

# **A DIMENSÃO COMUNICATIVA E A PERFORMATIVIDADE NOS CULTOS DA IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS<sup>1</sup>**

*Elisa RODRIGUES\**

**RESUMO:** Este artigo discute a relação entre religião e mídia como parte do estudo etnográfico que tem sido realizado junto à Igreja Mundial do Poder de Deus. O problema consiste em perceber como o uso desse aparato tecnológico incide sobre a produção social da crença e, particularmente, na compreensão das noções de testemunho e milagre, ambas terminologias conhecidas de cristãos (católicos e protestantes) que voltam à cena central, revestidas de certa discursividade visual e performática. A comunicação é aqui entendida como dimensão que torna pública as controvérsias que no campo religioso são desencadeadas conforme certo jogo de demandas e expectativas relativas ao cotidiano, quanto à realização de milagres, curas e outras benesses desejadas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Etnografia. Igreja Mundial do Poder de Deus. Religião. Mídia.

## **Introdução**

Este artigo é parte da pesquisa em andamento intitulada *A mão de Deus está aqui: Estudo etnográfico da Igreja Mundial do Poder de Deus*<sup>2</sup>. A etnografia revelou que **comunicação** (o uso da mídia e das tecnologias de informação) e **performatividade** são temas centrais para a compreensão do objeto a Igreja Mundial

---

\* Doutoranda em Ciências Sociais. UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas – Pós-Graduação em Ciências Sociais. Campinas – SP – Brasil. 13083-896 – elisa.erodrigues@gmail.com

<sup>1</sup> Uma versão desse trabalho foi apresentada na 28ª. Reunião Brasileira de Antropologia.

<sup>2</sup> Doravante IMPD e ou Mundial.

do Poder de Deus<sup>3</sup>. A dimensão comunicativa apresenta-se como dimensão que dissemina sentidos de experiência mística e forma, de um lado, opiniões e, de outro, noções limítrofes do que é religião, religiosidade e experiência religiosa.

Neste sentido, no campo religioso a dimensão comunicativa torna públicas controvérsias que são desencadeadas conforme certo jogo de demandas e expectativas relativas ao cotidiano, principalmente quanto à realização de milagres, curas e outras benesses desejadas pelos fiéis. A expansão numérica da IMPD é possibilitada pelo uso de tecnologias midiáticas, as quais contribuem para que a Mundial torne-se fenômeno religioso que alcança notoriedade, proporcionando-lhe legítima entrada virtual na esfera pública<sup>4</sup>. Mas somente a visibilidade não lhe garante adesão e permanência dos fiéis em seus quadros de membros. Assim, a estratégia de expansão da Mundial seria baseada em dois outros elementos: na **performance** do apóstolo, ancorada em sua narrativa biográfica e nos **testemunhos** de milagres, ambos amplificados pelas tecnologias midiáticas. Se nas igrejas protestantes históricas e pentecostais tradicionais, os cultos e a postura dos pastores eram conduzidos pela liturgia antecipadamente elaborada, na IMPD a performatividade e o imprevisto, articulado ao jogo de demandas e expectativas dos fiéis, tomam o lugar desse discurso teológico em favor do instantâneo e de uma linguagem que busca na interatividade, a legitimação da igreja. O acento, portanto, recai sobre a experiência de irrupção do sagrado na ordem profana, reordenando-a. O argumento teológico é rearticulado e a cura divina retorna ao centro.

Por meio da etnografia realizada junto às igrejas da IMPD, esse trabalho pleiteia destacar a aproximação entre estratégias midiáticas de apresentação dos seus conteúdos religiosos e uma linguagem cuja discursividade se caracteriza pela ênfase no visual e no relato de experiências íntimas e pessoais. Pretende-se com isso discutir e compreender a relação dessa forma de mediação da experiência religiosa providenciada pela tecnologia e pela imagem, que aciona novos sentidos do que seja religião e religiosidade, atravessando conhecidas noções cristãs como testemunho e milagre.

---

<sup>3</sup> Pesquisa realizada entre 2009 e 2012. A etnografia compreendeu: a observação participante (o acompanhamento direto dos grupos, entrevistas individuais semiestruturadas e com tema geral. BECKER, 1993), o monitoramento do site <<http://www.impd.com.br>>, transmissões de reuniões públicas (TV Mundial), acompanhamento da programação distribuída nos Canais de TV aberta (Rede TV, Band e Canal 21) e TV à cabo (CNT).

<sup>4</sup> O Censo subsidia-nos na reflexão sobre o processo de institucionalização das religiões neopentecostais, na medida que revela o crescimento do público evangélico “[...] que passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010. Dos que se declararam evangélicos, 60,0% eram de origem pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8 %, evangélicos não determinados.” (IBGE, 2012). Outro aspecto que chama a atenção é a estabilização da IURD e a primeira aparição da IMPD com 315 mil fiéis declarados (ALMEIDA, 2012).

## Imagem, interatividade e improviso

Quem assistiu a um programa jornalístico, cuja ênfase é o chamado jornalismo verdade e investigativo, sabe que a apresentação desses telejornais é executada por alguém que cativa o telespectador com frases de efeito. A linguagem informal é recurso empregado a fim de se estabelecer uma conexão entre o apresentador e sua audiência, assegurando a fidelidade do público. Telejornais nesse formato estão distribuídos na programação de algumas emissoras de TV com sinal aberto. Em São Paulo, com inicialmente a apresentação de José Luiz Datena, é conhecido o Brasil Urgente, transmitido pela TV Bandeirantes (17h). Em novembro de 2011, o Ibope informou que o programa alcançou o terceiro lugar em audiência, atrás da rede Globo e da Record que nesse horário transmitiam novelas. Outro exemplo desse tipo de linguagem é exibido no Programa do Ratinho, transmitido pelo SBT, de segunda a sexta-feira, que no período da noite exhibe espécie de coleção de variedades que reúne a participação da plateia, de convidados, humor, *games* e o já tradicional teste de DNA.

Essa introdução é necessária para caracterizarmos o tipo de linguagem que comparativamente serve-nos para pensar o formato dos programas religiosos que a IMPD veicula nos horários de TV que dispõe. Formato que prima pela informalidade, pelo uso de expressões típicas da linguagem popular e por certo repertório de imagens que revela espécie de nostalgia do campo e da vida simples.<sup>5</sup> Ao assistirmos uma edição do programa O poder sobrenatural da fé, quando apresentado pelo apóstolo Valdemiro Santiago, é fácil a relação com o estilo jocoso do apresentador Datena ou a rudeza de Carlos Massa, o Ratinho. Valdemiro Santiago, a despeito de falar sobre assuntos religiosos, o faz com o humor e a rapidez característica desses apresentadores, sem dispensar críticas ao poder e autoridades públicas e aos seus perseguidores, muitos deles, evangélicos. Mas para além desses traços gerais, Santiago vale-se de bordões marcantes e improvisa apelidos para si e para os que o cercam. Ouve casos, abraça os enfermos e chora. Conta histórias do passado na roça, fala das dificuldades que enfrentou quando criança, sobre a perda da mãe e dos problemas com drogas na juventude, quando deixou o pequeno distrito de Cisneiros rumo à cidade de Juiz de Fora (Zona da Mata de Minas Gerais).

Esses marcadores nos levam a perguntar em que sentido a dimensão comunicativa pode influir, disseminar e/ou mediar a experiência religiosa das pessoas que conhecem e vão à Mundial? Modernidade e religião podem ser consideradas ainda termos incompatíveis?

---

<sup>5</sup> Diferente da expressão “nostalgia camponesa” e do uso dessa expressão feito por Paula Montero (1999, p.336).

## Imagens que comunicam: o antes e o depois

Sobre o altar, o bispo com o microfone em uma das mãos e a outra repousada sobre o ombro da fiel que acabara de contar um testemunho de cura, pergunta-lhe: “Qual a importância dessa obra na sua vida, filha?” Ela responde: “É tudo bispo, tudo!” Ele emenda: “Como você conheceu esse ministério?” Resposta: “Na televisão, bispo. Eu via os cultos na televisão.” O bispo dirige-se à câmera de TV e salienta que aquele depoimento revelava a abrangência da obra que a Mundial estava realizando na vida das pessoas em todo Brasil. Que isso era possível graças aos programas na televisão sustentados pelas colunas de Deus<sup>6</sup>. Por isso, era necessário que seguissem as colaborações e ofertas para que mais pessoas pudessem ser ajudadas.

O diálogo apresentado acima diz respeito a uma narrativa cujo enredo funda certo quadro de histórias e de relatos que versam sobre o que representa a IMPD na vida daqueles que a procuram e que a frequentam. Esse enredo projeta uma estrutura que se reproduz nos testemunhos daqueles que vão à Mundial. Nesse caso, trata-se de um diálogo ficcional composto com base em pesquisa empírica que tem a função de explicitar a centralidade da narratividade (ALASUUTARI, 1995), como aquilo que alavanca os testemunhos de milagres e de curas, os quais legitimam discursivamente a existência da IMPD. Assim, ao perguntar sobre a importância desse ministério na vida de alguém, o oficiante coloca em destaque os sentidos que a experiência – de cura, de milagre e ou de libertação – tomam na vida das pessoas. A exacerbação desses sentidos “[...] têm uma função em termos de estrutura, lugar e cronologia da história como um todo.” (ALASUUTARI, 1995, p.72) que nos leva a perguntar não pelo evento ele mesmo, como diria Ricouer, porque é fugidio, mas pela “sua significação que permanece” (RICOEUR, 1990, p.45).

Esse diálogo foi incontáveis vezes presenciado nas reuniões que acompanhamos ao vivo e on-line. Nas conversas com fiéis encontramos pessoas que procuraram a IMPD após terem acompanhado as reuniões e concentrações de fé pela TV. Uma senhora explicou-me que após ter recebido a cura de um problema localizado no baixo ventre, teve suas relações familiares restauradas, conseguiu a reforma da casa e uma máquina de lavar roupa. Tudo aconteceu após assistir os programas da IMPD e, na sequência, frequentar as reuniões. Por fim, considerou que merecia um aparelho de TV mais moderno. Se deus tinha operado milagres por meio de uma TV tão pequena e com imagem tão ruim, agora, ela queria era “sentir o homem” (apóstolo Valdemiro) dentro de sua sala. Pouco tempo depois, a senhora

---

<sup>6</sup> Nome atribuído aos que contribuem mensalmente com ofertas em dinheiro para a manutenção da estrutura de comunicação da igreja.

foi agraciada com uma TV de tela plana, “dessas fininhas” e podia assistir aos cultos com mais qualidade no novo aparelho.

Ao acompanhar as reuniões e Concentrações de fé percebemos que o ritmo desses encontros é determinado pelo improviso, o que não quer dizer que o planejamento esteja ausente da reunião, mas as ênfases ao longo dela serão determinados pela interação entre oficiante (pastor, bispo ou o apóstolo<sup>7</sup>) e presentes. O improviso diz respeito não à atitude não premeditada. Pelo termo improviso queremos explicitar a qualidade do oficiante em, com base na discursividade dos testemunhos, resgatar o enredo em torno do qual circula a reunião, qual seja, os milagres como resultado da atuação sobrenatural divina e a necessidade, justificada pelo testemunho, de ofertar (em dinheiro) para a manutenção desse ministério. Entre as partes de cada reunião, as falas dos fiéis produzem pontes para a argumentação dos oficiantes. O improviso, portanto, visa nos remeter a um tipo de linguagem empregada em programas de TV, em que o apresentador parte de elementos narrativos, de fragmentos de histórias, de deixas dadas pela plateia para construir a sua discursividade. Isto é o informal. Esse é o traço que diferencia a reunião neopentecostal de um culto batista, cuja liturgia é determinada por uma “ordem de culto” previamente elaborada, distribuída aos que farão o culto junto do pastor e seguida pontualmente com tempos determinados e conexões entre cada parte do culto.

A que partes das reuniões estamos nos referindo? Os rituais religiosos transcorrem segundo o que se compreende como liturgia. Termo teológico tomado pela sociologia e antropologia da religião, cujo sentido designa o ofício religioso na condução da celebração. Para a cristandade, a liturgia ordena a celebração e aponta para a mensagem da salvação simbolizada no sacrifício salvífico de Jesus na cruz, lembrado no momento da Comunhão ou Santa Ceia, aqui compreendidos como rituais cristãos<sup>8</sup>. Em nossa pesquisa, liturgia não aparece como campo semântico dos fiéis ou dos que compõem a liderança da Mundial. Não se trata de uma palavra

---

<sup>7</sup> A estrutura da IMPD é hierárquica e verticalizada, constituída pelo líder e máxima autoridade, apóstolo Valdemiro Santiago, seguido pelos bispos regionais (distribuídos nos Estados da federação e países estrangeiros), pastores locais (em cada uma das igrejas, nos municípios e bairros) e obreiros. Bispos e pastores, além de cuidar dos assuntos da fé, exercem funções administrativas.

<sup>8</sup> Liturgia pode ser compreendida como toda forma de celebração de cunho religiosa. No sentido cristão, define-se como ordenamento de celebração religiosa que envolve a noção de mistério, de história e a participação humana (JONES, 1992). Liturgia, do grego clássico *leitourgia*, refere-se a “[...] qualquer trabalho que importasse em serviço mais ou menos obrigatório prestado ao Estado ou à divindade (serviço religioso) ou a um particular.” (SARTORE, 1992, p.638-639). Por meio da liturgia, nas tradições católica e protestante, os cultos são prestados a deus de forma pública e oficial. Ao remontarem liturgicamente ao sacrifício de Cristo e ao mistério da salvação, cristãos tornam público o eixo de sua fé e ritualmente a renovam. Ritos correspondem à ação performática dos mitos, por meio dos quais se verifica a sociedade operando em solidariedade por meio de espaço comum onde se efetivam as relações sociais coletivas e se fortalece a coesão social (DURKHEIM, 2003).

nativa, mas é aqui utilizada como referência ao ordenamento das reuniões, que transcorrem segundo peculiaridades locais e de cada oficiante, mas que atendem uma estrutura geral fluida<sup>9</sup>.

Na Mundial, assim que assume a direção de uma reunião, o fundador e apóstolo Valdemiro Santiago torna-se o centro das atenções. A equipe de fé aguarda seus comandos e, atentamente, os presentes acompanham, aplaudem, riem, comovem-se e se entregam a ele. Existe uma condução, mas as ações do oficiante não podem ser antecipadas. Não raro, o apóstolo chama a atenção dos técnicos de som, dos operadores de câmera, dos pastores auxiliares e mesmo dos músicos. Publicamente apelida seus pastores e obreiros com nomes como “oreiudo”, “doido” e usa expressões como “não resenha”, “é forte isso”. Essa atitude de informalidade não é exclusiva dele, todavia, o que destacamos é que a estética do improvisado (atenta à audiência e performática) lembra um programa ao vivo, cujos conteúdos têm-se numa pauta prévia, mas que a transmissão e a forma como se dará fica a cargo, principalmente, de quem tem a função de apresentá-lo.

Nas igrejas, geralmente imóveis alugados, pessoas sentadas e em pé acompanham as reuniões como a um *show*<sup>10</sup>. Obedecem aos comandos de acenar com as mãos, de acompanhar as músicas com gestos, de falar com a pessoa (o irmão) ao lado, de se abraçarem e, principalmente, de exporem publicamente seus relatos de curas e milagres recebidos por meio dos testemunhos. Programas evangélicos transmitidos pela TV tornaram-se mais comuns a partir dos anos 1990, mas antes disso, com os tele-evangelistas norte-americanos, já nos anos 1980, em horários discretos aos sábados e domingos pela manhã, havia programas da igreja Batista, Assembleia de Deus, Adventista e Evangelho Quadrangular que transmitiam pregações e quadros de ensinamentos bíblicos. Com a Renascer em Cristo, a IURD e a IIGD, os programas alcançaram outro nível de comunicação do evangelho, com caracterização mais dinâmica e produção elaborada por profissionais da área. Um dos programas mais conhecidos, o *Show* da fé apresentado pelo missionário R. R. Soares, produzido pelo Grupo Graça, resultou da reformulação estrutural e técnica

<sup>9</sup> (1) louvor inicial (momento em que a igreja adora a deus por meio de músicas cantadas) que invoca a presença do espírito santo; (2) uma curta oração de contrição seguida pelo segundo cântico de adoração; (3) oração de libertação; (4) testemunhos; (5) mensagem/pregação; (6) dízimos, ofertas e doações (vendas de produtos evangélicos); (7) oração/bênção final.

<sup>10</sup> As igrejas da Mundial costumavam funcionar em construções não destinadas à função religiosa, como prédios, galpões, salas e imóveis destinados ao comércio. A escolha desses locais tem relação com certas condições: se bem localizado e próximo a regiões centrais, pontos de ônibus, estações de trem e ou metrô, se cercado por fluxo intenso de pessoas, se de espaço amplo e possível adaptação ao uso religioso. Atualmente, a IMPD faz campanha denominada “Colher do Prudente Construtor” que objetiva construir nova sede na Rua Carneiro Leão, Brás-SP. O movimento pela construção de templos próprios indica uma mudança de comportamento em relação aos anos 1990, quando as igrejas neopentecostais destacaram-se pela transformação de antigas salas de cinema e galpões de fábrica em templos para seus cultos (CONTINS; GOMES, 2007).

do programa Igreja da Graça em seu Lar, anteriormente transmitido pela CNT, 1998-2003 (SEVERO; BORELLI, 2009). O programa estreou em janeiro de 2003, pela Rede Band de TV e apresenta o formato de *Talk-show* que também destaca testemunhos de curas e milagres, muitos deles relatados por meio de cartas e e-mails lidos pelo missionário durante o programa.

A preocupação da equipe de produção com a **linguagem midiática** tem relação com a adaptação dos conteúdos religiosos ao tempo disponível para a venda dos programas como produtos. Essa preocupação também se nota no programa O poder sobrenatural da fé, apresentado pelo apóstolo (e seus bispos) da Mundial. Conquanto, o formato do programa segue a lógica das próprias reuniões que a igreja realiza destacando os depoimentos, sem preocupação de edição quanto à linguagem empregada pelos fiéis.

Desses depoimentos emerge o testemunho: uma categoria nativa conhecida de grande parte da cristandade. No caso, o testemunho de fé relata um acontecimento sobrenatural acerca de algo que aconteceu na vida de um fiel, via intervenção divina e que, em termos da razão humana, estaria fora de questão: o milagre. Na Mundial, o momento dos testemunhos é parte central da reunião. É com base nos testemunhos que o slogan da igreja “A mão de Deus está aqui!” é legitimado. Os testemunhos constituem o fundamento sobre o qual assentam-se as práticas rituais, as crenças e as mensagens ministradas. Os testemunhos justificam a existência da igreja, pois testificam sua autoridade personificada na pessoa do apóstolo Valdemiro Santiago. Os testemunhos acontecem em todas as igrejas da Mundial e segundo seus próprios líderes são necessários para que a fé das pessoas seja fortalecida e o poder de deus conhecido. Com isso, o neopentecostalismo da Mundial desenha um importante marco de sua modalidade: o deslocamento da relevância, entre cristãos, tradicionalmente atribuída ao ritual da Comunhão/Santa Ceia e pregação (como Mistério ou como Palavra) para o momento do testemunho. A seriedade litúrgica que conduzia fiéis católicos ao altar para tomar a hóstia e a postura contrita dos crentes diante o pão e o vinho servidos no memorial Santa Ceia para a lembrança racional do sacrifício de Cristo na cruz da pregação, cedem o lugar de culminância o tempo de depoimentos das experiências que retratam a atuação divina. A discursividade teológica abre espaço para a discursividade prática do evento e, com essa sugestão analítica, não queremos reforçar o estereótipo que assinala a predominância do estudo bíblico entre protestantes tradicionais em detrimento de um culto emocional, que seria traço de pentecostais. Esse tipo de descrição reforça o suposto iluminista da razão versus a emoção e não contribui para a compreensão dos sentidos que as práticas constroem. Nosso suposto aqui é que as práticas têm teologia. O argumento teológico está presente nas narrativas dos testemunhos. A dimensão comunicativa

de que falamos tem certa discursividade que se caracteriza por ser audiovisual e responsável por construir novas formas de comunhão coletiva que agrega símbolos religiosos presentes na memória e no cotidiano das pessoas que frequentam os grupos da Mundial.

Quando os testemunhos são publicamente professados, grande parte dos relatos é acompanhado de documentos que indicam o **antes** e o **depois** da ação divina. Uma tentativa de comprovar o improvável. O **antes** indica o diagnóstico de sofrimento, da doença caracterizada que poderia estar sendo tratada ou que teria sido desenganada pelos profissionais da área da saúde. Ao apresentá-los ao oficiante, a pessoa é inquirida sobre a situação de dor, de aflição e de desespero. Enquanto fala, seu documento é exposto para a câmera e transmitido por telão ou TV para a plateia atenta ao testemunho. Os diálogos intercalam dor e humor. A sequência revela o **depois**, a intervenção sagrada na ordem profana por meio da reversão do quadro de miséria. A cura significa a completa ação divina e a razão pela qual o fiel sente-se na obrigação de relatar a graça alcançada: 1) em agradecimento a deus e 2) para testificar que a IMPD é o veículo para que tais graças sejam obtidas. Aqui, portanto, palavra e imagem são conjugadas.

A autoridade da imagem, possibilitada por uma moderna cultura visual, alicerça a antiga prática de testemunho, cujo objetivo é tornar algo visível e notório colocando lado a lado os pares íntimo e conhecido, privado e público<sup>11</sup>. É relevante destacar como o uso da imagem pela religião cunha dispositivos de poder que legitimam e demarcam a autoridade da experiência religiosa nessa modalidade neopentecostal. Ao invocar a imagem como aquilo que testifica uma verdade, espera-se que o conteúdo do ditado popular (uma imagem vale mais do que mil palavras) obtenha a aprovação do telespectador. O senso comum fomentado pela cultura visual acalenta expectativas da verdade, como se ela proporcionasse uma amostra da realidade (JOLY, 2003). Entretanto, não podemos ignorar que também a imagem tem estatuto ontológico que ultrapassa a objetividade mecânica e precisão do aparelho tecnológico: “a câmera é condicionada pela cultura da pessoa por trás do aparato”, o que nos conduz a dois níveis de análise: “a cultura dos que são filmados e a cultura dos que filma” (RUBY, 1996, p.1345). O segundo nível é o que nos interessa porque apresenta o elemento ficcional, isto é, da criação do mito. A imagem detém potencial retórico e estético que projeta a performance religiosa tornando-a código de comunicação que atravessa a palavra falada e alicerça o discurso da pregação.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Os conceitos de público e privado, definidos pela oposição de um ao outro são explicitados por Arendt (2007) e Habermas (2003) que discutem as propriedades da esfera pública moderna-burguesa. No Brasil, ocupam-se desse tema Montero (2006) e Lavalle (2005), entre outros, preocupados com as reconfigurações da esfera pública e o lugar da religião nela.

<sup>12</sup> Não à toa, o apóstolo Valdemiro Santiago por ocasião da reunião de páscoa (2012), retoricamente perguntou ao seu público: “O que mais eu tenho que mostrar para provar que essa é uma obra de deus”.

Conjugados testemunho e imagem formam espécie de discursividade audiovisual em que a imagem funciona como dispositivo de poder que tem capacidade de consolidar opiniões e edificar disciplinas.<sup>13</sup>

Nossa pesquisa é uma teorização do que observamos no campo (CHAPLIM, 1994) e não uma interpretação direta das imagens como evidências. Admite-se como pressuposto que a religião como grupo social emprega mídias audiovisuais em sintonia com certo contexto sociocultural mais amplo em que a cultura visual emerge como marcador de nova religiosidade que acena positivamente para o período histórico recente e a relevância da visão e dos dispositivos tecnológicos que a supervalorizam. A modernidade subverte e recria a tradição. Razão pela qual se torna difícil ignorar o papel que tais tecnologias desempenham na formação de determinadas relações sociais e de subjetividades religiosas modernas. A dimensão comunicativa que abrange tecnologia e registro atravessa o repertório de símbolos, de práticas religiosas e de crenças e transforma-as em outra coisa. Hábitos de outrora como a liturgia formal do culto protestante tradicional e noções como a de sacrifício pessoal, bênção/benzeção, unção, dever/obrigação, cura, milagre, milagreiro/santo, testemunho e outras são apropriados pela linguagem performativa e interativa, que é estimulada pela cultura da imagem. A dimensão comunicativa providencia um lugar virtual que imbuí de poder a imagem, ao ponto de torná-la o alicerce fundamental da palavra testemunhada. E isso é feito por meio do resgate a uma memória, um resíduo cultural cujo substrato é religioso.<sup>14</sup>

Assim, a estética dessas imagens associada ao potencial retórico das liturgias neopentecostais é alinhavada pelo testemunho, que nessas reuniões promove por meio de uma performance de improviso, os laços de solidariedade e o senso de comunidade que momentaneamente torna os frequentadores dessa igreja um povo, o povo da Mundial.

## A centralidade dos testemunhos e dos milagres

O que conduz alguém a testemunhar publicamente sobre um acontecimento extraordinário ocorrido em sua vida pessoal? A observação dos depoimentos e

---

<sup>13</sup> Ao resumir Hervieu-Léger (*Sécularisation et modernité religieuse*) Jean Séguy em seu artigo *Religion et actualité* assegura que religião e racionalidade moderna não estão em relação de confronto, mas existe certo processo de reorganização da religião mediante as estruturas modernas das sociedades ocidentalizadas (SÉGUY, 1986).

<sup>14</sup> Os grupos sociais apropriam-se de forma “desigual e diferente da herança cultural” (CANCLINI, 1990, p.96), marcos patrimoniais, bem como a noção de tradição, de valores e costumes são construções históricas e sociais constituídas e acionadas com vistas à fixação no tempo e no espaço de determinados discursos.

relatos conduziu-nos a um padrão. Os testemunhos versam a respeito de três temas principais: questões emocionais-afetivas (como a desagregação do núcleo familiar, problemas de relacionamento e conjugais), questões de saúde e vida financeira desestabilizada (dívidas, nome sujo, situação de falência e ou desemprego). Temas do cotidiano que conduzem fiéis de toda sorte a buscarem numa divindade ou num mediador (santo, milagreiro ou apóstolo), a resposta para demandas concretas. Para aqueles que relatam essas situações, os casos são contados com termos que manifestam concepções do que seja uma vida destruída, “situação de humilhação” e “derrota”. Todas essas expressões aludem à condição de vergonha diante o meio social. Tais causas são semelhantes às que mobilizam fiéis católicos a fazer promessa para o santo (o que envolve certo grau de sacrifício pessoal) na expectativa de terem seus pedidos realizados. Quando atendidos, pagam o santo com atos que tornem público o seu agradecimento: procissões, comida/bebida para o santo, fotos ou representações de pernas, braços, partes do corpo de alguém que recebeu uma graça, que foi curado, que recebeu o milagre. A promessa e o pagamento dela constituem uma “obrigação ritual” que envolve outras obrigações, mas que fundamentalmente estabelece laços de reciprocidade entre o fiel e o santo (ZALUAR, 1983). Há nesses comportamentos uma lógica que atravessa a noção de pertença identitária e que tem relação com a noção de testemunho:

[...] é prática entre os pentecostais das pequenas seitas o compromisso de atos de pedido e retribuição, iguais na estrutura e diferentes apenas na coreografia às promessas dos católicos. Um crente em aflição “dobra os joelhos diante o Senhor” e ora, pedindo o milagre. Ele promete que, se atendido, irá apresentar testemunho “diante da congregação”, ao estilo dos Atos dos Apóstolos. (BRANDÃO, 2007, p.268).

Em seu estudo sobre religião popular, Brandão (2007) indica que é traço dessas religiões fabricar seus cultos com autonomia. Sua tentativa teórica é a de perceber afinidades entre os modos de religião popular, pleiteando teorizar esse conceito por meio da identificação de estruturas que se repetem, mas, que nos próprios termos de cada grupo, assumem certa autonomia que cria o modo popular. Existiria uma matriz de religião fundante, um repertório cosmológico e de práticas, que concederia base às religiões em seus processos autônomos de apropriação. Desse modo, a chave para compreendê-la seria a autonomia, pois enquanto as religiões eruditas se submeteriam a uma doutrina ou a uma pertença exclusiva, as religiões populares ou comunitárias resistiriam a esse tipo de dominação, preservando como

característica política a sua autonomia.<sup>15</sup> Poderíamos ainda afirmar que mudam os santos e as coreografias, mas permanecem as demandas cotidianas e pessoais como demarcadores da relação entre religiosos e seus deuses?

A despeito das críticas elaboradas ao conceito de religião popular e seu viés ideológico, recuperar essa discussão à luz de dados etnográficos recentes parece-nos um exercício que tem rendimento para compreendermos a dimensão comunicativa do neopentecostalismo, sob a rubrica da IMPD. Essa discussão tem sido particularmente desenvolvida por pesquisadores interessados no(s) catolicismo(s) recentes (carismáticos e midiáticos)<sup>16</sup> e, dadas algumas regularidades, serve-nos como inspiração para refletirmos sobre a forma como certos símbolos e práticas reaparecem na vivência religiosa da Mundial. Exemplo disso é que na medida em que o discurso do apóstolo reclama, ainda que arbitrariamente, o construto de religião perseguida e reivindica o caráter legítimo de suas crenças e práticas<sup>17</sup>, busca evadir-se da caracterização de seita ou falsa dissidência, alinhando-se à noção de modo de religião que não quer institucionalizar-se, mas que se legitima na esfera pública, em razão de sua entrada virtual, nas casas das famílias e em lugares esquecidos pelos governos. Conjuga, assim, os códigos do tempo – dos dispositivos midiáticos, das redes sociais e outros – aos recursos de um legado imagético que mistura tradição – da devoção aos santos, das rezas populares, dos objetos mágicos e outros – e modernidade.

A que legado imagético estamos nos referindo? Trata-se do repertório que agrega símbolos religiosos e práticas, principalmente, da matriz cristã, apropriadas e significadas tanto por católicos quanto por protestantes e que, nas religiões populares teriam sido ressignificadas à luz das demandas da vida cotidiana e da autonomia das minorias. Interessa-nos especialmente os testemunhos e os milagres, noções ligadas na medida em que testemunhos públicos expressam relatos de milagres. Portanto, constituem depoimentos que destacam a intervenção divina na ordem natural em prol de causas pessoais. A ação do sagrado irrompendo o profano fruto do pacto de reciprocidade entre divino e humano que pressupõe: a dádiva será alcançada e retribuída mediante o grau de sacrifício e a fidelidade do sujeito que se concretiza na oferta em dinheiro. Os milagres são amostras das trocas entre sagrado e humano. Os testemunhos tornam públicos essas mostras e recolam a vida no curso de outrora. Para a pessoa que narra o milagre ou graça alcançada trata-se da retomada da “ordem natural” da vida, a que Zaluar se

---

<sup>15</sup> Sobre religião popular, principalmente quanto à bibliografia disponível até anos 1980, ver Fernandes (1984).

<sup>16</sup> Sobre a multiplicidade do catolicismo ver Teixeira (2009).

<sup>17</sup> Sobre o discurso de perseguição reivindicado nas igrejas da Mundial, ver Bitun (2007).

refere como “acontecimento que introduzia a descontinuidade no contínuo da vida rotineira” e que pode ser interpretada como a “negação do acaso” ou sorte (ZALUAR, 1983, p.98). A quebra ocorre por uma falha pessoal, como provação divina ou pela atuação maligna. Assim, a crença no milagre equivale ao inverso simétrico do mal feito ou do trabalho espiritual, (ZALUAR, 1983). A qualidade do testemunho é asseverar que qualquer adversidade pode ser contornada mediante o cumprimento de obrigações do fiel para com seu deus.

Neste ponto, é preciso esclarecer que não se trata de classificar o neopentecostalismo ou, especificamente, a IMPD, como expressão de uma nova religião popular. Trata-se de perceber como certas mudanças sociais renovam a vivência da religião, dando à luz novas definições do que é religião, religiosidade e experiência religiosa. O que afirmamos é que tais mudanças têm relação íntima com a moderna cultura visual e o aparato tecnológico disponível à serviço da divulgação da cura divina, da crença em milagres e, conseqüentemente, da legitimidade da Mundial. Entretanto, esse processo não ocorreria sem a participação dos fiéis e suas sínteses autônomas e criativas.

A dimensão comunicativa é responsável pela produção de um simulacro capaz de dissuadir os fiéis a considerarem que o volume de milagres testemunhados representa qualitativamente a presença e intervenção divina. O conjunto expressivo desses milagres, nos termos nativos, **dessa obra**, testificam a eficácia do trabalho realizado pela Mundial. Em outras palavras, constituem **frutos** inegáveis do poder que essa igreja tem. Aos comentários críticos, reportagens que levantam dúvidas sobre a IMPD (veiculadas principalmente pela TV Record e canais ligados a IURD) e aos seus perseguidores, a resposta dada baseia-se numa passagem do texto bíblico Mateus capítulo 7, verso 20: “Pelos seus frutos os conhecereis”.

Desse modo, não seria errôneo pensar que o enfraquecimento das pertenças identitárias religiosas e ou o trânsito religioso, atribuído em maior parte aos modos de religião como New Age, Novos Movimentos Religiosos e neopentecostalismos (movimentos localizados temporalmente na modernidade e espacialmente nos centros urbanos), sejam comportamentos comuns não apenas às periferias das metrópoles, mas também aos grupos e às pessoas que vivem suas religiões nas regiões afastadas dos centros.<sup>18</sup> Isso evidencia a autonomia como traço que reside nos agentes que criam as religiões, com base em elementos disponíveis no meio sociocultural. Se a quantidade e a incidência dos testemunhos de prodígios correspondem ao nível usado para mensurar poder e eficácia que legitimam ou desqualificam as religiões, a redução/aumento dos testemunhos, automaticamente,

---

<sup>18</sup> Brandão já refletia sobre a flexibilização das pertenças identitárias, ainda não sob o termo trânsito religioso em 1980 (2007).

produz um *ranking* que se traduz na popularização de certas igrejas, em detrimento de outras. Na linguagem dos evangélicos, as igrejas que tem o Espírito Santo têm mais poder.

## Modernidade encantada

Modernidade encantada e modernidade religiosa. Esses epítetos expressam em alguma medida a relação que desde os anos 1990 tem sido estabelecida entre mídia e religião e que cunha outra discursividade na criação de mitos e crenças, fomentada pelo uso de dispositivos tecnossimbólicos. Na relação que observamos entre igrejas eletrônicas, *talk-shows* religiosos e tele-evangelistas – esses termos empregados nas pesquisas que estudam os processos de midiaticização das religiões – e, a apropriação que a Mundial faz desse recente legado, tais dispositivos são entendidos como meios que disseminam novas definições de religião e experiência religiosa. Conquanto, essa relação é caracterizada pela circularidade.<sup>19</sup> Falamos, portanto, de um encantamento reflexivo: da capacidade de “[...] conviver com o discurso moderno sem afastar-se de sua base religiosa tradicional.” (CARVALHO, 1999, p.16). A modernidade encantada admite o velho e o novo. Ela está em curso na medida em que tecnicamente se desenvolve sem, contudo, prescindir da lógica característica da religião, do pensamento mágico e da reciprocidade. Ela permite as intervenções do sagrado na ordem profana, visto que a crença social no sobrenatural tem suficiente autonomia para encantar as tecnologias da informação, a despeito do suposto evolutivo que quer fazer desses âmbitos, excludentes. Nessa relação simétrica entre religião e interatividade, dimensão comunicativa e cura divina, que consiste a circularidade. Do encontro entre religião e mídia se verifica a transformação de ambas. Nas palavras de Bastide (1979), quando há relação entre as culturas, inevitavelmente há choque que gera transformação.

Por fim, a IMPD representa uma modalidade de religião pentecostalizada que não apenas revive a cura divina como marcador de uma linhagem, ela a toma como dispositivo de poder com a finalidade específica de justificar a sua relevância no âmbito religioso (espiritual) e na esfera pública (social). Entendemos pela religião pentecostalizada, um tipo ou modalidade de religião que não se identifica exclusivamente com uma ou outra, mas assume características de diferentes religiões historicamente instituídas conjugando-as e reelaborando-os conforme seus usos específicos. Como neopentecostais atenderiam positivamente

---

<sup>19</sup> No sentido formulado pelo historiador da cultura, Carlo Ginzburg (1989) – inspirado em Mikhail Bakhtin.

ao exorcismo, a cura, aos dons espirituais (como a glossolalia) e, em parte, ao discurso teológico da prosperidade, essas características atribuídas às religiões pentecostais e neopentecostais (CAMPOS, 1999). Atribuímos a caracterização religião pentecostalizada a IMPD, em função de assumir aspectos geralmente atribuídos ao pentecostalismo clássico das décadas de 1950 e 1960, também chamado pentecostalismo de “cura divina” e autônomo (MENDONÇA, 1989; CEDI, 1991)<sup>20</sup>. Tal empreendimento é facilitado pelo processo de mediação da religião, inaugurado pelos predecessores IURD e IIGD (não os únicos grupos). A instrumentalização das tecnologias de informação e mídias à serviço da religião ocorre com a especialização dos próprios agentes, profissionais da área da comunicação que professam fé e se responsabilizam pelo trabalho técnico sem, contudo, perder de vista a informalidade característica das reuniões promovidas pela IMPD. O traço marcante de Valdemiro Santiago, a sua biografia, é mediada em favor de um processo discursivo marcadamente visual que dissuade os fiéis quanto à proximidade que têm com o apóstolo. Como novo comunicador evangélico, ele se baseia nas informações que o instante lhe fornece (nos testemunhos e na sua matéria principal, o milagre) e improvisa a sua performance.

Assim, a religiosidade contemporânea, no que diz respeito às modalidades neopentecostais, vai construindo seu processo de institucionalização a partir de inserções no campo religioso que conjugam os aspectos internos do campo às ofertas externas. Nessa relação que coloca em jogo disposições, sensibilidades e cosmologias, marcadores da experiência pessoal dos agentes envolvidos são atravessados pelo processo de mediação das crenças. Um jogo que conduz a sínteses inesperadas, como a da fiel que após ter recebido a cura de uma doença e a reforma da casa, pediu a deus (e recebeu, segundo crê) um aparelho de TV de alto padrão, porque queria sentir a presença do apóstolo dentro de sua sala: tecnologia a serviço da crença, de tal forma que o sagrado se precipita sobrenaturalmente na ordem profana apossando-se de humanos e não-humanos.

---

<sup>20</sup> Com Freston (1993) e Mariano (1999), a classificação dessas religiões é realizada com base na idéia três ondas, sendo elas: Primeira onda – Congregação Cristã do Brasil (1910) e Assembléia de Deus (1911); Segunda onda (1950-1960) – Evangelho Quadrangular (1953), O Brasil para Cristo (1955), Deus é Amor (1962), dentre outras; Terceira onda (1970-1980) – Comunidade Sara Nossa Terra (1976), Igreja Universal do Reino de Deus (1977), Internacional da Graça (1980), Renascer em Cristo (1980) e outras.

**THE COMMUNICATIVE DIMENSION AND THE PERFORMATIVITY  
IN THE CULTS OF “IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS”**

**ABSTRACT:** *This article discusses the relation between religion and media as part of an ethnography study made on a Brazilian church called “Igreja Mundial do Poder de Deus”. The problem consists in perceiving how incisive the use this technological apparatus is on the social production of belief and, particularly, on the understanding of the notions of testimony and miracle, both terminologies known by Christians (catholics and protestants) are brought back to the scene, covered by a visual and performative discourse. The Communication is here understood as a dimension that publishes the controversies developed in the religious field as a game of demands and expectations concerning the quotidian, related to the performing of miracles, cures and other desired blessings.*

**KEYWORDS:** *Ethnography. Igreja Mundial do Poder de Deus. Religion. Media.*

## Referências

ALASUUTARI, P. **Researching culture**. London: SAGE, 1995.

ALMEIDA, R. Negócios, poder e fé: a Universal contra a Mundial. In: ORO, A. P.; CIPRIANI, R.; STEIL, C. A. (Org.). **Religião no espaço público**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. No prelo.

ARENDT, H. **A condição humana**. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BASTIDE, R. **Antropologia aplicada**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

BECKER, H. S. **Métodos de pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec, 1993.

BITUN, R. **Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal**. 2007. 200f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

BRANDÃO, C. R. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. 3.ed. Uberlândia: EDUFU, 2007.

CAMPOS, L. S. **Teatro, templo e mercado:** organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Ed., 1999.

CANCLINI, N. G. O patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional. **Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n.23, p.94-115, 1990.

CARVALHO, J. J. **Um espaço encantado:** pluralidade religiosa e modernidade no Brasil. Brasília: Ed. da UnB, 1999.

CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO [CEDI]. **Alternativa dos desesperados:** como se pode ler o pentecostalismo autônomo. Rio de Janeiro, 1991.

CHAPLIM, E. **Sociology and visual representation.** London; New York: Routledge, 1994.

CONTINS, M.; GOMES, E. de C. Os percursos da fé: uma análise comparativa sobre as apropriações religiosas do espaço urbano entre carismáticos e neopentecostais. **Pontourbe:** Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, São Paulo, v.1, n.1, p.09, 2007. Disponível em: <<http://www.n-a-u.org/artigos3.html>>. Acesso em: 01 de nov. 2012.

DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERNANDES, R. C. “Religiões populares”: uma visão parcial da literatura recente. **Bib**, Rio de Janeiro, n.18, p.03-26, 1984.

FRESTON, P. **Protestantes e política no Brasil:** da Constituinte ao impeachment. 1993. 307f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

GINZBURG, C. **O queijo e os vermes:** o cotidiano das idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública:** investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003.

IBGE. **Censo Demográfico 2010 – Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência:** Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. 2012. Disponível em: <[http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia\\_impressao.php?id\\_noticia=2170](http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_impressao.php?id_noticia=2170)>. Acesso em: 03 nov. 2012.

JOLY, M. **A imagem e sua interpretação**. Lisboa: 70, 2003.

JONES, C. et al. **The study of liturgy**. London: SPCK; New York: Oxford University Press, 1992.

LAVALLE, A. G. As dimensões constitutivas do espaço público: uma abordagem pré-teórica para lidar com a teoria. **Espaço & Debates**, São Paulo, n.25, p.33-44, 2005.

MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

MENDONÇA, A. G. Um panorama do protestantismo brasileiro atual. **Cadernos do ISER**, Rio de Janeiro, n.22, p.37-86, 1989.

MONTERO, P. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n.74, p.47-65. 2006.

\_\_\_\_\_. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, S. **O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré: ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999. p.326-367.

RICOEUR, P. **Interpretação e ideologias**. 4.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

RUBY, J. Visual anthropology. In: LEVINSON, D.; EMBER, M. (Ed.). **Encyclopedia of Cultural Anthropology**. New York: Henry Holt, 1996. p.1345-1351.

SARTORI, D.; TRIACCA, A. M. (Org.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

SÉGUY, J. Religion et actualité. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, Paris, v.62, n.2, p.203-208, 1986.

SEVERO, C. K.; BORELLI, V.. **Programa Show da Fé: discurso híbrido entre o religioso e o midiático**. 2009. Trabalho apresentado no 32. Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Curitiba, 4 a 7 de set. 2009.

TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. de C. (Org.). **Catolicismo no plural: dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis: Vozes, 2009.

ZALUAR, A. **Os homens de Deus:** um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular.  
Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

Recebido em 15/08/2012

Aprovado em 19/12/2012