

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**CLAUDIA WOLFF SWATOWISKI**

**IGREJA UNIVERSAL NA “CAPITAL NACIONAL DO PETRÓLEO”:  
CONSIDERAÇÕES SOBRE AS DINÂMICAS DA  
COMUNICAÇÃO DE MASSA “A SERVIÇO DE DEUS”**

**Rio de Janeiro  
2006**

**CLAUDIA WOLFF SWATOWISKI**

**IGREJA UNIVERSAL NA “CAPITAL NACIONAL DO PETRÓLEO”:  
CONSIDERAÇÕES SOBRE AS DINÂMICAS DA  
COMUNICAÇÃO DE MASSA “A SERVIÇO DE DEUS”**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Clara Mafra

Rio de Janeiro  
2006

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/NPROTEC

S973 Swatowiski, Claudia Wolff  
Igreja Universal na “capital nacional do petróleo”: considerações sobre as dinâmicas da comunicação de massa “a serviço de deus”/  
Claudia Wolff Swatowiski. – 2006.  
130 f.

Orientador : Clara Mafra.  
Tese (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Igreja Universal do Reino de Deus (Macaé, RJ) – Teses. 2. Comunicação de massa em religião – Teses. 3. Religião e Ciência – Teses. I. Mafra, Clara. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. III. Título.

CDU 283/289:659.3

**CLAUDIA WOLFF SWATOWISKI**

**IGREJA UNIVERSAL NA “CAPITAL NACIONAL DO PETRÓLEO”:  
CONSIDERAÇÕES SOBRE AS DINÂMICAS DA  
COMUNICAÇÃO DE MASSA “A SERVIÇO DE DEUS”**

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Clara Mafra - Orientadora  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. PPCIS

---

Prof. Dr. Peter Fry  
Universidade Federal do Rio de Janeiro. PPGSA

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Márcia Leite  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. PPCIS

---

Prof. Dr. Alexandre Brasil Fonseca (suplente)  
Universidade Federal do Rio de Janeiro. NUTES

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cecília Mariz Loreto (suplente)  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. PPCIS

Rio de Janeiro  
2006

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a Clara Mafra, por toda dedicação e empenho em fazer deste projeto uma aventura intelectual bem-sucedida. Além de ter me apresentado caminhos teóricos pelos quais não imaginaria navegar, Clara me incentivou a superar cada dificuldade nesta caminhada que exigiu grande fôlego.

Também sou muito grata ao apoio de meus pais, Adão Roberto e Rosane, que continuam apostando no meu trabalho e apoiando todos os meus passos.

Aos professores do PPCIS, particularmente a Amir Geiger e Márcia Leite, pela interlocução sincera.

Aos meus colegas de turma, especialmente a Robson e Camila, pelas trocas e pelo companheirismo.

A Dona Nanci, Cleuza, Abílio, Tatiana, Tereza, Ana Paula, Jéssica, Giovana, Ném, Dalto, Jean, Regina, Dona Eufigênia, Lia, Rosane, Edir, Bené, Vivian, Alexandre (Viva Rio), Ana Paula (dentista), Ruth (biblioteca) e a todos os hospitaleiros moradores de Macaé, sem os quais este trabalho não existiria.

À Coordenadoria de Aperfeiçoamento do Pessoal de Ensino Superior (CAPES), que me concedeu uma bolsa de estudos, fundamental para que esta pesquisa fosse realizada.

## RESUMO

Esta dissertação se resume a uma investigação dos papéis que os meios de comunicação utilizados pela Igreja Universal desempenham num contexto de intensas transformações sociais. Meu objetivo principal foi observar de que maneira os programas locais de rádio e TV produzidos pela denominação participam do cotidiano do fiel e como são apropriados por aqueles que não freqüentam cultos da IURD. Para tanto, canalizei minha atenção para a audiência de tal programação religiosa, elegendo como interlocutores privilegiados alguns antigos moradores de Macaé – cidade que se tornou a “Capital Nacional do Petróleo” com a instalação de uma base operacional da Petrobrás.

## ABSTRACT

This dissertation may be summarized as an investigation about the roles that the mass media used by the Universal Church carry out in a context of intense social transformations. My main objective has been observing how local radio and TV programs, produced by the denomination, participate on its membership's quotidian and how they are appropriated by those who do not attend the IURD's services. For this, I canalized my attention to the audience of this religious programming, electing some ancient Macaé's residents as prime interlocutors. Macaé is the city that became the "Oil National Capital" with the installation of a Petrobras' operational base.

## SUMÁRIO

Introdução	10
1. Transformações na cidade de Macaé: dinâmicas espaciais, fluxos urbanos e ambientes religiosos	17
1.1. Petrobrás: o ator social que aproxima a cidade do interior da “modernidade”	18
1.1.1. Transformações no espaço urbano vistas através da paisagem	21
1.1.2. Os novos e os antigos moradores de Macaé	23
1.1.3. Macaé sem Petrobrás: uma “cidade-fantasma”?	25
1.2. Poder público municipal: um mediador de elementos da paisagem	26
1.2.1. A (re)configuração do espaço urbano	31
1.2.2. Fluxos urbanos e mapeamento do espaço através da religião e da mídia	33
1.3. Transformações no cenário religioso	36
1.3.1. Igreja Universal na “Capital do Petróleo”: um elo, uma ponte	38
1.3.1.1. Valores “tradicionais” diante de um novo mercado de trabalho	40
1.3.2. Sincretismo e “Responsabilidade Social”: a inserção via Xangô Menino	46
1.4. Considerações finais	49
2. Dinâmicas de pertencimento religioso: a mídia iurdiana na rotina de Dona Nastácia	51
2.1. Práticas mediadas: “tá ligado”?	55
2.2. Programas locais: continuidade e circularidade	62
2.2.1. Uma questão de proximidade e adaptação	65
2.2.2. Alimentando vínculos, forjando interações: a possibilidade de aproximação sem ameaça de subversão	68



2.2.3. A utopia da co-produção	71
2.3. Seleção e apropriação dos programas da IURD: uma questão de negociação	74
2.4. Sistema denominacional e contexto social	81
2.5. Considerações finais	87
3. Cleide, uma ouvinte infiel: considerações sobre o proselitismo e sobre a apropriação dos programas religiosos da Igreja Universal	89
3.1. Cleide: uma potencial conversa?	93
3.2. Da Rede Aleluia, só as músicas	98
3.2.1. Aproximando-se da armadilha	
3.3. Da televisão, as imagens	103
3.4. A base da recusa	108
3.4.1. Hierarquia e generosidade	110
3.5. Considerações finais	116
4. Conclusão	118
5. Referências Bibliográficas	122
6. Anexos	128
Fotos da “Capital Nacional do Petróleo”	129

## **Introdução**

O uso de meios de comunicação de massa por parte de grupos religiosos tem sido crescente no Brasil nas últimas décadas. Sejam eles católicos, evangélicos ou orientalistas, a maioria deles tem, como um ponto em comum, o fato de se valer da mídia para divulgação institucional, de conteúdos religiosos ou, até mesmo, de informações laicas. Utilizam-se da imprensa, do meio digital e de canais públicos de comunicação – estações de rádio e emissoras de TV aberta – para tornar os conteúdos religiosos acessíveis a um grande público.

A Igreja Universal do Reino de Deus é uma das instituições religiosas que mais investe em mídia no país. Em 2002, a denominação já mantinha, no Brasil, 62 emissoras de rádio (21 AM e 31 FM) que compunham a Rede Aleluia, e 63 emissoras de televisão da Rede Record, terceira maior rede de TV do país (Fonseca, 2003b). Em 2002, também já sustentava a Rede Mulher, emissora de UHF que atinge 85% das capitais brasileiras.

Além disso, a IURD é responsável pela produção da Folha Universal – jornal semanal com tiragem de aproximadamente 1,5 milhão de exemplares, distribuído nacionalmente –, de três revistas evangélicas (Plenitude, Esther e Obreiro de fé), e do portal eletrônico Arca Universal.

No Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil (Jacob et alli, 2002), elaborado com base no censo realizado pelo IBGE em 2000, o estabelecimento da Igreja Universal ao longo do território nacional é associado à utilização eficaz da mídia, principalmente do rádio e da televisão, por parte da denominação. A equipe responsável pela organização do Atlas ressalta que a disposição das afiliadas da Rede Record coincide com a inserção da Igreja Universal em cidades brasileiras.

Se a expansão e o fortalecimento da IURD no país estariam vinculados aos investimentos em mídia, é preciso pensar de que forma ela está sendo utilizada neste movimento. Para investigar a temática, escolhi a cidade de Macaé como meu laboratório de pesquisa. Localizada no litoral norte-fluminense, Macaé é uma cidade que tem passado por intensas transformações sociais nas últimas décadas em função da instalação de uma base operacional da Petrobrás na localidade. A extração de petróleo na Bacia de Campos e a grande circulação de dinheiro gerada pela atividade têm atraído pessoas e empresas de diferentes lugares do Brasil e do mundo. Assim, a pacata cidade balneária apelidada de “Princesinha do Atlântico” transformou-se na “Capital Nacional do Petróleo”.

É neste contexto que se insere a Igreja Universal do Reino de Deus, presente em Macaé desde 1992. Utilizando-se do rádio como principal veículo de comunicação de massa neste primeiro momento, dez anos depois, quando inaugura a Catedral da Fé, a denominação passa a inserir programas locais na grade da Rede Record de televisão. Neste breve período, a Universal se tornou a segunda maior denominação pentecostal no município em número de membros, atrás apenas da Assembléia de Deus, segundo o censo 2000<sup>1</sup>. Na contagem, 4.230 pessoas declaram-se membros da IURD, ou seja, 2,44% da população municipal<sup>2</sup>, percentual bem superior à média nacional, na qual a 1,2% da população brasileira declararam filiação à Universal (Jacob et alli, 2002).

Ao longo dos seis meses que permaneci em Macaé, me dediquei a investigar os papéis que os meios de comunicação utilizados pela IURD assumem neste contexto particular. Meu objetivo principal foi observar de que maneira os programas locais de rádio e TV produzidos pela denominação participam do cotidiano do fiel e como são apropriados por aqueles não freqüentam cultos da Igreja Universal. Procurando entender a relação entre a recepção de seus conteúdos, transformações sociais e trajetórias individuais, canalizei minha atenção para a audiência da programação religiosa. Elegi como interlocutores privilegiados alguns antigos moradores de Macaé. Duas senhoras ganharam centralidade na pesquisa: uma fiel da IURD e, a outra católica, aberta ao trânsito religioso, mas resistente à Igreja Universal, que assistia à programação da denominação de maneira seletiva, sem nenhuma pretensão de conversão.

Neste contexto, ressalto alguns objetivos específicos deste estudo. Primeiramente, quis entender o que caracteriza a inserção da Igreja Universal em Macaé, tendo em vista as transformações sociais, econômicas, políticas e culturais em andamento na localidade. Em segundo lugar, investigar como os programas midiáticos compõem o sistema e as práticas utilizadas pela Universal, como eles colaboram na manutenção da filiação de seus membros e até que ponto se prestam ao proselitismo. Em terceiro lugar, analisar a relação que se estabelece entre as dinâmicas sociais locais e a maneira como a audiência de tais programas religiosos seleciona e se apropria de seus conteúdos.

Dito isto, sublinho que, ao longo desta dissertação, estarei discutindo um conjunto de problemas que se relacionam à audiência dos programas da Igreja

---

<sup>1</sup> IBGE. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em 15/08/2005.

<sup>2</sup> A população residente total do município, em 2000, segundo pesquisas do IBGE, era de 173.583, sendo que 90,5% destas pessoas residiam em área urbana. Daqueles que se diziam membros da Igreja Universal, 363 residiam em área rural.

Universal. Ao invés de me deter ao exame da relação receptor/conteúdo midiático, invisto numa análise que se volta para as dinâmicas locais, trajetórias sociais e histórias de vida a fim de entender, de maneira mais abrangente e também mais precisa, as dinâmicas envolvidas na recepção da programação radiofônica e televisiva veiculada pela IURD de Macaé.

Meu argumento central é de que a Igreja Universal, ao se inserir em Macaé e ao estender sua mega-estrutura até a cidade norte-fluminense, assume a condição de representante do modo de vida dos habitantes dos grandes centros urbanos e oferece à população local instrumentos para re-inserção numa sociedade re-configurada pela ampliação da presença do “moderno”. Os meios de comunicação de massa e os programas religiosos veiculados pela denominação, a meu ver, aparecem como um destes instrumentos.

A partir de agora, passo a ressaltar as principais referências teóricas sobre as quais me apoio para o desenvolvimento desta dissertação.

Do ponto de vista dos estudos do meio urbano, apesar de ter como referência o trabalho de Georg Simmel, dos autores da chamada Escola de Chicago e da Antropologia Urbana desenvolvida no Brasil (principalmente de Gilberto Velho), apoio-me nas idéias apresentadas por Tim Ingold para pensar processos de transformação como dinâmicas de acúmulo que se materializam na paisagem. Numa linha ecológica (e, porque não, holística), assimilo Ingold para fazer conexões entre diferentes aspectos sociais que se entrelaçam e experiências que se sobrepõem ao longo do tempo ajudando a compor a paisagem da cidade.

Nesta linha, para entender as dinâmicas envolvidas no uso e na apropriação da mídia iurdiana, opto por um recorte transversal da comunicação de massa, no qual se procura observar interações e fluxos, ao invés de me deter ao exame de determinadas etapas do processo ou dos produtos midiáticos em si. Tendo em vista o bem-sucedido trabalho de Ester Hamburger (2005) de investigação das dinâmicas que se formam diante da produção e recepção de telenovelas, aposto numa investigação das dinâmicas envolvidas na comunicação mediada – embora, devido às delimitações dadas à realização desta pesquisa, tenha privilegiado a perspectiva da audiência.

Também compõe o corpo do suporte teórico desta dissertação uma seleção de estudos sobre a Igreja Universal, principalmente as que abordam a utilização da mídia

pela denominação. Chamo a atenção para os estudos realizados por Alexandre Fonseca (1997) e Clara Mafra (2002), dois importantes interlocutores neste trabalho.

É importante ressaltar que, por ter graduação em Comunicação Social, a pouca familiaridade com a bibliografia das Ciências Sociais traduziu-se na necessidade de realizar um significativo investimento na assimilação de teorias básicas à disciplina, bem como do olhar antropológico. Não me parecia razoável nem viável abandonar completamente a bagagem que trazia comigo, contudo, era fundamental ser capaz de imprimir um distanciamento em relação a concepções teóricas que herdava do campo da Comunicação Social relacionadas à temática deste estudo.

Para alcançar os objetivos pretendidos com esta pesquisa, optei por uma metodologia baseada em entrevistas abertas e na observação participante, complementada por pesquisas em acervo de jornais e revistas, e pelo levantamento alguns dados quantitativos junto a órgãos oficiais de estatísticas. Também assisti e ouvi aos programas televisivos e radiofônicos locais da Igreja Universal, assim como, durante um certo período, frequentei a Catedral da Fé de Macaé para participar dos cultos da IURD.

Apresentando-me como pesquisadora da UERJ interessada em saber sobre o cotidiano e a trajetória dos residentes de Macaé, conversei com muitos moradores da cidade enquanto acompanhava com mais fixidez o cotidiano de duas famílias macaenses de baixa renda. Em cada uma delas, mantive contato mais estreito com um de seus membros. Dona Nastácia Barbosa, 62 anos, que era frequentadora da Igreja Universal, e Cleide Silva, 50 anos, que se autodenominava católica. Ambas compunham, de maneiras bem diferenciadas, a audiência dos programas religiosos de rádio e TV da IURD.

Durante os seis meses que morei em Macaé, visitei, duas vezes por semana, em média, a casa da D. Nastácia. Ela residia a alguns quarteirões do local onde eu me instalara. Cheguei até a iurdiana através de um dos poucos contatos que tinha em Macaé. A dona de uma empresa de médio porte do setor têxtil, atendendo o meu pedido de conhecer e entrevistar moradores da cidade, me apresentou Joel, que trabalhava na sua malharia há 15 anos. Após nossa primeira conversa, Joel me levou para conhecer sua mãe, Dona Nastácia, 62 anos, que, segundo ele, teria muitas histórias interessantes para me contar. Se, no início, minha presença naquela casa era formalizada através das

entrevistas, que se realizavam quando eu abria meu caderno e ligava o gravador, aos poucos, o esquema de pergunta e resposta foi sendo desarrumado e a informalidade passou a predominar.

Se na família de iurdianos eu sempre era vista como a pesquisadora interessada nas histórias de seus membros, na família dos Silva, eu era a vizinha que fazia pesquisa em Macaé. Ainda que tivesse ganhado intimidade com alguns dos Barbosa, na família Silva eu fui, primeiramente, uma conhecida, depois uma amiga e, por fim, quase um membro da família que às vezes compartilhava momentos de maior intimidade do cotidiano familiar. Cleide sempre procurava me dar dicas e me apresentar novos informantes. Ainda que tenham fornecido, oficialmente, material para o meu trabalho, estes momentos foram pontuais e secundários. Predominou um convívio cotidiano com base no afeto e na cumplicidade, principalmente em função da minha aproximação com Cleide. Durante um bom tempo, minha observação era despreziosa. Somente após um certo período, quando fiquei sabendo que Cleide eventualmente assistia a programas da Igreja Universal, que encaminhei o estudo de caso.

Frequentando regularmente a casa destas duas famílias tive a possibilidade de observar o convívio familiar e a rotina de seus membros, principalmente no que se refere a hábitos diante das diferentes mídias. Além disso, estava sempre a espera de sinais, comentários e situações que pudessem dar pistas sobre as suas respectivas percepções dos conteúdos midiáticos e sobre aspectos que se conectavam à forma como se apropriavam dos programas transmitidos pela Igreja Universal.

Importante ressaltar que a forma de aproximação do foco de análise é um diferencial desta dissertação. Embora muitos estudos de recepção já tenham utilizado o recurso etnográfico e o trabalho de campo para a investigação da temática<sup>3</sup>, esta pesquisa distancia-se das demais por resgatar a observação participante na sua forma mais clássica. Estar disponível para que meus interlocutores, por si próprios, manifestassem indícios que me permitissem tecer uma argumentação sobre as dinâmicas envolvidas na recepção da mídia iurdiana foi minha opção metodológica. Sem anunciar a intenção de observar tais dinâmicas, esperei que as informações que me interessavam surgissem e que, por si só, elas apontassem os caminhos de análise.

Por um lado, esta forma de aproximação do campo exigiu, no mínimo, disponibilidade e paciência. Isto porque, de maneira geral, a programação veiculada

---

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, Lopes et alli (2002) e Prado (1987).

pela IURD não era tema de conversas. Os programas televisivos eram assistidos em momentos de maior privacidade, sendo a minha presença uma forma de cancelar a ação da audiência em relação aos mesmos. Os programas radiofônicos, por sua vez, quando ouvidos diante de mim, estavam quase sempre como pano de fundo. Neste contexto, as informações que me interessavam encontravam-se fragmentadas e diluídas nas experiências cotidianas. Era preciso ficar atenta aos frágeis indícios que me apontassem caminhos de investigação e aguardar que o convívio prolongado trouxesse, ao acaso, situações significativas e, porque não, reveladoras.

Por outro lado, esta postura diante do campo permitiu que eu não ficasse presa à armadilha do exame das etapas do processo de comunicação mediada e enxergasse, com maior amplitude, a complexidade das dinâmicas envolvidas na questão da recepção. Desta maneira, estava atenta a diferentes aspectos sociais, culturais e subjetivos que estivessem associados à forma de apropriação dos conteúdos midiáticos e que indicassem papéis que a mídia iurdiana desempenham em um contexto específico.

Considero o experimento metodológico bem-sucedido devido, principalmente, ao fator tempo. A imersão no campo de pesquisa e a dedicação praticamente exclusiva a investigação etnográfica ao longo de seis meses tornaram possível a coleta de um material significativo sobre o qual poderia tecer minhas considerações.

A presente dissertação está estruturada em três capítulos. No primeiro deles, apresento ao leitor o contexto no qual se inserem a Igreja Universal e as famílias que acompanhei ao longo de minha estadia em Macaé, procurando enfatizar as transformações socioeconômicas e culturais ocorridas nas últimas décadas na cidade. Uma re-configuração do espaço urbano e as mudanças no campo religioso são vistas dentro de um processo de expansão e “modernização” de Macaé. Localizo a IURD dentro deste contexto mais amplo, procurando mostrar que ela se apresenta como uma ponte para a “modernidade”, apresentando aos macaenses uma dinâmica religiosa que possibilita uma adaptação a um meio urbano “cosmopolita”.

O segundo capítulo é uma investigação sobre a inserção da Igreja Universal na cidade de Macaé a partir de um estudo das dinâmicas envolvidas em torno dos programas de rádio e televisão produzidos localmente. Trata-se de tentar entender os papéis que mídia iurdiana assume na rotina de pertencimento à denominação, tendo em vista tanto o contexto que cerca a recepção e a produção de tais programas, quanto as

dinâmicas internas que alimentam o sistema ritual e a hierarquia estabelecida pela IURD. Pretendo, nesta parte da dissertação, mostrar que, através do exame da mídia iurdiana, pode-se entender melhor como funciona o sistema da Igreja Universal. Também aponto o que a denominação tem a oferecer para um morador de uma cidade em processo de intensa “modernização”, para além de métodos para se obter prosperidade.

No terceiro capítulo, discuto como os meios de comunicação da IURD são apropriados por um receptor que não frequenta a Igreja Universal. Tendo como pano de fundo a questão do proselitismo, a partir do estudo do caso de Cleide, desenvolvo meu argumento mostrando como a mídia iurdiana pode não ser eficiente em cumprir este objetivo, mesmo diante de uma pessoa em situação que poderia ser considerada favorável à aceitação da mensagem proselitista. Investigo a recusa de Cleide de se engajar na “guerra espiritual” convocada pela Igreja Universal, tendo em vista sua trajetória, seus principais referentes e sua visão aguçada das diferenças sócio-culturais. Procuo, ainda neste capítulo, sublinhar que os meios de comunicação da denominação podem estar destinados a um público amplo com a intenção proselitista, mas são apropriados de forma seletiva, de acordo com os interesses do receptor, sua visão de mundo e inserção social.



## **1. Transformações na cidade de Macaé: dinâmicas espaciais, fluxos urbanos e ambientes religiosos**

Em janeiro de 2005, me instalei em Macaé a fim de realizar uma pesquisa de campo sobre a recepção de meios de comunicação de massa evangélicos, em especial, os da Igreja Universal do Reino de Deus. Nunca havia estado naquela cidade, muito pouco sabia sobre sua rotina e nada conhecia sobre a sua dinâmica. As informações que tinha a respeito do município, localizado no litoral norte fluminense, eram bastante restritas – pequenos relatos, alguns índices quantitativos e poucas imagens, provenientes de diferentes fontes, a partir das quais eu realizava, mentalmente, um esboço desprezioso da paisagem local.

Saí do Rio de Janeiro (capital) para ir para uma cidade do litoral norte fluminense cuja referência que tinha dizia respeito a sua principal atividade econômica – a extração de petróleo na Bacia de Campos comandada pela Petrobrás a partir de uma base operacional local. Aquilo que, a princípio, caracterizava Macaé para uma “estrangeira”, se confirmou, após seis meses de pesquisa, como “fator organizador” de diversos aspectos da vida na cidade, incluindo o próprio espaço urbano. A atividade – que demanda grande contingente de mão-de-obra, envolve um complexo sistema técnico e é peça-chave na movimentação da economia local, nacional e internacional – tem se afirmado como elemento central da rotina da cidade a partir do qual se desenrolam, se organizam e se estabelecem outras ações.

O impacto da presença da estatal na cidade era tão evidente que me parecia impossível ignorá-lo. Logo percebi que deveria estar atenta às transformações ocorridas em Macaé desde a instalação da Petrobrás, no final da década de 70, no meu estudo sobre a temática religião e mídia. Considerando que minha proposta de pesquisa era investigar as dinâmicas envolvidas na recepção de programas da Igreja Universal, entender a situação de meus interlocutores e o contexto no qual estes programas eram transmitidos e recebidos parecia-me fundamental. Com o decorrer do trabalho de campo, esta necessidade foi se tornando cada vez mais evidente.

Isto porque a estatal pode ser considerada um agente que acelerou, bruscamente, o processo de crescimento e modernização da cidade, forçando um re-ordenamento espacial, social e de hierarquias. Os antigos moradores de Macaé, com os quais mantive maior contato, assistiram a uma rápida mudança da paisagem sem poder ficar na condição de

meros espectadores. Foram impelidos a se encaixar, de alguma forma, num novo ritmo de vida, a re-mapear o espaço urbano e a lidar com uma população cada vez mais heterogênea – que tem crescido 4% ao ano (segundo estimativas do IBGE).

Neste contexto, as religiões de uma maneira geral, a Igreja Universal do Reino de Deus e o Centro Espírita Umbandista Xangô Menino em particular, têm um papel relevante de criar pontes entre antigas e novas referências, que passaram a coexistirem e configurar um processo de transição. Oferecem maneiras de acessar uma nova realidade, instrumentos para uma re-organização de projetos de vida, interpretações para novos tipos sociais, e conceitos para se repensar a questão dos valores diante de novas referências.

Para mostrar como isso se dá, parto para uma resumida apresentação destes atores sociais que desempenharam (e ainda desempenham) papéis relevantes nas transformações ocorridas em Macaé nas últimas décadas.

#### 1.1. Petrobrás: o ator social que aproxima a cidade do interior da “modernidade”

A escolha de Macaé para sediar o comando do extrativismo na Bacia de Campos, enquanto acontecimento, é um marco na história do município. O evento da chegada da Petrobrás e da instalação de um pólo petrolífero em Macaé, não apenas altera a sua economia, mas gera uma série de conseqüências para a sociedade local. Por todo o peso que representava, a presença da estatal conferiu status à cidade do litoral norte-fluminense ao inseri-la no circuito de produção de petróleo. O fato em si, assim como outros que a ele se sucederam, vieram a corresponder às expectativas por progresso, promovendo, inclusive, uma diferenciação do município no contexto estadual e nacional.

Para muitos macaenses, a chegada da Petrobrás, depois de um longo período de estabilidade do município, é vista como o fim de uma praga rogada por Mota Coqueiro, último escravo enforcado no Brasil, segundo registros históricos. Mota Coqueiro teria sido condenado por um crime que não cometeu e, em função disso, teria dito que se, de fato, ele fosse inocente, a cidade de Macaé não prosperaria durante cem anos. A instalação de estatal na cidade, em 1977, e todo o universo que trouxe consigo, após cem anos de “marasmo” é, para muitos nativos, tanto a confirmação da inocência do escravo quanto a constatação de que a praga de Mota Coqueiro se cumpriu.

Cumprimento de praga ou não, é consenso que a chegada da Petrobrás apresenta-se como um divisor de águas para Macaé e para toda a região norte-fluminense, que também sofreria o impacto da atividade extrativista. O acontecimento é visto como marca de um novo período da cidade e teria uma série de desdobramentos que, em conjunto, geraram a Macaé de hoje em dia.

Do passado herdou-se muito do que foi transformado, e desta forma (transformado) ainda se faz presente. Mesmo mantendo muitas características de uma cidade de interior, Macaé abandonava o apelido de “Princesinha do Atlântico”, amplamente empregado para a divulgação da localidade num momento em que visava a atrair turistas. Deixava de ser *mais uma* cidade do interior, para se tornar a “Capital do Petróleo”. O slogan, muito utilizado pela prefeitura local, seguido da frase “a gente move este país”, é uma referência ao fato de Macaé sediar a extração de 82% do petróleo produzido nacionalmente.

O município que, na década de 70, vivia da agropecuária, da pesca, e da indústria têxtil já em decadência, visualizava no turismo o caminho do desenvolvimento. Desde a inauguração da Rodovia Amaral Peixoto, em 1948, Macaé se tornara mais acessível àqueles que moravam na capital do Estado<sup>1</sup>. No jornal macaense “O Rebate”, ao longo do segundo semestre do ano de 1962, foi veiculada uma seqüência de anúncios publicitários cujo título “Macaé – Cidade de Turismo” era seguido da frase “Turista – Visite Macaé neste verão”. Grandes fotos daquelas que eram as principais ruas de Macaé, da Praia da Imbetiba, da principal praça da cidade, eram os elementos centrais dos anúncios.

---

<sup>1</sup> Na revista “Vida Fluminense”, publicada em 1956, lê-se:

Engastada na base da serra do mar, desce suavemente até as alvas praias do Atlântico, a bem-aventurada orla da terra fluminense, que se chama Macaé, mui sensatamente cognominada A Princesinha do Atlântico.

O inesperado da paisagem, o vivo e deslumbrante contraste entre o mar e a montanha, a salubridade do clima e o especial traçado da cidade, tudo nos inspira a convicção de que, em um futuro bem próximo será a nossa terra uma das mais procuradas estâncias de turismo do país.

O impressionante desenvolvimento que o progresso e o impulso das idéias esclarecidas de grandes macaenses, que tudo têm feito para, mais e mais, engrandecer e difundir o nome da nossa cidade, é uma garantia para nossa afirmativa, de que Macaé, notável hoje, continuará crescendo como ponto de atração crescendo como ponto de atração para os que viajam em busca de repouso e recreio, clima ideal e tranqüilidade.

Servida por toda sorte de transportes, o visitante pode escolher o melhor tipo de condução que lhe aprouver. De carro, ou de ônibus, faz-se bela viagem em menos de três horas, pela moderna rodovia Amaral Peixoto, totalmente asfaltada. Por via férrea, temos os trens da Leopoldina, com diversos horários; em cinco horas chega-se do Rio a Macaé.

Com a transformação da “princesinha do Atlântico” em “Capital do Petróleo”, fotos das construções mais modernas de Macaé e espaços públicos remodelados de acordo com padrões estéticos vigentes nos centros são escolhidas para representar a cidade. O discurso de divulgação da cidade assumiria um novo tom e passaria a ter como público-alvo, não mais turistas e veranistas, e sim empresários e mão-de-obra qualificada. Ainda que se continuasse visando aos habitantes das grandes cidades, mostrando-lhe “o que a cidade tem de melhor”, abandona-se (temporariamente, como veremos mais adiante) o interesse em desenvolver a “vocação turística” do município. Não se fala mais de uma cidade que seria “ponto de atração para os que viajam em busca de repouso e recreio, clima ideal e tranqüilidade” (Vida Fluminense, 1956), mas da cidade que é a “segunda melhor do Brasil para se trabalhar, segundo pesquisa da FGV” (Veja Rio, 20/04/2005).

Com atenção voltada para a atividade petrolífera, muda também a imagem que se quer projetar de Macaé. É o que se nota, por exemplo, no encarte publicitário publicado pela prefeitura local, em 2003, que recebeu o seguinte título: “Macaé a todo Gás. Desenvolvimento econômico com qualidade de vida”. Apontando que Macaé, de 1975 a 1999 teve um crescimento de 600% do seu PIB, frisa-se, na publicação, índices de crescimento muito superiores à média nacional, o que é visto como indicador do “potencial econômico” da cidade. Fala-se da “evolução de Macaé” no panorama nacional do setor de negócios: “O último ranking da revista Exame, que apresenta as 100 melhores cidades para se fazer negócios, aponta Macaé como a cidade que mais se desenvolveu no Estado do Rio de Janeiro nos últimos anos, sendo uma das 40 melhores para se investir no país”<sup>2</sup>.

Em seguida, dados sobre a expansão do sistema de educação e saúde e croquis de projetos urbanísticos a serem realizados em alguns pontos da cidade. Fotos coloridas das construções públicas recém-construídas são utilizadas para ilustrar o que se anuncia por “qualidade de vida”.

Mais recentemente, em uma matéria publicada na revista Veja Rio<sup>3</sup>, além de avaliações divulgadas pela mídia e pesquisas elaboradas por institutos de pesquisa, menciona-se a presença de filiais de grandes redes na cidade – Íbis, Sheraton, McDonald, Bob’s e Habib’s, por exemplo. Se, por um lado, elas atestam a inserção de Macaé num

---

<sup>2</sup> Neste aspecto, a mídia aparece como uma aliada que vem legitimar e comprovar o discurso local sobre o “desenvolvimento” e o “progresso” da cidade.

<sup>3</sup> Macaé: capital do Petróleo. In: Veja Rio. São Paulo: Abril. 20/04/2005.

contexto globalizado, por outro, indicam uma atenção para os desejos de uma sociedade de consumo inserida em tal contexto.

#### 1.1.1. Transformações no espaço urbano vistas através da paisagem

A Petrobrás, que se instalou em Macaé em 1979, não poupou a “Princesinha do Atlântico” de radicais intervenções na paisagem para transformá-la na “Capital do Petróleo”. Numa cidade que, naquele momento, vivia principalmente da pesca, sendo o turismo, o comércio e os serviços incipientes, a Petrobrás rapidamente providenciou a construção de edificações apropriadas para a atividade petrolífera e a implementação de uma infra-estrutura básica para a operação industrial. Nesse processo de modelagem do espaço físico em função das necessidades do setor petrolífero, a estatal ocupou e promoveu transformações em três pontos do município, onde foram erguidos os terminais de Cabiúnas, Imbetiba e Parque dos Tubos<sup>4</sup>. O terminal portuário foi instalado numa das extremidades da Praia da Imbetiba – que, até então era a mais freqüentada por banhistas e turistas –, ocasionando uma imediata transformação do lugar e das atividades ali desempenhadas (foto 1 em anexo).

Imbetiba era muito bom, ê, ê... A gente ia para lá e nadava à beça. Nadava, de um lado pro outro, até cansar. Todo mundo ia pra lá. Era a melhor praia de Macaé. (...) Naquela época também tinha onda, mas a Petrobrás cortou a onda. (...) A Imbetiba acabou. Hoje tem aquele monte de navio lá. (D. Nastácia, 62 anos)

Com isso, as praias do litoral sul do município, até então pouco freqüentadas, passaram a receber grande parte dos banhistas que foram desistindo da Imbetiba por

---

<sup>4</sup> Para Cabiúnas dirige-se todo petróleo das plataformas da Bacia de Campos. No Parque dos Tubos é feito o remanejamento do material para a refinaria de Duque de Caxias. Imbetiba concentra área administrativa e a atividade portuária.

considerarem que esta última havia se tornado inadequada para o banho<sup>5</sup>. Novos elementos que se somam àqueles já existentes – em um processo de transformação contínua da paisagem, seja pela ação ou não ação do homem – passam a compor a paisagem de ambos os locais.

O Hotel Balneário Imbetiba, um dos mais nobres da “Princesinha do Atlântico” de outrora, hoje se encontra lado a lado às modernas instalações do terminal marítimo da Petrobrás, onde está em funcionamento um volumoso e sofisticado maquinário. O antigo prédio não foi poupado da transformação em um edifício de escritórios. Em contrapartida, novos hotéis foram erguidos. Neles, uma outra rotina: o maior movimento se dá em dias úteis, quando se vê o entra e sai de executivos e pessoas vestidas de maneira própria a ambientes de trabalho. O movimento denuncia o chamado “turismo de negócios” – que substituiu o “turismo de lazer” e assumiu proporções muito maiores.

Ainda na Imbetiba, o porto da Petrobrás, junto à linha do horizonte, com seus navios e guindastes, avança na enseada, em conjunto com seis quebra-mares construídos a partir de diferentes pontos ao longo da faixa de areia, desfigurando o antigo cartão-postal da cidade. Foram soluções encontradas para adaptar disposições dadas e herdadas do passado a necessidades do presente. Elas permitiram a criação de lugares onde novas atividades viriam a ser realizadas, resultando na transformação da paisagem e na criação de múltiplos outros caminhos de circulação<sup>6</sup>. A transformação da paisagem e uma redefinição das atividades desempenhadas naquele lugar, juntas, têm como consequência uma renovação do que se pode nomear “ambiente”.

---

<sup>5</sup> Numa observação de revistas dos anos 60, 70 e 80, se até 1978 fotos da Imbetiba eram apresentadas para mostrar moradores da cidade e turistas em momentos de lazer, logo depois da chegada da Petrobrás, é a Praia dos Cavaleiros que passa a figurar nas publicações, sendo fotografada com a presença de grande quantidade de frequentadores.

<sup>6</sup> Utilizo aqui a noção de paisagem elaborada por Ingold (2000). Ingold não se refere à paisagem como se fosse um mapeamento geográfico ou uma representação de segmentos espaciais, independentemente da perspectiva que se adota para a observação. Paisagem, na concepção do autor, diz respeito a uma perspectiva de quem está nela inserido e não a uma visão à distância. “*The landscape, in short, is not a totality that you or anyone else can look at, it is rather the world in which we stand in taking up a point of view on our surroundings. And it is within the context of this attentive involvement in the landscape that the human imagination gets to work in fashioning ideas about it*”, escreve Ingold (2000, p. 207). O autor considera ainda que, a paisagem pode ser entendida como uma testemunha de vidas e trabalhos executados por gerações passadas num determinado lugar. Isto porque a paisagem, para ele, sempre é fruto de um movimento de incorporação de formas geradas no próprio processo – o que o próprio autor nomeia de *embodiment*.

Ao percorrer o bairro, tal como um arqueólogo, podemos acompanhar o andar do tempo através das edificações<sup>7</sup>. Os poucos prédios residenciais com mais de dez andares, que rompem a predominante horizontalidade da paisagem, se somam às casas em arquitetura modernista, construídas nos anos 60 e 70, quando o bairro da Imbetiba era considerado um dos mais nobres de Macaé. Ao lado destas residências, figuram muitas outras edificações onde o uso de diversos elementos e materiais não segue nenhum estilo arquitetônico definido (algo muito comum nas cidades brasileiras). Muitas de tais casas abrigam estabelecimentos comerciais, firmas ou escritórios de órgãos do poder público, identificadas por letreiros coloridos na fachada, se colocam lado a lado com os edifícios de apartamentos – construções transpassadas por valores individualistas, destinado à família nuclear-conjugal –, sinalizando uma complexificação no estilo de vida, que decorre, principalmente, de uma intensa migração. Muitos destes novos prédios estão em fase de construção, numa atividade de empreendimento imobiliário jamais vista em Macaé.

#### 1.1.2. Os novos e os antigos moradores de Macaé

Se a atividade petrolífera gerou uma intensa transformação da paisagem, marcada, principalmente, por uma grande quantidade de novas construções que vem atender novas necessidades e desejos, isto se deve, diretamente, à chegada da Petrobrás e à grande quantidade de novos habitantes que vieram à reboque, fato que se traduz em números. Em Macaé, o crescimento populacional tem sido monumental nas últimas décadas – de 59 mil habitantes em 1980, no ano de 1991, a cidade passa se tornar local de residência de 83 mil pessoas e de mais de 120 mil em 2001<sup>8</sup>. A migração, que acontece basicamente em função de oportunidades de trabalho, possibilidade de mobilidade social e prosperidade financeira, é ambivalente: por um lado, desejada e necessária, na medida em que o município está longe de oferecer mão-de-obra em quantidade e qualidade suficientes para suprir as solicitações da Petrobrás e da indústria do petróleo; por outro, um problema, já que a

---

<sup>7</sup> Na paisagem, construções realizadas em diferentes momentos da história tanto sinalizam as novas atividades ali desempenhadas, quanto são resquícios daquelas que eram realizadas no passado. Daí surge a possibilidade de se realizar o que Ingold (2000) aponta como arqueologia da paisagem.

<sup>8</sup> Dados do IBGE, obtidos através do Censo de 1980, 1991 e 2000.

cidade, não tem infra-estrutura para acolher os novos residentes, além de, muitos deles, não conseguirem se inserir no mercado de trabalho.

Num primeiro momento, houve a convocação de força de trabalho local e dos municípios vizinhos (mão-de-obra menos qualificada e em pouca quantidade) para participar da construção das primeiras instalações da Petrobrás. Depois, chegaram à Macaé funcionários públicos transferidos pela estatal, provenientes principalmente das cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo. A estes se juntaram, posteriormente, profissionais contratados por firmas nacionais e multinacionais, prestadoras de serviços à Petrobrás. Nisto, famílias inteiras se mudaram para Macaé. São pessoas oriundas de diferentes estados e países, em geral, residentes de grandes centros, que trazem consigo referenciais e valores assimilados nos locais de origem. A estes se somam os estrangeiros, que são trazidos por firmas multinacionais *off-shore*. Juntos, formam um razoável grupo de profissionais qualificados e bem-remunerados, que, ao se estabelecer na cidade, assumem a posição de nova elite econômica local, alterando a estrutura social vigente. Com a chegada destes novos moradores, considerados pelos locais os “autênticos” representantes da modernidade, as elites tradicionais, com exceção da elite política<sup>9</sup>, gradualmente vão perdendo o seu status, embora ainda gozem de certo prestígio entre os moradores mais antigos da cidade.

Neste contexto, para muitos dos antigos moradores da cidade e migrantes menos qualificados, estas novas classes média e alta de Macaé, com seus costumes, estilos de vida e valores individualistas, compartilham de visões de mundo e de referenciais de consumo dos grandes centros – também propagados através da grande mídia. No sentido contrário, a mídia, enquanto difusora de valores hegemônicos, fornece aos grupos locais e aos migrantes menos qualificados elementos, dicas, meios, opções para se lidar com este outro, agora tão próximo. Os meios de comunicação de massa, pode-se dizer, oferecem soluções de como acessar a alteridade – cujo mundo e valores se supõe que ela represente –, veiculando seus códigos e fornecendo informações sobre sua visão de mundo e seu local de origem.

---

<sup>9</sup> No que se refere à política este quadro não foi revertido, permanecendo o revezamento de duas famílias no poder (Mussi e Lopes).



### 1.1.3. Macaé sem Petrobrás: uma “cidade-fantasma”?

A Petrobrás fez com que símbolos e signos da modernidade chegassem mais rápido a Macaé e se incrustassem na paisagem, por onde circulam em torno de 250 mil pessoas com diferentes origens – estima-se que aproximadamente 10% dos residentes sejam estrangeiros – e trajetórias sociais. Mas o posto de “Capital do Petróleo” parece ter seus dias contados. Não se precisa a data prevista para o esgotamento do petróleo da Bacia de Campos, pois, de tempos em tempos, novos poços são descobertos<sup>10</sup>. Mas a saída da Petrobrás da cidade, assim como de o seu aparato e todos os seus tentáculos, é tida como certa num futuro não muito distante. O momento é visto com certa dramaticidade por muitos moradores, que visualizam Macaé se tornando uma “cidade-fantasma” – onde grande parte das construções erguidas para atender direta ou indiretamente a indústria do petróleo ficaria abandonada. Iriam embora as pessoas, restariam os sinais de sua passagem.

Neste contexto, o atual prefeito da cidade, Riverton Mussi, que tomou posse do cargo, pela primeira vez, no início deste ano, tem anunciado planos para que Macaé tenha uma “economia sustentável” no “pós ciclo do petróleo”. Na Feira OffShore, a maior do setor, realizada em junho de 2005, em Macaé, foi distribuída uma revista de divulgação da cidade, cujo edital diz o seguinte: “Depois deste ‘boom’ de crescimento, Macaé se prepara para o futuro. Estamos aplicando a verba dos royalties em obras de infra-estrutura e buscando soluções para que a cidade tenha outras alternativas econômicas fora da indústria do petróleo”. Na ocasião da feira, a prefeitura anunciou a construção de um pólo industrial, que, junto com a criação de um pólo tecnológico e investimentos na área do turismo e da pesca, garantiriam o futuro da cidade sem a Petrobrás.

No material publicitário, nota-se ainda uma mudança no discurso do poder público local sobre a cidade. Ao lado de dados que indicam o desenvolvimento econômico do município, aparecem frases do tipo: “Macaé, uma cidade acolhedora”, “Nem só de petróleo vive Macaé. Cidade multicultural mantém a calma e a paz interior” e “Natureza privilegiada. Cenário de montanhas e praias atrai turistas”. A representação da cidade como

---

<sup>10</sup> Há também poços que já foram mapeados, mas a extração não foi considerada viável. Com o avanço tecnológico, muitas destas fontes de petróleo são reavaliadas, podendo a extração, neste segundo momento, se concretizar.

uma “cidade pacata do interior”, num momento em que se pensa no futuro de Macaé, sinaliza a apresentação da imagem de uma cidade que se prepara para perder o título de “Capital do Petróleo”, com a saída deste agente poderoso que é a Petrobrás.

Se o poder público municipal volta seus olhos para o turismo e para a pesca, muda também o tipo de ilustrações dos encartes publicitários. Passam a predominar as ilustrações das praias e das montanhas, das cachoeiras e das traineiras, ao invés de fotografias das construções mais modernas da cidade. Sob legendas do tipo “Uma linda vista de Macaé: o Morro de Santana, com a igreja mais antiga da cidade”, recupera-se a “Princesinha do Atlântico”.

Percebe-se, neste contexto, uma valorização da história da cidade (fundada no século XVII), aspecto que se evidencia com a criação da Secretaria Municipal de Acervo e Patrimônio Histórico de Macaé, oficializada em 17 de março de 2005. A vigência da secretaria deve ser vista dentro de um contexto mais amplo, no qual se inclui a fala de muitos moradores antigos da cidade. Em reação à presença da Petrobrás, com seu aporte modernizador, nota-se uma adesão a um discurso de afirmação identitária, tanto por parte dos macaenses, quanto por parte daquele que é o seu representante político. Tal discurso gira em torno da idéia de que “Macaé tem história”; melhor dizendo, a história de Macaé não se restringe à Petrobrás. E isto deve ser lembrado num momento que em se pensa no futuro da cidade, quando não haverá mais a Petrobrás.

## 1.2. Poder público municipal: um mediador de elementos da paisagem

Vimos, até agora, que a instalação da Petrobrás em Macaé resultou num gigantesco crescimento populacional e num intenso processo de transformação da paisagem. A chegada da estatal não somente representou o início de um novo período, como, de fato, proporcionou uma re-configuração da cidade e uma diversificação do perfil de seus habitantes. E uma população cada vez mais heterogênea é sinônimo de multiplicação de visões de mundo e estilo de vida. Em Macaé, isso se traduz em uma só palavra: “modernização”. “Modernização” que, associada à presença da Petrobrás, ameaça ir embora.

Enquanto a Petrobrás é este agente que desempenha, temporariamente, o papel de protagonista na cidade, a prefeitura local é o ator social – neste momento, o coadjuvante – ao qual não é permitida a saída de cena. Pelo contrário. É cobrada a sua ação, já que dispõe de um orçamento fabuloso – receita proveniente principalmente dos royalties pagos pela indústria do petróleo e do eficiente sistema de arrecadação de impostos retidos nas fontes pagadoras (a Petrobrás), além de outros tributos recolhidos pelo município. A aplicação de tal volume de recursos, pelo menos de parte deles, na gestão de Sílvio Lopes, de 1996 a 2004, atendeu a uma política de visibilidade das ações deste ator social e se concretizou em função dos anseios de “modernização” da cidade. Um exemplo disso são as obras realizadas no período citado, quando foram feitos investimentos de peso em urbanismo.

Ao longo da orla sul de Macaé, onde estão as praias mais visadas do município desde a instalação da Petrobrás (e de seu terminal marítimo na Praia da Imbetiba), e também os bairros mais valorizados da cidade, foram implantados um calçadão e uma ciclovia – lugares onde o pedalar e o caminhar encontram adaptações específicas e fazem parte de um estilo de vida onde tais ações estão associadas ao lazer e ao exercício do corpo<sup>11</sup>. Há pouco tempo, novos elementos foram integrados à paisagem. Quiosques construídos com materiais nobres, além de um deck de madeira e duchas em aço inox com design atualizado foram instalados no trecho de maior concentração de banhistas. O visual moderno do local de grande visibilidade, ao mesmo tempo em que corresponde aos desejos da população migrante mais favorecida – no intuito de que ela se fixe na cidade –, também atende expectativas de “modernização” dos moradores mais antigos da cidade.

Visando a facilitar a circulação cada vez mais intensa de veículos pela cidade – que tem uma população flutuante estimada em mais de 100 mil pessoas<sup>12</sup> –, melhorar o acesso às áreas industriais, aos terminais da Petrobrás e ao aeroporto, recentemente houve uma reestruturação dos fluxos de veículos. Nisto, as novas alternativas para o trânsito se

---

<sup>11</sup> As praias da região sul do município constituem um espaço de sociabilidade valorizado e marcado pela heterogeneidade de seus frequentadores, que partem de diversos pontos da cidade. Restaurantes e bares à beira-mar, os mais caros da cidade, também têm uma clientela diversificada – vão desde famílias das camadas médias até prostitutas de luxo que acompanham homens de negócios sozinhos na cidade, passando por grupos de jovens de todas as classes sociais, que ocupam espaços socialmente demarcados.

<sup>12</sup> Deve-se ter em mente que a maior parte das 40 mil pessoas que trabalham nas plataformas da Bacia de Campos (O Globo, 14/11/2004) não residem na cidade, mas passam obrigatoriamente por ela para chegar a uma das plataformas (via transporte marítimo ou aéreo).

configuram através de uma evitação das áreas de povoação mais antigas, de maior densidade demográfica e concentração de área comercial, onde ruas estreitas, muitos cruzamentos, funcionam como barreiras a uma circulação que visa à velocidade e quantidade.

Dentro desse contexto de intervenções públicas no espaço urbano, a prefeitura também tem realizado a construção de edificações de grande porte, com estética contemporânea como o Ginásio Poliesportivo Municipal (foto 2 em anexo), uma construção considerada “de primeiro mundo”<sup>13</sup>, e o Centro de Convenções de Macaé. Ambas as edificações, em estilo minimalista, se destacam na paisagem onde a “modernização” se faz presente pontualmente, coexistindo com situações de precariedade e soluções de improviso. É o caso de uma antiga ponte sobre o rio Macaé, que une a sede do Município ao distrito da Barra de Macaé. A partir de sua estrutura, foi realizado um arranjo para permitir a passagem de pequenas embarcações e criada uma passarela (foto 3 em anexo). Formando um contraste, a alguns metros dali, funciona a prefeitura de Macaé, num prédio cujo projeto é assinado por Oscar Niemeyer (foto 4 em anexo).

Finalmente, colocaria em destaque o Parque da Cidade, área de lazer de mais de cem mil metros quadrados onde aparatos destinados a proporcionar o lazer “a moradores da cidade de todas idades” se distribuem em meio a um amplo jardim. Segundo o jornal local *O Debate* (20/12/2004), “toda a extensa área poderá ser usufruída por toda a população, a exemplo do que acontece nos grandes centros onde as famílias buscam entretenimento não só para as crianças como para os próprios pais que até então não contavam com essa possibilidade”.

Lembrando um pouco as áreas de lazer privadas, como as existentes em clubes e condomínios, o Parque da Cidade rompe com os padrões das praças tradicionais (ver foto 6 em anexo). Também vai na contramão dos parques das grandes capitais, que seguem o modelo de ilhas de natureza dentro das cidades, locais de refúgio, contemplação e contato com o verde, como planejou Haussman para a urbanização de Paris (Benjamin, 1985). Na área projetada para o lazer público em Macaé, é a dimensão humana que ganha evidência. Cercada por muros vermelhos, intercalados por grades brancas, a grande área com tratamento paisagístico praticamente não possui árvores plantadas. Ao invés disso, um

---

<sup>13</sup> *O Debate*, 04/03/2002.

grande gramado com vegetação predominantemente ornamental e de pequeno porte, que formam canteiros em volta de um grande espelho d'água com contorno irregular, construído em cimento, pintado de azul. Há ainda um grande chafariz central, quadras de esportes (incluindo uma de grama sintética e outra de saibro, para jogos de tênis) –, pista para “esportes radicais”, um pequeno anfiteatro, mesas para jogo de xadrez, churrasqueira (ver foto 7 em anexo) e duas grandes construções que são brinquedos para crianças.

Um destes brinquedos infantis, destinado a crianças com menos de cinco anos, me pareceu bastante inadequado. Trata-se de um amplo sistema de tubos suspenso, onde só há dois pontos de acesso. Caso uma criança esteja no meio de um dos tubos, se assuste ou se sinta desprotegida, e solicite a atenção de um adulto – o que não é muito difícil de acontecer dentro de túneis estreitos e longos, interligados por “ilhas” cercadas por telas –, o percurso de saída é longo e o acesso se torna difícil para um adulto.

Ainda no Parque da Cidade, outro aspecto me chamou a atenção. Uma ciclovia, que percorre todo o contorno da área, é interceptada em dois pontos. Dois grupos de casas bastante simples e inacabadas, que não foram desapropriadas, destoam em meio ao parque de cores vibrantes e tratamento paisagístico. Embora tenham sido cercadas por painéis metalizados, permanecem evidentes num espaço onde a visibilidade é valorizada. O contraste da área favelizada, ilhada numa área onde se constrói o que se concebe como melhor representação de uma área de lazer, a composição da imagem sugere um retrato da ação pública local.

Localizado numa zona de transição entre uma área mais popular e outra mais nobre, o Parque da Cidade, cuja vizinhança é composta de uma área favelada, além de casas de baixa renda e de classe média, foi alvo tanto de críticas e quanto de elogios. Moradores de áreas mais afastadas reclamavam de terem sido atendidos os interesses dos residentes do entorno do parque, e de o investimento ter sido mais uma “obra faraônica” para ostentação e promoção de interesses pessoais de políticos. No entanto, das mesmas pessoas que realizaram apontamentos deste tipo, ouvi um discurso de cobrança à prefeitura municipal. Levando em consideração sua riqueza (em função do recolhimento de tributos e do recebimento de verbas referentes aos royalties, explicavam-me), as ruas de Macaé deveriam

ser “ruas de brilhantes”, como me disse um senhor aposentado, residente de um bairro de baixa renda<sup>14</sup>.

Pode-se dizer que, de certa forma, esta expectativa é correspondida na medida em que são construídas obras de grande porte e alto custo. É o que se confirma no discurso de inauguração do parque, de Riverton Mussi, na época, presidente da Câmara dos Vereadores de Macaé e prefeito eleito ainda não empossado:

Os críticos das praças que me desculpem, mas se enganam ao dizer que político que constrói praça não é bom governante. Político que constrói praça pensa grande e sabe que a sua população também tem direito a um local decente para se divertir. Antes de Silvio Lopes (prefeito em exercício), Macaé tinha apenas quatro praças e hoje já são mais de trinta. Esse parque, assim como a Praça Veríssimo de Melo, será um dos mais belos cartões postais desta cidade. O prefeito está de parabéns. (O Debate, 20/12/2004)

Cito um último exemplo que ajudará a fortalecer o argumento que está sendo apresentado. Em 2002, foi instalada na esquina de uma das praças do Centro de Macaé a Academia da Cidade (foto 5 em anexo)<sup>15</sup>. Com aparelhos de musculação em aço inox e área para aulas de ginástica, a academia montada ao ar livre exige vigilância 24 horas por dia. O discurso oficial a respeito do empreendimento enfatiza o aspecto da democratização do acesso ao esporte, sendo a utilização do espaço gratuita. Pode-se dizer que a academia não realiza totalmente o projeto de “democratização” do esporte.

Por um lado, as vagas são limitadas, sendo necessário o aguardo de períodos de recadastramento para o acesso à academia, relativamente pequena. Por outro, a musculação

---

<sup>14</sup> Ao comentar sobre tais obras da prefeitura, muitos macaenses apresentaram uma posição ambígua. Ouvi de um pequeno trabalhador autônomo, que reside em frente a uma praça de um bairro da periferia, espaço que tinha sido recentemente remodelado de acordo com os novos padrões estéticos de arquitetura, que aquilo que a prefeitura tinha feito era muito pouco. Com o dinheiro que o poder municipal tem, disse-me, a praça deveria ser “de primeiro mundo, com torneiras de prata e segurança 24 horas”.

<sup>15</sup> A Academia da Cidade foi implantada em Macaé depois que a prefeitura de Campos montou um aparato semelhante, também em praça pública. É comentário geral dos macaenses que, dentro de uma competitividade política histórica entre os dois municípios, a prefeitura de Macaé copia algumas ações do governo campista, como foi o caso de um restaurante popular.

– enquanto prática de exercício do corpo que enfatiza uma preocupação estética –, que deve ser exercitada na condição de extrema visibilidade – numa praça do Centro, bairro de maior circulação de pessoas na cidade –, não é uma opção atraente para os que consideram que seu corpo está fora dos padrões estéticos definidos culturalmente como ideais ou, no mínimo, aceitáveis.

Além de tudo, a academia instaura um contraste na paisagem. A alguns metros dali, por exemplo, há um conjunto de antigas mesas e bancos de concreto onde homens de todas as idades se reúnem diariamente para partidas de xadrez ou damas, ou ainda para um carteadado. Neste sentido, tanto a academia, quanto o Parque da Cidade e outras obras públicas citadas anteriormente são intervenções pontuais que evidenciam contrastes estéticos, sinalizam um processo de “modernização” e sublinham um descompasso por estarem em desacordo com o seu entorno ou por materializar inadequadamente determinados referenciais.

Ainda assim, as construções aqui mencionadas devem ser consideradas formas de inserir na paisagem elementos que torne a cidade atrativa a um público específico – investidores e mão-de-obra qualificada. São elementos frequentemente acionados na divulgação da cidade através de imagens, como é o caso da já citada publicação da prefeitura intitulada “Macaé a todo Gás. Desenvolvimento Econômico com qualidade de vida” que traz, ao lado dos índices de crescimento da economia local, imagens das obras públicas acompanhadas de descrições de uma cidade que oferece qualidade de vida.

### 1.2.1. A (re)configuração do espaço urbano

Tendo já delineado questões relativas à transformação da paisagem e ao crescimento populacional de Macaé, se faz necessário, antes que partamos para o próximo ponto deste capítulo, uma breve descrição da configuração do espaço urbano macaense – que pode ser visualizado, com os devidos cuidados que o apanhado exige, em três áreas.

Na área central da cidade, estão os bairros mais antigos da cidade e também os com maior densidade demográfica. O Centro é marcado por intenso trânsito de pessoas e veículos circulantes, em função do aumento do número de estabelecimentos comerciais,

bancos e outros tipos de prestadores de serviços, que vem a re-configurar uma área majoritariamente comercial, onde residia a classe média local há algumas décadas atrás. Boa parte das edificações que ali existiam foram re-apropriadas e reformadas, contribuindo para a aceleração de um processo de renovação arquitetônica. Trata-se de um processo de descaracterização das construções já existentes, quando não, de derrubada de casas com valor histórico. Nesta área, encontramos favelas pontuais, e bairros de baixa renda, mais afastados do Centro.

Depois da ponte – neste caso, um elemento da paisagem que funciona como fronteira entre dois mundos sociais ao separar o Centro da área norte da cidade –, se concentram, juntamente com os macaenses mais empobrecidos, migrantes menos qualificados excluídos do mercado de trabalho. Neste “mundo” que fica “do lado de lá”, os grupos menos favorecidos, em sua maioria migrantes que não conseguem se inserir na sociedade local, colaboram para uma mudança da paisagem com a multiplicação de casebres e barracos construídos de forma desordenada, que substituem áreas verdes. Apesar da fama desta área do norte do município, também se verifica que, a zona leste da cidade, um crescimento das favelas e de bairros de famílias de baixa renda.

Soma-se a estas duas áreas, uma outra, conhecida por “área nova”, onde havia, até a década de 70, apenas um pequeno agrupamento de casas mais humildes, que foram sendo removidas com a valorização dos imóveis, além chácaras esparsas e algumas casas de veraneio, num loteamento muito pouco valorizado pela dificuldade de acesso. A ocupação da região deu origem aos bairros mais nobres de Macaé (habitados majoritariamente por migrantes que atendem à indústria do petróleo), onde predominam ainda as casas, em continuidade com o que acontece no resto da cidade<sup>16</sup>. Diferencia-se, porém, das já existentes, pelo tamanho, pois são muito maiores, e, principalmente, pela arquitetura, englobante de símbolos de status social. São casas de dois ou três andares com garagem para, no mínimo, dois carros, grandes varandas que se voltam para o mar, jardim com tratamento paisagístico, área de lazer com piscina e sauna, e etc.

---

<sup>16</sup> Os condomínios de casas ainda são poucos em Macaé, assim como os edifícios, que começaram a surgir mais recentemente.



### 1.2.2. Fluxos urbanos e mapeamento do espaço através da religião e da mídia

Se a expansão da cidade e a transformação da paisagem resultam na presença de elementos visuais que podem ser apontados como signos da “modernidade” e da prosperidade, e outros como signos da pobreza e da miséria, isso se relaciona a uma multiplicação de atores e tipos sociais, e a uma diversificação das atividades por eles realizadas. Neste contexto, os meios de comunicação de massa locais – rádio, televisão e jornal – desempenham um significativo papel ao chamar a atenção para algumas destas atividades e ao fornecer informações transmitidas através da tipificação dos novos habitantes da cidade. Eles oferecem elementos para o mapeamento de um espaço urbano em constante re-modelação.

Um dia, quando estava na casa de Cleide, minha informante mais próxima, seu cunhado comentava comigo que costumava sempre ouvir o noticiário da única rádio AM de Macaé. Explicou-me o motivo. Como tem circulado pouco pela cidade – onde “a cada dia que passa aparece um negócio diferente” –, precisava saber quais os locais que eram desaconselháveis circular. Contou-me que fica atento à menção dos lugares onde acontecem assaltos, passando a evitá-los. Regra seu deslocamento e suas atividades em função de tais informações. “À noite não passo perto do Mercado (de Peixes) de jeito nenhum”, disse enfaticamente, explicando-me que cria novos trajetos para evitar o local, mesmo durante o dia.

Importante ressaltar o papel dos meios de comunicação na vida cotidiana dos habitantes de uma cidade do interior em que as redes de sociabilidade, até há pouco tempo muito estreitas, com sistemas de comunicação baseados nas relações interpessoais – conversas de portão ou em freqüentes encontros causais, fofocas, boatos –, estão passando por um alargamento. Com o crescimento de valores individualistas, os meios de comunicação, cada vez mais presentes na vida do “indivíduo moderno”, se encaixam como um elemento compensatório – que traz consigo novas potencialidades, de acordo com suas particularidades. Fornecem informações que colaboram para a realização de um mapeamento do espaço urbano, redefinido-o em termos morais – no caso citado, a partir da

“fala do crime”, que encontra eco no crescimento da criminalidade na cidade e na presença de facções do tráfico em Macaé<sup>17</sup>.

Cleide, que tinha suas falas impregnadas de preocupação com o crescimento da violência na cidade, mencionava constantemente o “medo” como regulador de sua circulação pela cidade. A mídia, não somente fornecia elementos para a realização do mapeamento como também era uma fonte ratificadora de sua postura. A notícia de eventos envolvendo crime não somente orientavam-na espacialmente, como também autorizavam a sua postura, que teria passado a ser mais enfática desde que vivenciou, com proximidade, um tiroteio. Além de o acontecimento ter gerado a mudança de alguns hábitos de Cleide, como conta ela própria, a experiência próxima de uma situação de violência semelhante às relatadas nos noticiários resultou numa maior adesão a estereótipos que se perpetuam através da “fala do crime”, assim como numa maior atenção para episódios narrados na mídia através da mesma.

Neste contexto, ambientes religiosos eram por ela considerados mais seguros. Católica, explicava que as festas organizadas pela Igreja eram um dos poucos lugares que ainda freqüentava porque “não tem bagunça”. Considerava que a religião seria capaz de regular o comportamento dos presentes e manter afastados os “maus elementos”. A religião, neste caso, não somente aparece, para Cleide, como portadora de valores morais, como teria eficácia e autoridade na sociedade e, por isso, lhe garantiria maior segurança.

Se a presença do religioso era sinal de moralização e regramento para Cleide, a religião ou a religiosidade aparecia como referencia para ação e orientação de uma freqüentadora da Igreja Universal do Reino de Deus. Dona Ângela foi uma das primeiras pessoas com quem conversei ao chegar em Macaé. Sabendo que naquele momento eu ainda não tinha conseguido um lugar para me instalar, Dona Ângela procurou me orientar em relação aos lugares que eu deveria procurar imóveis e aqueles que deveriam ser evitados. Tratou, rápida e prontamente, de delinear o perfil dos bairros mais acessíveis financeiramente. Bairros periféricos, onde não havia nenhum templo da Igreja Universal, eram desaconselháveis. Além de perigosos, seriam habitados por pessoas de caráter

---

<sup>17</sup> “Fala do crime” é uma expressão utilizada por Teresa Caldeira para agrupar “todos os tipos de conversas, comentários, narrativas, piadas, debates e brincadeiras que têm o crime e o medo como tema” (2000, p. 27). Diz ainda Caldeira que a fala do crime se caracteriza por ser contagiante, e, na medida em que há a sua repetição e re-produção, alimenta-se um círculo em que o medo é trabalhado e reproduzido, e no qual a violência é a um só tempo combatida e ampliada.

duvidoso – “tem gente boa, mas também tem muita gente ruim que nem vai em (sic) igreja nenhuma”, acrescentou ela.

Neste episódio, além de um mapeamento, com base em estereótipos, onde se associa local de moradia e posição social a características individuais de personalidade, a crente faz uma avaliação auto-referente em relação ao pertencimento religioso e à presença ou ausência de uma edificação de sua denominação.

Num outro momento, quando já estava instalada no bairro do Miramar, Dona Ângela aprovou o local que “escolhi” para morar, dizendo que já havia morado por ali e que o bairro é muito bom. No entanto, há uma parte do Miramar que ela dizia que eu sequer deveria passar. “Melhor nem ir conhecer”, aconselhou-me. Não hesitou em apontar o motivo, “aquele centro de macumba, o Xangô Menino”, disse num tom de voz mais baixo. Manifestando completa aversão ao Centro Espírita Umbandista, local onde ocorrem, segundo a interpretação da denominação a qual pertence, “rituais de culto ao demônio”, minha interlocutora considerava que o Xangô Menino era capaz de contaminar o seu entorno. Neste sentido, de acordo com o seu pertencimento religioso, a crente atribuía a determinadas regiões aprovação ou desaprovação em função dos rituais de culto ali realizados. Complementarmente, considerava que a religiosidade dos habitantes de um bairro atestava o caráter daquele lugar. Quando me levou para conhecer a quitinete em que residia, Dona Ângela salientou que em frente à sua casa morava uma obreira da Igreja Universal. Assim, pode-se dizer que, para a crente, se o uso de um espaço físico por determinada religião é capaz de afetar o seu entorno, da mesma forma o pertencimento religioso dos moradores de uma determinada área é capaz de atestar o seu caráter moral.

Com a expansão da cidade e a crescente heterogeneização da sua população – que tem como conseqüência a multiplicação de “mundos sociais” (Velho, 1999) coexistentes dentro de um espaço urbano reduzido –, tanto a mídia quanto a religião aparecem como referências e fontes para a identificação moral de lugares e indivíduos (dos quais pouco ou nada se sabe de sua história de vida) da mesma forma que fornecem referências para o mapeamento da cidade. A questão se torna ainda mais complexa se considerarmos que se sobrepõe a este quadro uma dinâmica religiosa, que será abordada a seguir.

### 1.3. Transformações no cenário religioso

Se, nas linhas anteriores, fiz considerações sobre como as instituições religiosas ou a religiosidade oferecem elementos para orientar os indivíduos no mapeamento e na circulação pelo espaço urbano, volto-me agora para uma abordagem que procurará evidenciar como outros aspectos da religião se relacionam com as dinâmicas espaciais e com as transformações da paisagem, em Macaé. É preciso ter em mente que as transformações no cenário religioso da cidade tanto devem ser vistas em relação ao contexto local, considerando-se todas as alterações sócio-culturais e econômicas de Macaé, decorrentes da instalação da Petrobrás, quanto em relação a um contexto nacional de re-articulação das religiões no mundo secularizado.

Não é de surpreender que, em três décadas, o cenário religioso local tenha sofrido significativas alterações. Em continuidade com as dinâmicas religiosas da maioria das cidades brasileiras, neste período, em Macaé, observa-se uma pluralização e diversificação religiosa, que também deve ser vista em relação à já apontada heterogeneização da população local e diversificação cultural decorrentes, principalmente, da intensa migração.

Até o fim dos anos 70, na cidade de Macaé, havia apenas duas Igrejas Católicas, uma no Centro, em frente a principal praça da cidade, e outra no alto do Morro de Santana, ponto escolhido pelos jesuítas para erguer, uma capela, no século XVIII. Em contrapartida, inúmeros terreiros se espalhavam pelas áreas adjacentes ao Centro e por bairros periféricos, a maioria se concentrando em áreas de residência de pessoas mais pobres. Figuravam, ainda com pouca evidência, algumas igrejas evangélicas de Missão – Batista, Metodista e Adventista do Sétimo Dia –, localizadas no Centro de Macaé, e pentecostais – Assembléia de Deus e Brasil para Cristo, além de outras com menor projeção, com suas igrejas situadas nos bairros periféricos.

Hoje em dia, a situação é bem diferente. Foram construídas doze novas igrejas católicas e se fazem presentes alguns representantes das religiões orientais, como a Igreja Messiânica, por exemplo (que atualmente atende por Johrei Center). Enquanto é relatada uma redução no número de terreiros, as centenas de denominações evangélicas predominam na paisagem religiosa da cidade. Os novos espaços rituais distribuem-se de forma desigual. Pequenas congregações evangélicas, grosso modo, são encontradas nos

bairros adjacentes ao Centro e nas regiões periféricas mais empobrecidas. As igrejas Católica e Batista multiplicam-se e distribuem-se de forma mais homogênea, sendo encontradas na maioria dos bairros da cidade.

A menção de alguns dados estatísticos ajudará o leitor nesta visualização do cenário religioso em Macaé. Segundo os Censos realizados pelo IBGE, em 1980, 75% da população de Macaé era católica, enquanto, 11% se declaravam evangélicos (8% de missão e 3% pentecostais), 2% membros da Umbanda ou do Candomblé e 0,9% se diziam sem religião. Em 1991, eram 63% de católicos, 19% de evangélicos (12% de missão e 7% pentecostais), 1% de umbandistas ou candomblecistas e 16% de sem religião. Em 2000, estes números chegam a 51% de católicos, 22% de evangélicos (12% de missão e 11% pentecostais), 0,5% das religiões afro-brasileiras e 17% de sem religião. Aparecem ainda, como grupo significativo, os espíritas kardecistas, 3 % da população, além da contagem de filiados a grupos orientalistas nos dois últimos sensos.

Tendo como referência o panorama nacional, Macaé apresenta, atualmente um número bem reduzido de católicos – no Brasil, 74% da população em 2000 se declarava católica – e uma proporção elevada de protestantes tradicionais, que, em contraste com a estimativa de 4,1% do total de brasileiros, no município representavam 12% em 2000, destacando-se o número de batistas, que eram mais de 70% deste grupo, o que correspondia a 11% da população total, mesma estimativa dos pentecostais. O número de pentecostais, apesar do amplo crescimento, acompanha a média nacional, assim como a redução do número de adeptos às religiões afro-brasileiras. É importante dizer que Macaé, antes da chegada da Petrobrás, já tinha um quadro em que, comparativamente, o número de católicos era reduzido e o de evangélicos elevado. No entanto, há de se enfatizar que, no município, o número de pessoas que se declaram sem religião aumentou estrondosamente no período que se sucede à chegada da Petrobrás – entre 1980 e 1991 –, quando passou de 0,9%, praticamente a metade da média nacional, para 16%, estabilizando-se o índice no período posterior. Nota-se que, em 90, apenas 4,7% da população brasileira se auto-enquadravam nesta classificação, chegando a 7,4% em 2000, número ainda bastante distante das proporções encontradas em Macaé desde 91. Os que se declaram sem religião

formam um grupo de aproximadamente 27 mil pessoas residentes na cidade, que, na classificação por filiação religiosa, só perde para grupo de católicos, cerca de 80 mil fiéis<sup>18</sup>.

Neste contexto, para além das informações quantitativas, é importante observar de que forma a religião participa das transformações da cidade, no que se refere às suas especificidades. Para tanto, uma observação da Igreja Universal do Reino de Deus e do Xangô Menino, um centro espírita umbandista com características particulares, me parecem dois caminhos significativos e complementares para se entender como as dinâmicas religiosas se relacionam às transformações sociais e materiais da cidade.

### 1.3.1. Igreja Universal na “Capital do Petróleo”: um elo, uma ponte

Anteriormente, vimos que a Petrobrás foi o ator social que trouxe consigo um gigantesco aparato modernizador, e que desencadeou uma série de processos de transformação social e espacial em Macaé. Sua presença também forçou um reposicionamento da prefeitura local, enquanto gestora de um fantástico montante e mediadora de uma situação polivalente. Posso afirmar que as religiões não ficaram à parte disso. Para além de uma re-configuração do cenário religioso local, em continuidade com o que vem acontecendo em todo o Brasil, as instituições religiosas, inseridas dentro da já citada dinâmica de transformações socioeconômicas, culturais e espaciais de Macaé, passaram a desempenhar outros papéis. É o caso da Igreja Universal do Reino de Deus, que, através de uma formulação de “modernidade”, cria pontes e vias de acesso a este novo mundo que, aos poucos, vai se instalando na cidade.

A IURD, quinto maior grupo religioso de Macaé, e segunda maior denominação pentecostal, atrás da Assembléia de Deus, chegou ao município no ano de 93 e em 2000 já tinha mais de quatro mil fiéis segundo o Censo do IBGE. Conta, atualmente, com quatro templos distribuídos pela cidade, em bairros populares, além da Catedral da Fé, sede situada no Centro, inaugurada em 2002, localizada nas proximidades da rodoviária, uma

---

<sup>18</sup> Podemos dizer que o perfil da população que chega a Macaé para trabalhar ou em busca de trabalho se aproxima do perfil socioeconômico daqueles que se declaram “sem religião” no Brasil – população urbana, predominantemente masculina, com nível de escolaridade ou muito elevado ou muito baixo. Além disso, “os ‘sem religião’ trabalham mais do que a média brasileira nas atividades industriais, no comércio e nos serviços, mas se observa, no entanto, uma forte proporção de empregados sem carteira de trabalho” (Jacob et alli, 2003).

das áreas de maior circulação de pessoas da cidade, por onde passam praticamente todas as linhas de ônibus urbano<sup>19</sup>. Aspecto relevante já que, ao mesmo tempo em que se beneficia desta localização, também promove fluxo de pessoas da periferia para o centro, ficando isto evidente nos fins de semana, quando, pela área esvaziada, circulam muitos evangélicos com a bíblia na mão. Além disso, a Catedral da Fé situa-se de frente para a Linha Amarela, que liga o Centro às praias do sul do município, o que lhe garante, além da facilidade de acesso, boa visibilidade – que se complementa, por sua vez, com a veiculação, na TV Record, de programas gravados na Igreja de Macaé.

Com capacidade para mais de 1.200 pessoas, a Catedral da Fé (foto 8 em anexo), construída pela própria denominação, se destaca na paisagem por seu estilo arquitetônico e proporções, que, em continuidade com a Igreja de Jesus Cristo dos Últimos Dias, dos Mórmons, sua vizinha, rompe com os padrões locais de arquitetura, assim como as obras públicas mencionadas anteriormente.

“O Debate” (27/04/2002), jornal local de maior circulação da cidade, veículo que publica os diários oficiais de Macaé, noticiou, com destaque, a construção e inauguração da Catedral da Fé, valorizando a velocidade da construção e sua grandiosidade – à noite ressaltada pela iluminação intensa que a coloca em destaque.

O empreendimento foi anunciado à população em chamadas de capa. O tom das notícias era de valorização da obra que estava sendo realizada em Macaé, apontada como um indício da prosperidade da cidade e de sua “modernização”. Somavam-se a isso as informações de que a denominação, fundada no Rio de Janeiro, é uma das que mais cresce no país, possui uma emissora de televisão de canal aberto e tem templos em todo o Brasil e no exterior, além de estar inaugurando na cidade “um dos maiores templos da região” e contar com um representante na câmara dos vereadores local (na época, o pastor Ednaldo Oliveira, atualmente, o pastor Jorge de Jesus).

Oferecendo conforto aos seus frequentadores através de cadeiras com estofamento, ar condicionado central, além de serviços como um espaço destinado a crianças e bebês, sala de vídeo – onde vez ou outra são exibidos filmes, clips musicais e outros tipos de programação audiovisual –, o templo da IURD é a consolidação de uma estética e de valores relacionados ao estilo de vida da classe média das grandes cidades. Sendo assim,

---

<sup>19</sup> Ver mapa em anexo.

aquele que frequenta a Igreja Universal, primeiramente, usufrui de um espaço onde se materializam referências à “modernidade”, ao universo da cidade grande e ao estilo de vida da classe média urbana. Neste sentido, a Igreja Universal é tanto a representação da chegada do progresso quanto a possibilidade de acesso a um novo “mundo social”, que se dá não apenas através da construção em si, mas também através da sua teologia.

#### 1.3.1.1. Valores “tradicionais” diante de um novo mercado de trabalho

Antes de prosseguirmos na abordagem da inserção da IURD no contexto local, se faz necessária uma pausa, que tem como objetivo apresentar e melhor caracterizar a situação de muitos migrantes que chegam à Macaé, atraídos pela suposta facilidade de se conseguir um emprego na “Capital do Petróleo”. A divulgação de uma imagem de Macaé como uma cidade que vivencia a prosperidade – parta ela de uma campanha publicitária bancada pela prefeitura local, da grande mídia, ou do contato interpessoal – chama a atenção tanto de investidores e a mão-de-obra qualificada, quanto daqueles que estão desempregados ou querem “melhorar de vida”.

Logo que cheguei em Macaé, muitos moradores da cidade comentavam comigo o impacto que teria tido uma reportagem veiculada no programa Globo Repórter, em 2004, na qual foi mostrada, entre outras coisas, a bem-sucedida trajetória de um pedreiro que havia enriquecido na cidade. A divulgação de tal informação através da mídia foi mencionada por uma corretora de imóveis que trabalha num bairro popular como acontecimento que teria tido um resultado imediato sobre a migração, registrando ela um aumento na procura de quitinetes e quartos para alugar (ou seja, imóveis de menor valor) na semana seguinte à veiculação da reportagem televisiva.

Diariamente chegam à Macaé pessoas sem qualificação atraídas principalmente pela fama da cidade ser “muito boa para se ganhar dinheiro” e “muito boa para trabalhar”. Estes migrantes nem sempre são absorvidos pelo mercado de trabalho, tendo de se juntar ao crescente “exército de reserva”. Deparam-se com o alto custo de vida, que incluiu uma especulação imobiliária feroz. Com dificuldade para se inserir na sociedade local, muitos vão se agregando nas periferias de forma irregular. Outros ficam pelas praças e ruas da cidade.



De maneira genérica, estes, os “de fora” “não convidados” oficialmente, são responsabilizados pelo aumento da miséria e da violência na cidade e pelo crescimento tráfico de drogas, aspectos freqüentemente apontados como correlatos. Neste ponto, a mídia, ator social de grande peso na disseminação da “fala do crime”, oferece “opções” para a classificação dos novos tipos sociais que aparecem na cidade. São os desempregados que se tornam “traficantes”, os desocupados que viram “bandidos”, os “marginais” que “caem nas drogas”, os “favelados” sem dignidade: “é tudo gente de fora” para os macaenses, que sinalizam uma relação “estabelecidos-outsiders”<sup>20</sup> em termos morais.

Embora os estereótipos estigmatizantes sejam aplicados, pelos macaenses, aos “de fora”, não raramente ouvem-se histórias de pessoas “da cidade” que se enquadrariam em tais classificações. Ouvi comentários sobre jovens da vizinhança que se “viu crescer” e que teriam entrado “para o mundo das drogas”. O que se diz é que foram cooptados pelos “traficantes” do Rio de Janeiro que se instalaram na cidade.

Porém, tanto os migrantes quanto os macaenses sem qualificação, principalmente do sexo feminino, têm dificuldade para se inserir num mercado de trabalho cada vez mais competitivo. O setor do petróleo, que se utiliza de um maquinário sofisticado, oferece um razoável número de vagas para operários, com experiência ou conhecimento técnico mínimo. Boa parte dos postos de trabalho exige do indivíduo conhecimentos de informática e inglês, quando não há a necessidade de um diploma de nível superior e experiência comprovada. Neste contexto, as opções de emprego para os menos qualificados, grosso modo, ficam restritas ao comércio e à prestação de serviços, passando por algumas atividades do setor público. Entretanto, são poucas as vagas, tendo em vista a grande quantidade de candidatos.

Se muitos migrantes não dispõem da qualificação exigida pelo setor, boa parte dos macaenses experimenta um grande distanciamento do mercado de trabalho e dos padrões exigidos pela indústria do petróleo, em função de heranças de um passado recente onde a rotina de trabalho girava em torno de atividades muito mais simples. Até a chegada da Petrobrás, Macaé, além de oferecer poucas oportunidades de trabalho, praticamente não

---

<sup>20</sup> Ver Elias (2000).

absorvia mão-de-obra qualificada, sendo muito comum que moradores da cidade, principalmente de classe média, saíssem da cidade para trabalhar nos grandes centros<sup>21</sup>.

Poderíamos, a partir dos dados que acabo de apresentar, precipitadamente concluir que a Igreja Universal, com a sua teologia – geralmente classificada como “teologia da prosperidade” – se apresenta como uma solução, tanto para macaenses deslocados, quanto para migrantes decepcionados. Poder-se-ia dizer que em tal teologia, na qual o fracasso não é admitido como resultado final e a prosperidade material é visualizada como certa àquele que crê e faz desafios, o migrante encontra um caminho para solucionar sua situação numa cidade que oferece oportunidades, mas não para todos. E ainda que, neste contexto, a IURD apresenta-se como uma incentivadora ao sucesso pessoal, ao oferecer recursos para que o crente concretize seus desejos. Não nego que isto aconteça. No entanto, considero que se restringir a tal apreensão pedestre afasta-nos da complexidade questão aqui colocada. Veremos o porquê.

Para a população macaense, a chegada da Petrobrás, inicialmente, representou uma ampliação das possibilidades de emprego e também de mobilidade social. Com o aumento do custo de vida e das dificuldades diante de um mercado de trabalho cada vez mais exigente, cujas vias de acesso se baseiam principalmente na competência profissional, as pessoas em fase economicamente ativa são conduzidas a um novo sistema de trabalho, com ritmo intenso, ao qual o macaense nem sempre consegue se adaptar. Cito como exemplo o caso de um sobrinho de Cleide que conseguiu emprego numa firma prestadora de serviços para Petrobrás. Trabalhava embarcado, numa das plataformas da Bacia de Campos. Passava duas semanas trabalhando doze horas por dia, a quilômetros de distância, e duas semanas em casa, de folga. Não tendo se acostumado ao esquema de ficar longe da família por um período relativamente longo, João optou por abandonar o emprego e atualmente faz biscates.

Ouvi também comentários, que partiram dos próprios macaenses, de que os nascidos na terra, muitas vezes, não estão interessados em ganhar dinheiro. Que ficam um pequeno período num emprego e logo querem sair, imaginando já terem acumulado dinheiro suficiente para se manter por um certo tempo sem precisar trabalhar. Ou ainda, que

---

<sup>21</sup> O processo foi revertido com a chegada da Petrobrás, gerando um retorno de muitas famílias macaenses para a sua cidade natal.

eles não têm a mesma “disposição para trabalhar” como aqueles que vêm “de fora”. Para estes e para João, poder-se-ia dizer que a Universal, com toda a dinâmica ritual, padrões institucionais e concepção de eficiência – a exemplo dos próprios funcionários da igreja – oferece novas referências para o comportamento e a postura ao crente no mercado de trabalho.

Mas há um complicador. Ao mesmo tempo em que a Universal apresenta os referenciais acima citados, ela mantém a família como valor. A opção de trabalhar numa plataforma de petróleo, ainda que lá se vá ter todo o conforto da “vida moderna” e as facilidades das novas tecnologias, um atrativo para muitos, significa um distanciamento da família e uma inserção brusca num mundo de valores individualizantes. O que para uns é um atrativo, para outros, como João, apresenta-se como uma barreira nem sempre intransponível.

Ainda quando trabalhava embarcado, João e sua esposa frequentaram a Igreja Universal, durante algum tempo. O pastor fez-lhes uma revelação. Disse-lhes que enriqueceriam. Cleide conta que, nesta época, João e Marta ficaram “fanáticos” e, por isso, começaram a ser discriminados pelos parentes que moravam na vizinhança, a maioria de evangélicos. Naquela época, davam o “seu tudo” – forma Marta se refere, hoje em dia, ao dinheiro que entregou à Igreja como oferta. Abandonaram a IURD depois de alguns meses e aderiram a outro grupo pentecostal, antes de João deixar de trabalhar na plataforma.

No caso do casal, que tem duas filhas e mantém uma rede muito estreita com parentes, tanto a participação na IURD não aceita pelos familiares, quanto o trabalho na Bacia de Campos, considerado um sofrimento por João, foram projetos abortados. Na impossibilidade de conciliação da manutenção de laços de família, vida profissional e opção religiosa, o primeiro aspecto deveria ser preservado.

Há outro aspecto a ser considerado. Nota-se que a indústria do petróleo rompe parcialmente com uma estrutura social cuja hierarquia estava baseada em sistemas de tradição familiar, e cuja sociabilidade, em função de redes relativamente estreitas, se apoiava fundamentalmente em reciprocidades e relações de troca. Neste contexto, é interessante observar que a Igreja Universal incentiva aqueles que se sentiram acuados com a chegada da Petrobrás não somente através de sua teologia, mas também ao disponibilizar mecanismos, já familiares aos locais, de acesso à nova realidade.

Dona Nastácia, minha principal interlocutora que é membro da Igreja Universal, macasense de 62 anos, há quase quatro anos na denominação, comentou comigo, certo dia, que a “igreja está empregando muita gente”. Explicou-me que pessoas que teriam condições de arrumar empregos para os desempregados estavam agindo por eles. O fato relatado salienta que, mesmo dentro de uma igreja que oferece mecanismos rituais, apoiados numa concepção cosmológica, que capacitariam o indivíduo a prosperar por si próprio, redes de sociabilidade que se formam dentro da própria instituição não são descartadas como recurso para que o fiel obtenha o desejado. O registro sinaliza tanto a permanência da validade de tais redes no contexto de Macaé, como a possibilidade, e talvez a necessidade, de atrelá-la aos recursos do próprio indivíduo, que podem não ser, sozinhos, eficientes ou assimilados completamente.

Além de oferecer a possibilidade de acesso a esta nova realidade, a IURD pode ser uma referência para que o crente se contextualize na nova sociedade, já que a Universal aproxima o fiel desta realidade, sem romper completamente com os referenciais deste indivíduo.

O caso de Rosa, fiel da Igreja Universal, 40 anos, macaense, filha de Nastácia, me parece significativo. Rosa, assim como as outras pessoas da sua família, incluindo as que freqüentam a Igreja Universal, nunca mencionou que teria uma preocupação com a prosperidade material. Dizia participar da igreja pela busca de tranqüilidade espiritual, uma vida estável, baseada na prática da moralidade cristã, onde o convívio familiar intenso era extremamente valorizado. Apesar da participação ativa nos cultos, inclusive com as ofertas – “quando podia” –, a questão financeira pouco estava presente no seu discurso. Numa entrevista que fiz com Rosa, perguntava a ela sobre como percebia as mudanças que ocorreram em Macaé. Depois de um discurso entusiasmado, onde ressaltava o progresso da cidade e o orgulho de ser macaense, Rosa, derramando lágrimas, dizia lamentar, no entanto, que sua cidade tivesse sido “dominada” pela “ganância das pessoas que só pensam em ganhar dinheiro”. Dizia que sentia “muita dor no coração” ao ver que o “capitalismo selvagem” tinha chegado a sua “querida Macaé”.

Eu diria que Rosa se identificava negativamente com o que chamava de “capitalismo selvagem”, não somente através de seu discurso, mas também em suas atitudes. Ao ter perdido o emprego de professora contratada em uma escola municipal,

demonstrou despreocupação, dizendo-me que estava tudo na mão de Jesus. Comentou, otimista, que até achou bom o acontecido, pois agora poderia fazer seu artesanato, a partir do qual obteria sua renda. A participação de Rosa na Igreja Universal - onde formas de gerar renda através do trabalho informal e autônomo eram são freqüentemente sugeridas pelos pastores -, lhe trazia segurança perante a situação, sem que ela tivesse uma atitude de ansiedade ou manifestasse a intenção de prosperar. Rosa tinha como se manter, nesta nova realidade, por seus próprios meios e com as habilidades que já dispunha.

Pode-se dizer, a partir deste caso, que a Igreja Universal não necessariamente promove a adesão do crente a um sistema de valores de forma imediata, mas oferece instrumentos para mapear esta nova realidade e sugestões de como nela se encaixar. Pode-se pensar ainda que a denominação funciona como uma ponte para novos valores; aqueles do passado passam a coexistir com o do presente, mesmo que estes últimos sejam colocados em segundo plano. Por exemplo: a família é mantida como valor (ainda que o modelo nuclear apareça como referência) e a regulação do comportamento do indivíduo continua presente, contudo, aspectos individualistas são inseridos na doutrina e na dinâmica ritual.

No próprio local de culto, a Catedral da Fé, se fazem presentes alguns destes valores. Sendo um espaço privado aberto ao público, o templo da IURD é um espaço de sociabilidade regulado pela moral cristã e “casa de Deus”, o que faz dele um local propício para toda a família, onde as crianças podem ser cuidadas pelas “tias” enquanto os pais tranqüilamente participam da reunião. É também um lugar seguro, dentro de um contexto onde a “cultura do medo” se dissemina, potencializada pela “fala do crime” – que tem eco, inclusive, dentro do discurso evangélico. O espaço da Igreja Universal de Macaé, projeto elaborado com referência no contexto das metrópoles, é cercado por grades, oferece estacionamento particular para os freqüentadores e conta com seguranças à paisana. Mas é também o local onde se realiza investimentos no próprio futuro através do “voto”, forma como se referem os pastores à oferta, em Macaé<sup>22</sup>.

Interessante notar que, ao mesmo tempo em que se promove a coexistência de valores “tradicionais” e “modernos”, a conversão deve ser encarada como uma ruptura com

---

<sup>22</sup> Observei que, em Macaé, determinados elementos, que apontam para uma certa continuidade com o catolicismo, são inseridos na dinâmica ritual, como é o caso do uso da palavra “voto”, para se referir às ofertas.

o passado, na trajetória do sujeito, que se realiza em termos de uma re-significação de práticas e crenças religiosas, uma modificação de hábitos e uma remodelação do comportamento do crente, assim como na evitação de determinados lugares, como foi mostrado anteriormente.

### 1.3.2. Sincretismo e “Responsabilidade Social”: a inserção via Xangô Menino

Acabo de caracterizar, brevemente, a presença da Igreja Universal em Macaé, levando em consideração que a denominação, ao se instalar na cidade, tanto é vista como uma representante do “mundo moderno”, quanto como uma forma de acessá-lo, ser perder de vista referências morais e valores “tradicionais”.

O Xangô Menino também ganha destaque neste estudo por ser um outro exemplo de como são criadas pontes de acesso à “modernidade” e reforçados o que acabei de chamar de valores “tradicionais”. O centro espírita umbandista chama a atenção por, em meio a um quadro de redução do número de terreiros, ter crescido e ganho visibilidade social na cidade, ao mesmo tempo em que passou por uma re-formulação no que se refere às práticas rituais que agrega e uma re-configuração dos elementos presentes em seu espaço físico.

Fundado em 1967, o Xangô Menino, que inicialmente ocupava um pequeno terreno onde somente havia o galpão do terreiro, foi sendo ampliado gradualmente e hoje ocupa uma área de cinco mil metros quadrados. Atualmente, além do galpão que foi reformado e expandido, a propriedade é composta de uma área de preservação ambiental, a “casa dos exus” – construção cuja fachada simula um pequeno castelo –, espaço destinado a retiros espirituais, cozinha, vestiários, cantina, e de um auditório construído na forma de uma pequena capela – que seria, segundo João Sérgio, o fundador do centro (onde se diz praticar uma umbanda cristianizada), uma homenagem à Igreja Católica (foto 9 em anexo). Quem entra em tal edificação, que funciona como sala de estudos do Evangelho ou como sala de espera para tratamentos de cura, tem acesso aos cômodos que se encontram anexados à parte posterior da capela, onde são realizadas sessões de cromoterapia, energização e terapia com cristais, que acontecem uma vez por semana. Sobre esta área, uma pirâmide de

vidro foi colocada no teto e, no seu vértice principal, se destaca um cristal (foto 10 em anexo).

Quando fui conversar com o fundador do centro, era dia de celebração para o “preto-velho”. Enquanto o ritual não começava, uma suave música, em estilo *new age*, tocava ao fundo. João Sérgio me convidou para sentarmos num dos bancos do jardim, onde outras pessoas também permaneciam, aguardando o início da sessão. A área ajardinada, com uma pequena praça central formada por um lago circular e um chafariz, e o som da “cachoeira” (na verdade, uma queda d’água criada artificialmente) ao fundo, compunham o ambiente. Ao fim da nossa conversa, uma sineta soou e teve início o ritual, às sete e meia da noite em ponto.

Logo na porta de entrada do centro, que é cercado por um alto muro branco (onde letras douradas identificam a instituição), anuncia-se a disciplina que é exigida do freqüentador, e também ajuda na credibilidade do um grupo religioso: “durante as reuniões espirituais é proibido o acesso de pessoas vestindo: bermudas, shortes (sic), camisetas, mini-saias, decotes extravagantes, e outras impróprias ao recinto religioso”.

Uma simples descrição dos elementos que compõem a paisagem, e de algumas atividades desempenhadas no espaço do Xangô Menino fornece uma noção das características deste centro espírita umbandista. O sincretismo – uma característica das religiões afro-brasileiras – ganha continuidade, com a adição de elementos associados à “nova era”, e se materializa de acordo com diferentes referências culturais e sociais. Neste caso, o sincretismo pode também ser considerado o principal atrativo a um público de renda elevada.

João Sérgio considera que os freqüentadores do Xangô Menino constituem um público diversificado – “desde empresários e doutores até as pessoas mais simples”, disse ele. Se antes isso significava a participação de pessoas de diferentes extratos sociais, hoje isto significa atrair também pessoas de origens e trajetórias sociais diversificadas. Com a chegada da Petrobrás, o centro espírita passou a ser freqüentado por migrantes e imigrantes – que, muitas vezes, são de camadas médias ou de classe alta. Assim, se o Xangô Menino se tornou um espaço cosmopolita, em parte isto se deve às transformações ocorridas em

Macaé e em parte a sua própria estrutura física e práticas rituais remodeladas de acordo valores e conceitos compartilhados por estes grupos<sup>23</sup>.

Sendo assim, o Xangô Menino, localizado no Miramar, bairro adjacente ao Centro<sup>24</sup>, atrai um fluxo de pessoas de diversos locais da cidade, assim como o Centro de Capacitação Profissional que mantém no terreno vizinho e oferece cursos de diversos tipos, inteiramente grátis, à população<sup>25</sup>. Este último faz parte de uma política social do Xangô Menino, cujo lema “Religião e Responsabilidade Social” se alia à interpretação de que “fora da caridade não há salvação” (a primeira, uma forma “modernizada” de falar da segunda), que se estende à distribuição de alimentos à população, além de outras ações. Tais ações, por sua vez, garantem visibilidade e respeitabilidade ao Centro Espírita e à figura de João Sérgio, que, por sua vez, tem uma trajetória pessoal que colabora para uma maior credibilidade do Xangô Menino. Macaense, nascido numa família tradicional, João Sérgio é pós-graduado em Gestão Pública pela Fundação Getúlio Vargas, além de funcionário público da Fundação Oswaldo Cruz, atualmente afastado do cargo por ocupar uma das cadeiras da câmara dos vereadores de Macaé, neste que é o seu segundo mandato<sup>26</sup>.

Muitas pessoas com quem conversei se referiam a João Sérgio como “melhor político de Macaé”, que “ajuda os pobres mesmo” e “não pede nada em troca”, aquele que se utiliza da sua condição política e econômica para beneficiar, através de ações práticas, a população local. Diferentemente da Igreja Universal, o Xangô Menino, através de mecanismos identificados e legitimados pela população, oferece opções tanto de “sobrevivência” – através de donativos – quanto de inserção – através de cursos de

---

<sup>23</sup> Devemos considerar que o cosmopolitismo colabora numa relativização do estigma do grupo (no sentido contrário ao que faz as religiões evangélicas), na medida em que se caracteriza pelo compartilhamento de múltiplos códigos e a circulação de diferentes tipos sociais dentro de um mesmo espaço.

<sup>24</sup> Ver mapa em anexo.

<sup>25</sup> Localizado num “canto” do Miramar, o Xangô Menino é creditada a participação na conquista de melhorias para o seu entorno, na medida em que, diz-se, sempre promoveu um grande fluxo de pessoas, assim como ajudou na valorização da área, com o estilo e o porte da construção e com a área de preservação ambiental que criou. No entanto, é preciso apontar que a formação de um bairro de amplas casas nas redondezas também contribui para a valorização da região.

<sup>26</sup> João Sérgio e o pastor Jorge de Jesus, da Igreja Universal, são os dois únicos vereadores de Macaé que tem sua campanha política associada à identidade religiosa.



capacitação e participação religiosa num ambiente cosmopolita – para aqueles que estão à margem de uma sociedade cada vez mais desigual.

#### 1.4. Considerações finais

Neste capítulo, apresentei alguns aspectos das transformações ocorridas em Macaé, nas últimas décadas, com foco nas dinâmicas espaciais e sociais, e na re-configuração do campo religioso. Mostrei que a chegada da Petrobrás foi um evento que gerou impacto imediato na cidade e na sociedade macaense, assim como deflagrou uma série de processos em diferentes níveis. A estatal encravou na paisagem as suas marcas, assim como impulsionou uma intensa de remodelação e re-configuração da mesma. Neste processo, a prefeitura local desempenhou papel de coadjuvante e realizou construções de “primeiro mundo” que contrastam com o seu entorno e, às vezes, parecem inadequadas.

Chamei a atenção para a forte migração que resultou numa drástica mudança do perfil dos habitantes de Macaé, apontando para uma crescente heterogeneização social e diversificação cultural da população. Houve uma nítida acentuação das diferenças sociais que se materializaram na paisagem. Diferentes tipos sociais passaram a circular por novos e antigos bairros, a partir dos quais se observa a diversificação de padrões estéticos das edificações, numa imbricação entre mudanças sociais e no plano material.

Neste contexto, mencionei que antigos moradores de Macaé re-produziam mapeamentos da cidade, nos quais referenciais religiosos e informações obtidas através da mídia eram utilizados para uma leitura tanto da disposição espacial de elementos da paisagem quanto das atividades desempenhadas por determinadas pessoas em determinados locais. A meu ver, as instituições religiosas não somente funcionam como referentes por difundir um *ethos* e uma visão de mundo, como também, por estarem inseridas na paisagem, funcionam como ponto de referência espacial, a partir do qual é avaliado o seu entorno.

Apresentei ainda a idéia de que a Igreja Universal e o Xangô Menino, através de suas edificações, representam e permitem acesso a novos valores e estilos de vida. Frequentar a Catedral da Fé pode ser visto como uma forma de transitar pelo “mundo

moderno”, permeado de uma moralidade, assim como participar de rituais no Xangô Menino é estar num ambiente cosmopolita extremamente disciplinado.

Para finalizar, acrescentaria que as pontes com o “moderno” não se estabelecem apenas através dos “lugares de culto”, pois ambas as instituições desempenham um papel no re-posicionamento ou na inserção de indivíduos, numa sociedade cujos valores e referenciais estão rapidamente se re-arranjando. Se o Xangô Menino – que atualiza a caridade no lema “religião e responsabilidade social” – oferece doações e capacitação profissional aos excluídos, a Universal, oferece, além de mecanismos rituais, referentes de eficiência, e sugere formas de encaixe num mercado de trabalho bastante competitivo – sem recusar o acionamento de redes de sociabilidade que se formam através da própria denominação.

## **2. Dinâmicas de pertencimento religioso: a mídia iurdina na rotina de Dona Nastácia**

No capítulo anterior, apresentei ao leitor particularidades da cidade em que realizei meu trabalho de campo, delineando aspectos das transformações sociais e econômicas, que ficaram marcados na paisagem. Ao realizar tal análise, tive como objetivo pensar algumas questões que envolvem a presença da Igreja Universal em Macaé e esboçar a situação dos antigos moradores da cidade, meus principais interlocutores neste estudo. Mostrei como a instalação da base operacional da Petrobrás em Macaé ocasionou mudanças significativas na rotina da cidade e também na vida de seus moradores, fazendo com que eles passassem a conviver com um grande número de migrantes e assistissem à chegada de diferentes aparatos da “modernidade”.

No campo das religiões, em continuidade com as mudanças ocorridas nas últimas décadas no panorama nacional, em Macaé também aconteceram modificações no quadro de filiações. Com relação a este aspecto, é necessário estar atento ao fato de que, na cidade norte-fluminense, tais alterações no cenário religioso, por estarem justapostas a profundas transformações sociais, contribuem para a re-modelação, a multiplicação, o crescimento ou o desaparecimento de grupos religiosos, em função das novas demandas locais. No sentido inverso, pode-se dizer que a dinâmica religiosa colabora para que as mudanças sociais aconteçam e faz emergir uma faceta do “progresso”.

Nitidamente, as religiões podem estimular e/ou apresentar respostas à re-configuração do espaço urbano e dos padrões de sociabilidade. Neste contexto, a IURD, que se instala na cidade no início da década de 90, assume uma posição ambígua: é tanto estigmatizada, na medida em que sua legitimidade é questionada, quanto considerada a representação de um desejado estilo de vida das grandes cidades; é tanto a possibilidade de conservação de valores que se abalam, quanto uma porta para inclusão num universo cujas regras podem ser desconfortáveis para muitos.

O presente capítulo visa a investigar algumas destas marcas da inserção da Igreja Universal na cidade de Macaé a partir de um estudo das dinâmicas envolvidas em torno dos programas de rádio e televisão produzidos localmente. Trata-se de tentar entender os papéis que mídia iurdiana assume na rotina de pertencimento à denominação, tendo em vista tanto

o contexto que cerca a recepção e a produção de tais programas, quanto as dinâmicas internas que alimentam o sistema ritual e a hierarquia estabelecida pela IURD.

A Igreja Universal, que tem por marca investir amplamente nos meios de comunicação de massa, seja para a veiculação de conteúdos laicos, ou religiosos, mantém a exibição de programas de rádio e TV em Macaé. O programa televisivo, produzido na Catedral da Fé de Macaé, é veiculado, de segunda à sexta, às treze horas, durante uma hora, e reprisado de madrugada. Além de clipes musicais e imagens gravadas durante os cultos – orações, pregações, cantos e testemunhos –, são transmitidas, ao vivo, cenas captadas em estúdio, que fica na própria Catedral, onde o pastor geralmente recebe algum fiel para dar seu testemunho. Importante ressaltar que este é o único programa totalmente produzido em Macaé e veiculado na rede de canais de televisão aberta. Os jornais televisivos da região veiculam apenas algumas notícias da cidade, que se somam a de outros municípios do norte-fluminense. Há um canal de programação exclusivamente local, mas ele é acessível somente através da TV por assinatura.

No rádio, a programação local da IURD é mais ampla – fato que deve ser associado, imediatamente, às características do veículo, que privilegia as transmissões locais. Os programas são inseridos na grade nacional da Rede Aleluia a partir de um estúdio que a IURD mantém no Centro de Macaé, fora das dependências da Catedral. São dois programas matinais, dois vespertinos e um noturno, nos quais, além de música, são veiculados os testemunhos, pesquisas de opinião (baseadas na apresentação de um caso, a partir do qual se oferece uma interpretação religiosa dos acontecimentos), atendimentos espirituais ao vivo, orações, além da constante e insistente divulgação das campanhas e eventos a serem realizados na Catedral da Fé e nas igrejas da região. Os programas são conduzidos por pastores que atuam em Macaé e veiculados intercaladamente com a programação nacional ao longo do dia. Além dos programas produzidos localmente, os moradores de Macaé têm acesso àqueles disponíveis nacionalmente, sem contar com os que são produzidos nas cidades vizinhas, como Campos, Rio das Ostras e Cabo Frio.

É bom lembrar que a denominação também distribui em Macaé a Folha Universal e disponibiliza para a venda alguns livros da Universal Produções e CDs de música gospel. No entanto, foi possível observar que o jornal é prioritariamente direcionado para a evangelização, e os livros e CDs, por serem comercializados, tinham uma circulação

relativamente restrita, principalmente o material literário, que exige mais do leitor - aspecto que deve ser levado em consideração frente ao grau de escolaridade do freqüentador da IURD<sup>1</sup>.

Para Jacob, Hees, Waniez e Brustlein, que analisaram os dados sobre filiação religiosa no Brasil, coletados pelo IBGE no censo de 2000, “(s)em dúvida, a capacidade da IURD de se estabelecer ao longo do território nacional está ligada à mídia que ela soube utilizar, principalmente o rádio e a televisão” (2002, p. 43). Sobrepondo mapeamentos de concentração de fiéis nas diferentes regiões do Brasil a um mapa de localização das afiliadas da Rede Record, os autores sugerem que a mídia eletrônica está relacionada à estratégia de implantação da denominação no Brasil. A equipe sinaliza que “nos espaços particularmente favoráveis à Igreja Universal, a Rede Record apresenta uma malha densa no território” (Idem), o que seria uma evidência da vinculação entre crescimento da denominação e utilização da comunicação de massa.

Se a presença da IURD no território nacional estaria vinculada aos investimentos em mídia, é preciso pensar de que forma ela está sendo utilizada. O papel da mídia iurdiana freqüentemente é atribuído à atração de novos membros e à sua expansão. Leonildo Campos (1997) enfatiza que a mídia da Igreja Universal tem a especificidade de estar constantemente remetendo o ouvinte ou telespectador a um dos templos da denominação, ao adotar estratégias de marketing e uma linguagem publicitária. Alexandre Brasil Fonseca (2003), de certa forma, reforça esta idéia quando realiza uma análise comparativa entre os programas televisivos “Show da Fé”, da Igreja Internacional da Graça, e “Despertar da Fé”, da Igreja Universal. O autor sublinha que a programação da IURD, ao contrário da primeira, “dá ênfase para a necessidade de encontro e de participação nas reuniões e atividades *in loco*, no templo” (Fonseca, 2003a, p. 47).

Oro e Seman (1997), ao abordar a utilização da mídia por parte de grupos pentecostais no Brasil, apontaram que o acesso dos evangélicos à comunicação de massa poderia ter três significados principais: econômico (demanda por ofertas para enfrentar as despesas com os próprios programas midiáticos), proselitista e legitimador (prestígio e

---

<sup>1</sup> Segundo pesquisa “Novo Nascimento”, realizada no final da década de 90 na cidade do Rio de Janeiro, sob a coordenação de Rubem César Fernandes (1998), dentre os grupos evangélicos, a Igreja Universal é a denominação que concentra maior número de fiéis com escolaridade inferior a quatro anos de estudo (50%) e menor número de fiéis com mais de nove anos de educação formal (15%).

*status* dados às igrejas, vistas como modernas e adaptadas a seu tempo). A utilização da mídia por parte da denominação evangélica tem sido lida como uma forma de a IURD ganhar visibilidade social (Fonseca, 1997), revidar a denúncias lançadas na esfera pública (Campos, 1997) e construir uma auto-imagem positiva (Fonseca, 1997).

Mesmo que muitas pesquisas tenham se debruçado sobre o público evangélico para a coleta de dados, verificando que estes são fiéis também à mídia religiosa, pouco se tem discutido sobre os papéis que os meios de comunicação assumem para aqueles que já freqüentam a Igreja Universal. Dentre os apontamentos alinhavados, a mídia evangélica foi entendida como uma forma de garantir fidelidade, reforçando uma visão de mundo ao delimitar campo de visão do fiel através de uma “redoma de mídia” (Fonseca, 2003b). Clara Mafra sugere caminhos férteis ao dizer que os membros da Igreja Universal não são apenas o público preferencial dos seus produtos midiáticos, mas também "os principais autores do negócio" (Mafra, 2002, p. 112) para os quais o maior desafio está em sustentar a adesão a uma igreja que está constantemente lidando com acusações.

Seguindo as pistas deixadas pela antropóloga, aposto numa investigação que privilegia as dinâmicas que envolvem fiel e denominação numa comunicação mediada. Tal aproximação nos permitirá entender melhor não somente os papéis que a mídia iurdiana desempenham, como também o sistema de práticas sustentado pela denominação, e as relações sociais que se estabelecem entre agentes religiosos e fiéis. Além disso, uma análise das dinâmicas envolvidas na comunicação mediada entre fiel e denominação constitui, a meu ver, um foco privilegiado para se entender como a denominação dá instrumentos para o fiel lidar com o seu entorno, já que se trata de uma interação que transborda as paredes do lugar de culto. A recepção se dá na vida cotidiana do fiel.

Para o desenvolvimento deste argumento, apoio-me em material coletado em observação participante na Catedral da Fé, no acompanhamento dos próprios programas veiculados pela denominação e, principalmente, no estudo de caso de Dona Nastácia, macaense de 62 anos, freqüentadora da IURD desde 2002. Ela morava num bairro de famílias predominantemente de classe média baixa e de baixa renda, adjacente ao Centro<sup>2</sup>. Trabalhava como servente da Secretaria Municipal de Promoção Social. Mãe de cinco

---

<sup>2</sup> Ver mapa em anexo.

filhos, Dona Nastácia habitava uma casa de dois quartos<sup>3</sup> com seu segundo marido, Edson, juntamente com sua filha caçula, Liana, 22 anos, mãe solteira de duas crianças, e seu pai, senhor de 90 anos. Edson, que era aposentado, e Dona Nastácia haviam se convertido à Universal juntos e freqüentavam a Catedral da Fé diariamente, assim como ouviam e assistiam os programas de rádio e TV da IURD regularmente. Liana, durante o período em que realizei meu trabalho de campo, havia aderido à denominação e passara a compartilhar da rotina do casal.

Embora não esteja no centro da análise que será apresentada, o acompanhamento da rotina desta família e as entrevistas realizadas com seus membros formam uma base segura para se pensar sobre como os programas de rádio e TV da IURD, produzidos em Macaé, são recebidos e sobre as articulações entre a denominação e seus membros, aos quais estarei me referindo ao longo de todo capítulo.

A meu ver, o estudo das interações que se estabelecem através da mídia iurdiana aparece como recorte metodológico privilegiado para se entender melhor como funcionam as dinâmicas rituais e sociais entre aqueles que exercem algum papel dentro da denominação, e, principalmente, como a denominação se relaciona com contexto local no qual está inserida. Isto porque o uso da mídia implica, basicamente, numa interlocução que se estabelece para fora do espaço de culto, implicando num envolvimento e numa interferência que se dá enquanto o fiel “está no mundo”, e não na casa de Deus. Sem todos os elementos que, durante o culto, contribuem para uma imersão e para a suspensão algumas conexões, diante da mídia, ele é convidado a novas experiências que reforçam suas conexões com o mundo exterior. O receptor está no seu cotidiano e dele não pode fugir.

### 2.1. Práticas mediadas: "tá ligado"?

Não é de forma velada que o freqüentador da Igreja Universal é incentivado a assistir os programas religiosos veiculados diariamente pela denominação no rádio e na televisão. Durante os cultos, ou antes deles, aquele que vai à Catedral da Fé fica sabendo o que a IURD tem a oferecer em termos midiáticos. Algumas vezes, quando chegava com antecedência ao templo, encontrava o rádio ligado para todos ouvirem enquanto a reunião

---

<sup>3</sup> Ver desenho I (“planta baixa da casa da família Barbosa”) em anexo.

não começava. Ao longo das reuniões, referências aos programas eram freqüentes e figuravam em contextos diversos. Presenciei um culto, numa terça-feira, na qual o pastor, por duas ou três vezes, fez propaganda do programa de rádio que comandaria dizendo que os fiéis não deveriam perdê-lo, pois, naquele dia, haveria uma surpresa. Fez suspense e, ao final da reunião, disse que seriam sorteados para os ouvintes trinta CDs de uma cantora gospel durante o seu programa radiofônico.

Embora o freqüentador da Universal estivesse regularmente exposto à divulgação mais direta da programação local de rádio e televisão da denominação, não raramente a propaganda dava espaço a discursos e situações através dos quais, de outras maneiras, o fiel era “remetido” aos programas de rádio e TV da Igreja Universal. Após participar de um culto num domingo, registrei em meu diário de campo a seguinte passagem:

Foi distribuído um copinho de plástico, “o cálice da Santa Ceia”. Deveríamos levá-lo para casa e, nos horários pré-determinados – o pastor lembrou: 6h, 12h, 18h, 23h –, enchê-lo de água e colocá-lo junto ao rádio, para a oração. Não deveríamos deixar de ouvir a oração do Bispo Macedo, às onze da noite, frisava a liderança. Esta era a mais importante de todas. O “cálice” deveria ser trazido de volta no domingo seguinte, quando haveria a “Santa Ceia da Diferença”. (Diário de Campo, 13/03/2005).

A indicação de que as práticas religiosas podem e devem extrapolar o espaço físico da denominação, na medida em que se recorre à utilização de instrumentos de mediação, fica clara neste registro. Ao crente – aqui orientado a levar o “cálice” para casa a fim de, com ele, fazer orações junto do rádio –, são apresentados os objetos e a mídia como possibilidade de dar continuidade ao exercício da fé fora do lugar de culto. Mas é preciso entender melhor como se dá esta dinâmica. Algumas considerações sobre a utilização de objetos nos ajudarão neste processo investigativo.

A Igreja Universal frequentemente incorpora objetos à sua dinâmica ritual. Durante os cultos, distribui aos freqüentadores a mais variada sorte de materiais. Não o fazem, porém, de maneira aleatória. Os objetos entregues aos fiéis não são sagrados em si, mas podem assumir a condição que Kramer apontou como “uma presença indexical do poder



sobrenatural"(2001, p. 123)<sup>4</sup>. Eles são investidos de poder e sacralizados para servir a um ciclo ritual. E é justamente aí que está a sua efemeridade e a sua característica provisória. Um exemplo nos ajudará a visualizar o que estou apontando.

Num outro culto de domingo, quase no final da reunião, o pastor pediu que os obreiros trouxessem dos bastidores bandejas nas quais havia muitos pães franceses. Com base na interpretação de passagens bíblicas, o pastor dizia que aquele pão representava tanto o milagre da multiplicação, ou seja, a prosperidade, quanto a recusa à miséria e a revolta contra o diabo<sup>5</sup>. Deveríamos levá-lo para casa, parti-lo ao meio e, no dia seguinte, após orar pela manhã, comê-lo no desjejum com a certeza de que nunca faltaria "o pão de cada dia" para aquele que está "perseverando" com Jesus. A outra metade do pão, deveria ser levada de volta para a igreja, na reunião da segunda-feira, que é destinada à resolução dos problemas financeiros.

No culto da segunda-feira, o pastor fez numa prédica na qual apontava que aquela metade que tínhamos em mãos era "o pão que o diabo amassou". Era um "pão velho, seco e duro" que não deveríamos aceitar como alimento, sinalizando a preservação de nossa dignidade. Logo depois, disse para irmos à frente e colocarmos o pão ao pé da cruz, mostrando para Jesus que não aceitaríamos "comer o pão que o diabo amassou".

No relato deste episódio, podemos entender que os objetos utilizados na dinâmica da Universal, primeiramente, são objetos comuns que ganham importância na medida em que são distribuídos pela denominação e, principalmente, investidos de sentido a partir de uma passagem bíblica. A dimensão mágica é aplicada à literalidade do objeto. O pão francês transforma-se em pão consagrado e em "pão que o diabo amassou".

Mais importante que isso, a utilização de objetos na Universal permite que um grande público esteja engajado numa dinâmica ritual específica para além do espaço de culto. Como aponta Kramer (2001), o objeto pode ser considerado uma forma pragmática e efetiva de se exercitar a fé, sempre orientada para resultados no mundo. Ao mesmo tempo, o pão distribuído pela IURD tem instrumentalidade somente se atrelado à dinâmica da própria denominação: às orações dos pastores da Universal, às práticas disseminadas pela Universal e aos cultos realizados naquela igreja.

---

<sup>4</sup> Tradução minha de: "an indexical presence of supernatural power".

<sup>5</sup> Sobre a noção de revolta nos rituais da IURD, ver Gomes, 2004.

Importante ressaltar que não é colocada a possibilidade de substituição das reuniões, na medida em que a mídia não é legitimada como uma alternativa à freqüentação dos cultos. Através da mídia, o fiel pode orar, receber a palavra de Deus, uma palavra de consolo, um conselho, um apoio, uma orientação, mas não pode alcançar as bênçãos do Senhor.

E isto é constantemente frisado pela denominação, que sublinha que é necessário participar dos cultos para "vencer". Na dinâmica iurdiana, a prática da oferta e a doação do dízimo, por exemplo, não podem se dar a não ser na própria igreja. É apenas ao participar do culto que o fiel pode exercer sua obediência a Deus ao “devolver-lhe” o dízimo e alcançar suas bênçãos após ter feito suas ofertas com fé. É somente durante os cultos que o freqüentador da Universal tem a “oportunidade” de realizar aquilo que é apresentado como uma “barganha” com Deus. Da mesma forma, que é apenas na igreja que o fiel tem acesso aos objetos que ganham um *mana* temporário.

Importante aqui reforçar que se encadeia uma seqüência em que o pão é distribuído, provavelmente já precedido de divulgações em cultos anteriores (como geralmente ocorre), o fiel deve levar para casa, usufruir dele de acordo com as orientações do pastor, e retornar para o culto para dar fechamento ao ritual. A dinâmica inicia-se e termina na Igreja, em reuniões determinadas pela denominação.

Se o fiel não fosse na reunião de segunda-feira à tarde, não teria a possibilidade novamente de recusar o "pão que o diabo amassou" e colocá-lo ao pé da cruz em outro momento. Ao invés disso, é dada ao fiel a oportunidade de participar de outra dinâmica, onde ganhará um outro objeto, que, investido de magia provisoriamente – de acordo com a criatividade das lideranças da denominação –, será considerada a materialização de outra referência bíblica e incorporado à "guerra espiritual" contras os demônios<sup>6</sup>.

Além dos objetos, retomo aqui o fato de a IURD trabalhar em cima de correntes e campanhas. Trata-se de dinâmicas que se estendem por um número determinado de semanas, e são realizadas num dia específico da semana, baseadas numa única temática. Por exemplo. Particpei, em Macaé da campanha da "Fogueira Santa"<sup>7</sup>, na qual, ao longo

---

<sup>6</sup> Sobre o lugar do mal e dos demônios na cosmologia da Universal, ver, por exemplo, Almeida (2003); Barros (1995); e Mariz (1997); Birman (1997).

<sup>7</sup> A “Fogueira Santa” é promovida todos os anos nos templos da IURD. Para saber mais detalhes sobre a campanha, ver Gomes (2004).

daquele mês de janeiro, estaríamos empenhados em juntar o máximo de dinheiro possível para colocar junto de nossa carta para Jesus. Havia um envelope especial para a campanha – no qual estava escrito “Carta para o Senhor Jesus no Vale do Gideão” –, que deveríamos levar para o templo para que fosse ungido, visando atingir a proposta da oferta e obter o retorno desejado. Se tivéssemos fé, teríamos nosso pedido – escrito na carta que seria levada para Israel por bispos e pastores escalados pela denominação – atendido.

Durante estas campanhas, é comum a distribuição de objetos, a utilização de símbolos e ícones. Durante os cultos, ao longo do período de campanha, o pastor conduz dinâmicas que ajudam os fiéis a estabelecer aproximações cada vez mais pontuais entre a sua situação pessoal e uma narrativa bíblica mais abrangente (Mafra, 2002).

As campanhas, dentro da perspectiva teológica da denominação, são destinadas a fazer com que o fiel exercite a sua fé, tida como a base para o crescimento espiritual (ibid.). De forma semelhante, as correntes criam uma situação provisória, porque finita, para que o fiel esteja engajado numa "guerra espiritual" contra os demônios responsáveis por toda a sorte de mazelas. É nesta batalha que o fiel deve exercitar a sua fé e ter uma postura ativa perante a vida. Neste contexto, a "guerra espiritual" exige do fiel vigilância e engajamento *constante*. É nisto que o fiel deve se preocupar diariamente, a cada momento, diante de cada situação. Descuidar da batalha espiritual significa dar abertura para a “ação do demônio”.

As correntes que tem palco durante os cultos, para que se concretizem, devem transbordar a experiência vivida durante o culto. Após comprometer-se com as campanhas, o fiel deve agir, no seu dia a dia, de acordo com os propósitos pré-estabelecidos. Ele precisa estar constantemente exercitando a sua fé para que vença a "força do mal". Neste contexto, o fiel atento aos seus propósitos espirituais é aquele que ora regularmente e assume uma postura ativa.

Esta análise sobre a utilização dos objetos nas práticas rituais da IURD e sobre o sistema de campanhas encontra uma analogia na utilização da mídia, e nos ajuda a compreender como e por que a Igreja Universal procura conduzir a rotina do fiel para além dos cultos. Se durante os cultos o fiel é estimulado a fazer parte da audiência dos programas iurdianos, isto não ocorre de forma gratuita ou desvinculada do conjunto de práticas estabelecidas pela denominação. Manter contanto com a denominação estando em casa, no

trabalho ou em qualquer outro lugar, primeiramente deve ser visto como uma forma de, ao obedecer às orientações do agente religioso, que assinala a necessidade de realizar orações junto do rádio, estar engajado em propósitos específicos – como no caso da oração que deveria ser feita diante do pedaço de pão, pela manhã, junto do pastor, através do rádio, com o intuito de garantir que sempre haja o “milagre da multiplicação”.

A indicação da necessidade da oração para que a dinâmica com o objeto se realize é sintomático. A partir dela, podemos pensar que através da mídia, assim como no caso dos objetos, delinea-se uma forma de estabelecer e dar sustento a sistemas e práticas disseminadas pela denominação para além do lugar de culto. Nos programas midiáticos, o fiel encontra uma continuidade para suas atividades espirituais.

Uma expressão muito utilizada durante os cultos e também no diálogo entre os pastores e os fiéis através do rádio parece deixar claro de que forma se articula a utilização da mídia e as práticas, a teologia e a cosmologia da Igreja Universal. Frequentemente os agentes religiosos interpelam os membros da denominação, perguntando-lhes: "tá ligado"?

Kramer (2001) analisou o uso da expressão a partir da crescente rotinização do uso da palavra na IURD, o que substituiria uma relativa espontaneidade da expressão verbal encontrada em denominações pentecostais como a Assembléia de Deus. Contudo, me parece aqui que devemos voltar a entender a palavra nas imediações da literalidade. Para além de ser um ato comunicativo, podemos pensar que estar "ligado" assume a conotação de estar engajado, atento e vigilante na batalha espiritual. A confirmação do fiel que fala por telefone com o pastor que faz o programa ao vivo nos estúdios da Rede Aleluia de Macaé – "tô ligado" – pode ser entendida como um sinal de que o fiel que conversa com o pastor está freqüentando a igreja, está "buscando Jesus" e está na batalha espiritual. Neste contexto, estar "ligado" também poderia aqui ser considerada uma maneira de o fiel afirmar o seu engajamento na concretização de seus propósitos espirituais ao estar conectado, ou ainda, estar sintonizado com as orientações e práticas da denominação.

Vale lembrar aqui que a idéia de sintonia, embutida na expressão "tá ligado", também pode ser explorada em relação às dinâmicas da comunicação de massa na qual "estar antenado", como analisa Hamburger, diz respeito à "fantasia de estar conectado" (2005, p. 60) mobilizada no jogo de interações entre emissor e receptor, mediadas pelos meios de comunicação.

Diante disso, as considerações apresentadas por Kramer sobre a utilização sistemática da expressão se tornam valiosas. Ao chamar a atenção para o controle que a Universal exerce sobre o discurso "através da criação de gêneros particulares de interação entre o crente e a autoridade religiosa" (Kramer, 2001, p. 179), o autor aborda uma questão central para o entendimento das *relações verticais* que se estabelecem na denominação. Kramer aponta que a Universal, enquanto instituição, tende a monopolizar poderes, tornando os receptores dependentes de sua centralidade, ao invés de os considerar capazes e portadores de seus próprios direitos.

Dois pontos emergem daqui. Primeiramente, há de se pensar que, ao centralizar a "Verdade" e poderes espirituais, a Universal gera uma demanda constante por sua mediação ao sagrado. Considera-se que o fiel - aquele que precisa estar constantemente ratificando que está "ligado" - só atingirá os objetivos que se propõem a alcançar a cada corrente se permanecer, no seu cotidiano, engajado na luta contra os demônios. A mídia aparece aqui como uma forma de garantir suporte no dia a dia do fiel, na medida em que se coloca como um canal de acesso direto à denominação. Neste contexto, o uso da mídia não deve ser entendido apenas a partir das indicações realizadas pontualmente, ainda que frequentemente, durante os cultos, para objetivos específicos; mas também como uma solução apresentada ao fiel para que ele esteja sempre conectado com a denominação, o que pode ser sinônimo de engajamento na "guerra espiritual".

Em segundo lugar, no sistema institucional estabelecido pela IURD, o pastor é um agente religioso autorizado pela denominação a representá-la. Kramer (2001) sublinha que é da instituição que deriva e é sancionado o carisma do pastor. Neste contexto, a mídia funciona como um instrumento para que uma massa de receptores tenha acesso, fora dos cultos, a um número restrito de representantes legitimados pela denominação. Ela torna disponível a uma massa as palavras das lideranças, que têm autoridade para atuarem como agentes religiosos. Ao mesmo tempo, coloca tais agentes numa condição de subordinação à própria estrutura criada pela denominação. É a instituição que organiza, determina e controla o que é veiculado através de seus canais midiáticos. Assim, a Universal, como bem sublinhou Mafrá em relação à dinâmica ritual da denominação, difere das demais experiências pentecostais na medida em que cria "um processo de difusão e recepção da

mensagem que pode ser multiplicado em larga escala sem que tal processo dependa do carisma individual da autoridade sacerdotal" (2002, p. 104).

O papel da mídia, neste contexto, deve ser entendido a partir da potencialidade da comunicação de massa que pode ser produzida e acessada de qualquer lugar – o que permite tanto um controle da denominação sobre a mensagem veiculada, quanto uma "conexão direta" do fiel com o receptor. Isto significa que, ao disponibilizar aos membros a possibilidade de acesso "direto" à mediação, conduz-se à exclusão de intermediários. Em outras palavras, através de formas estabelecidas de mediação – seja o objeto, seja a mídia –, criam-se formas de estreitar os vínculos do fiel à instituição.

Ao mesmo tempo, para efeitos desta dinâmica, os programas midiáticos só têm legitimidade quando incorporados às cadeias de transmissão oficiais da denominação. Relembro aqui uma passagem em que Mafra (ibid.) relata o caso de um fiel que, após se converter à Igreja Universal, resolveu fundar, por conta própria, uma rádio comunitária nas favelas do Pavão e Pavãozinho, localizadas na Zona Sul carioca. Além de divulgar a mensagem da Igreja, de anunciar os cultos, vigílias e campanhas, a rádio transmitia recados, fazia anúncios de empregos e de festas da localidade. Depois de alguns meses, a rádio foi fechada por ordem da sede da IURD no Rio de Janeiro, que alegava que a programação veiculada "ia contra as necessidades do 'povo de Deus'". Com este exemplo, deixo aqui registrado os limites impostos aos agentes religiosos da Universal diante da centralização administrativa, simbólica e ritual exercida pela denominação enquanto instituição.

Até agora, vimos como a mídia, enquanto extensão das dinâmicas que se centralizam no lugar de culto, dá sustento às dinâmicas cotidianas levadas à frente pela denominação, e garante apoio ao fiel para além do espaço de culto. Contudo, não acredito que a dinâmica dos cultos seja responsável pela manutenção de uma audiência fiel aos programas da IURD. Ao contrário disso, me parece necessário investigar melhor a utilização da mídia pela denominação a partir dos próprios programas e das dinâmicas que se estabelecem em função e a partir deles.

## 2.2. Programas locais: continuidade e circularidade

Delimitado o foco deste estudo sobre as dinâmicas envolvidas na audiência de programas locais da Universal, há de se ter a preocupação de sublinhar o que diferencia tal programação da restante disponibilizada a nível nacional pela denominação. Aprofundar a análise do que os programas de rádio e TV produzidos pela Igreja Universal em Macaé proporcionam a seus receptores nos ajudará a entender as dinâmicas envolvidas na sua veiculação. Já foram dadas algumas pistas, quando apontei que se estabelecem continuidades entre as práticas realizadas no espaço de culto e aquelas sustentadas através da mídia; e quando foi sublinhado o fortalecimento do vínculo com a instituição através dos meios de comunicação de massa. Mas vale aprofundar o ponto.

Primeiramente, é interessante perceber que, para além das práticas religiosas, estabelece-se uma continuidade entre lugar de culto e espaço midiático na medida em que nos próprios programas podem surgir situações que se desenrolam nos templos. No início do meu trabalho de campo, o programa televisivo local da IURD não estava sendo transmitido – segundo a própria instituição, porque uma peça do aparelho transmissor havia queimado e a Igreja estava sem dinheiro para trocá-lo. Conversava com Dona Nastácia sobre isso e ela me disse que estava assistindo ao programas transmitidos a partir de Campos. Contou-me também de um episódio que acompanhara. Uma pessoa de Macaé havia telefonado para lá dizendo que precisava de ajuda. O pastor, depois de a telespectadora ter contado os seus problemas, perguntou onde ela estava e indicou que ela fosse à reunião da noite da Catedral de Macaé e se identificasse. Dona Nastácia disse-me, então, que participou da reunião da noite e que ficou na expectativa que a telespectadora se identificasse publicamente, o que não aconteceu e deixou Dona Nastácia na dúvida se a tal moça tinha ido de fato à igreja ou não.

Se anteriormente apontei que os programas de rádio e TV estão, de alguma forma, vinculados às dinâmicas dos cultos, importante observar que o inverso também se dá. O exemplo ulterior ilustra o ponto e nos faz pensar numa circularidade que se estabelece através da mídia. Se os pastores, nos templos, remetem, de alguma forma, aos programas da Universal, Dona Nastácia também estava atenta ao que acontecia em tal programação e se

desenrolava na própria Igreja. Observa-se um fluxo que se configura no sentido espaço midiático / lugar de culto.

Frequentemente se aponta as propagandas sobre as reuniões, as correntes e os eventos da Igreja, como principal fator que cria tal fluxo. No caso do receptor que já frequenta a denominação, este ponto precisa ser revisto. Há de se considerar que, como frequentadora assídua da IURD, Dona Nastácia estava sempre bem informada das campanhas e dos acontecimentos da Igreja sobre os quais os pastores se encarregam de enfatizar diariamente durante nos cultos. Contudo, importante destacar que a mídia sem dúvida ajuda a reforçar as dinâmicas rituais, dada a sua efemeridade e a sua rotatividade.

Lembro aqui que a Universal trabalha com correntes e práticas que estão sempre se atualizando em novas propostas, novos objetos e novos procedimentos. A cada corrente, a cada campanha e a cada reunião, novos “jogos” são apresentados ao fiel, que é amplamente estimulado a aderir a cada dinâmica. Nesta rotina da renovação, a mídia parece ter o papel de reforçar e relembrar o fiel da sua agenda ritual.

A propaganda constante de novos “produtos e serviços rituais” veiculadas na mídia e enfatizadas nos templos sinaliza uma aproximação entre as dinâmicas da IURD e as do consumo, com a presença de recursos do campo da publicidade<sup>8</sup>. A constante divulgação do que é apresentado como uma novidade através de breves discursos repetidos várias vezes, durante um curto período, delinea esta aproximação.

Deve-se frisar que o templo continua exercendo centralidade, na medida em que as reuniões aparecem como momentos de desfechos. Na Igreja Universal, os templos são preparados para receber números expressivos de pessoas, sinalizando uma continuidade entre a amplitude da comunicação de massa e o lugar de culto construído para receber a massa. Em outras palavras, os receptores dos programas da IURD são sempre esperados para as reuniões nas igrejas, sendo a capacidade de lotação dos templos um indício disso. A Universal, desde os seus primeiros anos de existência, tem investidos em lugares de culto amplos e, mais recentemente, na construção das catedrais com capacidade para receber de milhares de pessoas. Ao mesmo tempo em que se volta para a massa, a IURD não abre mão das reuniões nos templos. À mídia são designadas outras funções, que não a de “culto virtual”.

---

<sup>8</sup> Ver, por exemplo, Campos (1997).



### 2.2.1. Uma questão de proximidade e adaptação

Os programas locais, apresentados pelos mesmos pastores que conduzem os cultos diários, aparecem como uma forma de Dona Nastácia acompanhar a dinâmica da igreja local. Ou melhor, de estar inserida na rotina da denominação – se considerarmos que a recepção da programação da IURD faz parte de uma dinâmica de pertencimento à denominação. Estar atento à programação midiática regularmente pode ser entendido aqui como uma forma de compartilhamento cotidiano de um repertório entre fiéis e agentes religiosos que não se limita às práticas rituais e aos cultos. Ao invés disso, através da mídia, são abertas possibilidades de interação entre ambos, o que é mais restrito nos templos. Parece-me ser este, justamente, o ponto que garante a consolidação de uma audiência fiel aos programas produzidos pela Igreja Universal na localidade em que ocorre a recepção.

O interesse de Dona Nastácia pelos programas destinados a sua região pode ser entendido pelo fato de eles terem como público-alvo esta população específica, assinalando, ainda que de maneira ampla, com quem o emissor está falando. Ao delinear os limites geográficos de alcance da comunicação mediada, configura-se uma aproximação entre agente religioso e fiel, na medida em que o último, ao auto-identificar-se como público-alvo, também vislumbra uma possibilidade de se destacar de uma massa.

Neste sentido, diante dos programas locais, por um lado, há a possibilidade de que emissor estabeleça um vínculo com o receptor ao abordar “realidades” mais próximas – fatos e notícias circunscritas a uma determinada região. Da mesma forma, através da mídia, é possível que os fiéis mantenham-se conectados aos pastores locais, assim como compartilhem da audiência com os outros membros da Igreja – formando uma espécie de “comunidade virtual”.

Por outro lado, permitem que determinados aspectos das dinâmicas sejam adaptados ao contexto local. É o que, em parte, justifica a manutenção de inúmeras retransmissoras de TV e rádios locais, numa estrutura que, apesar de sua monumentalidade rizomática, privilegia o fortalecimento de relações contextualizadas. Aqui vale um paralelo entre a utilização ritualizada dos objetos e a utilização da mídia pela IURD.

Certa vez, foi distribuído, durante um culto, pingentes de cruz para que o fiel pendurasse no pescoço. A distribuição do símbolo católico, além de assinalar uma flexibilidade e uma atuação estratégica em relação às dinâmicas locais, marca uma ruptura no padrão de emprego dos objetos. Se anteriormente sublinhei que os objetos têm um ciclo de vida e estão vinculados a uma dinâmica ritual baseada na efemeridade da "validade" daquele objeto para as práticas de exercício da fé, aqui o símbolo católico é investido de poder duradouro. O rompimento à regra deve ser visto em relação à já citada possibilidade de adaptabilidade que é dada às lideranças locais na condução da rotina das igrejas<sup>9</sup>.

No entanto, este sincretismo, se divulgado a nível nacional, poderia ferir as alianças históricas da IURD em relação aos outros grupos evangélicos. A retransmissão local permite que se fale da cruz sem que o recurso utilizado se torne uma prática nacional. Neste contexto, os pastores da IURD, estando suficientemente próximos dos ouvintes aos quais devem cativar, têm o papel de localizar os traços culturais locais facilitadores do enraizamento da mensagem (Mafra, 2002).

Importante sublinhar que não é só por compartilhar do contexto local que os pastores encontram uma forma de avaliar seus receptores. A denominação dispõe de alguns recursos que permitem que as lideranças religiosas avaliem com maior precisão o perfil de seu público. É o caso dos testemunhos, das consultas, e das cartas que o fiel pode ser solicitado a escrever para contar sobre a sua situação e sobre os seus desejos.

Sendo assim, a possibilidade de se dirigir a um público mais restrito através dos programas locais abre espaço para uma aproximação entre agentes religiosos e fiéis. Neste caso, o emissor pode se aproximar das idiossincrasias de seus interlocutores, enquanto programas destinados a um público mais amplo estariam restritos a conexões mais distanciadas que poderiam ser consideradas comuns a uma maior quantidade de receptores.

Aqui vale lembrar que a Universal se diferencia das demais instituições religiosas pela sua dimensão, pela estrutura midiática da qual se vale e pela possibilidade de penetração através de programas locais, sempre vinculados a uma grade nacional. A IURD dispõe, no Brasil, de 62 emissoras de rádio, que formam a Rede Aleluia, e 63 emissoras de televisão, filiadas à Rede Record (Fonseca, 2003b). No que tange à mídia eletrônica, a IURD se diferencia das demais instituições religiosas que veiculam seus programas na

---

<sup>9</sup> Ver artigos publicados em Oro, Corten e Dozon (org.), 2003.

televisão, na medida em que produz e transmite programas destinados a públicos mais restritos.

Tal programação local, para abrir a possibilidade de adaptação de seu conteúdo, também está sujeita às dinâmicas espaciais e culturais de uma cidade. A própria dinâmica de mediação e de interação face a face pode ser afetada por esta dimensão local. O fato de Macaé ser uma cidade relativamente pequena, na qual a locomoção é facilitada pelas distâncias relativamente curtas e a concentração de atividades em torno de uma área central, também favorecia que os pastores da Igreja Universal, ainda que tivessem uma rotina de atividades intensas e uma agenda lotada, encontrassem brechas para ir à casa de algum fiel ou algum ouvinte, entre um compromisso e outro.

Certo dia (01/03/2005), ouvia na Rede Aleluia o programa “Fim de Tarde”, produzido em Macaé. O pastor falava por telefone com pessoas que passavam por alguma dificuldade e com fiéis “abençoados” que relatavam suas experiências. Conversando com os ouvintes como um médico que pergunta como seu paciente está passando e “quais são os sintomas (de possessão)”, o pastor recomendava que seus interlocutores preparassem um copo com água para a oração que logo aconteceria. A última entrevistada do dia foi uma senhora com depressão que, após quase cinco minutos de conversa transmitida pelo rádio, “chegou à conclusão” de que havia uma maldição na sua vida. O pastor, então, pediu que a ouvinte fosse ao culto da noite na Catedral. A fiel agradeceu e justificou a impossibilidade de sair de casa. Diante da negativa, o pastor se prontificou a ir ao encontro da interlocutora para ungir a sua residência e fazer uma oração no local. Deixando a visita combinada, ele pediu que a ouvinte aguardasse na linha para que a produção anotasse o seu endereço. Ela se mostrou muito grata pela atenção dispensada e o programa foi encerrado.

A possibilidade de encaminhamento da relação “direta” estabelecida através da interação via mídia, para uma relação face a face fora do lugar de culto, diante da proximidade física entre emissor e receptor, fez com que uma situação atípica se delineasse. Ao invés de o receptor ir ao encontro do agente religioso, foi o pastor quem se deslocou até a residência do fiel. Neste contexto, há de se observar uma ruptura em relação àquilo que até então era apontado como regra: "o receptor é estimulado a ir até a igreja mais próxima" (Fonseca, 2003; Campos, 1997). Atento às possibilidades locais, o pastor identifica a oportunidade de divulgar a presteza da igreja e de cativar a audiência de seu programa.

### 2.2.2. Alimentando vínculos, forjando interações: a possibilidade de aproximação sem ameaça de subversão

Uma característica marcante nos programas religiosos veiculados pela Igreja Universal é o tratamento pessoal que os funcionários da Igreja dispensam aos seus interlocutores. O pastor ou o bispo fala com “você”, palavra que aparece abundantemente e é utilizada como também interjeição. Ainda que o pastor fale para um público amplo, ele interpela diretamente o ouvinte ou o telespectador. Embora seja um discurso para a massa, ele é elaborado na terceira pessoa do singular. Desta maneira, estabelece-se uma relação pessoal entre fiel e especialista. Ainda que seja um tratamento nivelador, destinado a um público amplo, fisicamente ausente (e, por isso, parcial e relativamente anônimo), ainda assim, a pastor se dirige a cada um, individualmente.

Na ausência da interação face a face, característica básica da comunicação mediada, a utilização do recurso pode criar um efeito de maior proximidade entre emissor e receptor do que no próprio templo, na medida em que é rompida a distância entre púlpito e platéia. Ao invocar o ouvinte ou o telespectador diretamente, o pastor procura estabelecer uma comunicação direta com seu interlocutor, que, envolvido na recepção, experimenta contigüidade ao invés de distanciamento. O aparelho receptor permite que o fiel, ainda que deslocado espacialmente, experimente o emissor como alguém que lhe está próximo.

Essa característica da comunicação de massa que tem sido sublinhada pelos teóricos da indústria cultural como algo que a caracteriza desde os seus primórdios, é acentuada com indicativos de delimitação de um contexto específico compartilhado. Diferentemente do cinema, no qual o espectador entra na sala escura e é convidado a mergulhar no fluxo do filme, o rádio e a TV não exigem tal ruptura (Spigel, 2002, *apud* Hamburger, 2005). Pelo contrário: a continuidade entre o que é veiculado nos meios de comunicação e o contexto em que é recebido é a sua marca. A identificação de continuidades e a promoção da idéia de inclusão criam uma proximidade entre emissor e receptor.

Pode-se dizer que os programas locais reforçam esta sensação. Isto porque promovem uma identificação através do compartilhamento de um repertório simbólico, e também social. Além disso, através de tais programas, o receptor – sempre ansioso pela

experiência da comunicação direta – tem diante de si o agente religioso. Para o fiel, isto significa uma possibilidade de aproximação em relação àquele que se coloca diante dele, no púlpito, enquanto exemplo a ser seguido e que tem a autoridade para conduzir sua vida espiritual. Através da mídia, o crente estabelece uma relação “direta” com o pastor que guarda a sua autoridade dentro do sistema hierárquico da Igreja, cuja estrutura rígida garante o seu status. Os meios de comunicação, particularmente o rádio, tornam mais acessível ao fiel seus superiores na hierarquia denominacional, sem que se perca a autoridade e o prestígio do agente religioso.

Meu argumento é que os meios de comunicação de massa também têm papel importante no fortalecimento do vínculo entre o fiel e a denominação, na medida em que um sistema baseado em relações verticalizadas vigentes nos templos é preservado, reforçado e alimentado via comunicação mediada, na qual a dissolução de hierarquias e de barreiras não passa de uma utopia. Nos próximos parágrafos procurarei explicitar isso etnograficamente.

Na Igreja Universal, observa-se uma clara organização hierárquica onde figuram bispos, pastores, obreiros e fiéis. Nesta estrutura, são privilegiadas as relações de subordinação, onde a desigualdade na detenção de conhecimento e legitimidade se faz presente (Mafra, 2002). Como exemplo disso, cito o sistema de consultas espirituais, que acontecem nos templos ou através da mídia. Os aconselhamentos são individualizados, ainda que possam ser compartilhadas com o público, como é o caso de um atendimento feito por telefone e veiculado no rádio ou na televisão.

Lembro que, certa vez, durante um culto, o pastor-presidente falava que não havia desculpas para que o fiel alegasse falta de orientação, por parte da Igreja, para seus problemas. Em qualquer momento que precisasse, tinha como obter conselhos de um especialista da denominação. Dizendo que ele estava sendo muito procurado e que as pessoas nem sempre estavam conseguindo ter uma conversa em particular com ele – sendo, geralmente, necessário marcar hora com antecedência –, o pastor lembrava aos freqüentadores da IURD que havia outros funcionários da Igreja (pastores e obreiros) disponíveis através do telefone da rádio 24 horas por dia, assim como em determinados horários, no estúdio de TV. Ao mesmo tempo em que apontava para a alta demanda dos serviços oferecidos pela denominação, o pastor chamava a atenção dos fiéis para a

possibilidade de obtenção de serviços estando-se fora do lugar de culto. Ao fazê-lo, não apenas acenava para um possível contato do fiel com um agente religioso, como também chamava a atenção para a necessidade de se pôr isto em prática.

As consultas se estendem e se multiplicam através da infra-estrutura midiática. O fiel pode tanto falar com o pastor ao vivo, quanto reservadamente através de um dos telefones do estúdio da rádio e do programa de rádio. Neste caso, a qualquer hora do dia, estando em qualquer lugar, o fiel tem a possibilidade de entrar em contato com especialistas, aqueles que têm autoridade e legitimidade para avaliar a situação do leigo (ibid.).

Nota-se que a participação da audiência nos programas midiáticos é sempre incentivada, assim como a interação durante as reuniões do fiel com o pastor faz parte da dinâmica do culto da denominação. O recurso à interatividade é utilizado principalmente nos programas de rádio, nos quais o receptor tem a possibilidade de participar do programa dando o seu testemunho, a sua opinião ou pedindo conselhos do pastor. Na interação entre ouvinte ou telespectador e funcionários da Universal por telefone – viabilizada pelo fato de os programas serem transmitidos “ao vivo” – são criados canais de acesso ao emissor para uma comunicação direta<sup>10</sup>. Assim, num maior intervalo de tempo que no dia a dia da igreja, o fiel encontra a facilidade de acesso a um pastor da denominação, com as vantagens da superação dos obstáculos de tempo e espaço.

Importante sublinhar aqui que, através deste sistema, a denominação viabiliza, por um lado, um atendimento em massa, sem que ele seja impessoal, e por outro garante que uma aproximação entre fiéis e agentes religiosos esteja sempre subordinada aos sistemas estabelecidos pela própria denominação. Os funcionários da IURD, neste contexto, têm sua relação com os fiéis delimitada pelas circunstâncias do sistema de comunicação da igreja, que é quem legitima sua autoridade e monitora sua atuação. Além disso, sua relação com os fiéis de uma determinada localidade é regulada pela questão temporal, na medida em que a denominação promove uma rotatividade de pastores periodicamente.

---

<sup>10</sup> Thompson (1998) classifica a comunicação via telefone como dialógica, enquanto aquela que se estabelece através dos meios de comunicação mais tradicionais como monológica. O autor não exclui a possibilidade de sobreposição de ambas, porém não avança na discussão sobre as possibilidades de interatividade que resultam de programas como estes.

### 2.2.3. A utopia da co-produção

Durante o período em que estive em Macaé, conheci Dona Ângela, 52 anos, uma fiel com alto grau de adesão à denominação. Ela freqüentava a IURD há 10 anos. Dona Ângela mantinha o seu rádio de cabeceira ligado 24 horas por dia (literalmente) na Rede Aleluia e sempre que estava em casa, assistia aos programas locais de TV da IURD. Um dia, caminhávamos na rua e Dona Ângela apontou na direção de onde seria o estúdio da rádio da denominação na cidade. Comentou comigo que pretendia ir um dia até lá para conhecer uma obreira com quem conversava por telefone e com quem já havia estabelecido uma relativa intimidade. Era chamada pela jovem de “mãe” e retribuía o que considerava uma atitude carinhosa tratando-a por “filha”.

A intimidade que Dona Ângela ganhou com funcionários da IURD não se limitava às conversas paralelas que mantinha com a obreira. A informante contou que, não raramente, participava dos programas dando sua opinião ou o seu testemunho. Dona Ângela, comentou que o pastor já a conhecia pelo nome e também conhecia a sua história de vida, tendo falado sobre o assunto outro dia no ar, quando ela opinava, com base na sua experiência, sobre um caso apresentado durante o programa.

Vê-se que o fiel pode compartilhar a sua história, sob o formato de testemunho e exercitar seu papel de co-evangelizador, seja nos programas de rádio, seja nos programas de televisão. Afinal, como escreveu Mafra, “em geral, o testemunho é contado para criar novos testemunhos” (2002, p. 142). Os testemunhos, sublinha a antropóloga, são feitos para serem multiplicados, na medida em que são dirigidos a uma platéia de potenciais autores, esteja ela nas igrejas ou na audiência dos meios de comunicação de massa. Neste contexto, pode-se dizer, o fiel colabora com a Universal na evangelização de outros, reforçando o discurso da denominação, numa demonstração de cumplicidade.

Soma-se a isso a possibilidade de uma participação do crente que é dada ao fiel através da mídia, que não se configura na rotina dos templos. Ao fiel é dada a voz para opinar, a oportunidade de se manifestar publicamente, sob a legitimação da denominação.

Neste caso, porém, a possibilidade de compartilhamento da posição de anunciador que se realiza através da mídia é circunscrita a ela própria. Ao fiel é aberto um espaço na

mídia, para que ele se manifeste, que não se observa no espaço de culto. No entanto, o crente tem sua fala direcionada pelo emissor, que conduz a sua participação<sup>11</sup>.

A participação do receptor é disciplinada pelo próprio formato do programa e pelas regras compactuadas entre emissor e ouvinte. Dada a familiaridade com o veículo midiático e com o emissor, o receptor se apresenta ciente das “regras do jogo”. Seja através da manifestação de opinião, seja através dos testemunhos, o que se sobressai aqui é o indicativo de um *compartilhamento da situação de emissor*. Trata-se, na verdade, de uma utopia marcada pela assimetria e pela desigualdade de poder que poderia ser considerada uma *utopia de co-produção*.

Este compartilhamento parcial da situação de produção, todavia, não se dá apenas através da comunicação mediada – quando o fiel está ambigualmente na condição de receptor –, mas também quando ele participa dos cultos e assim, presencia a gravação de cenas ou discursos que serão transmitidos através dos meios de comunicação de massa. Ao circular por onde imagens e sons são captados, o frequentador da IURD é incorporado à gravação do material que, posteriormente, assistirá ou ouvirá através da mídia. Neste lugar de interação face a face entre técnica, emissor e receptor, aquele que participa do culto também se torna personagem no produto midiático ou, pelo menos, testemunha das gravações.

Num domingo, no culto da manhã, quando a igreja estava bastante cheia, com aproximadamente mil pessoas presentes, o pastor solicitou que os fiéis fossem à frente dar o seu testemunho a respeito de alguma situação vivida durante a semana; algo que comprovasse que a corrente de “fechamento de corpo” estava dando resultados. Olhou para o cinegrafista, como se autorizasse que ele subisse ao púlpito. Com o equipamento na mão, o técnico se posicionou na frente dos fiéis que se aproximavam para dar seu testemunho. Da onde eu estava, não conseguia enxergar o rosto do fiel; apenas as costas do cinegrafista e do pastor. Finalizada a sessão de testemunhos, o funcionário desceu e voltou a sua posição lateral na Igreja assim como subiu ao púlpito: sem ser anunciado.

---

<sup>11</sup> Vale aqui estabelecer um contraste com outras igrejas pentecostais, como a Assembléia de Deus, na qual, o crente tem uma possibilidade de participação mais ampla e menos regulada nos cultos, sendo valorizado o improviso e o compartilhamento de experiências pessoais.



Nesta situação, onde o culto havia se tornado estúdio de TV, o fiel que participava da reunião era solicitado a narrar sua história diante da câmera e do público presente. Os outros, que, como eu, testemunhavam a gravação, foram posteriormente filmados pelo cinegrafista que circulava pelo templo com a câmera na mão, filmando os fiéis enquanto oravam ou cantavam. A interação entre equipe técnica, receptor e emissor no lugar de culto reforça a idéia de uma co-produção utópica.

Os exemplos que acabo de citar sinalizam que o fiel da Igreja Universal que acompanha a rotina da denominação, ainda que não participe interativamente dos programas midiáticos locais da denominação, ao participar dos cultos na Catedral da Fé e ao ouvir ou ver tais programas, é tanto testemunha, quanto personagem e receptor. Isto nos faz pensar que os programas locais de rádio produzidos pela IURD, e, neste caso, principalmente os de TV, guardam algumas semelhanças com os *reality shows*. Isto porque tanto viabilizam a participação do receptor, quanto revelam alguns de seus mecanismos de fabricação (Hamburger, 2005) para aqueles que freqüentam a denominação. A estrutura simples e padronizada dos testemunhos<sup>12</sup> permite, assim, que o fiel tenha a oportunidade de fazer circular a sua história no espaço público ao mesmo tempo em que reforça o seu vínculo com a Universal. Isto se dá através do próprio ato enunciativo e também de uma demonstração de cumplicidade com a denominação.

Interessante observar também que o freqüentador da Universal, ao ter sua imagem exibida nos meios de comunicação de massa, experimenta, assim como a própria denominação, uma condição de visibilidade social. Dona Nastácia contou que, de vez em quando, encontra alguém na rua que diz que a viu na televisão. O comentário da informante (que, obviamente se referia a sua participação nos cultos da Universal) nos relembra da exposição do fiel no espaço público, proporcionada pela denominação através de seu aparato midiático. Mas não apenas isso. Como sublinhou Birman, a IURD “faz da mídia um lugar fundamental de promoção e de integração ritual dos seus fiéis no mundo e na sociedade” (2003, p. 241). Através dos meios de comunicação de massa, a denominação traz pobres e anônimos para uma condição inédita: a de grande visibilidade social. E, através da projeção de sua imagem no espaço público, viabiliza um projeto de inserção social no mundo “moderno” e “globalizado”.

---

<sup>12</sup> Ver Mafra, 2002.

### 2.3. Seleção e apropriação dos programas da IURD: uma questão de negociação

Acabo de sublinhar aqueles que considero os principais aspectos na utilização do rádio e da televisão por parte da Igreja Universal para a veiculação de programas religiosos locais em relação às dinâmicas que envolvem os fiéis como receptores. Contudo, não poderia deixar de sinalizar que os frequentadores da denominação não necessariamente estão atentos ou se dispõem a assistir a programação que lhe é disponibilizada – embora sejam, incentivados, explícita ou implicitamente, a fazê-lo.

A adesão aos meios de comunicação da Igreja Universal, seja à programação laica ou à religiosa tem sido considerada uma variável para se avaliar o grau de adesão do fiel à doutrina da Igreja Universal. Quanto maior a adesão e a fidelidade a veículos de comunicação da denominação, maior a probabilidade deste receptor ser uma pessoa com alto grau de adesão à Igreja Universal. Nesta medição, leva-se em consideração ainda a assiduidade aos cultos, a contribuição com dízimo e ofertas e o batismo, que também indicariam o nível de fidelidade às práticas e assimilação da teologia da IURD.

A partir do estudo do caso de Dona Nastácia, eu diria que esta relação faz sentido, na medida em que a conexão entre adesão aos meios de comunicação da Igreja Universal tem relação com a adesão às práticas e às dinâmicas promovidas pela denominação, além de uma adesão a uma visão de mundo e do compartilhamento de um repertório em comum (Fonseca, 2003). Afinal, se a mídia da denominação é uma forma de contato e de exercício das práticas disseminadas pela IURD, fazer parte da audiência também é aumentar o grau de envolvimento com a Universal, e não somente uma facilitação, uma preparação para que isso aconteça.

No entanto, numa aproximação do cotidiano do crente, fica evidente a necessidade de se considerar outros aspectos envolvidos na adesão às práticas da denominação e também na adesão aos meios de comunicação, já que isto não é necessariamente uma consequência da frequência dos cultos ou da conversão do fiel. Quero dizer com isso que, apesar de a pessoa que frequenta a Universal ser estimulada e remetida a se tornar receptor dos programas da denominação – principalmente os locais –, isto não se dá de forma automática nem imediata. Isto porque a adesão à mídia iurdiana não depende

exclusivamente do envolvimento com a denominação. Ao contrário disso, ela está submetida à negociações com diferentes mediações. Ou seja, a adesão a tais programas não é configurada apenas pela participação nos cultos, mas é resultado de tensões e negociações de outras dimensões da vida social do fiel.

Neste sentido, não questionaria que a conversão de Dona Nastácia à Igreja Universal gerou um processo de re-configuração de seu “cardápio midiático”<sup>13</sup> e que neles passaram a figurar a programação evangélica. Contudo, o interessante é observar os aspectos que se tornaram relevantes nesta modificação de seus hábitos em relação aos meios de comunicação de massa.

Quando comecei a entrevistar Dona Nastácia percebia que, nos dias úteis, havia um rádio no seu quarto ligado, mas mal conseguia distinguir a emissora sintonizada. Um outro, ligado na sala, era mais alto e abafava o som do primeiro. Em volume mais alto, músicas pop, nacionais e internacionais, predominavam. O som, que ficou gravado ao fundo das entrevistas realizadas na época eram ouvidos por sua filha caçula, que morava na mesma casa. Liana tinha uma televisão no seu quarto, mas não um aparelho de som, o que fazia com o *micro system* que ficava na sala fosse por ela utilizado.

Ainda nesse período, quando tive a oportunidade de ficar conversando com Dona Nastácia do lado de fora da casa, pude perceber que seu radinho, que ficava no seu quarto (cuja janela dava para a frente), estava sintonizado na Rede Aleluia (a rádio FM da Igreja Universal). Dona Nastácia respeitava o espaço da filha, não impondo a ela as suas preferências, embora compartilhassem da audiência de muitos programas televisivos.

Importante registrar aqui, que as relações de parentesco podem se tornar mediadores potencializados na medida em que a própria denominação enfatiza o valor da família. Isto parecia reforçar o posicionamento tolerante, conciliador e concesso de Dona Nastácia em relação aos filhos.

Já no final do meu trabalho de campo, a situação era diferente. Algumas vezes entrei na casa de Dona Nastácia e o aparelho de som da sala estava sintonizado na Rede Aleluia. Nesse intervalo, Liana havia aderido à Igreja Universal. Importante reparar que a adesão, em algum grau, de um novo membro da família à IURD, resultou numa

---

<sup>13</sup> Lopes, Borelli e Resende (2002) chamaram de “palimpsesto da recepção” o que estou chamando de “cardápio midiático” para se referir às escolhas que o receptor faz a partir das diferentes mídias existentes às quais tem acesso e das programações disponibilizadas pelas emissoras.

modificação da forma como os programas da Universal se inseriam na rotina de Dona Nastácia e de toda a família.

Depois que já havia terminado o trabalho de campo, retornei à casa de Dona Nastácia para uma visita e uma breve entrevista. Pela primeira vez, Liana colaborou oficialmente com a minha pesquisa. Se, por um lado, Dona Nastácia apontou que todos os rádios da casa agora ficavam sintonizados na rádio da Universal e, às vezes, acontecia de haver um aparelho ligado em cada cômodo (quarto, sala e cozinha), simultaneamente, Liana sinalizava que passara a compartilhar da audiência dos programas religiosos com Dona Nastácia e Edson.

A adesão de Liana à Igreja Universal, seguida da adesão aos programas religiosos da denominação, resultou num estreitamento de laços familiares em função de uma confluência de perspectivas e propósitos. A aproximação de Jesus, a disposição por seguir as orientações da denominação, o engajamento na batalha espiritual e o envolvimento com as práticas iurdianas por parte de Liana proporcionaram uma maior aproximação entre os membros da família. Isto não se deu apenas em função da ampliação de um repertório compartilhado e de uma maior afinidade em relação a visões de mundo de diferentes gerações, e pessoas com diferentes papéis e posições na organização familiar. Houve também uma maior coincidência de hábitos na rotina doméstica, principalmente em função da mídia. Na medida em que os programas de TV e, principalmente, de rádio se colocam como uma extensão dos acontecimentos que ocorrem no lugar de culto e como parte da dinâmica de pertencimento à denominação, como vimos anteriormente, o compartilhamento de um mesmo “cardápio midiático” deve ser vista como um fortalecimento da unidade familiar e também do seu vínculo com a Igreja Universal. Além disso, a recepção que se torna coletiva e compartilhada fortalece e permite maior engajamento nas práticas que se desenrolam na recepção.

Se Dona Nastácia e sua família aderem crescentemente aos programas religiosos veiculados pela Igreja Universal através do rádio e da televisão, os filmes são excluídos de seu “cardápio midiático”. Relembrando os tempos em que o cinema, cercado de glamour, era a principal opção de lazer da cidade, Dona Nastácia – que, na sua mocidade, viveu um encantamento pela projeção em sala escura – explicou-me o motivo do cancelamento dos filmes de sua rotina midiática. Primeiramente apontou a falta de qualidade dos produtos da

indústria cultural. “Mostram muita violência”, disse-me ela. Em segundo lugar, contou que abandonou o hábito devido à orientação dada pelo pastor de que os filmes não deveriam ser assistidos por aqueles que “estão com Jesus”.

Se Dona Nastácia abriu mão dos filmes por concordar com uma orientação do pastor, ela não deixava de assistir à novela das oito da Rede Globo, mesmo julgando que o melodrama “mostra muita coisa ruim”. Neste caso, é importante ressaltar que a audiência das novelas foi cultivada coletivamente durante um longo período de tempo, estando o hábito entranhado na rotina da família Barbosa e de boa parte da população brasileira. Dona Nastácia contou-me que, ainda na infância, acompanhava as rádonovelas juntamente com a família. Quando surgiram as telenovelas, ia assisti-las na casa da vizinha, com o marido e os filhos.

Pode-se dizer que a telenovela, como programa de maior audiência da televisão brasileira, transborda a si própria. É tanto assunto para outros programas televisivos, como para outras mídias, assim como é incorporada a referências cotidianas. Ainda que não se assista às novelas, pode-se ter uma noção do que nelas se passam através de referências que ganham as ruas, assim como determinados personagens podem alcançar popularidade e serem inseridos em contextos diversos – midiáticos ou não.

Sobretudo, na casa de Dona Nastácia, a popularidade da novela estava imbricado com aspectos da sociabilidade intra-familiar. Seu filho mais novo, Joel, tinha pouco tempo disponível para visitar a mãe. Costumava ir à casa de Dona Nastácia, em geral, uma vez por semana e ficava assistindo a novela com sua ela, e com os outros moradores da casa, num momento de sociabilidade em torno da televisão. Neste caso, a audiência da telenovela – mesmo sendo censurada pelo pastor –, enquanto hábito cultivado por muito tempo dentro da família, mas também por boa parte da população, não foi abandonado por Dona Nastácia.

Dona Nastácia costumava assistir a novela das oito quando chegava da Igreja. “Já pego pela metade”, disse-me ela. Minha informante não deixava de ir à Igreja à noite, horário que lhe era mais conveniente, e, também, o horário em que concentrava maior número de fiéis durante a semana, para assistir a novelas por inteiro. Mas quando ia receber a visita do filho, sempre na sexta-feira ou no fim de semana, abria mão do culto.

Quando fazia esta pesquisa, a novela “Senhora do Destino” estava chegando ao seu final. Duas mulheres protagonizavam a trama que era marcada por um forte dualismo personificado na figura de uma mulher trabalhadora, honesta e generosa, que teve sua filha roubada por uma personagem maquiavélica, egoísta e imoral. Dona Nastácia me dizia que gostava muito da Maria do Carmo, mas não gostava de ver as maldades que a outra personagem – “a megera”, dizia ela – fazia. Explicou-me que quando havia cenas que mostram “coisas ruins”, nem gostava de ver. Saía da sala e depois voltava. No discurso de Dona Nastácia, pude identificar o que chamava de “coisa ruim” quando narrava os episódios da novela, dando ênfase justamente a tais negatividades: o filho que está trapaceando a mãe, e a “megera” que planeja o seqüestro do neto, por exemplo.

Por um lado, Dona Nastácia condenava alguns personagens e situações do melodrama<sup>14</sup>. Por outro, se identificava positivamente com a protagonista da novela, a Maria do Carmo. Sua filha Rosa alinhavou a comparação mais de uma vez, apontando semelhanças em relação à atenção com os filhos e à valorização da família, ao carisma, à coragem para enfrentar obstáculos. A centralidade de D. Nastácia na família também era lida por Rosa à luz da bíblia. Dizia que a mãe era uma das colunas de sustentação da família.

Neste paralelo com a novela, lembro que um ritmo dramático ou agonístico presente no enredo das novelas, também é observado na rotina e no discurso da Igreja Universal. Tal aspecto deve ser visto em relação à dinâmica ritual e à teologia difundida pela IURD, que apresenta forte ênfase no maniqueísmo e no dualismo, visões de mundo que estão na base da "guerra espiritual" na qual o fiel deve se engajar e, através do exercício da fé, obter vitória. A cosmologia encontra correspondência nos personagens da novela, cuja estrutura de folhetim é mantida desde o seu surgimento. Uma continuidade entre a perspectiva pentecostal e o melodrama, que se soma com a auto-identificação de Dona Nastácia em

---

<sup>14</sup> Numa análise sobre a audiência pentecostal das telenovelas, Martijn Oosterbaan (2003) aponta que a reestruturação de modos de auto-percepção e de auto conduta em função da conversão implica numa re-avaliação das imagens, comportamento e narrativas apresentados nas telenovelas segundo a interpretação pentecostal da Bíblia Sagrada – processo do qual emergem muitas contradições. A partir de pesquisa de campo realizada em favelas da Zona Sul do Rio de Janeiro, o autor sublinha uma situação ambivalente de atração e rejeição em relação às novelas, que podem fornecer ilustrações para a cosmologia pentecostal.

relação à “mocinha” da história, apontam aproximações possíveis entre a trama ficcional e a realidade de minha interlocutora, que parecem contribuir para a fixação da audiência.

Dito isto, sublinho, então, que a adesão a uma parte das práticas da denominação envolve negociações entre hábitos do receptor e hábitos coletivos cultivados ao longo do tempo em relação à mídia, cotidiano familiar e apropriação do conteúdo de determinados programas. Neste ponto, é preciso enfatizar continuidades e descontinuidades em jogo na conversão e na recepção midiática. Pensemos que Dona Nastácia e seu companheiro Edson, ao se converterem à Igreja Universal, promovem uma re-configuração de seus hábitos e reavaliam-nos a partir das novas orientações de vida. Deixam de freqüentar os bailes da terceira idade e passam a “dançar com Jesus”. Dona Nastácia, que também freqüentava um terreiro no bairro, não cogita a possibilidade de colocar novamente os pés dentro de um centro de umbanda, embora faça questão de manter as amizades que fez lá dentro.

Se Dona Nastácia fez questão de se afastar dos rituais afro-brasileiros, fortemente criticados pela IURD, ela não deixou de participar de excursões a Aparecida do Norte, local que acha muito bonito. A macaense, que foi criada em meio a um ambiente onde o catolicismo popular era praticado com intensidade, continuou a fazer sua visita anual ao local de peregrinação católica, sem, no entanto, se identificar como católica ou peregrina, mas sim como turista.

Embora Dona Nastácia pudesse ser considerada uma fiel com alto grau de adesão à Universal, minha interlocutora não havia rejeitado totalmente hábitos e escolhas herdadas do passado em função da conversão. A recusa de alguns deles em favor de um *ethos* evangélico e a manutenção de outros, quando examinados mais de perto, sinalizam que a conversão implica num campo de negociação de significados, percepções e hábitos já estabelecidos, e o imaginário cosmológico pentecostal. Neste ponto, poderíamos dizer que Dona Nastácia é um caso de “conversão minimalista”, para utilizar uma expressão apresentada por Mafra<sup>15</sup>. Contudo, isto não significa que Dona Nastácia não vivenciasse a

---

<sup>15</sup> A antropóloga identifica de “conversão minimalista” uma situação em que “o indivíduo tem maior autonomia e responsabilidade para articular as crenças, a cosmologia e os mitos pentecostais com a sua trajetória anterior”, ao contrário da “conversão máxima, que conta com o controle e coesão do grupo para encaminhar o converso para um ‘novo mundo de crenças e disposições’” (Mafra, 2000, p. 73). “No caso da conversão minimalista há uma menor disciplinarização quanto à receptividade da mensagem religiosa, garantindo-se assim que conversos de uma mesma

conversão como uma ruptura moral, na qual o encontro de Jesus exige uma adequação do fiel – ainda que de acordo com a sua perspectiva.

Deve-se pensar que, nesta revisão de hábitos, diante de um *ethos* evangélico, está incluída a revisão do "cardápio midiático". Diante da mídia, uma mudança é vista como necessária. Ela se dá de maneira imprevisível de acordo com avaliações e percepções do receptor. Há de se notar, em primeiro lugar, que é sempre dada a possibilidade de renegociação do "cardápio midiático" e re-posicionamento perante aos programas selecionados em relação às mediações envolvidas, o que significa dizer que a "conversão minimalista" pode se tornar uma "conversão máxima" com o passar do tempo.

A audiência dos programas iurdianados está vinculada tanto à participação do crente nos cultos, quanto às negociações que se operam com outras esferas de mediação. A facilidade que os meios de comunicação proporcionam em relação ao acesso a conteúdos encontra, no lugar de recepção, resistências que podem ser dadas pela rotina do fiel, seus compromissos sociais, negociações com outros atores sociais, facilidades e limitações em relação aos meios de comunicação, ou ainda opções delineadas diante das opções de programação disponíveis. Estas últimas dependem tanto dos hábitos midiáticos do receptor e da família, quanto do nível de atratividade da programação – aspecto reavaliado em função da conversão, que, porém não é capaz de anular todos os outros fatores.

Sendo assim, há de se considerar que, no lugar de recepção, no contexto do receptor, na sua trajetória, nos seus hábitos e na sua rotina, a programação religiosa da IURD encontra um espaço de negociações constantes. Neste sentido, participar da dinâmica de pertencimento religioso e acompanhar a rotina delineada pela Universal, no que envolve a audiência dos programas da denominação, configura um momento em que a mediação da instituição encontra-se em interação com o universo do fiel.

Entretanto, é importante lembrar aqui que a Igreja Universal, ainda que tenha uma dinâmica pré-moldada, está constantemente atenta as respostas habituais de seu público e prevê brechas para que agentes locais, atentos ao contexto cultural e às dinâmicas sociais locais, a partir de suas experiências cotidianas, na igreja e fora dela, criem facilidades para aproximar estes receptores.

---

denominação se apropriem das mais variadas formas de um mesmo referencial religioso, articulando de um modo não previsível os diferentes níveis de continuidade e descontinuidade” (Ibid., p. 69).



#### 2.4. Sistema denominacional e contexto social

Diante de tal complexidade das questões que circundam uma abordagem sobre as dinâmicas de produção e recepção de programas da Igreja Universal, não poderia se deixar de analisar alguns aspectos da dinâmica local que se inter-relacionam com esta investigação. É preciso pensar como as transformações sociais ocorridas em Macaé nas últimas décadas se relacionam com as dinâmicas de pertencimento à IURD, denominação que tem a mídia como parte de sua mega-estrutura.

Primeiramente, os processos envolvidos na dinâmica da mídia iurdiana podem ser vistos em função da viabilidade de rompimento dos limites espaciais. Numa dinâmica que incorpora os meios de comunicação como continuidade e como extensão do que acontece nos templos, a utilização da mídia, por parte da denominação pentecostal, permite que, fora do lugar de culto, o fiel dê continuidade às práticas iniciadas no templo, na “presença” de um agente religioso autorizado e legitimado pela IURD.

A possibilidade de circular e de, através dos objetos e da mídia, manter-se vinculado ao poder sobrenatural garantido pelo pertencimento à Universal pode ser entendida, pelo fiel, como uma flexibilidade que lhe é dada pela denominação, ou ainda, percebida como uma questão de bom senso. Lembro que Dona Nastácia falou-me sobre uma sobrinha que residia num bairro distante e costumava passar parte do dia na casa de parentes que moravam mais próximo à Catedral da Fé – inclusive da própria tia – para poder participar de duas ou três reuniões no mesmo dia. Dona Nastácia comentou o caso dizendo que "aquilo já é demais". Diante da identificação de um comportamento que indicaria "fanatismo", Dona Nastácia tolerava, ou não reconhecia como envolvimento excessivo a audiência constante dos programas da Universal, que, nesta época, já era compartilhado pela maioria dos moradores da casa, diariamente. Se recepção da mídia iurdiana, porque fora do espaço de culto, representa um "envolvimento saudável", na medida em que o fiel não se aparta de sua rotina cotidiana, a manutenção do vínculo ecológico estreito seria “fanatismo”. Isto porque o vínculo com a denominação não deve retirar o fiel “do mundo”, mas permitir que ele usufrua de suas facilidades e esteja confortável em sua rotina.

É preciso estar atento para uma tensão que se delinea aqui. Ao aderir à Universal, Dona Nastácia incorporou à sua rotina a frequência diária aos cultos e a audiência aos programas de rádio e TV da denominação, tornando-se uma fiel com alto grau de adesão e participação na denominação, sem que precisasse romper com a rotina de trabalho ou restringir o convívio familiar. Ao contrário disso, o trabalho e a família foram ainda mais valorizados.

Contudo, não se deve desconsiderar que Dona Nastácia teve sua circulação pela cidade re-modelada de acordo com um *ethos* evangélico. Ela deixa de frequentar os bailes da terceira idade para “dançar com Jesus” na Catedral da Fé. O templo não é somente a casa de Deus, onde se tem experiências religiosas, mas também um espaço de lazer, seguro e “moderno”.

A igreja é também lugar de estar em contato com uma massa; sem que haja estreitamento de redes de sociabilidade. Isto porque o sistema iurdiano colabora para uma dissolução de relações horizontais. A sociabilidade entre os membros da Universal é frequentemente mediada pelos funcionários da denominação ou pelo próprio sistema hierárquico consolidado. Nos templos, o contato é estabelecido com o pastor, com Deus, ou mais proximamente com os obreiros, no caso dos homens, e com as obreiras, no caso das mulheres.

Liana, filha de Dona Nastácia, no final da pesquisa, contou-me sobre sua não participação no grupo jovem. Achava muito interessante o contato com a juventude evangélica, mas não tinha intenção de participar do grupo porque teria que assumir muitas responsabilidades. De qualquer forma, a reunião de jovens organizada pela denominação parecia, para ela, a única forma possível de socialização dentro da IURD.

Se a Igreja Universal se torna um forte mediador nas relações entre os membros, ao fazê-lo, ela também contribui para a configuração de relações sociais dos seus frequentadores, que se agregam para os cultos diários tão rapidamente quanto se dispersam. Dona Nastácia algumas vezes comentou comigo que conhecidos seus estavam frequentando a Igreja Universal. O fato, porém, não foi motivo para a aproximação destes antigos moradores de Macaé, muitos deles residentes na vizinhança. Dona Nastácia criou um vínculo com a denominação, sem estreitar relações com os seus membros – mesmo já os conhecendo anteriormente. O distanciamento que predomina entre os membros encontra

continuidade nas dinâmicas da comunicação de massa “tradicionais” onde a interação entre os ouvintes ou entre os telespectadores não se realiza.

Minha interlocutora, ao se converter à Universal, não rompeu com sua rede de sociabilidade, mas criou um certo distanciamento em relação aos contatos sociais que tinha. Seu compromisso e sua principal relação passaram a ser com Jesus, com a IURD, e com a sua família. Pode-se dizer que Dona Nastácia era incentivada a liberar-se de compromissos sociais e reciprocidades que excedessem este círculo fechado, através do próprio sistema iurdiano.

Com as mudanças na intensidade das relações inter-pessoais – fortalecimento das relações familiares e enfraquecimento das relações extra-familiares –, em função da conversão, Dona Nastácia ganhou flexibilidade na lida com uma população mais diversificada e mais plural. Primeiro porque a ajudou na identificação de tipos sociais e na classificação dos mesmos. Na cosmologia pentecostal, a identificação do “mal” se dá através de um “reconhecimento” de situações e de tipos sociais. O crente pode “perceber” a “ação do diabo”, na medida em que ele é responsável por fracassos, mazelas, todos os tipos de sofrimento, e, principalmente, de comportamento desviante<sup>16</sup>. Assim, o bandido, o traficante, a prostituta são nomeados e classificados como aqueles que estão possuídos pelo demônio.

Nesta identificação de tipos sociais através do reconhecimento da presença de um “demônio”, são dados ao crente referentes para navegação social e avaliação moral dos lugares da cidade. Pode-se dizer que a Igreja Universal contribui para um mapeamento destes novos habitantes de Macaé e deste meio urbano re-modelado. Ela oferece possibilidades de se lidar com a diversidade e com os contrastes gerados pela expansão e modernização da cidade ao classificá-los de acordo com uma cosmologia dualista. São referentes que permitem uma circulação mais ampliada na medida permitem um mapeamento da heterogeneidade social.

Embora Dona Nastácia tenha tido sua circulação regulada após a conversão, deve-se observar que, paradoxalmente, seu campo de circulação se amplia em extensão. Ainda que opere com base em estereótipos, a Igreja Universal forneceu referentes para a identificação de uma maior variedade de tipos sociais. Isto está relacionado ao fato de a Universal

---

<sup>16</sup> Ver Becker (1963).

utilizar-se de referentes que não se limitam a dimensão local, ainda que, como já foi apontado, ela apresente uma pequena flexibilidade quanto às dinâmicas locais.

Se por um lado os referenciais fornecidos pela Igreja Universal se baseiam na associação de conduta desviante e manifestação do mal, há de se considerar que dentro desta cosmologia, o demônio pode ser exorcizado e todos podem se tornar iguais sob um crivo moral. Neste sentido, a "busca por Jesus" possibilita que pessoas de diferentes trajetórias sociais se reúnam ao compartilhar da mesma "batalha". A conversão marca esta confluência de vários passados – cada um traz a sua história – com um presente comum a todos.

Isto pode ser observado a partir dos testemunhos. Ao permitir que todos compartilhem de suas histórias de vida, a Universal faz com que as diferenças de origem e trajetória não sejam esquecidas, mas sim valorizadas perante a conversão. É o compartilhamento de uma mesma crença, dentro de uma dinâmica relativamente inclusiva, que permite a reunião destes fiéis com diferentes histórias para contar.

Nos testemunhos "as experiências banais e cotidianas são resgatas e valorizadas diante de uma metamorfose" (Mafra, 2002, p. 142), metamorfose esta compartilhada por todos. Pretos, brancos, jovens, velhos, criminosos, migrantes, homossexuais, prostitutas, todos eles podem compor uma mesma platéia, desde que tenham se convertido ou estejam "buscando Jesus". Nisto, a simplicidade estrutural dos testemunhos e, ao mesmo tempo, a sua constante repetição, permitem a multiplicação do gênero, na qual as pessoas relatam sua própria experiência, valorizando a singularidade de cada história (ibid.). Assim, os testemunhos viabilizam a narração das mais variadas experiências de vida que, em comum, culminam com o relato de uma transformação ou mudança em função da conversão.

Ao relatar sua trajetória, o fiel compartilha a sua vida com os outros membros de maneira superficial, sucinta e completamente modelada pela própria estrutura pré-estabelecida da narrativa. Os testemunhos tornam-se uma forma de compartilhamento do passado dos membros, reforçando o ponto em comum a todos: uma passagem recuperada pela sua negatividade, revertida através da conversão. Desta forma, é dada a possibilidade de reunião de pessoas com diferentes trajetórias sociais. Ao anunciarem seus "maus momentos", os crentes compartilham de sua diversidade ao mesmo tempo em que assinalam a possibilidade da reunião.

Sobretudo, os testemunhos são uma forma de o fiel se tornar enunciator e colaborar para a evangelização, ou seja, para gerar outros testemunhos (ibid.). Ao enunciar sua história para uma platéia ou para uma massa de receptores, o fiel é aquele que se encarrega de dar ânimo e entusiasmo àquele que lhe ouve. No sentido inverso, o fiel que ouve o testemunho de outro membro é aquele que é lembrado do poder da fé, do poder de sua denominação e daquilo que Jesus é capaz de fazer. As mudanças, as curas, as transformações de caráter, as soluções práticas e os milagres, quando narrados, são capazes de contagiar e mobilizar uma platéia.

O ânimo que deriva dos testemunhos, a continuidade das práticas religiosas para fora do espaço de culto e a possibilidade de manter e estreitar contato com os agentes religiosos através da mídia fazem parte de um sistema religioso onde o fiel é, freqüente e intensamente, estimulado a se aproximar de Jesus e de Deus, exercitar a sua fé e estar engajado na batalha espiritual. Isto nos faz questionar as considerações sobre a posição de agente na qual o fiel é colocado dentro das dinâmicas pentecostais. Já foi sublinhado que, no pentecostalismo, que se baseia na idéia de comunicação direta com Deus, o fiel é estimulado a "tomar posse da palavra" (Mafra, 2002) e exercitar a sua fé para alcançar "seus" objetivos. Contudo, "ter a posse da palavra" e viabilizar "seus" propósitos é sempre uma condição provisória, ainda que devesse ser constante. Ela só é viabilizada diante do engajamento do fiel na rotina ritual e também de seu "esforço" cotidiano. Ela só se realiza através da mediação da denominação, que é responsável por impulsionar o fiel e também por determinar a sua agenda de ação. A IURD diz ao fiel o que deve ser combatido e contra o quê ele deve se revoltar. De forma semelhante, aponta que situação é considerada digna de um seguidor de Jesus.

Sendo assim, podemos entender que quando se fala em agência na dinâmica pentecostal, no caso da IURD, deve-se pensar numa postura ativa que o crente é orientado a ter perante o mundo. E isto não deve ser confundido com autonomia do fiel. A agência deve ser entendida como uma atitude que o crente é levado a ter, ao invés ser considerada uma autonomização do sujeito. O que se dá no sistema iurdiano é justamente o inverso, a crescente necessidade da mediação da denominação para que os propósitos sejam

alcançados. Neste sentido, a agência do fiel está atrelada ao próprio sistema iurdiano, que agenda e dá subsídios diários a sua batalha espiritual.

É importante estar atento ao fato de que a Igreja Universal, ao estar presente em Macaé, agenda uma batalha espiritual num contexto onde as suas propostas encontram ressonância no seu entorno. A Universal fala de prosperidade num contexto onde há ampla circulação de dinheiro e, juntamente com a desigualdade social, a possibilidade de se conseguir um emprego ou montar o próprio de negócio é real.

A IURD também oferece ao macaense – que acompanha um rápido processo de expansão e transformação da sua cidade – a possibilidade de, ao pertencer a uma denominação que representa o “moderno”, se adaptar às transformações do meio urbano. A impessoalidade no contato entre os membros, reforçada pela utilização dos meios de comunicação; o fornecimento de referentes cosmológicos e morais para se mapear um meio urbano cada vez mais heterogêneo, diversificado e cosmopolita; e a possibilidade de se alimentar a religiosidade fora do espaço de culto através da mídia e de objetos são alguns dos mecanismos do sistema iurdiano que colaboram para isso. Eles poderiam ser vistos como uma forma de criar autonomia e delimitar individualidades ao membro da Universal.

Contudo, observa-se que tal sistema é sustentado através do fortalecimento de relações verticais estabelecidas através da hierarquia instituída pela denominação. A liberação de vínculos estreitos entre os fiéis é contrabalançada pela insistência num estreitamento de vínculo do fiel com a instituição, aspecto no qual os meios de comunicação, como foi visto ao longo deste capítulo, têm grande participação. Através da mídia, configura-se uma experiência de “comunicação direta”, por meio da qual relações verticais estabelecidas e vigentes nos templos são alimentadas, e a “guerra espiritual” é estimulada.

Numa cidade onde se multiplicam referenciais, a conversão à Igreja Universal, o fortalecimento do vínculo com a instituição e a adesão a um sistema que oferece um instrumental para lidar com impasses do cotidiano da “vida moderna” pode significar um porto seguro para se viver nesta nova Macaé. A fidelidade do crente à denominação, neste contexto, pode ser vista como a valorização de um único referencial que é capaz de dar conta – tanto teológica e cosmologicamente, quanto através de seu sistema ritual e da estrutura que disponibilizada aos membros – de todas as dimensões da vida do fiel. A

IURD oferece àquele que aceita o “convite” à aliança institucional uma instrumentalidade (que pode ser apropriada de diferentes maneiras) para “estar no mundo”. Oferece também um modo de vida protegido pela moralidade cristã no qual se tem o direito e o dever de desfrutar do lado bom da “modernidade”<sup>17</sup>.

Neste sentido, a Universal, com todo o seu sistema, oferece a possibilidade de adequação a um modo de vida, cujo ritmo é mais acelerado, as necessidades de deslocamento são maiores e o contato com um maior número de pessoas com diferentes visões de mundo é inevitável. No entanto, consolida-se como a principal fonte de referência, de informações do fiel. É tanto a adesão a uma visão de mundo que produz respostas e fornece instrumentos para se lidar com a chegada da “modernidade”, quanto uma opção de entretenimento e lazer. Os templos são seguros, os cultos tem sua dimensão de espetáculo e os programas de rádio e TV são uma opção no “cardápio midiático”. Tudo com o respaldo da moral cristã.

Soma-se a todos os aspectos citados acima, a possibilidade de integração social que é dada ao fiel que participa de uma religião cuja imagem é associada à riqueza, à opulência, ao cosmopolitismo e à globalização (Birman, 2003). Através dos meios de comunicação de massa, a denominação traz para um espaço público de grande visibilidade social pessoas pertencentes aos extratos mais pobres da sociedade – anônimos muitas vezes saídos diretamente dos espaços urbanos periféricos. Sendo assim, o fiel que frequenta a Universal não somente compartilha de um sistema que valoriza o modo de vida “moderno” como também encontra um novo lugar social de existência (ibid.).

## 2.5. Considerações finais

A Universal mantém um sistema no qual ao fiel são apresentadas maneiras de se conviver num espaço urbano marcado pela heterogeneidade e pela diversidade. Fazendo parte da massa, ao mesmo tempo em que é estimulado a fortalecer relações verticais, com seus superiores na hierarquia institucional, o frequentador da IURD estabelece relações

---

<sup>17</sup> Ao analisar o pentecostalismo em Gana, Birgit Meyer (2003) aponta que a modernidade e o consumo, ao serem visualizados como características do Paraíso, contribuem para a formação de um imaginário social para a divulgação da mensagem da prosperidade e para uma visão positiva dos aparatos da vida das grandes cidades ocidentais.

frouxas com os outros membros. O fiel é conduzido a se liberar de relações mais estreitas e a aderir a um modo de vida que facilita a convivência de pessoas com diferentes trajetórias sociais.

Pode-se dizer que um exame dos programas religiosos de rádio e TV veiculados pela denominação não só confirmam esta premissa, como revelam algumas características do sistema iurdiano. As práticas que se projetam para fora do lugar de culto e as relações entre agentes religiosos e crentes que se redesenham e se estreitam através da comunicação mediada, por um lado, reforçam a ligação do fiel com a instituição, e, por outro, o conduzem a “estar no mundo”, sem nele estabelecer ou perpetuar vínculos muito estreitos.

Se a utilização da mídia por denominações pentecostais foi apontada por alguns pesquisadores (Oro e Seman, 1997 e Fonseca, 1997, por exemplo) como uma forma dos evangélicos se mostrarem adaptados à “modernidade”, pode-se dizer que, no caso de Macaé, aderir à Igreja Universal – e, por consequência, “usufruir” de toda a sua infraestrutura, incluindo a midiática – pode ser considerada uma forma de adaptação do macaense a um novo modo de vida. Aderir à IURD pode significar estar mais próximo do estilo de vida das grandes cidades e compartilhar de hábitos e posturas próprios de um cotidiano metropolitano. Neste contexto, ao invés de considerarmos que o fiel se isola numa “redoma de mídia”, pode-se dizer que, através dela, ele tem a possibilidade de se inserir numa nova dinâmica social e num projeto de integração social – que se realiza através da visibilidade social garantida pelos meios de comunicação.



### **3. Cleide, uma ouvinte infiel: considerações sobre o proselitismo e sobre a apropriação dos programas religiosos da Igreja Universal**

No capítulo anterior, abordei as dinâmicas envolvidas na utilização e na apropriação dos programas midiáticos da Igreja Universal tendo como referência as experiências e a rotina de Dona Nastácia, fiel que, diariamente, freqüentava a Catedral da Fé, e assistia e ouvia a programação religiosa da denominação. Foi visto que os meios de comunicação têm um papel relevante tanto para o exercício das práticas religiosas quanto para um estreitamento da relação do fiel com a instituição. Indo mais adiante, foi possível pensar como a IURD, ao disponibilizar e incentivar os seus membros a compor a audiência dos programas que ela produz, oferece um sistema através do qual é dado ao macaense possibilidades de ajustamento às dinâmicas de uma cidade mais heterogênea, cosmopolita e socialmente desigual.

Neste capítulo, investigo a mídia iurdiana a partir de seu propósito proselitista, tendo foco no exame da apropriação de seus conteúdos por parte daqueles que a denominação considera “membros em potencial” (Gomes, 2004)<sup>1</sup>.

Como esbocei na introdução do capítulo anterior, a utilização dos meios de comunicação por parte da IURD para divulgação de mensagens religiosas é frequentemente associada àquela que seria uma das principais preocupações da denominação: encaminhar o ouvinte ou telespectador ao templo da Universal mais próximo de sua casa. Neste sentido, a missão se cumpriria somente se o receptor sáísse desta sua condição inicial e se mobilizasse a participar dos cultos.

Dois pontos sustentam esta perspectiva. O primeiro se baseia na análise dos próprios produtos midiáticos, cujo discurso dos agentes religiosos deixa óbvia a intenção de remissão do receptor ao templo. A divulgação dos eventos e dos endereços dos principais lugares de culto da região salientam a necessidade do engajamento do espectador dinâmica ritual e do seu deslocamento até um dos templos da Universal (Fonseca, 2003).

O segundo ponto se refere à questão financeira. Tendo em vista a centralidade do dinheiro nos rituais e sua importância na manutenção da monumentalidade da

---

<sup>1</sup> Edlaine Gomes (2004) identificou quatro tipos de “membros” aos quais a IURD freqüentemente se reporta: os convertidos, os que estão em processo de conversão, os freqüentadores esporádicos, e os “membros em potencial”. Gomes aponta que estes últimos “são todos os que devem ser levados a conhecerem a ‘Palavra’. Todas as pessoas, indiscriminadamente, são consideradas como membros em potencial” (2004, p. 124).

estrutura montada pela Igreja Universal, é somente nos templos que o fiel se torna um dizimista, um investidor ou um “sócio de Deus” (Mariano, 2003). Dada a necessidade de arrecadação de verbas e a rotatividade dos frequentadores (que, muitas das vezes, após participar das correntes, se dispersam), a Igreja Universal precisaria promover constantemente um fluxo razoável de pessoas aos templos (Campos, 1997).

Ainda que o objetivo de fazer com que o receptor vá até o lugar de culto pareça claro, a eficiência dos meios de comunicação na realização desta tarefa ainda é uma questão não resolvida. Isto porque, se algumas pesquisas quantitativas têm detectado que uma porcentagem significativa dos frequentadores da denominação atribuem relevância à mídia no seu processo de conversação, não se consegue mensurar até que ponto os meios de comunicação são capazes de persuadir os receptores da mensagem.

Neste contexto, há de se pensar na eficiência da comunicação de massa quando utilizada para a tarefa proselitista. Campos (1997), a partir de pesquisa realizada entre fiéis da Igreja Universal da região metropolitana de São Paulo, obteve 40,6% de respostas que apontavam para o rádio e TV como instrumentos de atração à denominação.

Fonseca (2003b) também contabilizou, em sua pesquisa, um número significativo de evangélicos que apontaram que a mídia teve papel relevante no processo de conversão. 31% do grupo de 935 entrevistados – 138 da Igreja Universal – da região metropolitana do Rio de Janeiro, consultados em 1996, ressaltaram a importância da mídia na adesão a uma igreja evangélica.

Mesmo reconhecendo a importância dos meios de comunicação de massa, principalmente do rádio, para a conquista de novos fiéis no Brasil, Fonseca (ibid.) chama a atenção para o fato de que a presença da Igreja Universal na grande mídia não garante a adesão por parte dos receptores. Embora contribua fortemente para que um maior número de pessoas tenha acesso à denominação, é importante observar que outros elementos sociais e culturais estão em jogo na interação com conteúdos midiáticos. Nesse sentido, o autor aponta para a necessidade de uma pré-disposição ou simpatia que anteceda à recepção para que haja a adesão aos cultos da Universal. O que significa que devemos considerar os limites dos meios de comunicação na persuasão dos receptores.

O argumento de Fonseca encontra-se em continuidade com apontamentos delineados a partir de pesquisas sobre a recepção midiática, em especial os chamados “estudos culturais”. Inspirados no pensamento de Gramsci, pesquisadores da Escola de Birmingham (Inglaterra) chamaram a atenção para interpretações e sentidos atribuídos

aos contextos midiáticos por seus receptores, elaborados com base em seus respectivos contextos sócio-culturais. Nesta perspectiva, os receptores são sujeitos ativos que encontram na cultura um arsenal de resistência, e não sujeitos passivos seduzidos pela indústria cultural, como apontam trabalhos teóricos seminais.

Stuart Hall (1998), em trabalho pioneiro, chamou atenção para o processo de codificação e decodificação envolvidos na produção e na recepção de informações e produtos midiáticos, abrindo a possibilidade de um mesmo texto admitir leituras plurais. Hall sublinha que o receptor decodifica a mensagem transmitida via mídia de acordo com o seu contexto e suas referências.

Com a “teoria das mediações”, que pode ser considerada uma derivação dos estudos culturais, Jesus Martin-Barbero (2003) propõe que se entenda a recepção como uma negociação de sentidos que se realiza a partir de mediações socioculturais. Aqui, a apropriação de conteúdos midiáticos envolve interações e negociações a partir de diferentes fontes e instituições capazes de influenciar o receptor – o que inclui desde o convívio familiar até a própria mídia.

Neste capítulo, tomo tais considerações como pano de fundo para examinar as negociações que acontecem diante da mensagem proselitista veiculada pela Igreja Universal através do rádio e da televisão. Não tenho como objetivo rediscutir as teorias de recepção, mas entender de que forma aqueles que não freqüentam a IURD se apropriam da programação religiosa veiculada pela denominação e as negociações que se estabelecem diante da mensagem proselitista. Com foco nas dinâmicas envolvidas na recepção, me proponho a investigar a postura de uma audiência que não freqüenta a Igreja Universal diante dos programas produzidos pela denominação.

Para tanto, me baseio no estudo de caso de Cleide Silva, uma macaense de 50 anos com quem mantive contato regular e bastante próximo durante o tempo em que permaneci em Macaé. Cleide, que se auto-afirmava católica, de vez em quando, assistia e ouvia parte da programação religiosa de rádio e TV da IURD. Como veremos a seguir, ela passava por dificuldades às quais a Universal, através de seus programas, prometia soluções. No entanto, mesmo que estivesse exposta a mensagens da denominação, Cleide não realizava o movimento de ir até um dos seus templos.

Minha interlocutora morava com seu marido, Adilson, quatro de seus cinco filhos e duas netas numa casa no bairro do Miramar, o mesmo que Dona Nastácia. Adilson havia se aposentado pela Rede Ferroviária e montado uma venda na parte da frente do terreno. Com estas duas fontes de renda, a aposentadoria e o comércio,

conseguia sustentar a família e ainda promover uma lenta reforma da casa. Uma simples construção dividida em cinco pequenos cômodos passara a ter mais de cem metros quadrados distribuídos em dois pisos e em onze cômodos. Após a ampliação da residência, foram comprados novo mobiliário e eletrodomésticos, entre eles aparelhos receptores de televisão. Na sala e em cada um dos quatro quartos da nova casa foi colocada uma TV. A disposição do significativo número de aparelhos sinaliza, por um lado, a valorização de individualidades e, por outro, a valorização do consumo midiático. Ressaltaria também que os programas televisivos formavam a principal fonte de entretenimento para a família, que cultivava hábitos domésticos.

Ao longo do presente capítulo, estarei discutindo, a partir do caso de Cleide, não somente a questão da eficiência do proselitismo realizado via mídia, como também os motivos, os limites e as soluções de resistência à mensagem iurdiana. Tendo em vista a trajetória da minha interlocutora, sua visão de mundo, suas principais referências e o contexto social no qual se insere, mostrarei como uma resistência à Igreja Universal justapõe a uma dificuldade de conciliar valores sedimentados e anseios gerados pela ampliação do acesso a elementos que simbolizam a “modernidade”. Considero ainda que o caso é interessante para pensarmos não somente as possibilidades de apropriação dos programas religiosos, mas também questões envolvidas na recusa de aderir à denominação. A rejeição à Igreja Universal por parte de Cleide dá pistas da coexistência de projetos divergentes de acesso à “modernidade”.

Para facilitar o desenvolvimento da análise que me proponho, recorrerei ao estabelecimento de um paralelo entre a tarefa proselitista e uma caçada, e à analogia entre os produtos midiáticos e uma armadilha<sup>2</sup>. A analogia me parece válida na medida em que a intencionalidade de “ganhar almas” na utilização da comunicação mediada é consenso e até chavão entre os membros da Universal – assim como a intencionalidade da captura é óbvia na presença da armadilha à espera da presa.

---

<sup>2</sup> Utilizei esta mesma analogia, em outra ocasião (Swatowski, 2005), para, a partir do exame de um texto assinado por Edir Macedo, discutir estratégias discursivas utilizadas pela IURD para atrair e persuadir seu público. Ao analisar o livro “Os mistérios da fé”, aponte para uma trajetória discursiva que se inicia com argumentos que se aproximam de uma perspectiva laica e até mesmo reflexiva sobre a fé. Contudo, na seqüência, o texto assume sua dimensão teológica e termina com uma exposição da noção de fé ativa, convocando o leitor a se engajar na “batalha espiritual” e a exercitar sua fé para atingir seus propósitos particulares. Ou seja, a estrutura do livro é inicialmente dialógica, mas desemboca numa recusa da ambigüidade e da dúvida. A resposta é uma só; e a “Verdade” do discurso religioso é enfatizada.

Aqui, utilizarei como apoio as reflexões apresentadas por Alfred Gell no artigo intitulado “A rede de Vogel: armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas” (2001). Ao examinar algumas armadilhas, Gell apontou que, para que o artefato cumpra seu papel, ela deve estar de acordo com a forma e o comportamento da presa que se pretende capturar. A armadilha deve ser modelada de maneira tal que seja capaz de atrair e acomodar a caça. Neste sentido, a armadilha é uma representação da própria vítima, na medida em que revela as características da presa. Se estabelecermos a analogia, podemos pensar que os produtos midiáticos contêm em si características do público que a IURD pretende persuadir.

Tendo isto em mente, passo, a partir de agora, a alinhar considerações em torno da mensagem proselitista veiculada pela IURD através dos meios de comunicação de massa e a pensar Cleide como uma possível presa a ser capturada por esta armadilha.

### 3.1. Cleide: uma "potencial conversa"?

Ao longo de toda a programação da Rede Aleluia e, mais pontualmente, nos programas religiosos veiculados na Rede Record, agentes religiosos convocam os telespectadores e ouvintes que querem obter resultados imediatos para seus problemas a participar de cultos da Igreja Universal. Com a ajuda de fiéis, que dão seus testemunhos, são apontadas possibilidades de resolução de problemas de saúde – inclusive aqueles que os médicos não conseguem curar –, problemas financeiros ou na família. São apresentadas relatos de pessoas que tiveram suas vidas “completamente transformadas” a partir da frequência das reuniões da IURD.

De acordo com a corrente que será realizada naquele dia, os receptores são convidados a participar de reuniões destinadas àqueles que estão desempregados, que não estão satisfeitos com sua vida sentimental, que querem ter suas vidas renovadas ou alcançar “libertação” do “mal”. A adesão à Igreja Universal é apresentada como uma solução para momentos de crise e para dificuldades na vida cotidiana. Os agentes religiosos se dirigem diretamente aos receptores – “você, que está em casa, no trabalho, sofrendo, desanimado com a vida...” (Rede Aleluia, Macaé, gravação, s/d) – exclamando “pare de sofrer”! O slogan “sua vida vai mudar” resume a promessa de mudança que a denominação faz para persuadir o receptor insatisfeito com sua condição

a participar de um dos cultos da denominação. Estas características da mensagem proselitista nos dão pistas do público que a armadilha iurdiana pretende capturar.

Minha interlocutora, Cleide – que de vez em quando sintonizava seu rádio na Rede Aleluia, e parava para assistir aos programas televisivos da IURD produzidos localmente –, de certa forma correspondia ao perfil deste interlocutor ao qual a Igreja Universal se dirigia. Primeiramente, apontava uma insatisfação com sua vida conjugal. Considerava que seu marido estava muito distante do homem que idealizara para ser seu companheiro. Queria ter ao seu lado uma pessoa romântica, compreensiva e companheira. Ao invés disso, dizia ela, Ailton era grosso, mesquinho e alimentava uma rotina de atividades fortemente segregadas por gênero, rompendo com expectativas de um percurso compartilhado.

A macaense também procurava se recuperar de um longo período de depressão, que teve início da década de 90, após a morte da mãe e de sua irmã mais nova. Com a doença, Cleide aos poucos foi abandonando as atividades que realizava fora de casa, principalmente a venda de chapeados, de roupas íntimas e de cama, mesa e banho, que ia buscar fora de Macaé para revender para seus conhecidos na cidade. Com isso, perdeu a renda própria e passou a ser mais dependente em relação ao marido. Dizia-me que gostaria de arranjar um emprego numa escola – visualizava que este seria o emprego ideal, porque gosta muito de lidar com crianças –, mas seu sonho mesmo era abrir um salão de beleza, pois tinha aprendido técnicas de colocar apliques, serviço muito solicitado nos salões de beleza atualmente, principalmente entre os negros.

Além da insatisfação com a vida sentimental, da depressão e do interesse na prosperidade, outro aspecto contribuía para que Cleide pudesse se aproximar da Igreja Universal. Minha interlocutora havia tido contato com a umbanda através da sua sogra, que, até o início dos anos 80, comandava os trabalhos de um terreiro nos fundos de sua casa. Cleide dizia não gostar de se envolver com os rituais, mas reconhecia que, de vez em quando, ia até lá assisti-los. Embora não quisesse participar das celebrações, sentia-se atraída pelo ritual.

Sendo assim, percebe-se que Cleide aparentemente tinha um perfil semelhante àquele que geralmente se atribui aos frequentadores da IURD. Ou ainda, que ela apresentava características que a tornava uma possível “vítima” da armadilha da Universal. Algumas considerações reforçarão esta suposição.

Em pesquisa realizada entre evangélicos do Grande Rio em 1996, Fonseca (1997) apontou que 63% dos membros da Universal que entrevistou atribuíram a sua

conversão a problemas pessoais e a “dificuldades na vida”. Campos (1997) ressaltou que a maior parte de seu universo de pesquisados declaravam-se católicos, e eram mulheres casadas e com filhos. Além disso, Birman (1997), que realizou pesquisa entre um grupo de fiéis da IURD de formação católica, sublinha o contato prévio de seus entrevistados com a umbanda ou o candomblé através de parentes e/ou eventuais participação nos culto de possessão.

Devido a Cleide ter tido contato com a umbanda, pode-se dizer que ela compartilhava de códigos dos ritos afro-brasileiros que, como já mostraram alguns pesquisadores, são recuperados pela IURD e incorporados à sua cosmologia, num movimento sincrético<sup>3</sup>. Além disso, Cleide, segundo anúncios veiculados pela denominação através de seus meios de comunicação, poderia ter sido alvo de alguma feitiçaria, bruxaria ou macumba<sup>4</sup>. Isto porque, dentro da classificação da Universal, Cleide apresentava alguns dos sintomas de possessão demoníaca<sup>5</sup>. Além da depressão, Cleide tinha dores de cabeça constantes, medo de morrer e de andar pela cidade remodelada.

Cleide frequentemente fazia referência a um tiroteio que aconteceu em frente à sua casa para justificar seu medo de circular pelas ruas de Macaé. Menções constantes do medo da violência encontravam correspondência no crescimento da cidade e do número de registros de crimes na região. Seu medo também era nutrido pela reverberação de relatos de acontecimentos envolvendo algum tipo de violência, que chegavam à Cleide tanto através das redes locais, quanto através dos meios de comunicação. Uma atenção a estas narrativas promovia a ampliação do sentimento de medo em Cleide, resultando num efeito paralisante. A dificuldade em ir além do espaço doméstico, de circular por um espaço re-modelado, um espaço cosmopolita, e, até certo ponto, ameaçador, se contrapunha ao espaço da casa, considerado mais seguro.

---

<sup>3</sup> Birman (1997) aponta para uma estreita interdependência entre a visão cosmológica da Igreja Universal e os cultos de possessão, sendo que o diferencial desta modalidade pentecostal estaria na cultura religiosa da possessão associada ao exorcismo. Almeida (2003), por exemplo, sublinha que a Igreja Universal identifica entidades de umbanda e candomblé como espíritos demoníacos. Nelas estariam a personificação do diabo e sua ação maléfica sobre o ser humano.

<sup>4</sup> Segundo Edir Macedo, até mesmo o contato com pessoas que praticam o “espiritismo” deve ser evitado, porque elas podem estar “tão carregadas de demônios” que são capazes de transmitir “influências demoníacas” (1993, p. 52).

<sup>5</sup> Em ‘Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?’, Edir Macedo (1993) enumera os “dez sinais de possessão”: nervosismo, dores de cabeça constantes, insônia, medo, desmaios ou ataques, desejo de suicídio, doenças que os médicos não descobrem as causas, visões de vultos ou audição de vozes, vícios e depressão.

Após ter entrado em depressão, Cleide também parou de freqüentar a Igreja Católica, algo que fazia diariamente. Não tanto por causa do medo de circular pelas ruas, mas principalmente pela vontade de se distanciar das beatas que começavam a lhe cobrar que se casasse no religioso (Cleide só havia se casado no civil).

Com tudo isso, Cleide teve seu cotidiano restrito ao espaço doméstico e passou a nutrir sua religiosidade principalmente através da mídia. Geralmente, assistia a missas pela televisão; "se eu não vou na missa, a missa vem até mim", dizia ela. Vez em quando, Cleide acompanhava a reza do terço, as orações a santos, os sermões e a apresentação de cantores católicos, assim como gostava de escutar músicas pelo rádio e o CD do Padre Marcelo Rossi.

Mesmo já tendo se recuperado de um período de depressão profunda, Cleide não se considerava curada e tinha medo de uma recaída. A cada sintoma que sinalizasse a possibilidade de uma crise, ela dizia que se "apegava com Deus". Neste contexto Cleide, assombrada pela possibilidade de uma recaída e paralisada pelo medo, nas horas do aperto, quando nem sequer tinha ânimo para sair da cama, ligava o rádio ou a televisão para ouvir alguma programação religiosa, que poderia ser católica ou evangélica.

Cleide gostava muito de ouvir às músicas evangélicas através do rádio, que apareciam como uma alternativa à programação católica. Lembro-me que, quando o papa estava nos seus últimos dias de vida, e a mídia começava a veicular notícias especulando sobre a sua morte, Cleide passava por um período de maior desânimo. Todos já dormiam na casa e ela, sem conseguir pegar no sono, resolveu ligar o rádio, que já estava sintonizado na Canção Nova. A estação, naquele momento, transmitia uma longa reportagem sobre o estado de saúde do papa, sobre a solicitação do pontífice de extrema unção. Aquilo "começou a me dar uma agonia, uma agonia..." e Cleide se viu impelida a mudar de estação. Sintonizou então uma estação evangélica e ficou ouvindo alguns hinos, que lhe acalmaram. Da mesma forma, Cleide gostava de ouvir os hinos da Rede Aleluia (estação da Universal), que considerava muito bonitos.

Cleide também reconhecia a eficácia das igrejas evangélicas. Ser crente, para ela, geralmente era considerado uma qualidade do sujeito, já que poderia indicar uma conduta regrada - não fumar, não beber, não trair a esposa ou o marido, e ter uma rotina organizada em função da família, da igreja e do trabalho.

Uma vez, lembrou Cleide, uma vizinha evangélica trouxe para ela uma fita de vídeo na qual um pastor conduzia uma oração especialmente às pessoas com depressão.



Cleide disse que acompanhou, que foi uma maravilha e que depois ela se sentiu muito bem.

Este aspecto se soma aos demais para reforçar a idéia de que a macaense era um alvo privilegiado para a mensagem proselitista da Igreja Universal. De um lado, a sua trajetória, suas dificuldades, seu trânsito religioso e sua exposição à programação religiosa da IURD. Do outro, o convite e a promessa de solução por parte da denominação, com seu repertório cosmológico acessível à Cleide. Neste contexto, os programas religiosos da Igreja Universal, que pareciam servir à captura de Cleide, estavam disponíveis a ela na televisão e no rádio, da mesma forma que se coloca uma armadilha no lugar de passagem do animal que se pretende capturar.

Contudo, minha interlocutora tinha uma forte resistência à denominação. Ela se recusava ouvir a qualquer pregação ou oração veiculada na estação radiofônica da IURD. Cleide contou que, antigamente tinha o hábito de ouvir a rádio Record e considerava esta uma das melhores transmissoras do *dial*. Todavia, lamentava que a estação tivesse sido comprada por Edir Macedo. Ela dizia não suportar Macedo e a Igreja Universal porque ela “rouba o dinheiro dos pobres”.

De maneira geral, Cleide não fazia distinção entre as diferentes denominações evangélicas. Porém, fazia uma distinção fundamental em relação à Igreja Universal do Reino de Deus. Cleide contestava a legitimidade da IURD. Seu principal argumento para explicar a resistência à Igreja Universal estava ancorado na polêmica questão da arrecadação de dinheiro "em nome de Jesus". Condenava o fato de a denominação atrelar uma crença religiosa à arrecadação monetária. Este fato fazia com que Cleide experimentasse uma distância em relação ao emissor e não sinalizasse qualquer possibilidade de adesão à denominação. Ainda assim, ela não se negava a sintonizar a rádio ou o programa televisivo da Igreja Universal, que faziam parte de seu “cardápio midiático”.

Se muitos aspectos pareciam conspirar para uma receptividade à mensagem proselitista iurdiana, Cleide tinha muita resistência ao discurso proferido pela denominação através dos canais midiáticos. Ainda que passasse por situações às quais a Universal prometia soluções, Cleide não assinalava nenhuma possibilidade de se converter à denominação. Minha interlocutora, como veremos adiante com mais detalhes, operava uma seleção dos conteúdos e elementos dos programas iurdianos de tal modo que criava um distanciamento estratégico em relação à mensagem proselitista veiculada pela denominação.

Examinarei primeiro, a forma como Cleide se apropria seletivamente dos elementos da programação radiofônica veiculada pela IURD, para depois pensar a recepção de conteúdos televisivos. Isto porque Cleide apresentava uma postura diferente diante de cada um dos veículos midiáticos.

### 3.2. Da Rede Aleluia, só as músicas

Vimos até agora que, apesar de Cleide sinalizar uma adequação ao perfil daquele que poderia ser considerado o público-alvo da Igreja Universal e estivesse exposta aos programas religiosos da Igreja Universal, ela não cogitava a possibilidade de adesão à Igreja Universal.

Isto, contudo, não era motivo para que Cleide se recusasse a ouvir músicas na Rede Aleluia. O fato de as músicas evangélicas serem tocadas na rádio da Igreja Universal não era um problema para Cleide. Minha interlocutora achava bonitas as músicas selecionadas pela Rede Aleluia e se sentia sensibilizada pelas canções evangélicas, que, antes de tudo, falavam de Deus. Na medida em que ela não reconhecia ali um discurso denominacional ou institucional, a macaense também não as associava como uma forma de proselitismo nem como resultado de uma intencionalidade da Igreja Universal. As músicas, neste contexto, poderiam ser ouvidas, já que se apresentavam, aparentemente, desvinculadas do discurso da denominação. Ou seja, nas músicas, o emissor parecia perder a sua singularidade para ganhar uma universalidade cristã.

Ainda que eu não tenha a pretensão, nem informações suficientes para explorar mais a fundo a questão da música cristã (evangélica e católica), Cleide me levava a pensar que, por um lado, havia uma ponte que se realizava através das músicas entre o seu mundo católico e sua visão do mundo evangélico. As músicas pareciam borrar uma fronteira institucional ou denominacional. A semelhança de estilo, estética e conteúdo fazia com que ela, às vezes, não conseguisse diferenciar uma música católica de uma evangélica. Trago aqui um exemplo disso.

Certa vez, conversava com Cleide e ela comentava que, na madrugada daquele dia, havia sintonizado num canal na televisão a cabo que estava transmitindo uma apresentação de cantores de músicas religiosas. Não soube me dizer qual era o canal e também estava em dúvida se era uma emissora evangélica ou católica. Depois disso, quando estávamos juntas diante da televisão, Cleide, com o controle remoto na mão, tentava achar o tal canal para me mostrar. Não conseguiu encontrar. Mas, na sua busca,

sintonizou a transmissão de um grupo de coral cantando uma música cristã. Cleide achou bonito e se deteve em assistir. Tentou identificar se era um canal evangélico ou católico. Só conseguiu fazê-lo depois que a música terminou e uma senhora começou a fazer uma oração. Pelo modo de falar e de se colocar diante da bíblia, Cleide reconheceu: "é crente, quem faz assim é crente". E então mudou de canal.

Cleide, ainda que tentasse distinguir a música católica da evangélica, muitas das vezes não conseguia fazê-lo. A melodia e ritmo das músicas evangélicas pareciam ser plenamente aceitos dentro dos padrões de maior contenção, cuja fonte estava nos ritos católicos e na sua admiração pelo comportamento "civilizado". Isto deve ser pensado também em termos de uma continuidade de estilo e estética que se estabelece com as músicas e faz com a distinção não seja óbvia.

Neste contexto, pode-se pensar que Cleide estava aberta às músicas evangélicas não somente porque elas eram cristãs. Ou seja, porque suas letras tinham como base um repertório compartilhado entre evangélicos e católicos. Há de se notar que tais canções evangélicas também estavam em continuidade com padrões de civilidade valorizados por Cleide. Sempre preocupada em assimilar formas consideradas mais adequadas de se comportar, minha interlocutora visualizava na contenção e no regramento das formas de agir e interagir um modelo de conduta e expressão. Uma linha tênue – porém bastante clara para Cleide – separava a relativa contenção, de certa forma presente na música evangélica, e o êxtase e a efervescência que marcam os ritos pentecostais – identificados negativamente pela macaense. Alguns exemplos nos ajudarão neste momento.

Cleide dizia não gostar dos rituais evangélicos, referindo-se principalmente à exaltação que se dá durante os cultos. Contou-me que foi, uma vez, na Igreja Metodista, convidada por um sobrinho. Mas não pretendia voltar mais lá. "O pastor coloca a mão na sua cabeça e fica falando aquele monte de coisa, gritando no seu ouvido... eu não gosto disso". Frequentemente era convidada a participar de um culto evangélico, pois boa parte das amigas, vizinhos e membros da família extensa havia se convertido "a Jesus". Mas sempre recusava o convite.

Na festa de aniversário de Cleide, o mesmo sobrinho, que era cantor evangélico, após o parabéns, entoou um hino em homenagem à aniversariante. Logo depois, uma amiga de Cleide, também evangélica, cantou outra música religiosa para ela. Cleide ficou muito emocionada e feliz com a homenagem. Seu sobrinho, no final da festa, a convidou para um evento musical que aconteceria na Igreja Metodista, dizendo que iria ser uma das atrações do programa. Perguntei para Cleide porque ela não iria e ela me

explicou que já sabia que não haveria somente música na reunião. Teria também "aquela parte do desespero".

Nestas duas passagens, fica clara a aceitação de Cleide à música evangélica e sua recusa em participar das reuniões evangélicas por causa do estilo de culto. Este argumento parece se reforçar com o dado de que Cleide nem sempre rejeitava a "palavra de Deus" e as orações evangélicas.

Retomo o caso da fita de vídeo da qual Cleide gostou muito e teve uma experiência ao realizar a oração com o pastor que abordava o problema da depressão. Cleide aceitou a oração e foi capaz de acompanhar as palavras do pastor. Da forma como relatou o episódio, havia um tom contido na condução do pastor. De certa forma, prevalecia uma postura de contenção, e Cleide não precisou se expor à efervescência evangélica.

Lembro também que ela me contou que, certa vez, aceitou que uma amiga, testemunha de Jeová, realizasse estudos bíblicos na sua casa. Por um lado, os estudos aconteceram porque minha interlocutora cedeu às insistências da amiga. Por outro, observei que Cleide nunca se opunha diretamente à questão do estudo bíblico - pois, dizia ela, nunca é demais ouvir "a palavra de Deus". (Solicitou que os estudos semanais fossem interrompidos depois de um tempo porque achou que as sessões, que duravam toda a tarde de domingo, eram muito longas).

Se Cleide abria tais brechas a mensagens evangélicas de algumas denominações, no caso da Universal as músicas estabeleciam um limite à recepção da mensagem religiosa. Cleide sublinhava uma recusa a qualquer discurso que partisse de um pastor ou um representante da IURD. Neste caso, ela indicava que não aceitaria as orações feitas por representantes da denominação, nem estaria aberta a ouvir a seus ensinamentos (o que poderia acontecer no caso de ser conduzida por um pastor de outra denominação).

Aqui, Cleide mostrava-se resistente a um discurso diretamente representativo da denominação. Neste caso, as músicas eram o limite para a recepção de conteúdos religiosos veiculados pela IURD, na medida em que a identificação do emissor do discurso funcionava como um bloqueio a determinadas mensagens.

### 3.2.1. Aproximando-se da armadilha

Como acabo de apontar, Cleide parecia fazer uma seleção do conteúdo dos programas iurdianos com base no reconhecimento de agentes religiosos e com base na estética e no estilo dos elementos da programação. Contudo, tal seleção não evitava uma aproximação de Cleide da mensagem proselitista da Universal.

Se, por um lado, a macaense era receptiva às músicas veiculadas na Rede Aleluia e recusava as orações e as pregações veiculadas pela denominação, por outro, Cleide, por exemplo, não apresentava resistência à Folha Universal – jornal semanal publicado pela IURD e distribuído nacionalmente.

Lembro de uma vez em que eu estava na casa de Cleide e conversávamos com sua filha na sala. Percebi que havia uma Folha Universal sobre a mesa de centro e perguntei a elas o que achavam do impresso. Cleide me respondeu: "esse jornal é de crente, mas é bom". Mariana concordou e pegou o jornal para folhear dizendo: "é bom, tem muita coisa interessante". E Cleide completou: "melhor do que os jornais daqui de Macaé".

A aceitação do jornal da denominação se dá na medida em que ao menos parte do conteúdo da publicação é identificada como laica e disponibilizada profissionalmente aos leitores. Com isso, Cleide não coloca uma resistência ao discurso da denominação, reconhecendo – ainda que de maneira implícita – um certo distanciamento entre as informações veiculadas na Folha Universal, a perspectiva religiosa e o proselitismo. Isto pode ser atribuído ao fato de o jornal, além de trazer informações do universo laico, também ser um produto com boa apresentação e qualidade técnica considerável. O reconhecimento do profissionalismo com que é produzida a Folha Universal e a receptividade do impresso da IURD por parte de Cleide apontam para a complexidade da questão que aqui emerge.

Se nos voltarmos para um exame das características dos produtos midiáticos veiculados pela Universal, podemos dizer que a denominação se utiliza de elementos laicos, de uma estética contemporânea e de uma tecnologia de ponta na elaboração de seus produtos midiáticos. Tais aspectos são capazes de despir a mensagem proselitista de sua estética evangélica “tradicional” e, com isso, torná-la mais atraente. São capazes de dar um invólucro laico à mensagem proselitista que fazem com que sejam capazes de atingir um público mais amplo.

Em 2003, visitei a Universal Produções, empresa da IURD responsável pela publicação da Folha Universal, a fim de coletar dados para uma pesquisa sobre a produção do impresso. Naquela ocasião, um funcionário que ocupava uma função de chefia declarou em entrevista: “a diretoria sempre fala que o jornal é um instrumento de evangelização, de levar a palavra de Deus até o povo. A forma de fazer isso é que não é necessariamente religiosa” (Swatowski, 2003, p. 41). Ele explicou que, de maneira geral, a Folha Universal transforma as notícias de atualidades numa forma de lição de moral cristã. “A gente pega um tema que interessa a qualquer um e a gente vê com o lado da única solução. A gente sempre destrincha o tema, mas sempre procura dar uma mensagem espiritual” (ibid., p. 44).

No livro “Os mistérios da fé”, assinado por Edir Macedo (1999), observa-se uma estratégia discursiva na qual o autor faz uso de uma argumentação que se aproxima de uma perspectiva laica. O texto, que inicialmente ensaia um flerte com o pensamento “pós-moderno” sobre a fé, logo assume sua dimensão teológica e a perspectiva da denominação é enfatizada (Swatowski, 2005).

O importante neste raciocínio para o presente estudo é a visualização de uma estratégia proselitista através da qual a Universal é capaz de seduzir o leitor. Com a inserção de informações e argumentos típicos do “mundo secular”, é possível chamar a atenção de um receptor com circulação social ampliada e que, inclusive, não esteja familiarizado ao discurso evangélico. Tanto as entrevistas com funcionários da Universal quanto a análise do livro assinado por Macedo me parecem relevantes para pensarmos até que ponto Cleide não era atraída por estes elementos que fazem parte de uma estratégia proselitista da própria denominação.

Neste momento, podemos retomar a analogia com a armadilha e pensar que Cleide, ao ser atraída pela dimensão laica da mensagem proselitista iurdiana, encontra-se diante de uma arapuca que foi criada para atrair “potenciais conversos” com um perfil semelhante ao seu.

Se, inicialmente, Cleide se dispunha a sintonizar a Rede Aleluia ou a ler a Folha Universal e se apropriava de parte de seu conteúdo, é porque as músicas e, de forma mais gritante, as notícias da Folha Universal, são elementos destes produtos midiáticos com os quais minha interlocutora, em algum nível, se identificava. Neste sentido, Cleide parecia ter sido atraída pela armadilha do proselitismo através da mídia.

Cleide usufrui da qualidade das músicas e da qualidade do jornal. Contudo, mantém uma distância estratégica em relação aos discursos dos pastores da

denominação. Ou seja, Cleide é capaz de se apropriar de alguns elementos da programação de rádio e ler algumas notícias da Folha Universal – nas quais, geralmente, está embutida uma interpretação evangélica dos acontecimentos – sem pactuar com a denominação. A rejeição à Igreja Universal não impede que ela se aproxime da armadilha proselitista –, mas a faz manter um distanciamento estratégico em relação ao discurso dos agentes religiosos. Cleide mantém uma postura defensiva em relação ao que poderíamos considerar a isca do aparato proselitista. Com isso, atraída pelos seus elementos, não é detida nesta caçada. Ou seja, a armadilha deixa a presa escapar.

### 3.3. Da televisão, as imagens

Acabamos de ver como Cleide selecionava elementos dos produtos midiáticos iurdianos de tal forma que, ainda que tivesse restrições quanto à denominação pentecostal, era capaz de usufruir de parte de seu conteúdo religioso. A partir de agora, veremos como minha interlocutora se posicionava diante dos programas televisivos da Igreja Universal de Macaé. Ressaltarei que, diante deste aparato eletrônico, no qual são veiculados imagem e som, novas negociações se sobrepõem às já mencionadas.

Cleide diariamente assistia à programação laica da Rede Record, sendo que o fato de a Igreja Universal ser dona da emissora nunca foi um aspecto a ser levantado como uma questão pela macaense. Além disso, mais de uma vez, Cleide sinalizou interesse em assistir aos programas locais da IURD de TV. Certo dia, em meio ao nosso convívio desinteressado, presenciei uma cena em que Cleide assinalava que eventualmente assistia a tais programas.

Numa terça-feira à tarde, eu chegava à casa de Cleide, e uma vizinha, Alba, ia saindo. Conversavam sobre algum problema de estômago que Alba enfrentava e, depois de especularem sobre algumas possíveis medicações alopáticas, lembraram de uma moradora do bairro que tinha em casa uma erva incomum que era indicada para tratar a disfunção do órgão. Então, Alba perguntou à Cleide se ela não tinha notícias desta senhora que, apesar de morar nas redondezas, já não era vista há algum tempo. Alba suspeitava, inclusive, do falecimento da idosa. E Cleide imediatamente respondeu à sua vizinha: “Não, ela não morreu não. Outro dia eu via ela (sic) na televisão, lá na Igreja Universal, dançando e cantando, batendo palma, toda feliz. Eu ri muito”.

A situação foi breve, e os comentários bastante sucintos. No entanto, permitem que um leque de questões sobre as dinâmicas envolvidas na recepção midiática sejam abordadas. Primeiramente, é interessante pensar que diante dos programas religiosos, a atenção de Cleide se volta para a imagem e não para o texto. Ou seja, nesta situação, Cleide não chamava a atenção para o discurso do pastor, muito menos para possíveis interpretações sobre a mensagem religiosa. Ela não apontava para uma apropriação ou interpretação do texto de tais programas, nem sequer para suas partes musicais.

Cleide sinalizava que estava atenta às imagens e as decodificava a partir de uma preocupação específica: ver quem estava frequentando a Igreja Universal e "se divertir" reconhecendo os fiéis. A partir de elementos visuais desta programação televisiva, Cleide depreendia informações que faziam sentido para o seu universo. Através da veiculação de imagens gravadas durante os cultos da Universal, transmitidos em cadeia aberta, Cleide podia ver quem frequentava as reuniões da denominação.

No contexto de uma "cidade do interior", onde as redes de sociabilidade são estreitas e o anonimato bastante restrito, a veiculação de imagens de cultos realizados dentro do templo de uma denominação estigmatizada, corrobora na visibilidade das ações e no reconhecimento dos indivíduos que frequentam a Igreja<sup>6</sup>.

Interessante pensar que, através da mídia, atualiza-se e amplia-se uma situação de visibilidade social que havia na cidade quando ainda pequena, sendo, através das imagens, possível reconhecer os antigos moradores agora dispersos em meio a uma cidade de maior densidade demográfica, de maior diversidade, e de mundos sociais multiplicados. Neste sentido, amplia-se, por um lado, a visibilidade da participação do crente, tornando pública a frequência ao ambiente religioso. Por outro lado, fomenta-se também a fofoca, agora através da mídia eletrônica. Como escreveu Hamburger, pensando nas telenovelas, a televisão torna "a fofoca da vizinha disponível a todos, na telinha" (2005, p. 164).

Retomando a analogia com a armadilha, poderíamos dizer que Cleide se aproximava da arapuca para, entre suas frestas, enxergar quem havia sido capturado por ela. Isto significa dizer que Cleide, nesta sua aproximação do conteúdo proselitista, era

---

<sup>6</sup> Como apontou Meyrowitz (1984 *apud* Hamburger, 2005), a televisão permitiu um acesso generalizado a repertórios anteriormente restritos e circunscritos. Neste sentido, o autor sugere que o conteúdo televisivo "fura" o controle que as hierarquias das instituições sociais clássicas procuram exercer sobre determinados espaços e conteúdos. Ocorre o que ele chama de "deslocamento temático".



capaz de subvertê-lo para retirar informações que seriam incorporadas ao seu universo e avaliadas de acordo com seus referenciais. Assim, Cleide, ao ver sem ser vista, podia preservar sua imagem e manter-se fiel aos seus referenciais católicos.

Diante dos programas televisivos da Igreja Universal, onde recepção não estava restrita à atenção ao conteúdo religioso, Cleide poderia olhar sem ter a pretensão de aderir. Mais do que isso, poderia espiar o que se passava na Catedral da Fé e nisto apreender informações de acordo com o sentido que fazem e a validade que têm para o seu mundo.

Importante sublinhar que tais leituras, feitas a partir da imagem, fogem à possibilidade de controle por parte do emissor. Isto porque sua decodificação se realiza no lugar da recepção, onde elementos visuais ganham sentido de acordo com o contexto do receptor. A identificação dos fiéis a partir de uma rede de sociabilidade já estabelecida e o acompanhamento de sua trajetória – que resultou na adesão à IURD – só é possível para aqueles que reconhecem nas imagens do programa local pessoas com as quais compartilham um passado em comum.

Mas esta não foi a única vez que Cleide sinalizou que procurava identificar conhecidos que freqüentavam a denominação através dos programas televisivos. O mesmo tipo de percepção do programa televisivo local da Igreja Universal foi apresentado por Cleide num contexto diferente.

Numa tarde de domingo, estávamos conversando na sala eu, Cleide, um amigo dela apelidado Berê, uma sobrinha de Cleide, e Patrícia, sua filha. Cleide, sentada no sofá, comentava que havia passado muito mal durante a noite. Havia sentido muitas dores nos rins e não conseguia dormir. Contou que numa determinada hora ligou a televisão e viu que estava passando uma oração evangélica. Fez a oração e trocou de canal. Agora era a Record. Estava passando o programa da Universal de Macaé, contou Cleide, dizendo, novamente, que riu um bocado com as imagens transmitidas. Reconhecia as pessoas que não via há um tempão nas cenas gravadas na Catedral da Fé. Depois de “se divertir”, relatou que passou para o canal católico. Com muita fé em Nossa Senhora de Fátima, rezou um terço para a santa, junto com o padre conduzia o programa de TV.

Depois o padre começou a falar, ‘você, que está aí sofrendo, se sentindo mal’... Cleide achou incrível como que aquilo parecia que era para ela. O

padre, então, pediu para que os telespectadores se levantassem para rezar. Cleide estava sem forças. Sentou-se e fez a reza mentalmente. Não conseguia nem falar direito. Terminada a reza, desligou a TV e ficou quieta. Sentiu-se um pouco melhor, mas tinha medo de dormir e não acordar mais. Achava que ia morrer naquele dia. (Lembrou de uma vizinha que começou a sentir uma dor e rapidamente morreu. Aquilo a havia deixado impressionada). Ficou acordada até de manhã. (...). Quando Cleide falou que o padre parecia que estava falando com ela, Berê imediatamente reconheceu a situação e falou que ouve a rádio da Universal e é a mesma coisa. “‘ocê, que está em casa triste, deprimido, sozinho’... Berê riu; era como se relativizasse a situação de Cleide (Diário de campo, 11/06/2005).

Na situação anteriormente apresentada, sublinhei tanto a decodificação da imagem quanto a questão da visibilidade dos freqüentadores que ganha amplitude através da mídia, e, com isso, se torna assunto de comentários e fofocas. Este outro episódio nos atenta para outros aspectos da recepção dos mesmos programas televisivos e sua imbricação com o contexto do receptor e a preocupação de Cleide em marcar sua postura em relação à Igreja Universal.

Em primeiro lugar, chamo a atenção para a providencial identificação de Berê, em relação à sensação de proximidade com o locutor que tanto os programas evangélicos quanto os católicos produzem, sendo isto uma marca forte dos programas da Igreja Universal, como sublinhei no capítulo anterior. Se Cleide identifica esta relação de proximidade em relação ao padre católico, não parece haver muita diferença em relação à abordagem do telespectador realizada pela Universal. O que difere é quem fala, em que contexto fala, de que lugar fala, com que roupagem fala. Isto vem reforçar a idéia anteriormente apresentada de que o reconhecimento do emissor pode ser um fator de resistência, como no caso da IURD, ou, de receptividade, como no caso do discurso católico.

Outro aspecto a ser ressaltado diz respeito à forma como Cleide apresentava o seu *zapear* durante a madrugada, numa situação de desconforto. Se Cleide aceita a oração evangélica, sem fazer menção da denominação que havia veiculado a mensagem, a macaense faz questão de frisar sua postura perante os programas da Igreja Universal. Ainda que estivesse entre amigos, um, inclusive, como Cleide já sabia, com passagem

pela IURD (Berê), ela parecia interessada em marcar a distinção que fazia em relação aos programas desta e de outras denominações evangélicas. Ainda que estivesse passando mal, Cleide sinalizava que era capaz de manter um distanciamento estratégico em relação ao discurso religioso da denominação, se atendo às imagens e à preocupação de identificar pessoas conhecidas entre os fiéis. Ao dizer que se divertia ao ver tais cenas, sublinhava, de uma maneira relativamente velada, uma depreciação em relação à denominação.

Mas não só isso. O riso que Cleide exprimia em relação aos conhecidos que passaram a frequentar a Igreja Universal parecia se referir a uma situação de desigualdade marcada por minha interlocutora em relação àqueles que apareciam na TV. Cleide esboçava traços de distinção social em relação àqueles que teriam caído na armadilha da denominação. Sendo assim, a meu ver, o relato de Cleide transparecia uma preocupação com a auto-imagem, ainda que manifestada com contenção – principalmente, penso eu, por estar diante de Berê.

Reparei que Cleide tinha muita preocupação com sua reputação e com a preservação de sua imagem. Cleide, por exemplo, certa vez, teve de ir a uma favela. Sem saber, passou perto de uma boca de fumo. Comentou que, depois, ficou preocupada que fossem pensar que ela tivesse algum envolvimento com drogas.

Da mesma forma, quando manifestei interesse em fazer entrevista com um pai-de-santo que era seu vizinho, pessoa que Cleide conhecia há muitos anos, ela disse-me que não se sentia muito à vontade de ir até a casa dele, pois a vizinhança poderia pensar que estava envolvida com trabalhos de macumba.

Neste contexto, a disposição de conteúdos evangélicos na mídia parece oferecer possibilidades ímpares. Além de permitir a seleção de elementos do repertório evangélico, ou ainda a mudança de canal ou de estação de acordo com os interesses e critérios do receptor, estando em casa, Cleide poderia simplesmente colocar-se numa situação de observadora sem que sua imagem fosse comprometida.

Na condição de receptora, ela estava numa condição de menor visibilidade social, o que possibilitava uma maior flexibilidade com relação à adesão (parcial) a diferentes práticas religiosas, sem que seus referenciais privilegiados fossem deixados de lado. Neste sentido, pode-se dizer que a privacidade da recepção conjugada à desnecessidade de engajamento, não compromete o receptor. Ao invés disso lhe dá maior flexibilidade para que ele se aproprie dos conteúdos midiáticos.

Pode-se pensar ainda que, nesta condição, emerge um risco de aproximação da isca, ou seja, de a curiosidade do “potencial converso”, protegido pela privacidade da recepção, gerar uma maior disposição à recepção da mensagem proselitista. Porém, é preciso lembrar aqui que os referenciais privilegiados pelo receptor, porque firmemente introjetados por Cleide, não funcionam apenas como uma orientação para o convívio social e para o posicionamento diante de seus relacionamentos. Eles são uma orientação para “estar no mundo” e não apenas entre outros. E era isto que fazia com que Cleide mantivesse um distanciamento em relação à mensagem proselitista da Igreja Universal – a isca.

#### 3.4. A base da recusa

Feito o exame da apropriação que Cleide fazia dos programas de rádio e TV, se faz possível e necessário entender o que sustentava a sua rejeição à Universal. Ao longo da análise já foram dadas algumas pistas e apontados alguns caminhos para que possamos pensar o que fazia com que Cleide, mesmo que tivesse um perfil e em uma situação aparentemente favorável à conversão, recusasse a mensagem proselitista da denominação.

Pensemos na rede de sociabilidade que cercava a macaense e na re-configuração de sua rotina em relação às práticas religiosas. Quando Cleide parou de frequentar a Igreja Católica, também reduziu drasticamente o seu contato com o grupo de fiéis e com os párocos, pessoas com quem mantinha uma certa proximidade. Em contrapartida, o contato regular com as amigas da vizinhança foi preservado, assim como com parentes e antigos afetos das camadas médias. Desta rede de sociabilidade mais estreita, a maioria das pessoas era ou havia se tornado evangélica. Ainda que compartilhasse idéias e sentimentos com suas amigas, mantinha uma reserva em relação à sua visão de mundo, incluindo sua relação com a religiosidade. Apesar de estar circundada por evangélicos, Cleide não via a possibilidade de mudar de religião e procurava reforçar sua identidade católica. O fato de suas amigas serem evangélicas era motivo para que suas referências e avaliações sobre as diferentes religiosidades fossem questionadas ou desconsideradas.

Uma constante preocupação em ser uma pessoa informada e esclarecida era ressaltada por Cleide, que declarava gostar muito de ler e escrever. Ela estava sempre

antenada às notícias e às novidades, preocupava-se em ampliar seu vocabulário e procurava expressar-se clara e corretamente. Também, frequentemente, dava sinais de que se preocupava em assimilar formas consideradas mais adequadas de se comportar e de interagir com outras pessoas, assim como procurava reter informações sobre o "mundo secular" (por exemplo, política e saúde). As fontes que gostava de citar eram pessoas com maior grau de instrução, mais favorecidas economicamente ou detentoras de conhecimentos específicos. Para além de sua rede de sociabilidade, Cleide encontrava fortes referentes na mídia, sendo a televisão o veículo ao qual mais se detinha.

Minha interlocutora também procurava estabelecer relações verticais, principalmente com pessoas das camadas médias. Procurando sempre fortalecer relações com pessoas de maior grau de instrução, de maior renda e com maior status social – que eram consideradas mais esclarecidas –, Cleide delimitava suas fontes privilegiadas. Considerava estas referências fortes e confiáveis, e era com elas que julgava a IURD<sup>7</sup>.

A macaense deixava subentendida a hipótese (que eu viria a confirmar com o tempo) de que, com sua preocupação em ser uma pessoa esclarecida, tinha maior clareza em relação ao que a Igreja Universal seria de fato – uma igreja que “rouba o dinheiro dos pobres”. Considerava que muitos de seus pares – os pobres –, por ignorância, não percebiam os “verdadeiros propósitos” da denominação.

Sendo assim, os testemunhos dos fiéis, veiculados na mídia pela IURD, não pareciam ter impacto sobre Cleide<sup>8</sup>. Isto porque, eu diria, a macaense não se colocava numa posição de igualdade com aqueles que apresentavam seus relatos. Ainda que pudesse reconhecer e se solidarizar com o sofrimento e as mazelas deste outro tão próximo, a conversão era vista como uma solução apenas para aqueles que não tinham acesso às informações que ela tinha. A conversão seria, para ela, uma negação de suas referências.

Neste contexto, Cleide tomava como "Verdade" as opiniões e informações fornecidas por grupos laicos – “os mais esclarecidos”. Ao ter a preocupação em acumular dados de fontes hegemônicas ou seculares, Cleide se colocava na condição

---

<sup>7</sup> O contato com este outro socioeconômico era facilitado, por sua vez, pelo fato de Cleide estar sempre atenta em se comunicar com cordialidade e em se comportar adequadamente diante desta alteridade.

<sup>8</sup> No capítulo anterior, apontei, com base na análise de Mafra (2002), que os testemunhos são relatos elaborados pelos próprios fiéis para gerar outros testemunhos.

daquela que vê o que alguns dos seus pares não estão vendo. Logo, aderir à Igreja Universal estava fora de cogitação.

Somente a possibilidade de ser identificada como uma freqüentadora da IURD lhe gerava um grande incômodo. Cleide especulava que, se um dia voltasse a freqüentar as missas na paróquia do bairro, suas antigas conhecidas e companheiras de rezas diárias iriam ficar perguntando por que ela estava tão sumida e por onde tinha andado. Cleide imaginava que as mulheres iriam dizer, para zombar dela, que estavam suspeitando que ela havia se convertido à Igreja Universal.

Ainda que Cleide não fosse mais à Igreja Católica, minha interlocutora fazia questão de sublinhar e marcar a sua identidade católica, da qual emergia mais referências contra a Igreja Universal. A impossibilidade de conciliação das duas religiosidades era algo dado a priori para Cleide. Sendo assim, tanto a religiosidade católica, quanto os referenciais laicos, ambos davam subsídios para que ela mantivesse um distanciamento em relação à IURD.

Poderia se pensar, a partir de tudo que foi dito, que Cleide, ao recusar qualquer identificação com a Igreja Universal, deixava transparecer traços de distinção social. Contudo, tomar tal consideração como uma conclusão final seria fazer mais uma apreensão pedestre da problemática e ignorar as raízes da rejeição da informante à denominação. Isto porque a distinção social era apenas a ponta do iceberg que sustentava o distanciamento de Cleide em relação a IURD.

#### 3.4.1. Hierarquia e generosidade

Se Cleide não acenava qualquer possibilidade de conversão à Universal, uma aproximação entre sua história e seus dilemas, e a propaganda e os instrumentos oferecidos pela IURD revelam uma tensão subterrânea. A resistência à proposta da Universal traz à tona um paradoxo que se delineia diante de um processo de "modernização" – que, ao mesmo tempo seduz e exige dos antigos moradores de Macaé uma adaptação. Os dramas vividos por Cleide esbarravam numa dificuldade de conciliação entre alguns valores que guiavam sua conduta, e anseios pessoais que se atualizam frente a um contexto de intensas transformações sociais. Para que fique clara a dimensão do problema, será necessário aprofundarmo-nos em alguns aspectos da biografia da macaense.

Cleide, por um lado, procurava estar sempre bem informada e ser uma mulher atualizada. Desejava ter independência financeira em relação ao marido. Ainda que Ailton sustentasse a casa, Cleide reclamava que ele era mesquinho. A preocupação de Ailton em reter e acumular dinheiro era alvo de críticas por parte de Cleide e também dos filhos; ainda que todos mantivessem um silêncio respeitoso em relação ao patriarca.

Cleide reclamava tanto do fato de Ailton não liberar dinheiro para a conclusão da reforma da casa, quanto em controlar firmemente as despesas cotidianas, limitando o consumo de maneira geral. Ela também dizia que, se pudesse, pagaria faculdade para todos os seus filhos e contestava o fato de seu marido não querer vender um terreno comprado na década de 80 – que sofreu alta valorização com a expansão da cidade –, para que a família pudesse usufruir do valor do patrimônio. Minha interlocutora denunciava que Ailton não via necessidade de seus filhos freqüentarem um curso de ensino superior e achava que o dinheiro que os filhos ganhavam deveria ser todo revertido para a casa, o que não acontecia – e, como num ciclo vicioso, alimentava a contenção de dinheiro por parte do patriarca.

Cleide desejava ter sua própria renda, visando principalmente ter dinheiro para o consumo: fosse para a decoração de sua casa, a aquisição de produtos de marcas reconhecidas no mercado, a compra de uma esteira para fazer exercícios em casa, a aquisição dos mais variados tipos de eletrodomésticos para a cozinha, ou para a compra de apliques de cabelo humano liso ou ondulado.

Mesmo seduzida pelo estilo de status superior, Cleide, fazia questão de demonstrar que “sabia” qual era o seu lugar social<sup>9</sup>. Lembro de duas vezes em que afirmou não se sentir bem em lugares freqüentados por classes mais altas. Quando foi inaugurado o Centro de Convenções de Macaé, empreendimento da prefeitura local, Cleide ia passando de ônibus na frente da construção e reparou no movimento de carros e pessoas vestidas em trajes de gala. Falou para si mesma: “eu nunca vou colocar os meus pés lá”. E depois comentou com uma amiga: “o prefeito construiu um lugar que não é para a gente”.

Em outra ocasião, Cleide dizia que não queria freqüentar a paróquia de um bairro vizinho porque lá só ia “gente de classe média”. Preferia ir à capela do Morro de Santana, onde “é tudo gente humilde”, a maioria antigos moradores conhecidos seus.

---

<sup>9</sup> Da Matta (1981), em seu texto clássico, “Você sabe com quem está falando?” considerou que a sociedade brasileira é caracterizada pelo reconhecimento e explicitação de posições sociais, a partir dos quais se dão relações sociais inter-classes.

Cleide também valorizava muito a generosidade, principalmente em relação aos economicamente menos favorecidos. No sentido contrário do marido, pregava a caridade. Condenava aqueles têm boa situação financeira e negam ajuda aos mais necessitados.

Cleide fazia a sua defesa da generosidade principalmente quando surgia uma conversa que girasse em torno da questão da diferença de classes. Identificava-se com as pessoas que diziam que “desse mundo não se leva nada” e que promoviam *potlachs*, como fez uma aluna da academia onde trabalhava sua filha mais nova, Patrícia. A aluna promoveu uma festa junina em seu sítio e convidou um grupo de crianças, amigas das netas de Cleide (ensaiadas pela própria), para dançar quadrilha. De maneira geral, minha interlocutora admirava pessoas de uma elite “tradicional”, pessoas esclarecidas, “civilizadas”, humildes e generosas.

Cleide também achava “muito bonito”, por exemplo, o trabalho de João Sérgio, vereador e fundador do Centro Espírita Xangô Menino, membro de uma família tradicional de Macaé, que distribuía comida, cobertores e roupas para os pobres, além de manter um centro de capacitação profissional<sup>10</sup>.

A noção de generosidade defendida por Cleide era traduzida ainda em termos de consumo. Certo dia Cleide e eu conversávamos sobre questão de dinheiro e sobre o aspecto de fazer economias. Ela falou que todo dinheiro que ela tem na mão ela gasta. Se há uma pessoa querendo alguma coisa e ela tem dinheiro, compra imediatamente. Disse-me que nunca foi de guardar e nunca teve dinheiro de sobra. O limite da generosidade, neste contexto, era dado pelas próprias limitações financeiras.

Daqui emerge um ponto fundamental para se entender o paradoxo que vivia minha interlocutora. Sempre visando a ter uma atitude generosa, não conseguia nunca acumular. Se Cleide, por um lado, recusava com radicalidade a mesquinhez do marido, por outro, tinha dificuldade em visualizar os limites de sua generosidade – o que aparecia como empecilho para que transformasse suas habilidades uma fonte de renda.

Num contexto onde o mercado de trabalho se torna extremamente competitivo e as relações cada vez mais impessoais, Cleide, com seus 50 anos de idade, encontrava dificuldades de arranjar o emprego de seus sonhos (Cleide recusou algumas oportunidades que surgiram por não se encaixarem nas suas expectativas), contando apenas com sua rede de contatos e com a sua polidez. Sendo assim, a alternativa mais

---

<sup>10</sup> Sobre o Centro Espírita Umbandista Xangô Menino, ver o Capítulo 1.



viável para a geração de renda era a abertura de um salão de beleza, que havia se tornado um sonho de Cleide.

Para abrir o salão, não faltava muito. Cleide poderia conseguir parte do equipamento necessário com seu cunhado, já que sua irmã, que tinha montado um salão, ao falecer, deixou o material sem dono e fora de uso. Cleide contou que além de aplicar, já havia, numa época, trabalhado em casa fazendo unha e uma de suas filhas, inclusive, havia feito curso profissionalizante de manicure no Senac.

Os motivos para Cleide não realizar o seu sonho se acumulavam: Cleide dizia não ter capital para investir na montagem do salão; apontava não se sentir segura e não se considerava profissional a ponto de oferecer serviços e cobrá-los (achava muita responsabilidade e tinha medo de cometer erros); e, quando fazia unha para fora, por conta de sua ampla rede de sociabilidade e de seu temperamento de querer tratar bem os outros, sendo sempre muito solícita, muitas pessoas acabavam não pagando pelo serviço. Cleide se sentia constrangida em fazer a cobrança e acabava arcando com o prejuízo.

Poderíamos pensar, hipoteticamente, que a Universal disponibilizaria ferramentas e indicaria caminhos para que Cleide superasse a falta de auto-estima e arrumasse métodos de dispor de um capital inicial para a montagem de seu salão.

Se, nos programas de rádio e TV, a IURD convoca a todos que têm problemas econômicos e “não agüentam mais viver na miséria” a participar dos cultos, e veicula testemunhos de fiéis que tiveram prosperidade após a conversão, nas reuniões, especialmente as de segunda-feira<sup>11</sup>, os agentes religiosos conduzem os presentes a atingirem seus objetivos. Os fiéis são conduzidos a se revoltar contra a sua condição e a reivindicar o seu direito à prosperidade<sup>12</sup>. Durante os cultos, o fiel é constantemente estimulado a não ficar acomodado, a ter uma postura ativa, a ser um “vencedor” e a “fazer a diferença” para que receba as bênçãos de Deus.

Pode-se dizer ainda que a Igreja Universal oferece àqueles que aderem à sua rotina de cultos, uma pedagogia de acesso ao “mundo moderno”, que se realiza através

---

<sup>11</sup> Como lembra Gomes, “a principal característica das reuniões de segunda-feira é a prosperidade. Elas são voltadas especialmente para conquistas de cunho financeiro, que têm na ‘corrente dos empresários’ o caminho para a sua conquista e para a vida abundante, mas também engloba os aspectos físico, financeiro, sentimental e espiritual” (2004, p. 227,228).

<sup>12</sup> Gomes (2004) chamou de “circuito da conquista” um percurso marcado por: perseguição, revolta, sacrifício e conquista. Na dinâmica da Universal, revoltar-se contra a sua própria situação e sacrificar-se precedem a “conquista”.

das correntes e das campanhas. Nelas, uma didática exposta ao fiel para que ele alcance suas metas, sempre se levando em consideração as regras de um mercado competitivo, que exige dos mais pobres que querem prosperar uma postura firme e métodos eficazes. Também nas reuniões, os pastores sugerem formas de se atuar e se comportar perante o mercado de trabalho, além, é claro, de “oferecer a oportunidade” de barganhar com Deus e a possibilidade de se obter a prosperidade repentina através das ofertas feitas com fé.

Neste projeto de prosperidade e inserção social seria necessário que Cleide, acima de qualquer coisa, se dispusesse a focalizar sua energia em trabalhar para acumular e prosperar. Ou seja, ela teria que rever sua postura de generosidade para fazer com que o seu salão, ao tornar-se uma realidade, fosse, de fato, uma fonte de renda, e não um lugar de sociabilidade e de prestação de favores.

Aqui está o paradoxo. Cleide queria prosperar, queria ter independência em relação ao marido, cuja personalidade e comportamento ela rejeitava. Queria ter dinheiro para consumir e doar. O caminho que visualizava para isso era montar um salão de beleza. Entretanto, para obter renda a partir do próprio negócio, a macaense precisaria assimilar, ao menos em parte, uma característica da personalidade de Ailton que ela firmemente rejeitava. Cleide precisaria, eventualmente, abrir mão de sua postura de generosidade e priorizar a cobrança pelos serviços. Para que seu projeto fosse bem-sucedido, Cleide precisaria rever sua noção de generosidade recompondo um padrão de reciprocidades dentro dos marcos do profissionalismo e da impessoalidade.

Muito provavelmente, Cleide não tinha clareza do projeto de acesso à “modernidade” disponibilizado pela Igreja Universal. Ainda assim, a “ponte” oferecida pela denominação – que tem cultivado signos do mundo dos negócios e valores globais (Birman, 2003) – não era vista por minha interlocutora como um caminho válido. Isto porque, antes de tudo, a IURD, dentro da perspectiva de Cleide, feria um dos valores com o qual mais se identificava: a generosidade cristã. É a partir desse aspecto que voltamos a pensar sobre o principal motivo que fazia com que Cleide rejeitasse a Igreja Universal.

Para além de todos os estigmas que recaem sobre a IURD, a percepção de que a denominação “rouba o dinheiro dos pobres” assinala uma inversão dos princípios que orientavam minha informante no mundo social. Se Cleide visualizava na generosidade uma forma de os ricos distribuírem sua riqueza aos mais pobres – aqueles que têm mais ajudam os que têm menos –, a Universal representava o rompimento desta lógica. Ao

defender e estimular as classes mais baixas a sacrificar seu dinheiro “em nome de Jesus”, a IURD tem sua imagem corrompida. Ela passa a ser a instituição que ostenta sua riqueza e, ao mesmo tempo, toma daqueles que pouco têm para dar.

Assim a Universal se torna - aos olhos de Cleide e de boa parte da sociedade brasileira que desaprova suas atividades - uma instituição ilegítima ao promover uma inversão do *ethos* católico. Se a IURD tem elaborado uma imagem que se opõe ao vínculo entre pertencimento religioso e pobreza presente no imaginário católico (Birman, 2003), isto se efetiva através de uma re-organização dos fluxos da dádiva.

Sabe-se que a Igreja Universal tem investido em projetos sociais e que considera todo o seu “império”, construído com a doação de seus fiéis, uma forma de fazer jus ao nome de Jesus e de fazer chegar a todos a “palavra do Senhor”. Contudo, a intensa arrecadação de dinheiro efetuada pela denominação configura um fluxo que fere o ideal da caridade, defendido pela Igreja Católica, e muito valorizado por Cleide. A Igreja Universal disponibiliza um projeto baseado no sacrifício para que o pobre alcance a prosperidade.

Neste contexto, Cleide, que reconhecia com perspicácia diferenças sociais, claramente recusava o projeto de inserção social que a IURD lhe oferecia. Com base em comentários que ouvia a partir de mediadores por ela privilegiados, avaliava negativamente o fato de os freqüentadores da Universal regularmente destinar quantias razoáveis de dinheiro à denominação.

Pode-se dizer que a IURD centraliza os fluxos da dádiva na medida em que não centraliza o recolhimento de dinheiro e também a sua distribuição. O fiel que enriquece e permanece na Igreja Universal, tipicamente, não é aquele que assume a generosidade nos moldes católicos, da caridade. Ao invés disso, ele continua a destinar seu dinheiro à instituição na forma de sacrifício. O tipo ideal do iurdiano rico é aquele que ao invés de promover *potlachs* para os mais pobres diretamente, o faz apenas indiretamente, ao direcionar a dádiva à denominação. É preciso lembrar que, na Igreja Universal, ainda que a dádiva seja obrigatória e teologicamente desinteressada, não visa apenas a beneficiar “o próximo”, mas principalmente ao próprio fiel.

No sentido contrário, Cleide visualizava na generosidade do tipo *potlach* uma forma de relação inter-classes, onde a retribuição à dádiva recebida se resume ao reconhecimento e a legitimação de uma ordem social hierarquizada (Mauss, 1974). Seu projeto de inserção social e aproximação das classes superiores se construía em torno da assimilação de padrões de comportamento e compartilhamento de uma visão de mundo

com base no esclarecimento. Cleide apostava na generosidade como forma de lidar com os mais pobres e na polidez como possibilidade de criar pontes com as classes privilegiadas.

Sendo assim, podemos considerar que a base da recusa de Cleide à Igreja Universal estava na divergência entre o projeto clássico de relação inter-classes (Da Matta, 1981), sob a proteção do catolicismo, e o projeto de inserção social oferecido pela denominação. Isto porque a Igreja Universal vai de encontro ao *ethos* católico na qual figura a ética da caridade.

### 3.5. Considerações finais

Ao longo deste capítulo, abordei algumas dinâmicas envolvidas na recepção da mensagem proselitista veiculada pela Igreja Universal do Reino de Deus através da emissora televisiva e da estação de rádio que mantém na cidade de Macaé. Primeiramente, aponte que a assimilação do convite à participação nos cultos da denominação não depende, necessariamente, de uma coincidência entre as necessidades do receptor e as promessas de solução através da adesão à IURD.

Observa-se que trajetória de Cleide era marcada por aspectos frequentemente acionados pela denominação para atrair novos membros, assim como um perfil próximo daqueles que são capturados nesta armadilha. Cleide tinha tido contato com umbanda e havia passado por uma crise de depressão, sem ter se livrado completamente dela. A dificuldade em lidar com as transformações da sua cidade ajudavam a compor um quadro onde a “cultura do medo” havia gerado uma retração em relação ao espaço público.

Cleide também sonhava em montar seu próprio negócio para viabilizar sua independência financeira. Ela também reconhecia a eficácia das denominações evangélicas e não se negava a sintonizar a rádio ou o programa televisivo da Igreja Universal, que faziam parte de seu “cardápio midiático”. Ainda assim, Cleide se recusava a participar dos cultos da IURD e demonstrava uma aversão à denominação.

Se Fonseca (1997) ressaltou que uma reação positiva à mensagem proselitista está vinculada à mediação de amigos e parentes, através do caso de Cleide, procurei apontar que as referências para o reconhecimento ou a negação da legitimidade da denominação podem não estar tão próximos do receptor quanto se imagina. Cleide,

mesmo tendo muitos parentes e amigos evangélicos, resistia à idéia de se tornar crente e rejeitava a Igreja Universal. Seus referenciais eram fornecidos, idealmente, por uma classe média branca e católica.

Contudo, uma rejeição à IURD não implicava, necessariamente, em a uma recusa aos conteúdos que a denominação veicula através da mídia. Ao invés disso, vimos que a disponibilidade do material nos meios de comunicação de massa é, por si só, uma maneira de atrair a atenção do receptor. Diante da mídia, o ouvinte ou o telespectador se sente à vontade para selecionar os conteúdos e os elementos que lhe convêm. É neste processo que se estabelece uma negociação na qual o receptor, tendo como apoio os seus referentes privilegiados, pode se recusar a ouvir ou ver determinados conteúdos.

Todavia, isto não significa uma completa previsibilidade na apropriação dos programas religiosos, muito menos garante um distanciamento da mensagem proselitista. Ao invés disso, observamos que o receptor, mesmo quando atraído pela armadilha proselitista, é capaz de apropriar de seus elementos sem se aproximar da isca do discurso persuasivo; ou ainda, utilizar-se da visibilidade do aparato para reparar em quem foi capturado pela arapuca. Neste contexto, os programas religiosos produzidos e veiculados pela IURD em Macaé se tornam instrumentos para alimentar fofocas.

Ressalto também que, ao investigar algumas dinâmicas da recepção dos programas iurdianos, e negociações que se estabelecem diante da mensagem proselitista, foi possível voltar a refletir sobre a presença da Igreja Universal em Macaé e sobre as tensões que emergem de um processo de transformação do meio urbano. Cleide sinalizava uma dificuldade de conciliar valores cultivados a longo prazo, necessidades e desejos gerados pela aproximação da "modernidade".

Mesmo assim, ainda que a IURD disponibilizasse mecanismos de inserção social no "mundo moderno", a denominação não se mostrava como um caminho para Cleide. Isto porque a Universal apresenta uma ruptura ao *ethos* católico, que se baseia na manutenção de uma hierarquia social através da caridade.

O rompimento da ética da caridade, onde o rico é, obrigatória e idealmente, um doador desinteressado, e a necessidade de sacrifício de riqueza daqueles que têm pouco, é uma inversão inaceitável dentro da visão de mundo da macaense. Neste contexto, a rejeição de Cleide à mensagem proselitista da denominação pentecostal estava diretamente relacionada a uma insistência de minha interlocutora em uma visão clássica da sociedade brasileira, guiada pelos ainda hegemônicos valores católicos.

#### 4. Conclusão

O exame das dinâmicas envolvidas na recepção de programas radiofônicos e televisivos veiculados pela Igreja Universal foi o ponto de partida e também o foco central da pesquisa que deu origem a esta dissertação. Como pano de fundo para a sua realização, figura uma série de estudos e teorias sobre a comunicação de massa.

Vale a pena lembrar aqui das pesquisas em torno do tema da recepção de conteúdos midiáticos. De modo geral, eles apresentam a idéia de que processos de interpretação e apropriação se dão no “lugar da recepção” (Martin-Barbero, 1995). Fazem um contraponto a teorias presentes em trabalhos seminais sobre a indústria cultural, nas quais é enfatizado que a mídia tem poder de sedução, manipulação e manutenção de um sistema baseado na desigualdade social e de poder. Assinalam que a audiência, longe de ser formada por sujeitos passivos diante dos meios de comunicação de massa, realiza ações de seleção, tradução e avaliação dos conteúdos midiáticos, e, por isso, são capazes de subverter a hegemonia dos emissores<sup>1</sup>.

Todavia, se torna evidente, a partir do trabalho de Esther Hamburger (2005), a necessidade de se estar atento a fluxos multilaterais em jogo na comunicação de massa, assim como a arranjos imprevisíveis que se formam a partir de interações entre emissores e receptores. Chamando a atenção para a dinâmica interativa desigual de construção e recepção das telenovelas, Hamburger aponta que a indústria cultural não necessariamente produz sujeitos desencantados e passivos, ou sujeitos ativos que encontrariam na cultura um caldo propício à resistência. Ao invés disso, o que observou no exame das novelas foram inesperadas configurações que se delineavam a partir e em função dos produtos da indústria cultural. Neste contexto, as novelas aparecem como mediadoras de relações públicas e privadas, e como ponto de articulação de uma rede de interações entre profissionais de televisão e receptores.

Seguindo as pistas deixadas pela pesquisadora, optei por uma investigação que não se limitava à observação da interação do receptor com o conteúdo midiático. Para capturar as especificidades da dinâmica de recepção dos programas religiosos transmitidos pela IURD e, ao mesmo tempo, sua complexidade, uma aproximação do campo de uma maneira mais clássica foi extremamente importante. A imersão no cotidiano da cidade de Macaé e o convívio prolongado com meus interlocutores

---

<sup>1</sup> Ver, por exemplo, Prado (1987), Lopes et alli (2002).

permitiram que eu apreendesse, com mais profundidade, dinâmicas da recepção dos programas produzidos localmente pela Igreja Universal.

Sem me restringir à preocupação de estar junto do receptor diante da TV, de ouvir seus comentários e opiniões sobre o conteúdo veiculado ou de saber sobre seus hábitos de consumo em relação à mídia, um conjunto de questões diretamente relacionadas à recepção dos programas da Universal emergiu. Através da observação participante, usos e percepções da mídia iurdiana, dissolvidos no cotidiano de meus interlocutores, indicavam que a recepção não é fenômeno analiticamente isolável, nem segue um padrão pré-determinado. Ao invés disso, como disse Hamburger (ibid.), delineiam configurações inesperadas – que o antropólogo tem a missão de investigar.

Neste contexto, entendo que um estudo sobre os papéis que a mídia assume, quando examinados a partir da sua audiência, não se resume a um exame das interpretações e dos significados que o receptor atribui a um texto que lhe chega através de uma comunicação mediada. Mais do que isso, pensar a recepção significa, em primeiro lugar, entender quem é este receptor e como a mídia faz parte da sua vida. Significa também investigar que lugar os produtos midiáticos assumem diante do contexto no qual são veiculados. Para tanto, é preciso estar atento às interações que se estabelecem entre emissor e receptor, incluindo a percepção e a relação que o segundo tem com o primeiro.

Dito isto, ressalto que, ao estudar a recepção dos programas de rádio e TV produzidos e veiculados pela IURD em Macaé, uma série de questões veio à tona. Em primeiro lugar, através desta pesquisa foi possível aprofundar e repensar os papéis que a mídia evangélica, em especial, a da Igreja Universal, podem desempenhar. Apoiada no estudo de caso de Dona Nastácia, chamei a atenção para o fato de que a mídia iurdiana é responsável por uma aproximação entre agentes religiosos e fiéis, e pelo fortalecimento de um vínculo de tipo institucional. Neste sentido, pode-se dizer que a mídia não apenas é instrumento importante para a manutenção da filiação do crente à denominação, como também é peça fundamental de um sistema que privilegia relações verticais em detrimento da sociabilidade entre os membros. A mídia colabora para que, fora do lugar de culto, o fiel mantenha-se conectado com a denominação e com a sua agenda.

O caso de Cleide, receptora dos programas religiosos da IURD que não visualizava a possibilidade de adesão à denominação, nos leva a pensar sobre as estratégias proselitistas utilizadas pela Igreja Universal. Se por um lado, a armadilha utilizada pela IURD é capaz de atrair uma audiência que não simpatiza com a

denominação, ela não é capaz de reverter a rejeição de minha interlocutora. A identificação da Igreja Universal como aquela que “rouba o dinheiro dos pobres” forma a base da recusa ao discurso dos agentes religiosos representantes da Igreja Universal.

O julgamento à distância e a condenação da denominação pelo rompimento e pela inversão da ética da caridade não impediam que Cleide se apropriasse – seletivamente – de elementos da programação veiculada pela IURD no rádio e na TV. Neste contexto, a mídia – ao deslocar o conteúdo de seu contexto de origem, transportar imagens de um lugar a outro, e garantir uma certa privacidade do receptor – se torna uma forma de acessar e selecionar determinados conteúdos sem gerar comprometimento com uma ideologia ou uma instituição.

Um segundo grupo de questões que emerge da investigação da recepção dos programas midiáticos iurdianos se refere às dinâmicas do meio urbano. A acelerada transformação de Macaé, em função da instalação de uma base operacional da Petrobrás na cidade, ganhou relevância neste estudo. As transformações do meio urbano não eram apenas um pano de fundo para mudanças no cenário religioso. Ao invés disso, se mostravam como uma peça-chave para se entender a especificidade da presença da IURD na cidade e as próprias dinâmicas em torno da mídia religiosa.

Vale lembrar que o vínculo analítico entre religião e cidade, valorizado nesta dissertação, tem sido pouco explorado pelas ciências sociais nas últimas décadas. Nota-se que, nos anos 50 e 60, houve uma produção significativa de estudos sociológicos e antropológicos que exploravam uma correlação similar no Brasil<sup>2</sup>. Neste período, de maneira geral, as reflexões sobre pertencimento e crença estavam atreladas a uma preocupação com o fenômeno de modernização econômica do país, que passava por um intenso processo de migração e urbanização. A partir da década 70, outros fenômenos sociais foram investigados para a compreensão das transformações do campo religioso e a religião passou a ser compreendida de forma mais independente<sup>3</sup>. Entretanto, depois disso, a correlação “religião e cidade” se tornou pouco presente na literatura das ciências sociais. Desde então, a tendência tem sido renegar ao meio urbano e a suas dinâmicas um lugar secundário nas análises sobre religião.

É neste contexto que a presente dissertação vem ressaltar a validade e a necessidade de se estar atento à imbricação destes dois campos de estudo. Elegendo a paisagem como elemento de base para se pensar as transformações de Macaé e do

---

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, Williams (1967) e Camargo (1951).

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, César (1973).



cenário religioso na localidade, procurei entender a presença da Igreja Universal e seu aparato institucional neste contexto particular.

Chamo a atenção para o fato de que, na cidade do litoral norte-fluminense, a presença da Universal está atrelada a novas demandas locais. No sentido contrário, pode-se dizer que a denominação colabora para que as mudanças sociais aconteçam e faz emergir uma faceta do “progresso”. A IURD, que se instala na cidade no início da década de 90, surge como uma porta para inclusão num universo cujas regras podem ser desconfortáveis para muitos, e oferece um projeto de acesso à sedutora “modernidade”. A utilização da mídia aparece, neste contexto, não apenas como uma forma de gerar adesão à dinâmica de pertencimento à denominação, como também de colaborar para o estabelecimento de novos padrões de sociabilidade e de apresentar maneiras para lidar com uma população mais heterogênea.

Através da análise das mudanças que ocorreram em Macaé, procurei ainda situar meus interlocutores, antigos moradores da cidade e receptores de programas midiáticos da IURD que procuravam se adaptar ao novo ritmo de vida e a uma nova realidade social, assim como tentavam encontrar seu lugar numa sociedade mais desigual e mais diversificada.

Certamente não pretendi, com esta breve análise, dar conta de todas as dimensões da dinâmica de recepção da programação de rádio e TV transmitidos pela Igreja Universal em Macaé. Procurei apenas, ao longo da presente dissertação, assinalar a necessidade de se investigar com mais profundidade a temática e de se voltar a pensar na importância das questões relativas ao meio urbano para a análise do campo religioso e suas derivações.

## 5. Referências bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo de. 2003. *Dinâmica Religiosa na Metrópole Paulistana*. Centro de Estudos da Metrópole, no prelo.

ALMEIDA, Ronaldo de. e MONTERO, Paula. 2001. “Trânsito religioso no Brasil” In: *São Paulo em Perspectiva*. (Revista da Fundação SEADE). São Paulo, v. 15, n. 3, p. 92-101.

ABU-LUGHOD, Lila. 2002. “The Objects of Soap Opera: Egyptian Television and the Cultural Politics of Modernity”. In: ASKEW, K. e WILK, R. *The Anthropology of Media. A reader*. Oxford: Blackwell.

BAUMAN, Zigmunt. 1999. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BARBER, Karin. 2002. *The Generation of Plays. Yorubá popular life in theater*. Indianápolis, EUA: Indiana University Press.

BARBER, Karin. e WATERMAN, Christopher. 1995. “Travesting the global and the local: fújì music and praise poetry in the production of contemporary Yorubá popular culture”. In: *Worlds Apart. Modernity through the prism of the local*. Londres e Nova York: Routledge.

BIRMAN, Patrícia. 1996. “Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens”. In: *Religião e Sociedade*. 17. Rio de Janeiro: ISER.

\_\_\_\_\_. 1997. “Males e Malefícios no Discurso Pentecostal”. In: *O mal à brasileira*. BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira. Rio de Janeiro: EdUERJ.

\_\_\_\_\_. 2003. “Imagens Religiosas e Projetos para o Futuro”. In: *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar.

BARROS, M. 1995. *A batalha de Armagedon. Uma análise do repertório mágico-religioso da Igreja Universal do Reino de Deus*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais. Dissertação de mestrado.

BECKER, Howard. 1963. *Outsiders. Studies in the sociology of deviance*. New York / London: The Free Press.

BENJAMIN, Walter. 1985. “Paris, capital do séc. XIX” In: KOTHE, F. R. *Benjamin: Sociologia*. São Paulo, Ática.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. 2000. *Cidade de muros. Crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Edusp.

CAMARGO, C. 1973. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis, Vozes.

CAMPOS, Leonildo. 1997. *Teatro, templo e mercado*. Petrópolis: Vozes.

CANCLINI, Nestor García. 1995. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

\_\_\_\_\_. 1998. *Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

CESAR, W. 1973. *Para uma sociologia do protestantismo brasileiro*. Petrópolis, Vozes.

DA MATTA, Roberto. 1981. “Você sabe com quem está falando?” In: *Carnavais, malandros e heróis*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Zahar.

“DOMINGO com Silvio no Parque”. In: *O Debate*. Macaé. 20/12/2004.

ECO, Umberto. 1979. *Apocalípticos e Integrados*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

\_\_\_\_\_. 1984. *Viagem na Irrealidade Cotidiana*. 6ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

ELIAS, Nobert. 1994. *O processo civilizador. Volume 1. A história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor.

ELIAS, Nobert e SCOTSON, John. 2000. *Os Estabelecidos e os Outsiders. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ENGLUND, Harri e LEACH, James. 2000. Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity. In: *Curretn Anthropology*. v. 41, n. 2.

FERNANDES et alli. 1998. *Novo Nascimento. Os evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*. Rio de Janeiro: Mauad.

FONSECA, Alexandre Brasil. 1997. *Os evangélicos e a mídia no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ. (Dissertação de Mestrado).

\_\_\_\_\_. 2003a. “Fé na tela: características e ênfases de duas estratégias evangélicas na televisão”. In: *Religião & Sociedade*. V. 1. Rio de Janeiro: ISER.

\_\_\_\_\_. 2003b. Igreja Universal: um império midiático. In: ORO, A.; CORTE, A.; DOZON, J. (org.). *A Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas.

FRY, Peter. 2000. “O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: ‘civilização’ e ‘tradição’ em Moçambique”. In: *Mana - Estudos de Antropologia Social*. v.6, no.2, p.65-95.

- GELL, Alfred. 2001. "A rede de Vogel: armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas". In: *Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais*. Rio de Janeiro: EBA.
- GOMES, Edlaine. 2004. *A Era das Catedrais*. Rio de Janeiro: PPCIS/UERJ. (Tese de doutorado).
- HAMBURGER, Esther. 2005. *O Brasil Antenado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- HALL, Stuart. "Encoding, Decoding". *The Cultural Studies Reader*. Routledge, 1993.
- HORKHEIMER, M. e ADORNO, T. W. 1997. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- HOSPITAL de primeiro mundo. In: *O Debate*. Macaé. 04/03/2002.
- IBGE. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em 15/08/2005.
- INGOLD, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres e Nova York: Routledge.
- JACOB, César et alli. 2003. *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola.
- KILDE, Jeanne H. 2002. *When church became theatre*. New York: Oxford University Press.
- KRAMER, Eric. 2001. *Possessing Faith. Commodification, Religious Subjectivity, and Collectivity in a Brazilian Neo-Pentecostal Church*. Chicago: The University of Chicago. (Tese de Doutorado).
- LOPES, Maria Immacolata, BORELLI, Silvia e RESENDE, Vera. 2002. *Vivendo com a telenovela. Mediações, recepção e teleficcionalidade*. São Paulo, Summus.
- MACAÉ a todo Gás. Desenvolvimento Econômico com qualidade de vida. 2003. Macaé: Prefeitura de Macaé.
- MACAÉ: a Capital do Petróleo. In: *Veja Rio*. São Paulo: Abril. 20/04/2005.
- MACEDO, Edir. 1993. *Orixás, cablocos e guias: deuses ou demônios?* 16 ed. Rio de Janeiro: Gráfica Universal.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Os Mistérios da Fé*. Rio de Janeiro, Universal Produções.
- MAFRA, Clara. 2000. "Relatos Compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses". In: *Mana - Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 57-86.

\_\_\_\_\_. 2002. *Na posse da palavra - religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

MARIANO, Ricardo. 2003. “O reino da prosperidade na Igreja Universal”. In: In: ORO, A.; CORTE, A.; DOZON, J. (org.). *A Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas.

MARIZ, Cecília. 1997. “O Demônio e os Pentecostais no Brasil”. In: *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ.

\_\_\_\_\_. 2003. “Comparando a Rede Vida de Televisão com a Vinde TV”. In: *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar.

MARTIN-BARBERO, Jesus. 1995. “América Latina e os anos recentes: o estudo da recepção em comunicação social”. In: SOUSA, Mauro Wilton de. *Sujeito, o lado oculto do receptor*. São Paulo: Brasiliense.

\_\_\_\_\_. 2003. *Dos meios às mediações. Comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: UFRJ.

MAUSS, M. 1974 [1925]. “Ensaio Sobre a Dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP.

MCLUHAN, Marshall. 1964. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Nova York: Signet Books.

MEYER, Birgit. 2003. “Pentecostalismo, prosperidade e cinema popular em Gana”. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 11-32.

O DEBATE. “Catedral da fé reúne 3 mil fiéis”. Macaé. 04/05/2002.

\_\_\_\_\_. “Igreja Universal será inaugurada no domingo”. Macaé. 27/04/2002.

ORDONEZ, Ramona. “População Flutuante. Descoberta há 30 anos, Bacia de Campos virou complexo com 40 mil pessoas”. **O Globo**. Rio de Janeiro. 14/11/2004.

OOSTERBAAN, Martijn. 2003. “‘Escrito pelo diabo’. Interpretações pentecostais das telenovelas”. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 53-76.

O REBATE. Macaé. 14/08/1962.

\_\_\_\_\_. Macaé. 21/08/1962.

\_\_\_\_\_. Macaé. 13/09/1962.

ORDONEZ, Ramona. “População Flutuante. Descoberta há 30 anos, Bacia de Campos virou complexo com 40 mil pessoas”. In: *O Globo*. Rio de Janeiro. 14/11/2004.

ORO, A.; CORTE, A.; DOZON, J. (org.). 2003. *A Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas.

ORO, A.; SEMAN, P. 1997. “Os pentecostais nos países do Cone-Sul: panorama e estudos”. In: *Religião e Sociedade*. V. 18. N. 2. Rio de Janeiro: ISER.

PARK, Robert. 1967 [1916]. “A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano”. In: VELHO, Otávio (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Zahar.

POLLACK, Michael. 1992. “Memória e identidade social”. In: *Estudos Históricos*. V.5, n. 10. Rio de Janeiro.

PRADO, Rosane. 1987. *Mulher de novela e mulher de verdade: Estudo sobre cidade pequena, mulher e telenovela*. Rio de Janeiro: PPGAS/UFRJ. (Dissertação de Mestrado).

SIMMEL, Georg. 1971 [1908]. “Group Expansion and the development of individuality”. In: LEVINE, Donald (org.). *On Individuality and Social Forms*. Chicago, The University of Chicago Press.

\_\_\_\_\_. 1979 [1950]. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Zahar.

SINGLY, François de. 2000. O nascimento do “indivíduo individualizado” e seus efeitos na vida conjugal e familiar. In: PEIXOTO, C. e SINGLY, F. (org.). *Família e Individualização*. Rio de Janeiro, FGV.

SWATOWISKI, Claudia W. 2003. *A Igreja Universal do Reino de Deus através da mídia: um estudo sobre emissão e recepção dos meios de comunicação de massa da Universal Produções*. Rio de Janeiro: ECO/UFRJ. (Monografia de Graduação).

\_\_\_\_\_. 2005. “A fé segundo Edir Macedo: interpretação, tradução e recepção”. In: CD-Rom do 1º Congresso Latinoamericano de Antropología. Rosário (Argentina), Universidad Nacional de Rosário.

THOMPSON, John. 1998. *A mídia e a modernidade. Uma teoria social da mídia*. Rio de Janeiro: Vozes.

VELHO, Gilberto. 1994. “Unidade e fragmentação em sociedades complexas”. In: *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. 1999. “Os mundos de Copacabana”. In: *Antropologia Urbana. Cultura e Sociedade no Brasil e em Portugal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. & Machado da Silva, L. 1975. *Organização social do meio urbano*. In: Simpósio de Estudos urbanos. PUC-Ford.

VIDA FLUMINENSE. São Gonçalo. Agosto de 1956.

WILLIAMS, E. 1967. *Followers of the New Faith: Cultural Changes and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, Vanderbilt University Press.