



# COMUNIDADES EMOCIONAIS E MÍDIA: UMA FORMA DE ENTENDER O PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

## EMOTIONAL COMMUNITIES AND THE MEDIA: A WAY TO UNDERSTAND BRAZILIAN PENTECOSTALISM

**Gerson Leite de Moraes**

Mestre em Filosofia pela PUCCAMP; doutorando em Ciências da Religião na PUCSP.

E-mail: [gelemo@uol.com.br](mailto:gelemo@uol.com.br)

**Edin Sued Abumanssur**

Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; professor do Programa de Ciências da Religião da PUCSP.

E-mail: [edin@pucsp.br](mailto:edin@pucsp.br)

---

## RESUMO

O propósito deste trabalho é entender quais são as reais possibilidades da religião no mundo contemporâneo, compreender como a religião se estrutura em um mundo secularizado, marcado pelo desencantamento. Para tal empreendimento foi necessário revisitar a teoria da secularização e, no momento seguinte, com o auxílio de Maurice Halbwachs e Danièle Hervieu-Léger, procurar ferramentas para entender a religiosidade como memória que oferece identidade, possibilitando aos grupos religiosos mudarem sem, entretanto, reconhecer que mudaram e essas mudanças em relação ao fenômeno pentecostal brasileiro desembocaram em grupos religiosos marcados pelo emocionalismo, onde a experiência individual e emocional tem produzido as chamadas “comunidades emocionais”. Para fundamentar essa tese foi escolhido um quadro do programa SHOW DA FÉ, da *Igreja Internacional da Graça de Deus*, onde o emocionalismo tem despontado como marca registrada.

---

## PALAVRAS-CHAVE

Secularização; Desencantamento; Emocionalismo; Experiência; Mídia.

---

## ABSTRACT

The goal of this work is to understand which are the real chances of religion to play an important role in such a secularized world, which is nowadays scarred by a great deal of disenchantment. To do so, the secularization theory was revisited as well as Maurice Halbwachs and Danièle Hervieu-Léger's bodies of work. Those sources provided tools to understand reli-

giosity as memory that offers a sense of identity, allowing religious groups to change without acknowledging it. It is also our purpose to relate those changes to the Brazilian Pentecostal phenomenon which yielded groups based on emotionalism, the so-called “emotional communities”.

To support this point of view, a TV show, “Show da fé” (faith show), presented by the God’s Grace International Church was studied. In this show, the emotionalism is the main characteristic.

## KEYWORDS

---

Secularization; Disenchantment; Emotionalism; Experience; Media.

# 1. REVISITANDO A TEORIA DA SECULARIZAÇÃO

---

O termo “secularização” nasce no contexto religioso-jurídico da Reforma Protestante do século XVI, quando aconteceram as expropriações de terras que pertenciam à Igreja Católica e essas estavam situadas dentro do Sacro Império Romano Germânico<sup>1</sup>. No século XIX, como diz Pierucci (1997, p. 100), a palavra ganha

[...] uma notável extensão semântica: primeiramente, no campo histórico-político, em seguida à expropriação dos bens e dos domínios religiosos fixada pelo decreto napoleônico de 1803 (daí a carga polêmica com a qual o termo foi empregado durante o Kulturkampf), e posteriormente no campo ético e sociológico.

---

<sup>1</sup> Nesse contexto, parece que muitos príncipes alemães aderem à Reforma, pela possibilidade de confiscar os bens da Igreja Católica e também de contestar o poderio político do imperador Carlos V, católico. Somente a título de curiosidade, vale ressaltar que a mais importante das secularizações nessa época foi realizada no ano de 1525, por Alberto Hohenzollern de Brandenburgo, da Ordem dos Cavaleiros Teutônicos. Com os extensos domínios conseguidos pelas expropriações, formou-se o Ducado da Prússia, que está na origem do Reino da Prússia; esse importante Estado alemão que no século XIX conduzirá o processo de Unificação da Alemanha, possibilitando o aparecimento do II Reich Alemão (1871-1919).

Sem sombra de dúvidas, o contexto em que nasce a palavra “secularização”, e, conseqüentemente, a sua enorme carga de significados, é uma era axial da História para usar uma expressão muito comum nos escritos de Yves Lambert (1999, p. 2), para quem

O conceito de era axial tem sido usado para se referir a um período histórico [...] Esta noção de era axial tem sido utilizada por sociólogos para analisar a modernidade [...] nós podemos portanto periodizar a modernidade. Ela começa com este momento axial dos séculos quinze e dezesseis, no qual não somente começa o que os historiadores chamam de “era moderna”, mas também a ciência moderna, e o nascimento do capitalismo e da burguesia. Mas a modernidade somente torna-se um fenômeno maior no fim deste período com o Iluminismo, e especialmente com as Revoluções Americana e Francesa, o nascimento do pensamento e método científico e o nascimento da indústria (segundo momento axial).

O nascimento da Modernidade traz consigo mudanças importantes no campo religioso. A Reforma Protestante marca o fim do monopólio religioso nas mãos da Igreja Católica e possibilita a pluralidade de crenças e práticas religiosas. No entanto, as próprias igrejas que nascem com o protestantismo histórico sofrerão com os efeitos da secularização, na medida em que terão que se adaptar a uma cultura em que o religioso não dita mais as regras. Aqui não entra nenhum juízo de valor, não cabe aqui uma análise se a secularização é boa ou ruim; ocorre tão-somente uma constatação que verifica o fim do monopólio religioso, de qualquer igreja, instituição, seita ou denominação religiosa.

Nesse momento histórico aconteceu aquilo que Max Weber denominou “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*). Lísias Negrão (2005), comentando a tese de livre-docência do professor Pierucci (2001), intitulada *Desencantamento do mundo: os passos do conceito em Max Weber*, diz que esse realizou uma exegese na obra weberiana e encontrou alguns dados importantes sobre os conceitos de *secularização e desencantamento do mundo*:

Pierucci encontrou o termo secularização em oito passagens da sociologia do direito (Economia e Sociedade, cap. VII, parte 2, tomo 1), distinguindo os seguintes empregos: expropriação dos bens eclesiásticos; destradicionalização; racionalização formal das leis, do pensamento jurídico e do poder; surgimento do direito natural como uma esfera diferenciada de valor; dessacralização do pensamento; e desencantamento. Conclui o autor que, neste contexto da sociologia jurídica e da burocratização do Estado, aparece genericamente o sentido forte de secularização como decadência do poder hierocrático [...].

Quanto ao conceito de desencantamento de mundo, Pierucci compulsou dezessete textos ao longo da obra weberiana escrita entre os anos de 1913 e 1920, aos quais denominou “passos”. O conceito não é unívoco, pois desdobra-se em dois tipos: desencantamento do mundo pela religião e pela ciência. O primeiro refere-se ao processo de desmagificação procedida pela religião ética, iniciado pelos profetas pré-exílicos israelitas e que alcançou seu ápice com a emergência do protestantismo ascético racionalizado; o segundo, pelo desenvolvimento da ciência, do cálculo e da tecnologia, que relegaram a religião ao âmbito do irracional e a destituíram de sua proeminência na vida social (NEGRÃO, 2001, p. 28-29).

Steve Bruce (2002, p. 4), um grande estudioso do fenômeno religioso, discute o paradigma da secularização dando um lugar de destaque para a Reforma Protestante e apresenta um diagrama com os elementos-chave que se desenvolvem a partir daí: ética protestante, individualismo, racionalidade, capitalismo industrial, desenvolvimento da ciência e da tecnologia, propensão ao cisma, formação de seitas e diversidade social, cultural e religiosa seriam conseqüências da secularização iniciada a partir da Reforma Protestante.

Outro grande pensador em matéria de religião é Peter Berger (1985), que na sua obra clássica *O dossel sagrado* trabalha o paradigma da secularização. Para Berger, o processo de desencantamento do mundo manifestado sim a partir do protestantismo do século XVI tem as suas raízes em outro momento histórico, a saber, no judaísmo monoteísta manifestado nas páginas do Antigo Testamento.

Peter Berger (1985, p. 119-120) define “secularização” da seguinte maneira:

Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo. Quando falamos em cultura e símbolos, todavia, afirmamos implicitamente que a secularização é mais que um processo socioestrutural. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo. Mais ainda, subentende-se aqui que a secularização também tem um lado subjetivo. Assim, como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência. Isso significa, simplificando, que o Ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas.

Entende-se, portanto, que a teoria da secularização/desencantamento do mundo (*temas gêmeos*, como afirma Pierucci [1997, p. 100]) foram processos iniciados no judaísmo e que atingiram o ápice com a Reforma Protestante e suas ramificações.

Nos últimos anos do século XX e nos anos iniciais do século XXI, no entanto, assistiu-se ao crescimento de inúmeras manifestações religiosas, sejam elas igrejas constituídas, seitas ou cultos. Isso trouxe à tona uma série de indagações no meio acadêmico especializado em religião. Alguns começaram a acreditar que a teoria da secularização e o desencantamento do mundo eram processos equivocados e que erraram em suas análises, pois esses teriam previsto o fim da religião e isso não aconteceu, e parece que não vai acontecer tão cedo e talvez nunca se realize tal “profecia”. Alguns chegaram a dizer que a secularização e o desencantamento do mundo não chegaram a existir. O que se vê hoje é uma volta do sagrado, ou como querem alguns, a “Revanche de Deus” (PIERUCCI, 1997, p. 103).

Formou-se uma gama enorme de pensadores que começaram a ver com desconfiança o velho paradigma da secularização, até então hegemônico, que descrevia o “eclipse do sagrado”. Pesquisas, artigos e livros foram escritos saudando a volta do sagrado, ou a revanche de Deus como algo extremamente positivo. Vários sociólogos da religião e muitos cientistas sociais embarcaram nessa nova onda.

Até mesmo Peter Berger, segundo Negrão (2005, p. 27) “impressionado com o que chamou de ressurgência das religiões nas últimas décadas do século passado, passou a defender a discutível idéia de dessecularização”.

No contexto brasileiro, o respeitado professor Pierre Sanchis escreveu no caderno Mais! da *Folha de S.Paulo* em 1997 um artigo cujo título já é por si só um resumo do seu pensamento – “A profecia desmentida”. Pierucci (1997, p. 103) registrou o que ele disse: “As impressões contemporâneas parecem, até dramaticamente, não confirmar semelhante profecia [...] a modernidade não expulsou nem suprimiu a religião”.

Desde então, travou-se uma verdadeira batalha no campo acadêmico entre aqueles que continuam defendendo a teoria da secularização, defendendo o desencantamento do mundo, e aqueles que são contrários a essa tese e acreditam que hoje em dia verifica-se empiricamente o equívoco da teoria da secularização, pois os movimentos religiosos não param de crescer. Esses seriam os favoráveis à tese do retorno do sagrado, da revanche de Deus.

Pierucci (1997, p. 109) elenca (de forma incompleta) os autores e os anos de publicação de suas obras; os *favoráveis* à tese da secularização e os *adversários* dessa tese:

*Favoráveis:* Acquaviva, 1961; Wilson, 1966; Luckmann, 1967; Berger, 1967; Camargo, 1971; Cipriani, 1973; Parsons, 1974; Wilson, 1976; Fenn, 1978; Martin, 1978; Brandão, 1980; Dobbelaere, 1981; Wilsom, 1982; Marramao, 1983; Turner, 1983; Wallis, 1984; Dobbelaere, 1984; Séguy, 1986; Dobbelaere, 1987; Wallis, 1987; Robbins, 1988; Bruce, 1990; Lechner, 1991; Giorgi, 1992; Bruce, 1992 e 1996, Pierucci e Prandi, 1996.

*Adversários:* Greeley, 1973; Bell, 1977 e 1978; Fichter, 1981; Richardson, 1985; Stark e Bainbridge, 1985; Hadden, 1987;

Cipren, 1988 e 1992; Swatos, 1989 e 1993; Stark, 1993, Stark e Iannaccone, 1994; Warner, 1993; Negrão 1994; Frigerio, 1995.

A pergunta que se coloca então é: A tese da secularização e o desencantamento do mundo continuam a prevalecer? Ou, de fato, o que ocorre hodiernamente comprova o retorno do sagrado?

Para responder a essa questão é mister definir que somos, os autores deste trabalho, favoráveis à tese da secularização e do desencantamento do mundo. Cremos que ocorreu um processo de secularização e desencantamento e que o crescimento dos movimentos religiosos hoje em dia nada mais é do que consequência da liberdade religiosa e do pluralismo religioso instaurados a partir da secularização e do desencantamento.

Para embasar essa tese, é necessário recorrermos aos argumentos levantados por Pierucci a favor da secularização e do desencantamento do mundo. Diz Pierucci (1997, p. 103, grifo do autor):

Havê-la banido (*a religião*) do centro mesmo que articula arquitetonicamente a coesão do corpo social, pergunto eu, é pouco? Desbancá-la do seu papel de matriz cultural totalizante, insisto, é pouco? Terem abandonado o “dossel sagrado” (Berger, 1967), num processo altamente dinâmico e generalizado de especialização institucional, as esferas normativas do direito positivo moderno e da ética racional, as esferas da arte moderna e do entretenimento e, *last but not the least*, as esferas cognitivo-intelectuais da filosofia e da ciência, é pouco? Pois me parece que foi assim, contentando-se com o pouco que sobrou para a religião na moderna civilização ocidental – a saber, a esfera privado-íntima, e olhe lá!

Num outro momento, ele acentua:

No frigidar dos ovos, trata-se mesmo de declínio da religião. Trata-se, por sinal, do que “já aconteceu” e não apenas do que “vai acontecer” com a religião no Ocidente [...] e desde então sua situação não parou de piorar, ainda que de forma não linear, vendo-se ela a ter que desfilar um rosário infundável de perdas [...] perda de espaço e poder no aparelho de Estado laicizado



[...] perda material de uma série de bens e domínios eclesiásticos [...] perda de influência no espaço público, perda de força e autoridade sobre a vida cotidiana, perda de prestígio cultural na vida urbanizada e até mesmo, eu diria, perda de charme (PIERUCCI, 1997, p. 104).

A religião perdeu espaço ainda no lazer das crianças e adolescentes; perdeu espaço na chamada cultura jovem, no campo científico e tecnológico, nas universidades e na cultura de forma geral. Percebe-se que o impacto da religião nos vários setores da sociedade é insignificante. A religião no mundo moderno é o segundo violino, não tem mais a primazia de outrora, por isso a tese da secularização e do desencantamento do mundo continua válida. Uma pergunta que deve ser feita então é a seguinte: Quais as possibilidades da religião no mundo contemporâneo, especialmente no contexto brasileiro? Para responder a essa pergunta é necessário pensar no processo de transmissão religiosa e na tônica que parece embalar os movimentos religiosos no Brasil, a saber, a valorização da emoção como um elemento central na experiência religiosa. Para isso, é necessário no próximo tópico esboçar o pensamento de dois baluartes do estudo dos fenômenos religiosos, Maurice Halbwachs e Danièle Hervieu-Léger.

## 2. A RELIGIÃO COMO MEMÓRIA E AS COMUNIDADES EMOCIONAIS

---

Quando se trata de compreender a religiosidade num mundo marcado pela secularização e pelo desencantamento é necessário verificar como essa religiosidade se organiza e se transforma. Para tal empreitada, o trabalho intelectual de Maurice Halbwachs (1877-1945) é de suma importância. Acadêmico profícuo da segunda geração de durkheimianos e ainda pouco conhecido na América Latina, teve sua vida encerrada tragicamente num campo de concentração em Buchenwald por ocasião da Segunda Guerra Mundial. Ele foi professor em

Estrasburgo e no Collège de France e seus trabalhos acadêmicos sempre se orientaram para a sociologia das necessidades, a psicologia e para a morfologia social. Especialmente este último ramo é o que interessa neste trabalho. A morfologia social estuda as formas sociais como a população, os grupos religiosos... e sua transformação (LALLEMENT, 2003, p. 245).

Compreender a transformação dos grupos religiosos na Modernidade e como eles se perpetuam é uma tarefa de fundamental importância, e por isso o pensamento e a obra de Halbwachs são importantes aqui.

Paulo Barrera Rivera (2001, p. 17) enfatiza a importância desse fenômeno:

Estudar os fenômenos religiosos na modernidade exige a análise dos processos de transmissão. Essa é uma maneira adequada de considerar a força da teoria da secularização. Como qualquer instituição ou grupo humano, a religião aciona, para sobreviver, um complexo mecanismo de transmissão das suas verdades fundamentais e modos de vida que lhe são próprios.

Halbwachs, em suas pesquisas, descobre a importância da memória como condição de identidade dos grupos e das pessoas; portanto, há um caráter social na memória e ela não pode ser simplesmente qualificada como um emaranhado de simples lembranças. Ela é uma construção social marcada por grandes pontos de referência históricos e sociais. Depreende-se daí que a memória coletiva é anterior à memória individual. A memória coletiva possibilita uma construção cultural, uma corrente de pensamento que se perpetua gerando uma tradição. Os grupos religiosos perpetuam-se dentro dessa lógica da memória coletiva. Rivera (2001, p. 39), citando Halbwachs, diz: “Uma verdade, para se fixar na memória de um grupo, deve apresentar-se sob a forma concreta de um acontecimento, de uma figura pessoal ou de um lugar”.

Por isso, os grupos religiosos buscam sempre recuperar os fatos fundadores; no entanto, como cada momento histórico tem as suas especificidades, os grupos religiosos precisam se adaptar aos novos tempos tentando preservar as características iniciais dos fatos fundadores. Isso gera um conflito existencial no grupo religioso.

Numa sociedade mutável, a religião transforma-se e tem como função relacionar o novo com o passado e incorporar este último às novidades. A mudança social ameaça a coerência. Para continuar existindo, uma sociedade depende tanto da transformação quanto da continuidade. Eis o paradoxo de toda sociedade viva. Quanto mais ela muda, mais precisa referir-se ao passado e quanto menos aparece no presente, mais é necessário colocá-lo como ponto de referência (RIVERA, 2001, p. 45).

Para Halbwachs, religião é o jogo da memória, ou seja, a religião perpetua-se como uma memória coletiva transmitida por uma tradição que nunca consegue ser plenamente fiel ao fato fundador, mas que necessita sempre voltar às suas raízes, voltar ao seu fato fundador. A partir das principais idéias de Halbwachs, tem-se um ferramental de grande utilidade para se compreender a organização religiosa na modernidade secularizada e desencantada. Pensando na esfera brasileira e especialmente no pentecostalismo estabelecido por aqui, deve-se pensar como esses grupos religiosos pentecostais se perpetuam como memória coletiva que transmite uma tradição para as gerações futuras. A impressão que se tem ao olhar rapidamente para a configuração pentecostal brasileira é que existe um fato fundador (fenômeno pentecostal da Rua Azuza, que, aliás, completou cem anos em 2006), mas que a transmissão da tradição possibilitou uma multiplicidade de grupos pentecostais, que os especialistas definiram como ondas pentecostais no universo religioso brasileiro.

O fato fundador está relacionado ao avivamento pentecostal de 1906 iniciado em Los Angeles, na Rua Azuza, por um pregador negro chamado William Seymour, que de alguma forma revivia o derramamento do Espírito Santo registrado na *Bíblia* no livro dos Atos dos Apóstolos:

As reuniões daquele pregador negro começaram a crescer. Suas pregações atraíam muita gente, e o fenômeno do batismo no Espírito Santo continuou a acontecer em grande escala. A experiência era sempre acompanhada de manifestações de línguas, profecias e orações em voz alta, que ocorriam junto com cânticos espirituais. Seymour era filho de ex-escravos e, apesar do contexto social extremamente hostil aos negros, ele continuou a ensinar (ROMEIRO, 2005, p. 32).

A tese que propomos defender é que o pentecostalismo brasileiro desembocou numa religiosidade emocional, organizada em comunidades emocionais. E para embasar essa tese é necessário compreender o trabalho da grande pesquisadora francesa Danièle Hervieu-Léger.

Diretora de Estudos na École des Hautes Études en Sciences Sociales, ela tem dedicado muito tempo e muito esforço em suas pesquisas para compreender o papel da religião na modernidade e as transformações que essa tem produzido naquela.

A temática que emerge de sua obra contempla os principais e mais desafiantes tópicos da religião na atualidade: transformações no cristianismo contemporâneo, transmissão da memória religiosa coletiva, religião e economia, religião e feminismo, religiões cristãs e juventude, identidades religiosas, Novos Movimentos Religiosos e surtos emocionais contemporâneos (CAMURÇA, 2003, p. 250).

Danièle Hervieu-Léger, na mesma linha de Halbwachs, acredita que toda organização religiosa estrutura-se a partir de uma memória coletiva. A transmissão religiosa perpetua-se por meio da memória coletiva que cria uma tradição. A experiência religiosa do presente está vinculada a um evento fundador do passado, criando aquilo que ela chamou de “linha crente”.

Marcelo Ayres Camurça (2003, p. 251) diz o seguinte sobre essa linha crente:

A crença religiosa é uma crença na continuidade da “linha crente”. É o processo de conservação e reprodução desta “linha” por meio da memória religiosa que garante a permanência da religião, dando sentido ao presente e assegurando o futuro dentro do percurso da “linha”, cujo ponto de origem é o passado sempre perenizado.

Isso não significa que as religiões não mudem. Elas se transformam constantemente, mas procuram mascarar suas mudanças criando a impressão de imutabilidade. Há, portanto, como diz Marcel Gauchet, um “imperativo da continuidade” (CAMURÇA, 2003, p. 252).

Diante de tais definições, Hervieu-Léger depara com uma questão fundamental que irá nortear muitas de suas pesquisas. Como entender a religião marcada pelo “imperativo da continuidade” numa sociedade moderna tipicamente marcada pelo “imperativo da mudança”?

As sociedades modernas, ao contrário das organizações religiosas, não necessitam de um evento fundador; portanto, nas sociedades modernas o que se observa constantemente é o descarte da memória, em prol de uma supervalorização do momento presente, o que vale na prática é a “presentificação dos acontecimentos”. Em nome da racionalidade, as sociedades modernas qualificam as memórias coletivas religiosas como experiências particulares de grupos, não tendo, portanto, um papel de destaque em suas organizações funcionais. A religião em sociedades ordenadas dessa forma passa por uma crise profunda; uma crise definida como “crise da tradição”, porque ela não consegue transmitir o seu passado fundador como um elemento essencial para explicar o presente.

Sem sombra de dúvidas, tal fenômeno é fruto da secularização, e mediante esse fato, as religiões precisam de adaptação. Os grupos religiosos tradicionais (baseados na tradição), não podendo transmitir suas memórias coletivas de uma forma relevante que possa impactar o presente, procuram se adaptar ao modelo imposto pelas sociedades modernas, tipicamente marcado pela *experiência do instantâneo* e pelo *descarte da memória*. Em outras palavras, o que vale em matéria de religião é a experiência individual, é o que se sente no momento do evento, na fruição do acontecimento, não importando a relevância do passado. Cria-se, portanto, a “religião pós-tradicional”.

A autora vai demonstrar em seus escritos como a modernidade (e a secularização), por um lado, dissolve(m) os sistemas religiosos e sua ‘memória autorizada’, e, por outro, promove(m) a gênese de uma *religião pós-tradicional*, que assentada nas opções pessoais dos indivíduos, que não provêm do que estabelece uma tradição, mas, ao contrário, transfere o imperativo do determinismo dela para a iniciativa dos indivíduos (SEVERINO, 2007, p. 107).

Esse fenômeno religioso da Modernidade assentado sobre os princípios da escolha e da experiência individual enfra-

quece as instituições religiosas em suas capacidades de determinação e regulação.

Hervieu-Léger desenvolve um esquema conceitual a partir de quatro lógicas que, segundo ela, constituem um grupo religioso e a pertença dos indivíduos a ele. São elas: a *lógica comunitária*, que diz respeito à delimitação social do grupo e à definição formal das adesões; a *lógica emocional*, que implica na produção do sentimento coletivo de pertença (o sentimento de fazer parte de um 'nós'); a *lógica ética*, que introduz valores compartilhados e normas de comportamento e a *lógica cultural*, que reúne saberes que constituem a memória comum (histórica/legendária) do grupo (CAMURÇA, 2003, p. 255).

Vale ressaltar que essas lógicas vivem em tensão equivalente, criando dois pares, ou dois eixos que organizam o espaço religioso. O primeiro eixo expõe a tensão entre a *lógica comunitária e ética*, e o segundo eixo aponta para a tensão entre a *lógica emocional e cultural*. Neste trabalho não há nenhum interesse em explorar essas tensões.

Cabe o registro de que hodiernamente a religião pós-tradicional marcada pela autonomização do indivíduo na sua escolha religiosa (sem as amarras da tradição religiosa), aquilo que Hervieu-Léger chamou de *desregulação do religioso* (CAMURÇA, 2003, p. 256), vai produzir comunidades religiosas emocionais, em detrimento das organizações religiosas tradicionais. Há, portanto, nas experiências religiosas hodiernas, uma supervalorização do emocional.

Quanto às novas expressões surgidas na alta modernidade, estas tomam a forma de comunidades carismáticas emocionais, e mantêm seus esquemas de sociabilidade sob um caráter eletivo (fraternité élective), dispensando a determinação de uma "linhagem de memória coletiva" (proveniente de laços familiares, sociais ou confessionais) que as identifique. Em suma, integram-se por meio de relações emocionais. Sua identidade, enquanto religião pós-tradicional, repousa prioritariamente em um espírito de comunidade que numa tradição (CAMURÇA, 2003, p. 258-259).

Fundamentadas na experiência individual e emocional, as comunidades carismáticas criam um novo *ethos* religioso; criam novas formas de expressões religiosas, com características bem definidas:

[...] “as características dessas ‘novas expressões religiosas’: são constituídas na intensidade *afetiva* das relações de seus membros e através da manifestação física disto (beijos, abraços); na busca estética e ecológica de um espaço favorável à convergência emocional dos participantes e na atenção dispensada às formas *não-verbais* de expressão religiosa; na preeminência do corpo e dos sentidos sobre a formalização doutrinal-teológica, numa rejeição à ‘religião intelectual’ e a seus ‘especialistas’. Instauram o primado da experiência sobre qualquer norma ou controle, o que implica numa fragilidade no contorno dos grupos: entra-se e sai-se dele com facilidade, pois não há laços formais de identificação. A idéia de obrigação e permanência está ausente das ‘comunidades emocionais’, pois é a fluidez expressa pela instabilidade dos estados afetivos que serve de critério para a autenticidade da experiência espiritual” (CAMURÇA, 2003, p. 260-261).

Esse grande trabalho de Danièle Hervieu-Léger oferece muitas ferramentas para a compreensão da religiosidade brasileira, especialmente a organização do chamado pentecostalismo, e isso será abordado no próximo tópico.

### 3. UM ESTUDO DE CASO: A IGREJA INTERNACIONAL DA GRAÇA

Em quase todos os livros que tratam do fenômeno religioso brasileiro no século XX, podem-se encontrar elementos históricos que apontam para o desenvolvimento do pentecostalismo brasileiro (CAMPOS, 1999; ROMEIRO, 2005; MARIANO, 1999).

Quando se analisa a dinâmica histórico-institucional do pentecostalismo brasileiro, levando-se em conta as mudanças

ocorridas na mensagem religiosa, bem como o processo de aculturação das teologias importadas e as adaptações que essas teologias sofreram em solo brasileiro, pode-se chegar às tipologias mais aceitas entre os estudiosos do fenômeno supracitado. As vertentes do pentecostalismo brasileiro são classificadas em ondas pela maioria dos estudiosos brasileiros, e essas ondas podem ser assim descritas: pentecostalismo clássico, deuteropentecostalismo e o neopentecostalismo (MARIANO, 1999).

Tal classificação, contudo, não é tão pacífica como parece. Paulo Romeiro (2005, p. 49-50) cita um grande expoente que pesquisa o fenômeno religioso brasileiro e diz:

Antônio Mendonça divide o pentecostalismo em duas fases: os primeiros anos do século XX, referindo-se ao que chamamos “pentecostalismo clássico”, e a década de 1960, quando ocorreu o surgimento, de fato, do neopentecostalismo (ou movimento carismático protestante), da renovação carismática católica e das agências de cura divina.

Como se pode perceber, para o professor Mendonça, o pentecostalismo brasileiro é dividido em duas vertentes somente. Já Ricardo Mariano (1999) cita Jesus Hortal, outro grande estudioso do fenômeno religioso brasileiro, e diz que ele divide o pentecostalismo brasileiro em três gerações, e não ondas.

A metáfora marinha das ondas surgiu nos Estados Unidos com David Martin para designar a história mundial do protestantismo que, segundo ele, podia ser estudado em três grandes ondas: a puritana, a metodista e a pentecostal.

No Brasil, o primeiro a valer-se da metáfora das ondas foi Paul Freston. Quando se começa a estudar o pentecostalismo brasileiro há a necessidade de uma redução epistemológica, e por mais que se tente é difícil fugir da metáfora das ondas. Ricardo Mariano (1999, p. 28-29), citando Paul Freston, diz:

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911) [...] A segunda onda é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se



fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O Contexto dessa pulverização é paulista. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça (1980) [...] O contexto é fundamentalmente carioca.

Quanto à primeira onda, do chamado pentecostalismo clássico, dos idos da década de 1910, pode-se dizer que a marca registrada que caracterizou esse movimento foi a ênfase no dom de línguas, o anticatolicismo, a crença na volta iminente de Jesus e um ascetismo de rejeição ao mundo exterior. As pessoas que compunham essas primeiras igrejas pentecostais eram majoritariamente pobres e de pouca escolaridade.

A segunda onda é a do deuteropentecostalismo, surgida entre os anos 1950 e 1960 do século XX. Esse movimento difundiu-se por meio do rádio, das campanhas evangelísticas em praças públicas, ginásios de esporte, estádios de futebol, teatros e cinemas. Tipicamente marcada pela ênfase na cura divina, essa onda pentecostal, a despeito das críticas de charlatanismo e curandeirismo, estabeleceu uma ruptura com o pentecostalismo clássico e abriu precedentes para o aparecimento do neopentecostalismo.

A terceira onda, chamada de neopentecostalismo, começa nos anos 1970 e, durante as três próximas décadas, vai marcar de forma decisiva o campo religioso brasileiro. Participantes ativos da política partidária e com liderança carismática forte, os neopentecostais ganham visibilidade com as duas maiores igrejas que compõem esse segmento, a saber, a Igreja Universal do Reino de Deus (bispo Edir Macedo) e a Internacional da Graça (missionário RR Soares).

Algumas características podem ser elencadas em relação às igrejas neopentecostais. Elas continuam dando ênfase à cura divina (a exemplo do que faziam as igrejas do deuteropentecostalismo), supervalorizam os rituais de exorcismo com forte ênfase de combate aos cultos afro-brasileiros, usam objetos como mediação do sagrado (rosas, sal grosso, óleo da unção etc.) e têm na guerra espiritual contra o diabo e seus asseclas

uma marca registrada, além da valorização da experiência individual e emocional, podendo ser qualificadas como “comunidades emocionais”.

Dentro da onda neopentecostal, a Igreja Internacional da Graça foi a escolhida para um estudo de caso como exemplo de uma comunidade emocional.

Comandada pelo missionário Romildo Ribeiro Soares (há 25 anos ele mantém programas em canais de televisão e é, no Brasil, o televangelista mais antigo em atuação), mais conhecido como RR Soares, a igreja surgiu em 1980. Romildo Ribeiro Soares e seu cunhado, Edir Macedo, saíram em 1975 da Igreja Nova Vida, e fundaram o Salão da Fé (Cruzada do Caminho Eterno). Depois, no ano seguinte, organizaram a Igreja da Bênção, que funcionava numa antiga funerária, no bairro carioca da Abolição. Em 1977, a Igreja da Bênção teve seu nome alterado para Igreja Universal do Reino de Deus. A parceria entre os dois terminou em 1980, quando RR Soares fundou sua igreja, e de lá para cá, é inegável a delimitação de território que essa igreja conseguiu no cenário religioso nacional.

A Igreja Internacional da Graça é um grande exemplo de empreendimento midiático no Brasil contemporâneo. Dona de diversas empresas midiáticas, como editora, rádio, gravadora e site, conseguiu, em 1999, organizar a Rede Internacional de Televisão (RIT), que segundo o site da própria empresa atinge um público muito considerável:

Estima-se que nosso sistema alcance 42% dos domicílios brasileiros, o que representa aproximadamente 74 milhões de telespectadores em todo o país [...] RIT é composta de 8 emissoras e mais de 62 canais de RTV, marcando presença em cada estado brasileiro, abrangendo uma população com alto índice de consumo<sup>2</sup>.

Essa igreja, no entanto, tornou-se muito conhecida de grande parte da população brasileira a partir de 2003, quando colocou no ar diariamente, de segunda a sábado, em horário nobre (das 21h às 22h), pela Rede Band de Televisão, o programa “Show da Fé”. Vale ressaltar também que esse programa

---

<sup>2</sup> Fonte: <<http://rittiv.com.br/>>. Acesso em: 22 maio 2006.

diário veiculado em horário nobre pela Band é transmitido das 17h às 18h por outro canal de televisão, a Rede TV.

Segundo informações do site [www.ongrace.com](http://www.ongrace.com), que divulga as várias empresas da Igreja Internacional da Graça, o programa “Show da Fé” está estruturado da seguinte forma:

O tempo do programa é dividido entre a ministração da palavra, louvor e quadros fixos:

1– Novela da Vida Real: A pessoa conta a história de transformação da vida dela. Como Deus agiu em determinada situação e o que mudou depois que ela aprendeu sobre o Poder de Deus. Os fatos são verídicos, narrados e gravados por quem vivenciou a história. Câncer, drogas, enfermidades, vícios de cigarro e álcool, paráliticos, cegos, problema no coração. Coisas que aos olhos humanos não tinham solução, mas que para Deus não houve limites para operar. Uma equipe com repórteres formadas acompanha [sic] a gravação. Após a exibição da gravação externa, a pessoa é entrevistada pelo próprio missionário no culto, momento de muita expectativa e *emoção* para todos que estão na igreja e assistem em casa (grifo nosso).

2– Abrindo o Coração: Cartas são enviadas pelos telespectadores das mais diversas cidades do Brasil com histórias dramáticas. Os pedidos de aconselhamento pastoral referem-se a uma situação específica, geralmente pessoal e são lidos durante o culto. Ao final da leitura, o missionário RR Soares faz a orientação com direcionamento bíblico para ajudar a pessoa naquela determinada situação. A Palavra dirigida naquele momento também serve para outras pessoas que vivem drama igual ou semelhante.

3– Musicais: Cantores do meio evangélico alegam o culto e fazem a adoração àquele único que é digno de Louvor.

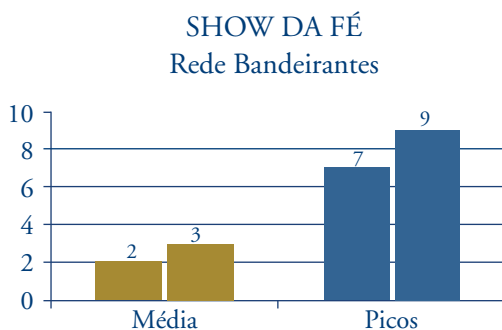
4– Pergunte ao Missionário: São duas questões feitas pelo público para resposta imediata do missionário. As perguntas variam entre versículos bíblicos, temas atuais, diferenças de denominações<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Fonte: <<http://rittv.com.br/>>. Acesso em: 22 maio 2006.

Vale ressaltar que todos os programas têm o mesmo formato, acrescentando à citação anterior três outros quadros, um no início e os outros dois no final do programa. O programa sempre começa com a pregação do missionário RR Soares ou de outro pastor que dirija o culto (fato raro de acontecer!), e no final do programa sempre ocorre a oração de libertação realizada pelo missionário, em que os testemunhos de cura são imediatamente captados, logo após a oração. Ocorre também nos últimos dez minutos de programa o quadro “Agenda dos Pastores”, em que os pastores da Igreja Internacional divulgam seus trabalhos e os endereços de suas igrejas.

Ainda segundo o site, o programa “Show da Fé” é traduzido para outros idiomas (inglês e espanhol) e é veiculado nos Estados Unidos e no México. No Brasil ele atinge picos de nove pontos de audiência, com uma média entre dois e três pontos. Cada ponto representa 54.400 domicílios na Grande São Paulo.



Fonte: Datanexus 2004

(Fonte: <http://ongrace.com/>>. Acesso: 22 maio 2006).

O que interessa neste trabalho é analisar alguns depoimentos de um dos quadros do programa “Show da Fé”, a saber, o quadro da “Oração de libertação”. Num programa exibido no dia 7.7.2006, o missionário deu início a esse quadro orando e pedindo a salvação das almas dos presentes que ainda não tivessem aceitado a Jesus, e logo após, começou a orar por libertação. Ele disse:

Em nome de Jesus, ó Pai toque nessa pessoa, nesse coração que está fraco. Ó meu Deus lá na perna junto ao tornozelo parece que tem alguma queimando ó Pai, destrua em nome de Jesus. Acabe com essa gastrite também, ó Pai; destrua essa bactéria que produz isso. Senhor eu vou usar a autoridade do Senhor para tua glória. Como ministro da Palavra eu paraliso toda ação do Diabo. E eu digo: Espírito imundo pega tudo o que é seu e sai dessa pessoa, vai embora agora! Eu exijo! Sai com o seu mal em nome de Jesus. E você [referindo-se aos presentes] diz obrigado Jesus. Abra os olhos; olha para mim. [Num tom retórico, RR Soares disse para a platéia]. Missionário eu tava realmente com o tornozelo aqui perto da minha perna queimando, parecia que tinha uma coisa comendo, assim uma sensação como se algo tivesse lixando, ardendo (então num gesto rápido ele aponta para sua própria perna). Tá aqui essa pessoa que Deus usou para eu fazer essa oração. E às vezes é até mais de uma pessoa.

Logo após a oração e a suposta revelação dos grandes males a serem enfrentados naquela reunião (coração fraco, dor na perna/tornozelo, gastrite), se bem que entre esses houve uma valorização da dor na perna/tornozelo, começaram os testemunhos da platéia. Foram sete ao todo, sendo cinco mulheres e dois homens. A seguir estão elencados os testemunhos da forma como foram pronunciados:

1ª Mulher: Eu cheguei aqui, com assim doendo [ela apontou para o tornozelo], bem abaixo assim (apontou de novo), aí eu expulsei, falei em nome de Jesus, pode sair!. Agora na hora da oração acabou de sair.

2ª Mulher: Ontem eu saí da Igreja, quando cheguei em casa, eu tava cozinhando; parece que tava queimando toda a minha perna. Aí eu peguei e comeci a orar e nada! E quando foi mais tarde amanheceu inchado assim [ela então aponta para o tornozelo inchado]. Quando foi agora que o senhor orou saiu toda aquela queimação que estava na minha perna. Acabou, só tá um pouquinho inchado ainda. [na verdade estava bem inchado!].

3ª Mulher: No meu tornozelo parecia uma faca cortando. Assim bem inconstante a dor né! [ela gesticulou com a mão]. Agora em nome de Jesus eu sei que foi para mim.

4ª Mulher: Uma dor de cabeça que não passava há dias. Eu acabei de voltar de viagem de Peruíbe, mas agora graças ao Senhor Jesus, passou!

1º Homem: Me deu um mal nos olhos, que era assim como água escorrendo no vidro, assim! [ele gesticulou com a mão]. Mas graças a Deus, agora Deus curou.

5ª Mulher: Eu sempre tenho dor no tornozelo. Cheguei aqui com dor no tornozelo e agora sumiu a dor.

2º Homem: No início ele fala algo impossível de traduzir, ele estava muito emocionado e depois diz: Eu tava no Guarujá. O senhor falou [apontando para o missionário]), Deus falou para mim, quando é que tava com dor na barriga [ele passa a mão na barriga]. Na minha garganta tinha um bicho e eu orei e saiu tudo.

Pode-se perceber pelos testemunhos citados que esse quadro do programa cumpre aquilo que Danièle Hervieu-Léger chamou de comunidades emocionais. Todos os testemunhos são dados com uma emoção muito grande, há uma catarse coletiva e o fato de saberem que estão sendo filmados e que aparecerão em rede nacional aflora ainda mais essa emoção. A relação com a divindade parece passageira e fugaz, de ordem utilitarista mesmo, uma relação baseada nos interesses individuais. A Igreja Internacional da Graça é filha do movimento pentecostal, no entanto, está distante do seu fato fundador. Mudou sem reconhecer que mudou. O que importa hoje não é a glossolália dos tempos primeiros, mas a cura, a libertação e o bem-estar individual. Esse é um exemplo de como uma igreja pentecostal brasileira tem experimentado a religiosidade num mundo secularizado, num mundo desencantado.

---

## 4. CONCLUSÃO

Entender a religião na Modernidade é um grande desafio. Em se tratando do universo religioso brasileiro, parece que esse desafio aumenta ainda mais. A pluralidade religiosa

e a capacidade de se metamorfosear são traços distintos da religião no Brasil. Neste trabalho houve a tentativa de se compreender uma faceta do pentecostalismo brasileiro; a saber, aquela que supervaloriza a experiência individual e emocional, criando aquilo que Daniele Hervieu-Léger chamou de “comunidades emocionais”. Os limites deste artigo, contudo, não permitem trabalhar outras situações que possam corroborar ainda mais essa tese. Fica, portanto, a sugestão para um aprofundamento futuro. Levando-se em conta a criatividade religiosa no Brasil, com certeza num futuro próximo haverá mais dados que ratificarão essa tese.

## REFERÊNCIAS

---

BERGER, Peter. *O dossel sagrado* – Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BRUCE, Steve. *God is dead: secularization in the West*. Malden, Blackwell, 2002.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado* – Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. 2. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1999.

CAMURÇA, M. A. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: *Sociologia da religião – Enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

LALLEMENT, Michel. *História das idéias sociológicas: das origens a Max Weber*. Petrópolis: Vozes, 2003.

LAMBERT, Yves. Religion in Modernity as a New Axial Age. Secularization or New Religious Forms? *Sociology of Religion*, p. 1-22, Fall, 1999.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Nem jardim encantado, nem clube dos intelectuais desencantados. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 2, n. 59, p. 23-36, 2005.

PIERUCCI, Antônio Flavio. Reencantamento e dessecularização – A propósito do auto-engano em Sociologia da Religião. *Novos Estudos – CEBRAP*, n. 49, p. 99-117, 1997.

\_\_\_\_\_. *Desencantamento do mundo: os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, 2001. Tese (Livre-Docência em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

RIVERA, Paulo Barrera. *Tradição, transmissão e emoção religiosa* – Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina. São Paulo: Olho d'Água, 2001.

ROMEIRO, Paulo. *Decepcionados com a Graça: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. São Paulo: Cortez, 2007.

TEIXEIRA, Faustino. (Org.) *Sociologia da religião* – Enfoques teóricos. São Paulo: Vozes, 2003.

#### HIPERTEXTO (INTERNET)

Programa SHOW DA FÉ.

Disponível em: <<http://ongrace.com/>>. Acesso em: 22 maio 2006.

Rede Internacional de Televisão.

Disponível em: <<http://rittv.com.br/>>. Acesso em: 22 maio 2006.