos líquidos: questões sobre diferença e tradução na formação identitária da IURD. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP** (Descontinuada), [S.l.], v. 3, n. 1, p. 33-62, dez. 2013. ISSN 2237-907X. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/theo/article/view/292>>. Acesso em: 23 jun. 2021. DOI: <https://doi.org/10.25247/2237-907x.2013v3n1.p33-62>.
- BAUMAN, Zygmunt. **Vida para o consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro. Zahar. 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Rio de janeiro. Zahar. 2007.
- BENJAMIM, Walter. **A obra de Arte da era da sua reprodutibilidade técnica**. Rio de janeiro. L&PM, 2018.

BERGER, Peter L. **Os múltiplos Altares da Modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

BERGER, Peter L. **Rumor dos anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. 2. Ed. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Rio de Janeiro. Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Evangélicos e Mídia no Brasil – Uma História de Acertos e Desacertos. **Revista de Estudos da Religião**. 2008. p. 1-26. ISSN 1677-1222. Disponível em [www.pucsp.br/rever/rv3\\_2008/t\\_campos.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv3_2008/t_campos.pdf) com acesso em 12 de maio de 2021.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Igreja Universal do Reino de Deus dá passos firmes em direção à total judaização. **Teologia de deus**. p. 1. 2016. Disponível em: <https://teologiadedeus.blogspot.com/2016/05/igreja-universal-do-reino-de-deus-da.html> com acesso em 10 de dezembro de 2021.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. **Emoção, Magia, Ética e Racionalização; as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus**. 1995. 181 págs. Dissertação (mestrado em antropologia). Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 1995. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/17251> com acesso em 15 de junho de 2021.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; GUSMAO, E. H. A.; BARROS JUNIOR, C. M. A disputa pela laicidade: Uma análise das interações discursivas entre Jean Wyllys e Silas Malafaia. **Religião & Sociedade**, v. 35, p. 165-188, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872015v35n2cap07> com acesso em 10 de dezembro de 2021.

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos: Conflitos** multiculturais da globalização. 8 ed. Rio de Janeiro. UFRJ. 2015.

CANCLINI, Néstor García. Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade . Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997. p.283-350: Culturas híbridas, poderes oblíquos.

CARDOSO, Ciro Flamarion. A teologia régia: o faraó segundo a ideologia monárquica do antigo Egito. **Revista Maracanan, [S.l.]**, v. 9, n. 9, p. 31-54, dez. 2013. ISSN 2359-0092. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/maracanan/article/view/12749>. Acesso em: 08 dezembro 2021.

CARRASCOZA, João A. CASAQUI, Vander; HOFF, Tânia. A publicidade da Coca-Cola “Happiness Factory” e o imaginário do sistema produtivo na sociedade de consumo. In: **Dossiê Comunicação, Mídia e Consumo**. São Paulo. ESPM. Vol 4, n. 11. P. 65-77, 2007.

CARVALHO, C.; IRFFI, G. Análise da secularização no Brasil. **Revista Brasileira de Estudos de População**, [S. l.], v. 36, p. 1–23, 2019. DOI: 10.20947/S0102-3098a0084. Disponível em: <https://www.rebep.org.br/revista/article/view/1362> . Acesso em: 3 mar. 2022.

CAZANOVA, José. O Problema da Religião e as Ansiedades da Democracia Secular Europeia. **Revista de Estudos da Religião**. 2010. dezembro. pp. 1-16. Disponível em [www.pucsp.br/rever/rv4\\_2010/t\\_casanova.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2010/t_casanova.pdf) com acesso em 23 de junho de 2021.

CUNHA, Magali do Nascimento. A interseção mídia religiosa e mercado e a resignificação de signos bíblicos pelos evangélicos. **Revista Relegens Thréskeia**, [S.l.], v. 3, n. 1, p. 01-23, sep. 2014. ISSN 2317-3688. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/37688>>. Acesso em: 29 apr. 2021. DOI:<http://dx.doi.org/10.5380/rt.v3i1.37688>.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil**. Rio de Janeiro. MauadX: instituto Mysterium. 2007.

CUNHA, Magali do Nascimento. **Vinho novo em odres velhos. Um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil**. 2004. 347 págs. Tese (Doutorado em Comunicação) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004. doi:10.11606/T.27.2004.tde-29062007-153429. Com acesso em 23 de junho de 2021.

DEBORD, Guy. (1967). **A Sociedade do espetáculo**. 4. Ed. ABREU, Estela dos Santos (trad.). Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DOLGHIE, J. Z. A Igreja Renascer em Cristo e a consolidação do mercado de música gospel no Brasil: uma análise das estratégias de marketing. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**. São Paulo. v. 6, n. 6, p. 201–220, 2004. DOI: 10.22456/1982-2650.2273. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/view/13269>. Acesso em: 23 jun. 2021.

DULLO, Eduardo. Artigo bibliográfico após a (antropologia/sociologia da) religião, o secularismo? **Revista Mana** [online]. 2012, v. 18, n. 2. Acessado 28 Julho 2021. pp. 379-392. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000200006>>. Epub 12 Dez 2012. ISSN 1678-4944. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000200006>.

DULLO, Eduardo. QUINTANILHA, Rafael. A sensibilidade secular da política brasileira. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 16, n. 27, p. 173-198, jan./jun. 2015. Disponível em: < <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/56478/34078> > com acesso em 08 de dezembro de 2021.

DULLO, Eduardo. Política secular e o intolerância religiosa na disputa eleitoral. In. Monteiro, Paula. **Religião e controvérsia pública: experiências, práticas sociais e discursos**. São Paulo. Editora Terceiro Nome. Unicamp. 2015.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. 5. Ed. Martins fontes. 2019.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo. Martins Fontes. 1996.

FALCÃO, Carolina Cavalcanti. **Sobre política, ética e afeto: emergência e negociações do protagonismo religioso no Brasil**. 2019. 198. Págs. Tese (Doutorado em comunicação). Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/35629> com acesso em 14 de dez. de 2021.

FIGUEIREDO, Carolina Dantas de. **O espírito empreendedor na Igreja Universal do Reino de Deus: as representações sociais sobre empreendedorismo**. 2007. Dissertação (Mestrado em sociologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/9585> com acesso em 23 de junho de 2021.

FINGER, Cristiane Crossmedia e Transmedia: desafios do telejornalismo na era da convergência digital Em Questão. **Revista Universidade Federal do Rio Grande do Sul**. vol. 18, núm. 2, maio-agosto, 2012, pp. 121-132. Disponível em <https://seer.ufrgs.br/EmQuestao/article/view/23731> com acesso em 14 de dez de 2021.

FONTENELLE, Isleide Arruda. **Cultura do consumo: fundamentos e formas contemporâneas**. Rio de janeiro. FGV. 2017.

FREIRE, Medeiros B. S. P.; SILVA, N. P. Um Passeio além do Temp(l)o: mobilidades, mídia e memória no maior complexo evangélico do Brasil. In: FARIAS, E. S.; NERI, M. S. (Org.). **Durações e Redes de Fluxos no Cenário Cultural Contemporâneo (Mercados, Memória e Consumo)**. Jundiaí. PACO, 2019.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. 1 ed. Rio de Janeiro. LTC. 2008.

GOMES, Adriana. O processo de secularização do Brasil no limiar da República e a criminalização do espiritismo. **Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF**. Sacrelegens, Juiz de Fora, v. 10, n.1, p. 83-93, jan-jun/2013. Disponível em: <http://www.ufjf.br/sacrelegens/files/2014/01/10-1-7.pdf> com acesso em 03 de março de 2022.

GOMES, Edlaine de Campos. **A era das catedrais: a autenticidade em exibição**. Rio de janeiro. Garamond. 2011.

GOMES, Jorge H. Scola. A teledramaturgia bíblica pela tv Record: sentidos e mediações a partir da produção da mensagem. **Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, ano 19, n. 27, p. 47-71. 2017. Disponível em <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/download/12496/7861> com acesso em 03 de maio de 2021.

GONÇALVES DA SILVA, T. M. Reflexões sobre adaptação cinematográfica de uma obra literária. **Anuário de Literatura**, [S. l.], v. 17, n. 2, p. 181-201, 2012. DOI: 10.5007/2175-7917.2012v17n2p181. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/literatura/article/view/2175-7917.2012v17n2p181>. Acesso em: 2 mar. 2022.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. São Paulo. Ideias & letras. 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa**. 1. Ed. São Paulo. Unesp. 2014.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e mediações** culturais. 2. Ed. Belo horizonte. UFMG. 2013.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro. Lamparina. 2015.

HIRSCHKIND, Charles. Existe um corpo secular? **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 1, p. 175-189, jan. 2017. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010085872017000100175&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010085872017000100175&lng=en&nrm=iso)>. Com acesso em 14 abril 2021. <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872017v37n1cap10>.

KUENTZ, Pierre. Os “esquecimentos” da nova retórica. In. CONEIN, Bernard; COURTINE, Jean-Jacques; GADET Fraçoise; MARANDIN Jean-Marie e PÊCHEUX Michel (Orgs.). **Materialidades discursivas**. Capinas. Editora Unicamp. 2016.

LATOURE, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34.1994.

LUZ, Priscila Ribeiro Chéquer. **Evangélicos e telenovelas: tensões, resistências e negociações de Sentido nos sites de notícias gospel**. 2020. 207 págs. tese (doutorado em comunicação). Universidade Federal Da Bahia. Bahia. 2020.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias: Deuses ou Demônios?** UNIPRO. 1997.

MANDARINO, Claudio M.; SANTOS, Edmilson Santos dos. Juventude e Religião: cenários no âmbito do lazer. **Revista de Estudos da Religião**. Nº 3. 2005. p. 161-177. Disponível em [www.pucsp.br/rever/rv3\\_2005/p\\_santos.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv3_2005/p_santos.pdf) com acesso em 23 de junho de 2021.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 5 ed. São Paulo. Loyola. 2014.

MARIANO, R. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, [S. l.], v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10028>. Acesso em: 15 dez. 2021.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando**. 1995. Dissertação (mestrado em sociologia). Universidade de São Paulo. São Paulo. 1995. Disponível em <https://repositorio.usp.br/item/000744189> com acesso em 15 de dezembro de 2021.

MARTIN, Macel. **A linguagem cinematográfica**. Tradução. Paulo Neves. São Paulo. Brasiliense, 2003.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. NEVES, Paulo (trad.). São Paulo. Cosac Naify. 2003.

MENESES, Jonatas Silva. Igreja Universal do Reino de Deus (IURD): institucionalização e mudanças de paradigmas. In. **REVISTA LUSÓFONA DE CIÊNCIA DAS RELIGIÕES** – nº20. p.423-436. 2017. disponível em: <[https://oasisbr.ibict.br/vufind/Record/RCAP\\_ed1bec07458216f599e9db448abcf6d](https://oasisbr.ibict.br/vufind/Record/RCAP_ed1bec07458216f599e9db448abcf6d)> com acesso em 16 de junho de 2021.

MONTEIRO, Felipe de Oliveira. **A ascensão da rede Record: milagre ou competência na televisão brasileira?** 2011. Monografia (trabalho de conclusão de curso em Jornalismo). Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2011.

MONTERO, Paula. Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil. **Novos Estudos**, n.74, pp. 47-65, 2006.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. **Sociedade e Estado [online]**. 2008, v. 23, n. 2. p. 261-279. ISSN 1980-5462. 2008. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69922008000200004>>. Com acesso em 15 de dezembro de 2021.

NERY, Maria Clara Ramos. **A teodicéia da IURD, a mudança das representações e padrões comportamentais de seus crentes e/ou seus adeptos**. 2001. 238 págs. Dissertação (mestrado em sociologia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 2001. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/77819> com acesso em 23 de junho de 2021.

OLIVEIRA, David. A leitura bíblica dos pentecostais e a noção de performance. **REVER - Revista de Estudos da Religião**. Nº 17.2. 2017. P- 119-140. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/34128> Acesso em 23 Junho 2021.

OLIVEIRA, Gustavo Gilson Sousa De. **Pluralismo e novas identidades no cristianismo brasileiro**. 2009. 402 págs. Tese (Doutorado em sociologia). Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 2009. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/9347> com acesso em 10 de dezembro de 2021.

OLIVEIRA, L. Porfírio. **A Religião no Quadro da Modernidade: Duas Possibilidades de Abordagem a Partir da Obra de Jürgen Habermas**. 2018. 162 págs. Tese (doutorado em filosofia). Universidade federal do espírito santo. Vitória.

2018. Disponível em <http://repositorio.ufes.br/handle/10/6884> com acesso em 10 de dezembro de 2021.

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. 13 edição. Pontes editores. São Paulo. 2020.

ORLANDI, Eni p. Nota introdutória à tradução brasileira. In. CONEIN, Bernard; COURTINE, Jean-Jacques; GADET Fraçoise; MARANDIN Jean-Marie e PÊCHEUX Michel (Orgs.). **Materialidades discursivas**. Capinas. Editora Unicamp. 2016.

ORO, Ari Pedro. A política da igreja universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. In. **Revista Brasileira De Ciências Sociais** [online]. – v. 18 Nº. 53. 2003. p. 53-69. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/n7JKdMPyTKH7yBBFSgr6PhP/abstract/?lang=pt> com acesso em 23 de junho de 2021.

ORO, Ari Pedro. O “neopentecostalismo macumbeiro”. **REVISTA USP**. São Paulo, n.68, p. 319-332, dezembro/fevereiro 2005-2006. 2005. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13505> > com acesso em 20 de junho de 2021.

ORO, Ari Pedro; TADVALD, Marcelo. A igreja universal do reino de deus e a reconfiguração do espaço público religioso brasileiro. **Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 17, n. 23, p. 76-113 ago-dez. 2015. Disponível em: <<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/view/12668>> Com acesso em 23 de junho de 2021.

PÊCHEUX, Michel. O Enunciado: encaixe, articulação e (des)ligamento. In. CONEIN, Bernard; COURTINE, Jean-Jacques; GADET Fraçoise; MARANDIN Jean-Marie e PÊCHEUX Michel (Orgs.). **Materialidades discursivas**. Capinas. Editora Unicamp. 2016.

PATRIOTA, Karla Regina Macena Pereira; TURTON, Alessandra Navaes. Memória discursiva: sentidos e significações nos discursos religiosos da TV. **Ciênc. cogn.**, Rio de Janeiro. v. 1. p. 13-21. 2004. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1806-58212004000100003&lng=es&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-58212004000100003&lng=es&nrm=iso)>. Com acesso em 08 dezembro de 2021.

PATRIORA, Karla R. Pereira. **O show da fé: a religião na sociedade do espetáculo: um estudo sobre a Igreja Internacional da Graça de Deus e o entretenimento religioso brasileiro na esfera midiática**. 2008. 235 págs. Tese (Doutorado em sociologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

PATRIOTA, Karla Regina Macena Pereira. Em busca da mente de Deus: Consumo e Dádiva na Igreja Universal. In. **Anais 44º Congresso Brasileiro De Ciências Da Comunicação**. 2021. Recife. ISSN: 2175-4683. Disponível em: [https://portalintercom.org.br/anais/nacional2021/lista\\_area\\_DT8-CR.htm](https://portalintercom.org.br/anais/nacional2021/lista_area_DT8-CR.htm) com acesso em 08 de dezembro de 2021.

REY, Marcos. **O roteirista profissional: televisão e Cinema**. Atica. São Paulo. 1989

ROCHA, Everardo P. Guimarães. Totem e consumo: um estudo antropológico de anúncios publicitários. **Revista ALCEU**. v.1, n.1, p. 18-37, jul./dez., 2000.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. **Magia e Capitalismo: um estudo antropológico da publicidade**. São Paulo. Brasiliense. 2011.

ROCHA, Everardo P. Guimarães; BARROS, Carla. Entre mundos distintos: notas sobre comunicação e consumo em um grupo social. In: BACCEGA, Maria Aparecida. **Comunicação e Culturas do Consumo**. São Paulo: Atlas, 2008.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornélia. Etnografia: saberes e práticas. In: PINTO, Célia Regina e GRAZZELLI, C. Augusto. **Ciências Humanas: pesquisa e método**. Porto Alegre. Editora Universidade. 2008. disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/9301/537> com acesso em 10 de dezembro de 2021.

REFKALEFSKY, Eduardo. Estratégias de Comunicação da Igreja Universal do Reino de Deus, no Brasil, e dos Televangelistas nos EUA: um estudo comparado. **II Colóquio Brasil-Estados Unidos de Ciências da Comunicação**. 2004. Disponível em: <http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/58558771798262954517269761410346029462.pdf> com acesso em 23 de junho de 2021.

REINKE, André Daniel. **O sionismo cristão e sua influência na cultura protestante brasileira**. 2018. 154 págs. Dissertação (mestrado em sociologia). Faculdade EST. São Leopoldo. 2018. Disponível em: <http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/handle/BR-SIFE/900> com acesso em 27 de julho de 2021.

SÁ MARTINO, Luís Mauro. **Mídia, religião e sociedade: das palavras às redes digitais**. São Paulo. Paulus. 2016.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília. INCTI, UnB, 2015.

SCHNEIDER, David M. **Parentesco americano: uma exposição cultural**. RIBEIRO, Fábio (trad.). Petrópolis. Vozes. 2016.

SILVA, Hugo W. Oliveira. A magia do consumo: publicidade e felicidade seculares. In. 43º **CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO - INTERCOM**, 2020, Salvador. São Paulo: Intercom, 2020. Disponível em: <http://portalintercom.org.br/anais/nacional2020> . Acesso em: 14, junho e 2021.

SILVA, Hugo Wesley Oliveira. Da Guerra Espiritual e Teologia da Prosperidade ao entretenimento: manifestações da cultura iurdiana na mídia. In. **Anais 44º Congresso Brasileiro De Ciências Da Comunicação**. 2021a. Recife. ISSN: 2175-4683. Disponível em: [https://portalintercom.org.br/anais/nacional2021/lista\\_area\\_DT8-CR.htm](https://portalintercom.org.br/anais/nacional2021/lista_area_DT8-CR.htm) com acesso em 08 de dezembro de 2021.

SILVA, Hugo Wesley Oliveira. Do imaginário a imagem: uso de elementos hebraicos na imagem da Igreja Universal do Reino de Deus. **XVII ENECULT**. v.2 2021 ISSN 2318-4035. 2021b. Disponível em <http://www.enecult.ufba.br/modulos/submissao/Upload-568/132087.pdf>.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

STAN, Robert. Teoria e prática da adaptação: da fidelidade à intertextualidade. **Ilha do Deserto**. n. 51. 2006. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-8026.2006n51p19> disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/desterro/issue/view/653> com acesso em 04 de dezembro de 2021

TAVARES, Anderson. Música gospel na Igreja Verbo da Vida: produção, consumo e a corporalidade dos “ministros de louvor”. **REVER - Revista de Estudos da Religião** [Online].2020. p. 147-165. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/51886>. Com acesso em 23 Jun. 2021

TAVOLARO, Douglas. **O Bispo. A história revelada de Edir Macedo**. São Paulo. Lafonte. 2007.

TRIGO, Luiz G. Godoi. Entretenimento: uma crítica aberta. São Paulo. Editora Senac. 2003.

XAVIER, Ismail. Do texto ao filme: a trama, a cena e a construção do olhar no cinema. In: PELLEGRINI, Tânia. et al. **Literatura, Cinema e Televisão**. São Paulo: Editora Senac São Paulo: Instituto Cultural, 2003.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo. Companhia das letras. 2004.

WILLIAMS, Raymond. **A cultura é de todos** (Culture is ordinary). Trad. Maria Elisa Cevalco. Departamento de Letras. USP. 1958.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro. 1979.