

REFLEXÕES METODOLÓGICAS EM TORNO DA CONVERSÃO NA IURD: COLOCANDO EM PERSPECTIVA ALGUNS CONSENSOS

*Roberta Bivar Carneiro CAMPOS**

*Eduardo Henrique Araújo de GUSMÃO***

RESUMO: Este artigo propõe uma reflexão acerca de aspectos metodológicos que dizem respeito à interpretação antropológica dirigida à experiência da conversão religiosa, vivenciada por membros e frequentadores da Igreja Universal do Reino de Deus. A partir de um diálogo com a trajetória de pesquisa de um dos autores, a discussão que é desenvolvida procura identificar consensos acadêmicos instaurados em torno desta experiência, com o objetivo de questioná-los e propor caminhos analíticos alternativos. Neste sentido, a IURD e as conversões que ocorrem em seus rituais são problematizadas a partir das visões que os **outros**, antropólogos e cientistas sociais, lançam a seu respeito. A proposta de uma reflexão metodológica se dirige, portanto, a um questionamento de interpretações antropológicas, já consolidadas no imaginário acadêmico nacional, acerca da conversão religiosa neopentecostal.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Conversão. IURD. Etnografia.

Situando a discussão

[...] se Deus existe, isso torna ainda mais necessário inventá-LO, pois a invenção é a forma da nossa experiência e de nosso entendimento. (WAGNER, 2010, p.238).

* UFPE – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Departamento de Antropologia e Museologia. Recife – PE – Brasil. 52060-430 – robertabivar@gmail.com

** UFCG – Universidade Federal de Campina Grande. Centro de Ciências Biológicas – Departamento de Psicologia. Campina Grande – PB – Brasil. 58430-800 – dudahenrique@yahoo.com.br

No livro *A invenção da cultura*, Roy Wagner desenvolve considerações metodológicas a respeito da Antropologia que situam a construção do seu objeto – a cultura – num processo mútuo de invenção, que articula experiências vividas pelo antropólogo e pelo **nativo**.

Ao longo de todo o livro, os argumentos expostos problematizam a esfera cultural e a celebram no que esta tem de criativo e relativo, mostrando, por exemplo, o quanto há de risco na teoria social contemporânea, precisamente em sua tendência a reduzir as realidades sociais estudadas a consensos, sejam estes construídos na forma de “mitos”, “interpretações da realidade” ou “metáforas” (WAGNER, 2010, p.219). No tocante à Antropologia este risco se apresenta ao longo do trabalho de campo e no momento em que o antropólogo se recolhe em seu gabinete, para escrever sua etnografia. Ao tentar apreender o processo de invenção da cultura e das crenças, o pesquisador lida com significados, mas precisa ter cuidado em não se deixar ser usado por estes.

Os pontos salientados por Roy Wagner detêm relevância e são geradores de implicações para os antropólogos que estão envolvidos em pesquisas de Antropologia da Religião, especialmente com grupos pentecostais. Tais implicações tocam em inúmeros aspectos; no entanto, podemos afirmar que os seus efeitos repercutem, principalmente no olhar que lançamos aos cenários de nossas pesquisas.

Este olhar é construído a partir do confronto de visões divergentes, e é também susceptível a alinhamentos ideológicos diversos. A percepção e o reconhecimento deste processo constitui um exercício de relativização antropológica importante. Compreender sua existência e a sua margem de influência no debate nacional em torno do pentecostalismo brasileiro constitui o principal objetivo deste artigo. É neste sentido que o presente artigo propõe uma reflexão acerca dos aspectos metodológicos que dizem respeito à interpretação antropológica dirigida à experiência da conversão religiosa, vivenciada por membros e frequentadores da Igreja Universal do Reino de Deus. Entendemos que no campo de estudos socioantropológicos sobre conversão ao neopentecostalismo, em especial a IURD, as interpretações estão eivadas de consensos culturais a respeito da igreja e de seus fiéis, tais como: **na IURD não existe comunidade de fiéis; não existem convertidos de fato, mas clientes** ou ainda de que a **IURD é uma igreja de bandidos**. A principal questão metodológica é pôr em perspectiva alguns desses consensos e promover o questionamento de interpretações antropológicas, já consolidadas no imaginário acadêmico nacional, acerca da conversão religiosa neopentecostal. Isto será feito a partir do relato da trajetória de pesquisa de um dos autores junto a comunidades e fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus, tendo a experiência individual da conversão como principal fenômeno problematizado.

Um consenso arriscado: a conversão na Igreja Universal como farsa ou como um fenômeno antropológico pode se transformar num objeto cultural

Uma das implicações atualmente analisadas por estudiosos do pentecostalismo no Brasil envolve o vínculo existente entre certas avaliações do cenário religioso brasileiro e projetos políticos e ideológicos de construção de uma identidade nacional unificada. Ainda que o fundo ideológico operante não seja necessariamente consciente, podendo agir de modo silencioso ao próprio pesquisador, este vínculo tem estado presente, de uma maneira mais plena, no âmbito das discussões e pesquisas sobre a sociedade brasileira e sua diversidade religiosa.

Por ser um país detentor de um cenário religioso marcado por uma forte diversidade, que se constrói numa dinâmica eclética de fusões e misturas de símbolos religiosos, para uma ampla parcela de pesquisadores este arranjo torna o sincretismo o elemento definidor da cultura brasileira (CAMPOS, L., 2008).

Esta condição de sociedade religiosamente idiosincrática e **idiosincrática** (SANCHIS, 1997) estimula a elaboração de análises que enfatizam traços de continuidade, em detrimento das rupturas, que também se fazem presentes nas práticas e crenças religiosas. Embora a teoria social produzida internacionalmente privilegie conceitos e categorias que identificam fluxos e impermanências nas culturas ao redor do globo, a antropologia nacional reconhece e incorpora estes elementos, mas ao mesmo tempo afirma a permanência dos traços sincréticos da cultura brasileira, uma vez que a fluidez e a reinvenção de identidades são consideradas características culturais definidoras do Brasil (CAMPOS; MARIZ, 2011).

O pentecostalismo evangélico constitui um exemplo interessante de aplicação deste tipo de raciocínio. Por serem analisadas no âmbito da problemática religião e sociedade, as práticas dos grupos pentecostais e neopentecostais são compreendidas como condutas que alimentam continuidades com a matriz cultural brasileira. Pesquisadores como Ricardo Mariano (2008) e Leonildo Silveira Campos (2008) destacam a impressionante capacidade que estas igrejas possuem de adaptar-se em cenários socioeconômicos caracterizados por vulnerabilidades sociais, violência, pobreza e criminalidade. Como atuam num movimento que alterna sintonia e hostilidade com a dinâmica religiosa da cultura popular brasileira, não sendo capazes de gerar mudanças culturais no país, estes autores salientam as resoluções mágicas que igrejas como a Universal e a Deus é Amor oferecem aos seus fiéis consumidores, maior sinal de adaptabilidade e reprodução da cultura nacional (MARIANO, 2008).

Em relação à Igreja Universal do Reino de Deus, muito embora, durante os seus primeiros anos de existência, esta denominação não tenha despertado o interesse dos estudos sobre religião, nem atraído a atenção da mídia, é ao longo da década de 1980, porém, que seus megaeventos de cura, organizados em pleno espaço público, bem como os seus projetos políticos, passam a receber destaque nos jornais, e acabam por tornar-se objetos de análise de diversos interlocutores. O ponto de vista de Mariano salientado acima reforça um modelo interpretativo elaborado ao longo dos últimos vinte anos, e que passou a ser adotado, com formas e ênfases distintas, por autores como Almeida (2009, 2010), Birman (1996, 2009), Montero (2006), Oro (1992, 2006) e Prandi (1992). Este modelo apresenta a Igreja Universal como um típico caso de reinvenção cultural local de elementos externos à cultura religiosa brasileira. Em outras palavras, as filiações aos templos da IURD, não expressariam, nessa interpretação, uma mudança na dinâmica do campo religioso brasileiro, mas um indicativo da dependência do pentecostalismo do sincretismo mágico da cultura brasileira.

Além disso, haveria também na IURD, conforme os argumentos de Sanchis (1998) e Leonildo Silva Campos (1997), uma intensificação do processo de transformação da fé num bem de consumo, acompanhada por aproximações entre as experiências religiosas vividas na igreja e os movimentos religiosos da Nova Era. Ao analisarem este conjunto de aspectos, os autores citados veem a formação da identidade pentecostal dos membros da IURD como uma experiência transitória, superficial, que não redefine a subjetividade individual.

O enfoque desses autores vincula-se em grande parte a perspectivas de análises estruturalistas que privilegiam a identificação de dimensões de continuidade e totalidade no cenário religioso nacional. A comparação, por exemplo, entre o arcabouço simbólico do neopentecostalismo da Igreja Universal, com as religiões de vertente afro-brasileira, é construída no sentido de identificar, nas palavras de Leonildo Silva Campos (1997, p.19), as “[...] continuidades retrabalhadas [...], as sínteses recompiladas sucessivamente, com base em materiais antigos”. O intuito é o de comprovar a inexistência, nos sistemas simbólicos, “rupturas totais” com os imaginários sociais. Neste sentido, se há um imaginário religioso brasileiro sedimentado, formado a partir de representações coletivas, transmitidas de uma geração para outra, e gerador de um substrato comum, uma espécie de matriz religiosa subjacente ao catolicismo, a certas formas de kardecismo e às religiões afro-brasileiras, é neste terreno onde estaria o húmus no qual o neopentecostalismo se alimenta, seja ritual ou teologicamente, numa apropriação de símbolos, linguagens e visões de mundo que lhe antecedem historicamente.

O raciocínio desenvolvido considera o campo religioso nacional como espaço cujas dinâmicas são regidas por um compasso de ritmos contínuos. Numa linguagem

mais recente como a que é usada nos termos de Bruno Reinhardt (2007), dirigidos à relação entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros de Salvador, ao longo deste campo os sistemas simbólicos se comunicam através de **pontes metonímicas**, geradoras de **vínculos de contiguidade**. Esta perspectiva constitui-se num cenário de produção acadêmica no qual os pesquisadores, em geral analisam a simbólica produzida pelos iurdianos como componente de um quadro mais abrangente, isto é, a religiosidade popular brasileira.

Práticas sincréticas e híbridas passam a ser fundamentais para consubstanciar as contiguidades. E na IURD não faltam híbridos. O pesquisador facilmente encontra metonímias na medida em que há clara relação de identidade entre os orixás e o demônio. Todavia o que é excluído na análise desses tropos é que a metonímia produzida, no caso em tela, envolve transmutação ontológica das entidades (orixás como deuses) que passam a habitar no horizonte hermenêutico iurdiano um novo universo: aquele do mal (seres inferiores, que vem de baixo e não mais do céu). Nesta passagem há uma ontologia nativa que é sistematicamente desconsiderada pelos pesquisadores em prol de um “consenso” já estabelecido na academia.

Outro ponto que merece ser mencionado e que constitui argumento utilizado nestas análises diz respeito à resistência da parte destes autores em reconhecer os diferentes graus de adesão à Igreja Universal. Por esta oferecer apenas resoluções mágicas em seus cultos, não haveria, da parte da clientela flutuante que frequenta os seus templos, um compromisso ético transformador de condutas. Em conjunto, os aspectos salientados negam a existência de uma comunidade de membros fiéis frequentadora dos templos da IURD. Nas palavras de Mariano (2008, p.92), dirigindo considerações durkheimianas à IURD: “[...] a magia tende a gerar compromissos efêmeros baseados numa relação de troca imediatista.”

A aplicação desta dicotomia (magia X religião), em certos contextos religiosos é fortemente criticada na academia, no entanto, torna-se válida na interpretação da IURD. A falta de uma comunidade de fiéis, e a simultânea predominância de uma clientela flutuante implica a inexistência de uma verdadeira conversão e, da parte dos pesquisadores, o respectivo desconhecimento dos diferentes graus de adesão à IURD.

A leitura destes autores e de seus relatos de campo revela certo consenso no tocante ao olhar que é lançado às variações nas práticas e discursos daqueles que frequentam esta denominação. Entendemos que o que é desconsiderado na análise é a óbvia diferença entre o nível de adesão daqueles que estão iniciando um processo de conversão e aqueles que apenas visitam o templo em busca de uma benção. A percepção desta diferença é suprimida nas análises em favor do uso do termo **cliente**.

O resultado é a ausência de problematização do gradual compromisso, ou processo de conversão, envolvido na adesão (**fidelização**) em diferentes modalidades, e construído ao longo de etapas, em ritmo lento. A dificuldade em fazer pesquisas em templos da Universal pode ter levado autores como os já mencionados a negar a existência de um sentido de comunidade compartilhado pelos fiéis. O pouco acesso aos obreiros e aos membros mais entusiasmados, a recusa, da parte dos pastores e bispos, em dar entrevistas ou conversar com pesquisadores, os dilemas éticos na condução de pesquisas sem a revelação da identidade, são circunstâncias que têm gerado conflito e prejudicado estudos. Neste cenário, e com poucas exceções (CAMPOS, R., 1995; COSTA, 2002; GOMES, 2011), a dinâmica das pesquisas fica restrita aos **clientes** que visitam a igreja para resolver problemas específicos, e consolida-se a visão de que, de fato não há comunidade de fiéis nos templos da IURD. Não havendo comunidade, a consequência é não haver teologia nem muito menos conhecimento teológico da parte dos membros ou dos pastores. (CAMPOS; MARIZ, 2011).

À superficialidade teológica que marca o universo religioso neopentecostal somam-se outros aspectos, os quais, conforme levantamento de Mariz (1995, p.37-52), contribuem para a elaboração de uma perspectiva depreciativa que é dirigida ao neopentecostalismo. No caso da Igreja Universal, características como imediatismo, pragmatismo, magia, charlatanismo, entre outras, lhes são atribuídas, e acabam por formar um sentimento coletivo de repúdio, compartilhado tanto pelo público em geral, como também por jornalistas e acadêmicos. Em sua abrangente revisão dos estudos voltados para a categorização e o exame do universo protestante/pentecostal, Giumbelli (2001, p.87-120) examina as razões deste repúdio e as classificações lançadas a este “pentecostalismo de cura divina”, “devorador de religiões” e detentor de “uma face macumbeira” (ORO, 2006).

É importante, na companhia de Mariz e Giumbelli, problematizar a atribuição destes rótulos. Ora, se seguirmos a visão acadêmica hegemônica e o coro jornalístico que a acompanha, o desdobramento lógico é a transformação da Igreja Universal naquilo que Susan Harding (1991) define como “repugnant cultural other.”

Quando esta autora tece comentários acerca das visões acadêmicas construídas a respeito dos fundamentalistas religiosos americanos, seu argumento aponta a influência que generalizações unilaterais exercem no processo de elaboração da ideia de fundamentalismo. A sua discussão aponta aspectos e tendências que se aproximam do cenário brasileiro e do modo como acadêmicos e estudiosos do pentecostalismo compreendem a Igreja Universal. Por ser uma igreja proprietária de vasta rede de meios de comunicação, por sua teologia agregar reflexões em torno da prosperidade, e os seus cultos ritualizarem uma linguagem de confronto a símbolos religiosos da cultura brasileira, a IURD ocupa no imaginário nacional o lugar de um

abjeto cultural, isto é, uma igreja poderosa e inescrupulosa, que se esgota na tríade **dinheiro / magia / demônios**.

As pessoas que frequentam os templos da IURD, o grau de adesão de cada uma, suas trajetórias individuais, os distintos processos de conversão vivenciados, as mudanças experimentadas, o modo como a postura antissincrética dos pastores, bispos e fiéis articula o compromisso ético-religioso, enfim, inúmeros temas relacionados àqueles que estão desenvolvendo um grau de adesão com o neopentecostalismo não são problematizados. Trata-se de um processo que lembra o argumento desenvolvido por Harding, e a ressalva feita por esta autora no tocante às interpretações acadêmicas dirigidas aos cristãos fundamentalistas. Segundo Harding (1991, p.374):

Academic inquiry into fundamentalism is framed by modern presuppositions which presume “fundamentalism” to be a socially meaningful category of persons who are significantly homogeneous in regard to religious belief, interpretive practices, moral compass, and socioeconomic conditions, a category of persons whose behavior defies reasonable expectations and therefore needs to be – and can be – explained. The explanations, the answers to “modern” academic questions, invariably blot out fundamentalist realities and turn all born-again believers into aberrant [...].

Além disso, e no mesmo sentido, este artigo é atento à divergência aberta por Mariz (1995) e aprofundada por Lima (2007), quando buscam problematizar a visão de que o mundo neopentecostal é carente de seriedade doutrinária, administrado por pastores **charlatões** e frequentado apenas por membros **analfabetos** e **sugestionáveis**. A análise apresentada, ao recuperar o percurso etnográfico de um dos autores, demonstrará que a experiência religiosa neopentecostal pode ser compreendida numa perspectiva distinta daquela que nega o seu sentido comunitário e não identifica os distintos graus de adesão. Com ênfase no aspecto metodológico, a análise defenderá que no tocante às experiências de conversão religiosa aos grupos pentecostais, em especial à IURD, a Antropologia da Religião precisa reconhecer que muito embora haja uma dimensão processual nesta experiência, aquele que se converte a vivência como transformação radical. É, portanto, esta dimensão ontológica, que coloca a ruptura como ordenador lógico do processo de mudança, que é problematizado etnograficamente no tópico a seguir.

A etnografia em torno da experiência da conversão religiosa

Em sua dissertação de mestrado, Roberta B. C. Campos (1995) busca compreender a afiliação religiosa à Igreja Universal e as repercussões geradas por este processo na vida daqueles que escolhem vincular-se a esta denominação. A sua análise demonstra como se dá o convívio de elementos emocionais, mágicos e ético-racionais no âmbito das práticas e crenças dos fiéis. A autora salienta que a mistura desses elementos fornece contornos inusitados a esta denominação, e os aspectos mágico-emocionais não impedem o compromisso ético-religioso, mas o viabilizam.

A linguagem ritual dos cultos da Igreja Universal é conhecida: intenso emocionalismo, barulho, muito barulho. Batidas de pés e mãos, revolta. Fusão de desesperos e alegrias particulares numa manifestação coletiva de esperança. A essas emoções, aliam-se as práticas de abençoar objetos pessoais, jejuns, unções, exorcismos, imposição de mãos etc.

O primeiro contato com a IURD e seus rituais pode gerar no observador a impressão de que, em seus cultos, a relação entre Deus e o fiel é estabelecida em termos estritamente mágico-emocionais. Não são poucos os pesquisadores que quando se deparam com essas práticas experimentam verdadeiro horror, e pensam estar diante do que imaginam ser um embuste religioso. Estamos falando aqui de uma reação muito próxima daquela analisada por Mary Douglas (1995). Reações de repugnância em face ao disforme, ao que está fora de lugar, ao híbrido, ao ambíguo. O (a) pesquisador(a), pensando mais como teólogo(a) do que como operador(a) da relativização antropológica, estranha a presença de práticas sincréticas, que no seu entender já deveriam ter sido purificadas pela tradição protestante, no caso a tradição pentecostal. São fetiches que não deveriam persistir no universo pentecostal.

Seres, objetos e espaços liminares desencadeiam uma série de reações e atitudes que são relativas às noções de sujeira e poluição. Leach (1983, p.116) salienta que são exatamente nessas **zonas intermediárias** (*border zones*) onde se realizam os controles sociais mais vigilantes. Espaços envoltos em rituais, tabus, crenças de perigos e contágios. Não é à toa então que a IURD, mesmo não sendo a Igreja Pentecostal mais importante do Brasil em termos estatísticos¹, estando longe disso, já que no último Censo apresentou perda de fiéis, apesar de ser no campo religioso, a que detém maior atenção da mídia jornalística e da academia. Perigosa, impura, a IURD está constantemente sujeita ao ritual da ironia, do ridículo e da piada (DOUGLAS, 2002), seja pela mídia ou pela academia. São notórias e conhecidas

¹ No censo de 2010, a Igreja Universal perde fiéis para igrejas como Mundial do Poder de Deus e Assembléia de Deus. Ver: IBGE. Disponível em: <www.ibge.gov.br>.

as gargalhadas que as audiências formadas por sociólogos e antropólogos ensaiam diante de etnografias sobre esta igreja, em congressos e encontros científicos.

Para que haja uma melhor compreensão acerca do real alcance das práticas rituais sobre a relação entre Deus e o fiel da Igreja Universal, é preciso instaurar um contraste entre essas práticas e a interpretação nativa, do crente, buscando compreender se há ou não influência destas práticas sobre a vida cotidiana. É fundamental neste esforço analítico atentar para o impacto da experiência religiosa na reorganização da vida social, mental e afetiva do convertido (CAMPOS, R., 1995). E neste sentido, levantar as questões: como a experiência da conversão é vivida e interpretada pelo fiel? O que é a conversão para um/a iurdiano (a)? O que o nativo entende como transformação? Como ruptura? Ruptura com o quê?

Ao estabelecer este contraste, Campos observa que o alcance destas práticas – a sua eficácia – na vida do frequentador dos templos da IURD está diretamente relacionado com os valores e princípios defendidos pela igreja, que é acompanhado de um necessário abandono dos vícios, jogos, prostituição etc. A ênfase nos aspectos mágicos, sem a contrapartida ética, segundo Roberta B. C. Campos (1995, p.55), é constantemente criticada pelos pastores nos cultos e encontra nos fiéis mais comprometidos com os princípios da Universal uma forte objeção e ironia. Depoimento revelador é reproduzido pela autora, na fala da obreira Maria:

Maria, eu queria que você falasse um pouco sobre o Salmo 91. Por que toda casa em que eu vou tem este salmo pregado na parede?

Têm pessoas que tem como uma defesa. Ela abre a Bíblia, mas é uma vida toda errada, mente, rouba, pinta e borda. Mas tá lá o “salmo”. Por que ele (ela se refere ao salmo) diz *O que habita no esconderijo do altíssimo, e descansa à sombra do Onipotente, diz ao Senhor: Meu refúgio e meu baluarte, Deus meu, em quem confio. Pois ele te livrará do laço do passarinho, e da peste perniciosa.* Então ela pensa que tando aberta a Bíblia, vai defendê-lo. Vai guardar ela de todo o mal. Mas o que habita é o que faz a vontade de Deus. É o que procura praticar e temer a Deus, andar nos caminhos de Deus. É esse daí o que habita, é esse aí. (Maria, casada, sem filhos, obreira). (CAMPOS, R., 1995, p.55-56).

Esta relação também se apresenta no âmbito das experiências extáticas vivenciadas nos cultos pelos fiéis. Os dados levantados por Campos salientam que o propósito do batismo no Espírito Santo, isto é, colocar o fiel o mais próximo possível de Deus, não pode se esgotar ritualmente. Precisa ser buscado, racional e sistematicamente no cotidiano (CAMPOS, R., 1995).

É a própria libertação do mal o principal objetivo neste movimento de preenchimento da experiência religiosa pela emoção e pela busca racional e sistemática de uma mudança de conduta. Mudança que é atualizada, principalmente após o batismo nas águas, momento que transforma o frequentador da igreja em membro.

Há um aspecto importante que a pesquisa de Campos ressalta e que diz respeito ao batismo nas águas experimentado na IURD: além da transformação que a condição de batizado nas águas gera sobre a vida do fiel, a decisão de batizar-se é fruto de sua escolha e envolve, única e exclusivamente, a sua consciência (CAMPOS, R., 1995).

Na Universal, os pastores enfatizam que só aquelas pessoas que estão libertas, com o coração limpo, podem ser batizadas. E deixa, por conta e risco da consciência de cada um a decisão se deve se batizar, ou se precisa esperar até estar realmente limpo das impurezas do mundo, como os vícios, a mágoa, a violência etc. Um primeiro olhar sobre este arranjo pode suscitar a pergunta: mas, a igreja não tem nenhum controle sobre quem deve ou não ser batizado? E se alguém batizar-se, e poucas semanas depois, for descoberto em pecado?

A etnografia realizada por Roberta B. C. Campos responde a estas questões ressaltando que na IURD, o controle do comportamento não se dá pela punição e expulsão da comunidade ou da proibição de participar em certos ritos. Mas, situa-se na consciência de cada um pela introjeção dos princípios ético-cristãos. O seu argumento ainda ressalta o exemplo de uma frequentadora do templo pesquisado, que participava dos cultos há dez anos, e nunca se batizara:

Todos querem ser batizados. Mesmo Vera, que nunca se batizou. Vera nunca se batizou, mas sonha em um dia realizar este desejo. Mas o batismo exige um compromisso que ela não tem condições de realizar: o pagamento regular do dízimo e ofertar à casa do Senhor. [...] percebe-se que mesmo não havendo mecanismo de punição e controle do comportamento dos fiéis membros há, de alguma forma, a nível da escolha interior destes um sentido deste compromisso [...]. (CAMPOS, R., 1995, p.67-69).

Em síntese, os dados comentados até aqui demonstram que na IURD, a trajetória de redefinição da identidade compreende um contínuo que, muito embora tenha na proposta de solução mágico-emocional dos problemas os motivos da primeira visita dos fiéis, é a experiência de mudança de vida o fator gerador de sua permanência na igreja. Aqui se revela a importância de se compreender a conversão na IURD como processual e, dentro desta ideia, que existem diferentes maneiras de **fidelização** à instituição que vão além de um simples batismo nas águas.

Aqui perguntamos se os pesquisadores não estariam adotando atitude, para dizer o mínimo, formalista. Se não estariam privilegiando o **ponto de chegada** e mais institucionalizado do fenômeno. Ora, adotando-se tal perspectiva não há o que ser observado. Não há conversão.

A dissertação de Roberta B. C. Campos indica que na redefinição de sua identidade, o afiliado à IURD expressa elementos de força, autoridade e poder, os quais, por sua vez são garantidos pela libertação do mal. Esta só se realiza a partir de uma fé viva e emocional associada a uma transformação em direção a um estilo de vida mais ascético. Uma ascese reinterpretada, pois o compromisso com Deus não está mais ligado a um rigor legalista de valorização de costumes exteriores, mas a uma transformação interior e subjetiva.

Neste sentido, é importante lembrar as etnografias desenvolvidas por Lívia Costa (2008) e Lima (2007). À luz de uma Antropologia das Emoções, Costa busca compreender o papel desempenhado pelas sensações corporais e espirituais na dinâmica da composição de uma nova identidade religiosa. Neste processo, conforme a autora, o corpo do fiel percorre um caminho que vai da **possessão ao preenchimento espiritual**. A aproximação com a análise de Campos decorre da relevância atribuída pela autora aos aspectos éticos, atuantes na experiência de ser **tocado por Jesus**.

Em sua etnografia, Costa sustenta que esta experiência não se esgota no momento em que cessa a sensação de ser escolhido e tocado física e emocionalmente pela divindade, ou seja, após o término do ritual. Pelo contrário, o evento inaugura, ou dá continuidade a um processo de reflexão e tomada de decisões racionais perante a vida cotidiana.

A pesquisa de Lima (2007) analisa a Igreja Universal a partir da tríade **trabalho / mudança de vida / prosperidade**, buscando compreender os reflexos de cada uma destas esferas sobre as trajetórias e experiências dos membros. O seu trabalho constitui uma etnografia da teologia da prosperidade aplicada nesta igreja e lança duas questões ao cenário contemporâneo de debates sobre a IURD: por que uma grande parte dos pobres deste país tem procurado soluções para os males que os atingem especificamente na teologia da prosperidade? Como esses sujeitos sociais representam sua experiência de fé?

A etnografia de Lima é importante porque os caminhos descobertos por sua pesquisa revelam a lógica de uma pertença à IURD que, ao contrário da dita fluidez e transitoriedade da vinculação supostamente utilitarista e imediatista à esta igreja, é longa e permanente. Além disso, a autora diverge da perspectiva que insere a IURD num processo de **mercantilização do sagrado**, presente na obra de Leonildo Silva Campos (1997).

A autora, ao voltar-se para a teologia da prosperidade, desenvolve uma **etnografia do pertencimento**, dos significados que permeiam as práticas sociais. Partindo da premissa weberiana de que há relação entre ética religiosa e *ethos* econômico, busca identificar o lugar que os valores do mercado ocupam na cosmovisão dessa igreja, mas também o modo como essas disposições são passadas para os fiéis durante os cultos e como são vivenciadas pelos mesmos, fora do contexto concreto da observância religiosa.

Os debates abertos pelas trajetórias de pesquisa de Leonildo Silva Campos (1997), Lima (2007) e Costa (2002) são marcados pelo distanciamento da chave analítica **catedral-clientes** e se aproximam do par **templo de bairro-comunidade de fiéis**. Além desse aspecto, há a defesa da percepção da possibilidade de um forte comprometimento do fiel à sua comunidade religiosa, que se dá em níveis e velocidades distintas, e também, a problematização da complexidade do processo de adesão/conversão e fidelização.

Concluindo...

Seria importante que neste momento retomássemos alguns pontos, no tocante às experiências de conversão pesquisadas na Igreja Universal, por Roberta B. C. Campos. A autora desenvolve uma discussão sobre o que é pertencer à Universal (CAMPOS, R., 1995, p.109). E como os seus informantes colocam que pertencer a esta igreja “é ser cristão”, “é seguir Jesus”. Esta condição consiste numa opção individual e implica veicular uma identidade religiosa que se define por contrastes e aproximações com outras denominações evangélicas e por oposição ao catolicismo e as religiões afro-brasileiras.

Apesar dos crentes também enfatizarem a sua opção religiosa como individual (NOVAES, 1985), os cristão da IURD entendem que os crentes, na companhia dos católicos, o fazem porque seguem uma tradição e, portanto são religiosos, o que não implica uma relação de fidelidade com Jesus. Para os sujeitos da pesquisa de Campos, seguir uma religião é seguir a tradição religiosa dos pais. A IURD é escolha, não é religião, e esta escolha implica passar por uma experiência íntima com Deus, através de uma fé viva e emocional.

A pesquisa de Campos revela que o pentecostalismo clássico, em especial a Assembléia de Deus, é o principal referencial de contraste na elaboração da definição desta condição de **cristão**. Ao questionar os sujeitos de sua pesquisa sobre a diferença entre ser cristão e ser crente, a autora salienta que num primeiro momento, todos afirmam que **é tudo a mesma coisa**, pois todos pregam o **mesmo Jesus**.

Inicialmente, a construção da identidade parece apontar na direção de uma identidade evangélica geral, em detrimento de uma identificação denominacional. No entanto, Roberta B. C. Campos (1995) ressalta, certos afastamentos são marcados em relação às igrejas do pentecostalismo tradicional. E estes se apresentam principalmente, na forma de se vestir e na força da fé. A Assembléia de Deus é caracterizada como uma igreja que se preocupa muito com o exterior e não tanto com o coração de seus fiéis. Além disso, os membros desta igreja teriam medo do demônio, o que compromete seriamente a capacidade desta igreja de libertar os seus seguidores da opressão.

Os crentes, portanto seriam aqueles que pregam a palavra, mas não a vivenciam. Resignam-se e aceitam a derrota e o sofrimento. Já para os cristãos, membros da IURD, o que importa é ter o coração limpo dos sentimentos reprovados pelo Cristianismo, que seriam a violência, a inveja, a arrogância, a soberba, o rancor, a mágoa, etc. Estes dados são importantes porque salientam o engano que muitos antropólogos cometem ao tentar compreender a experiência da conversão ao pentecostalismo evangélico do tipo iurdiano. No caso da IURD, a conversão encerra uma experiência de libertação de emoções consideradas negativas e pecaminosas. Ou seja, o processo se desenvolve interiormente, na direção da posse de um **coração limpo**. Ocorre no domínio definido por Charles Taylor (2005) como interioridade, esfera definidora da identidade moderna.

Ora, se uma ampla parcela dos antropólogos brasileiros não atribui muito crédito à possibilidade de mudança gerada nos rituais da IURD, lancemos a questão: será que isto não se deve ao fato de muitos pesquisadores compreenderem a conversão pentecostal como uma experiência que deve ser marcada, apenas por sinais exteriores: o modo de vestir, o bom comportamento, comedimento nos modos de agir, etc? Mas, e quando a conversão se passa no âmbito interior, consistindo numa libertação de sentimentos, emoções, como mostram Campos e Costa em relação à IURD? As respostas a estas perguntas levantam outro questionamento: não estaríamos nós, cientistas sociais, em nossos cenários de pesquisas nos comportando como teólogos, ao invés de antropólogos, em busca de sinais visíveis de mudança, que nos convençam acerca da **verdade** das experiências que nos são relatadas? São questões que se fazem necessárias.

O olhar diferenciado, com suspeita, que a Antropologia lança às conversões vividas pelos membros da IURD, não se apresenta diante das conversões relatadas por fiéis do pentecostalismo clássico. O membro da Assembléia de Deus, por exemplo, parece convencer o antropólogo com mais facilidade do que o fiel da Universal. A força discursiva de sua experiência atua sobre o cientista social com mais autoridade. Os sinais da **verdadeira** conversão estão lá, visíveis: na roupa, no andar, na maneira de agir, no falar. Como dizem os membros da IURD: no apego à tradição.

No encontro do antropólogo com o membro da Assembléia de Deus, os mecanismos de fachada (GOFFMAN, 1975, p.29) que são postos em movimento o convencem da verdade da conversão. “Aparência”, “maneira” e “cenário”, no sentido que é dado a estes termos por Goffman, atuam em sintonia.

Como decorrência desse desencontro entre pesquisador/a e nativo/a, em termos de valores, conceitos e concepções teológicas temos, numa linguagem goffmaniana, uma situação em que os elementos de fachada acionados na apresentação do self pelos iurdiano/os/as não convencem o antropólogo. A performance da conversão iurdiana é por antecipação uma tentativa pífia do ponto de vista de muitos antropólogos e sociólogos. Motivo, sem dúvidas, para piadas e muitas gargalhadas. Na verdade, atuam nesta dinâmica elementos que são explorados por Wagner (2010), em sua discussão sobre a esfera cultural.

O elemento importante para a nossa discussão é que, ao chegar diante do fiel da Assembléia ou da IURD, o antropólogo já detém um acervo de informações acerca da conversão religiosa, capaz de lhe permitir estabelecer critérios de verdade e mentira acerca desta experiência, mais ou menos da forma como coloca Roy Wagner (2010, p.36): “[...] é o conjunto de predisposições culturais que um forasteiro traz consigo que faz toda a diferença em sua compreensão daquilo que está lá.”

A referência acima à Assembléia de Deus nos permite problematizar a falta de equilíbrio na atribuição, feita por nós antropólogos, de certas qualidades aos nossos objetos de pesquisa. Estranho desequilíbrio que se amplia e alcança o âmbito dos estudos sobre as experiências de conversão em unidades penais. Nestes estudos, percebe-se a influência de uma percepção sobre os neopentecostais, bastante presente na mídia, que identifica neste grupo um traço de continuidade com a **cultura da malandragem**, descrita por Da Matta (1979) em seus estudos sobre o Brasil. Neste sentido, muitos jornais e revistas, tomando como exemplo a IURD, a descrevem como uma denominação composta por pastores cujo expediente consiste na prática desta cultura, tendo o engano e a manipulação como as principais intenções.

Este argumento, no tocante às conversões de detentos, desenvolve-se na direção de vincular estas experiências a motivações estritamente instrumentais, como é o caso da análise de Dias (2008). Ao conceber a **igreja** como refúgio e a **Bíblia** como esconderijo, Dias deslegitima as experiências dos sujeitos de sua pesquisa, detentos evangélicos, e os apresenta como pessoas que não teriam se convertido realmente, mas apenas fingiam, preocupados que estavam com a própria segurança ou com o ganho de vantagens.

A perspectiva de Dias negligencia a dimensão relacional do processo de conversão e o fato de que as transformações, que são esperadas pela comunidade

com a qual o convertido convive, precisam ser mostradas e evidenciadas ao longo de sua trajetória (GUSMÃO, 2011). Além desta negligência, também desconsidera um importante aspecto: seja de quem for, os sinais de transformação de uma experiência de conversão sempre são vistos de várias perspectivas, e a sua legitimidade é reconhecida, desafiada ou negada em diálogo com as crenças e posições daqueles que estão envolvidos no processo, sejam eles pastores, irmãos na fé, membros de outras religiões, colegas de cadeia ou o próprio antropólogo.

É preciso, portanto que as Ciências Sociais sejam mais **simétricas** na elaboração das análises e no olhar que lançam sobre as experiências de conversão ao pentecostalismo evangélico. Quando falamos em **simetria**, nos referimos à proposta lançada por Eduardo Viveiros de Castro no artigo **O nativo relativo** (2002), de aplicação de uma antropologia simétrica, que leve a sério “o pensamento nativo” (CASTRO, 2002, p.129), seja quem for o nativo. Gostemos ou não dele.

Este diálogo metodológico com o perspectivismo estimula o lançamento de outras questões, importantes para esta discussão: qual o ponto de vista dos nossos nativos sobre as suas experiências de conversão? Os relatos de conversão religiosa compartilhados pelos membros de igrejas neopentecostais como a IURD merecem uma abordagem simétrica, no sentido que é dado a este termo por Viveiros de Castro? O olhar simétrico impede-nos de crítica? Estas questões são importantes porque colocam em xeque a própria Antropologia da Religião que fazemos. Ora, não são apenas as sociedades amazônicas que merecem este olhar antropológico simétrico.

Portanto, o que esta discussão pretendeu problematizar foi o tratamento metodológico que as Ciências Sociais contemporâneas, especialmente através dos estudos sobre a religião, têm dirigido ao fenômeno da conversão, especialmente aquela que se desenvolve entre grupos pentecostais. Trata-se de um caminho que se propõe a compreender, e reconhecer a dimensão de transformação presente na experiência da conversão (CAMPOS; REESINK, 2011).

METHODOLOGICAL REFLECTIONS CONCERNING THE UNIVERSAL CHURCH KINGDOM OF GOD

ABSTRACT: *This article proposes a reflection on the methodological aspects relating to the anthropological interpretation directed to the religious conversion experience by the members and attendees of the Universal Church of the Kingdom of God (UCKG). From A dialogue with the research trajectories of one of the authors, the developed discussion looks to identify scholarly consensus established around this experience, in order to question them and propose alternative analytical paths. In this sense, the UCKG and the occurring conversions in their rituals, are raised from the visions highlighted by the “others”, anthropologists and social scientists. The proposal of a methodological reflection is therefore directed to a question of anthropological interpretations, already consolidated in the imaginary national academic, upon the neo-Pentecostal religious conversion.*

KEYWORDS: *Religion. Conversion. IURD. Ethnography.*

Referências

ALMEIDA, R. Religião em transição. In: MARTINS, C. B.; DUARTE, L. F. D. (Ed). **Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia.** São Paulo: ANPOCS: Bacarolla, 2010.

_____. **A igreja universal e seus demônios.** São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

BIRMAN, P. Feitiçarias, territórios e resistências marginais. **Mana**, Rio de Janeiro, v.15, n.2, p.321-348, 2009.

_____. Mediação feminina e identidade pentecostal. **Cadernos Pagu**, Campinas, n.6-7, p.201-226, 1996.

CAMPOS, R. B. C. **Emoção, magia, ética e racionalização:** as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus. 1995. 165f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1995.

CAMPOS, R. B. C.; MARIZ, C. L. Pentecostalism and ‘national culture’: a dialogue between brazilian social sciences and the Anthropology of Christianity. In: _____. **Religion and society: advances in research.** New York: Berghan Books, 2011. p.106-121.

CAMPOS, R. B. C.; REESINK, M. L. Mudando de eixo e invertendo o mapa: para uma antropologia da religião plural. **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, v.31, n.1, p.209-227, 2011.

CAMPOS, L. S. Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007. **REVER**, São Paulo, ano 8, p.9-47, dez. 2008.

_____. **Teatro, templo e mercado**. Petrópolis: Vozes, 1997.

CASTRO, E. V. de. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v.8, n.1, p.113-148, 2002.

COSTA, L. A. F. da. De possuído a preenchido: o corpo na trajetória da conversão. **Anthropológicas**, Recife, Ano 12, v.19, n.1, p.123-140, 2008.

_____. **Qu'est-ce qui fait crier les croyants? Emotion, corps et délivrance à l'Église Universelle du Royaume de Dieu**. 2002. 343f. Thèse (Doctorat en Anthropologie) – L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2002.

DAMATTA, R. **Carnaval, malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

DIAS, C. C. N. **A igreja como refúgio e a bíblia como esconderijo: religião e violência na prisão**. São Paulo: Humanitas, 2008.

DOUGLAS, M. **Implicit meanings**. London: Taylor & Francis, 2002.

GIUMBELLI, E. A vontade de saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.21, n.1, p.87-120, 2001.

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1975.

GUSMÃO, E. **Dinâmicas prisionais e religião: uma análise sobre as trajetórias e experiências de detentos em processos de conversão**. 2011. 177f. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

GOMES, E. C. **A era das catedrais: a autenticidade em exibição**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

HARDING, S. Representing fundamentalism: the problem of the repugnant other. **Social Research**, New York, v.58, n.2, p.373, 1991.

LEACH, E. Nascimento virgem. In: DA MATTA, R. (Org). **Grandes cientistas sociais Edmund Leach**. São Paulo: Ática, 1983. p.116-138.

LIMA, D. N. de O. Trabalho, mudança de vida e prosperidade entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.27, n.1, p.132-155, 2007.

MARIANO, R. **Neopentecostais**: o pentecostalismo está mudando. 1995. 250f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

_____. Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos. **REVER**, São Paulo, ano 8, p.68-95, dez. 2008.

MARIZ, C. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo. **Revista de cultura teológica**, São Paulo, n.3, p.37-52, 1995.

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

NOVAES, R. R. **Os escolhidos de Deus**: pentecostais, trabalhadores e cidadania. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 1985.

ORO, A. P. Podem passar a sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro. **Cadernos de Antropologia**, Porto Alegre, n.9, p.7-44, 1992.

_____. O neopentecostalismo macumbeiro. **Revista USP**, São Paulo, n.68, p.319-332, 2006.

PRANDI, R. Perto da magia e longe da política: derivações do encantamento no mundo desencantado. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v.34, p.81-91, 1992.

REINHARDT, B. **Espelho ante espelho**: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador. São Paulo: Attar, 2007.

SANCHIS, P. Comentário de Pierre Sanchis (5 de junho de 1997). In: FERNANDES, R. C.; SANCHIS, P.; VELHO, O. G.; PIQUET, L.; MARIZ, C.; MAFRA, C. (Ed.). **Novo nascimento**: os evangélicos em casa, na política e na igreja. Rio de Janeiro: Mauad, 1998. p.150-168.

_____. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, A.; STEIL, C. (Org). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

TAYLOR, C. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2005.

WAGNER, R. **A invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Recebido em 13/09/2012.

Aprovado em 12/12/2012.