



Ciencias Sociales y Religión

ISSN: 1518-4463

lucas.baccetto@gmail.com

Universidade Estadual de Campinas
Brasil

Pedro Oro, Ari; Tadvald, Marcelo
A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS E A RECONFIGURAÇÃO DO ESPAÇO
PÚBLICO RELIGIOSO BRASILEIRO
Ciencias Sociales y Religión, vol. 17, núm. 23, agosto-diciembre, 2015, pp. 76-113
Universidade Estadual de Campinas

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=717976849006>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS E A RECONFIGURAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO RELIGIOSO BRASILEIRO¹

Ari Pedro Oro

Marcelo Tadvall

UFRGS/ NER - Brasil

Resumo: Este texto analisa o protagonismo desempenhado pela Igreja Universal do Reino de Deus no sentido de produzir reconfigurações no atual espaço público religioso brasileiro. Isto ocorre em diferentes dimensões, mas este texto se atem especialmente na produção iurdiana da monumentalização do religioso, através da edificação das chamadas catedrais da fé, implantadas em lugares estratégicos das cidades. Assim procedendo a Universal desafia a hegemonia católica de se estabelecer como religião legítima no espaço público, ao mesmo tempo em que suas megaconstruções tendem a provocar um efeito mimético em outras formações religiosas que com ela competem no espaço público. O resultado disso é a diversificação e a ampliação do religioso no espaço público, sendo esta uma perspectiva para se entender a secularização brasileira.

Palavras-chave: Secularização, espaço público, Igreja Universal do Reino de Deus, reconfiguração religiosa, catedral da fé.

Abstract: This paper analyzes the protagonism by the Universal Church of the Kingdom of God in the sense of producing reconfigurations in the current Brazilian religious public space. This occurs in different dimensions but this text is atem especially in iurdiana production monumentalization the religious, through the building of so-called cathedrals of faith, deployed in strategic places of the cities. In doing so the Universal defies Catholic hegemony to establish itself as legitimate religion in the public sphere, while their mega constructions tend to provoke a mimetic effect on other religious backgrounds who compete with her in public space. As a result, we have the diversification and expansion of religion in public space, which is a perspective for understanding the Brazilian secularization.

Keywords: Secularization, public space, Universal Church of the Kingdom of God, religious reconfiguration, cathedral faith.

Introdução

O postulado teórico que pavimenta a presente comunicação repousa na ideia segundo o qual no Brasil “o religioso constitui um aspecto não negligenciável do espaço público (...) com destaque para o cristianismo, com suas doutrinas, valores, imagens e símbolos. Ou seja, o religioso, em suas várias formas e expressões, se impõe como um ator, ao lado de outros, que constituem, não sem tensões, a complexidade do espaço público” (Oro, Steil, Cipriani, Giumbelli, 2012, p. 13).

Assim sendo, como dissemos em outro lugar, mais interessante do que questionar se em nosso país ocorre um avanço ou um recuo do religioso no espaço público, melhor seria caracterizar as “modalidades de presença religiosa no espaço público” (Id., Ibid., p. 8)².

Este texto versa justamente sobre esta última questão, incidindo sobre a presença da Igreja Universal do Reino de Deus no espaço público brasileiro, notadamente a sua produção da monumentalização do religioso. O argumento é de que esta igreja, por este aspecto, mas também pela sua presença na mídia e na política, que será aqui também abordada, está contribuindo para uma ressignificação do religioso no espaço público brasileiro. Antes, porém, de abordar diretamente esta questão vamos recuperar algumas considerações teóricas acerca da secularização, na qual se enquadra o tema do lugar da religião e das crenças no espaço público e, na sequência, faremos um breve resgate histórico da importância assumida pelo catolicismo na constituição do espaço público brasileiro.

Religião, secularização e espaço público

Nas ciências sociais a secularização assume a condição de “hipótese”, “tese”, “teoria”, “paradigma”, segundo os diferentes autores, cujas posições consideramos - mesmo correndo o risco de certo reducionismo - ser possível aglutinar em três diferentes abordagens.

A primeira, derivada da perspectiva weberiana e que se impôs como marco conceitual e institucional liberal, concebe a secularização como um processo contínuo e irreversível de recuo da religião do espaço público e sua concentração no mundo da vida privada. Nesta perspectiva o estado se tornaria autônomo e independente dos processos de moralização religiosa e neutro diante das disputas religiosas e demandas de grupos religiosos. Três sociólogos, entre outros, despontam nesta perspectiva. São eles: Bryan Wilson, Peter Berger e Sabino Acquaviva³.

De fato, segundo Wilson, a secularização é um “processo pelo qual o pensamento, práticas e instituições religiosas perdem seu significado para a operação do sistema social” (Wilson, 1998, p. 49). É, sobretudo nos campos da política, do comportamento social e técnico-científico, que tal processo é irreversível - embora não ocorra de forma homogênea nos países e nas sociedades - e atinge a organização da sociedade moderna em sua cultura e mentalidade coletiva. Por seu turno, Berger defende a ideia segundo a qual secularização “é o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são

subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (Berger, 1985). Também no dizer de Acquaviva (1961), a secularização, enquanto recuo dos valores sagrados, dos mitos e ritos no mundo ocidental industrializado, pode ser percebido tanto do ponto de vista estatístico quanto informativo.

O filósofo e antropólogo francês Marcel Gauchet talvez seja nos dias atuais o mais importante e sofisticado representante desta percepção da secularização. Ele apresenta uma tipologia das transformações da religião no mundo ocidental, composta de três etapas. Na primeira, chamada de “religião pura” ou “plena”, a religião teria cumprido a função de uma dimensão fundante do mundo, intervindo diretamente no cotidiano; na segunda, a da “religião da transcendência”, a religião seria deslocada para “fora do mundo”. As características desta etapa seriam o nascimento do Estado, o surgimento de uma divindade “do outro mundo”, a apreensão laica da realidade e a experiência da subjetividade. O cristianismo seria a maior expressão desta etapa. Ele seria “a religião da saída da religião”. Por fim, na terceira etapa, iniciada há dois séculos, chamada de “o fim da religião”, esta teria perdido totalmente a sua função estruturante da sociedade e se retraído para o espaço da subjetividade individual (Gauchet, 1985).

Estas duas frases sintetizariam o momento atual da “saída da religião”, expressão que Gauchet prefere à de secularização. “Vivemos hoje numa sociedade atea composta e governada por uma maioria de crentes” (Gauchet, 1985); “Ninguém entre nós não pode mais se conceber, enquanto cidadão, comandado pelo além (...); nós nos tornamos, numa palavra, metafisicamente democratas” (1998, p. 11).

Uma abordagem diferente da secularização é assumida por outro grupo de autores que se posicionam contrariamente à percepção da secularização enquanto recuo dos valores religiosos na sociedade e de esvaziamento religioso do espaço público. Tais autores constatarem que a partir dos anos 1970, novos ventos contrários sopraram na mesma sociedade ocidental tida como secularizada e moderna. Para eles, ao invés da anunciada “morte de Deus”, “fim da religião”, “declínio da religião”, “eclipse do sagrado”, “secularização linear e irreversível”, preconizada pela perspectiva anterior, constata-se o “retorno do sagrado”, a “revanche de Deus”, o “eclipse da secularização”, a “crise da secularização”, o “fim do paradigma da secularização”, o “reencantamento do mundo” etc. (Cipriani, 1981; Dobbelaere, 1981; Kepel, 1991; Martin, 1978; Hervieu-Léger, 1986). Para esses autores, a atual visibilidade midiática da religião, a irrupção de novos movimentos religiosos, o sucesso da literatura esotérica etc., revelariam um fortalecimento da legitimidade do religioso no espaço público, no contexto de uma modernidade que se mostra incapaz de resolver os problemas mais profundos do ser humano e não consegue superar as suas próprias contradições e ambiguidades internas⁴.

Vale destacar que entre os autores que se colocam deste lado da análise figura P. Berger, o mesmo que há alguns anos atrás contribuiu fortemente para a construção da “teoria da secularização” enquanto perda social da credibilidade e plausibilidade social do religioso. De fato, num texto de 1999, Berger voltou atrás em suas posições teóricas e passou a defender que “a ideia segundo a qual vivemos num mundo secularizado é falsa. O mundo de hoje, com raras exceções é tão furiosamente religioso como sempre foi (...). Isto significa que todo um conjunto de trabalhos compilados por historiadores e

sociólogos com a ‘teoria da secularização’ estão essencialmente errados” (Berger, 2001, p. 15).

Uma frase que sintetiza bem esta percepção da secularização é dita por Rubem Alves: “Bem no meio dos funerais de Deus e do réquiem à religião, uma chuva de novos deuses começou a cair e um novo aroma religioso encheu os nossos espaços e o nosso tempo” (Alves, 1993, p. 167).

Nos últimos anos surgiu uma terceira posição, que se situa entre aquela que enterrou o sagrado, as crenças e as religiões, e a outra que, ao contrário, proclama que a racionalidade, a ciência e a técnica fracassaram, abrindo alas para o retorno do sagrado. Trata-se de uma linha de reflexão mais nuançada, para a qual, como refere J. Séguy (1984), racionalidade e religiosidade constituem dois elementos estruturalmente constitutivos dos processos sócio-históricos e agem sincronicamente, contaminando-se reciprocamente, ora mais ora menos segundo os momentos históricos⁵.

Trata-se, segundo J. Burity (2001, p. 29), de uma agenda que percebe “a conjunção de aprofundamento da religião como prática pessoal e desprivatização da religião como força social e política”, com destaque menos para o “retorno do sagrado” e mais pela volta da religião à esfera pública, cuja publicização, da religião, “não é, ou não é simplesmente, uma tentativa de retorno da religião para neutralizar ou reverter a autonomia do político. E no Ocidente, ela não tem ameaçado a democracia...” (Burity, 2006, p. 209). E finaliza Burity com esta bela frase: “essa publicização é uma resposta, uma reação em vários casos a questões que são colocadas por desdobramentos da dinâmica social hoje, e não simplesmente uma espécie de resquício ou tentativa de reinventar um mundo áureo da antiguidade” (Id. Ibid.,).

Pierre Sanchis se inscreve nesta perspectiva, ao sublinhar que secularização e reencantamento não podem ser percebidos enquanto “duas dinâmicas contrárias...”. Antes, propõe que se pense juntamente estes dois movimentos e não como dois processos contraditoriamente justapostos. Diz ele: “os movimentos aparentemente contrários que levam desencanto e reencantamento às formas contemporâneas do religioso são assim tão intrinsecamente articulados...” (Id. Ibid. p. 41-42). Ou seja, o desencanto religioso pode se articular e se confundir com o reencantamento religioso⁶.

Tal perspectiva é teoricamente elaborada por Daniele Hervieu-Léger, a qual destaca as tensões e complexidades que vigoram nos dias atuais entre religião e secularização, ou religião e modernidade, religião e política, e não sua exclusão mútua. Para ela, religião e modernidade se combinam de diferentes maneiras podendo-se perceber uma co-existência de expressões de secularização e de dessecularização nos mesmos espaços sócio-culturais (Hervieu-Léger, 1999). Nesta perspectiva não está em jogo a questão do retraimento ou inserção do religioso no espaço público mas, antes, as formas pelas quais o religioso se insere no espaço público e nele cumpre papéis variados.

Faz sentido, então, o significado atribuído ao conceito de secularização pela socióloga francesa. Não se trata de declínio ou desaparecimento da religião e sim de recomposição do significado da religião na sociedade. Mais especificamente, para ela, secularização é o “... processo de reorganização permanente do trabalho da religião

numa sociedade estruturalmente incapaz de atender as expectativas que precisa suscitar para existir como tal” (Hervieu-Léger, 1986, p. 227).

Essas três diferentes abordagens da secularização não deixam de gerar controvérsias tanto na comunidade internacional quanto na brasileira das ciências sociais. Restringindo-nos ao Brasil, notamos, por exemplo, que há, de um lado, autores que sustentam possuir a religião uma importância fundamental na cultura e na conduta ética e cotidiana do brasileiro. Menciono, a título de exemplo, G. Velho, para quem “o domínio do ‘sobrenatural’ aparece como fundamental para compreender o sistema de representações da sociedade brasileira ou do sistema cultural propriamente dito” (Velho, 1991, p. 31); R. J. Ribeiro, para quem “o Brasil é muito marcado por um imaginário religioso...” (Ribeiro, 2000, p. 77); Lísias Negrão que sustenta que “... o sagrado persistiu; é inegável que a religião aí (Brasil, Terceiro Mundo) se revitalizou, paralelamente ao reencantamento primeiro-mundista” (Negrão, 1994, p. 134); Emerson Giumbelli, para quem o Brasil “... jamais deixara de ser um ‘país religioso’” (Giumbelli, 2002, p. 54); Stefania Capone, que defende a ideia segundo a qual no Brasil “o plano material e o sobrenatural são muitas vezes muito próximos” (Capone, 1999, p. 34).

Porém, de outro lado, outros autores defendem, e não somente para o caso brasileiro, “o persistente declínio da religião”, segundo A. F. Pierucci (1997, p. 259), que afirma: “doa a quem doer a secularização é irrefreável e irreversível”. Desta forma, continua, “o pouco que sobrou para a religião na moderna civilização ocidental, (é) a esfera privada, íntima, e olhe lá” (Pierucci, 1997, p. 103.) É esta, também, a posição de Prandi, que alerta:

Se enganam os que imaginam que vivemos um momento de grande reflorescimento religioso, que nega a secularização e leva a sociedade, de novo, a entregar os pontos ao sagrado. A velha religião fonte de transcendência para a sociedade como um todo foi estilhaçada, perdeu toda a utilidade. A religião que tomou o seu lugar é uma religião para causas localizadas, reparos específicos” (Prandi, In: Pierucci e Prandi, 1996, p. 273).

Alexandre B. Fonseca vai na mesma direção: “a religião não voltou a ocupar a centralidade e o poder de outrora. Isto pode até vir a acontecer, mas não está acontecendo e é impossível que aconteça num futuro próximo” (Fonseca, 2002, p. 30-31).

Como se vê, o tema é complexo e controverso. Embora, como recorda Maria das Dores Machado (2012, p. 30), a ideia de que no Ocidente ocorreu um deslocamento do “fator religioso do papel de princípio regulador da vida social e política (seja) amplamente aceita nas ciências sociais hoje em dia”⁷, permanece o questionamento acerca do lugar ocupado pela religião na esfera pública, especialmente quando se leva em conta de que “nem todas as modernidades são seculares” (Machado, Id. Ibid.), ou que existem “modernidades múltiplas” (Eisenstadt, 2001) ou “diversas secularizações” (Casanova, 1999). P. Montero (2009, p. 9) sustenta, por exemplo, que “longe de “privatizar-se”, as religiões, desde sempre, imiscuíram-se das mais variadas formas na construção e na gestão do espaço público”. Igualmente, Habermas (1961) destaca “que é possível dispensar o paradigma da secularização para analisar os processos históricos

particulares da emergência das distintas áreas – política, social, econômica, religiosa, etc – e, conseqüentemente, para pensar a emergência dessa distinção entre esfera pública e esfera privada que se tornou tão essencial à nossa concepção de ordem moral” (In: Montero, 2009, p. 10).

Não podemos deixar de observar que se o tema das relações entre religião e esfera pública é polêmico é porque estamos diante não tanto ou tão somente de um problema teórico, mas, também, como assinada Hadden, de uma doutrina e mesmo de uma ideologia (Hadden, 1987), ou, como diz Sanchis, de um projeto e, até mesmo, de desejos pessoais. A este propósito escreve Sanchis: “Talvez não haja nas Ciências Sociais outro campo em que os analistas invistam com mais intensidade os desejos frutos de histórias de vida conflituais – nos sentidos, aliás, os mais inesperados” (Sanchis, 2001, p. 31).

Se, por um lado, é epistemologicamente prudente considerar essas diferentes abordagens teóricas como perspectivas complementares, mesmo que antagônicas - uma vez que nas ciências sociais mais do que verdades ou leis avançamos sempre posicionamentos analíticos incompletos e inacabados - por outro lado, atendo-nos mais especificamente ao tema que nos ocupa, sugerimos, com outros autores, que, relativamente ao Brasil, a religião e tudo o que ela representa, tem sido, histórica e presentemente, um componente não negligenciável da constituição da esfera pública nacional, ao lado de outras instâncias sociais, com destaque para o catolicismo.

O catolicismo e o espaço público nacional

O espaço público brasileiro foi historicamente marcado pela preeminência católica, mesmo após a instauração da República, em 1889, que separou igreja e Estado. Uma frase muitas vezes repetida entre nós enuncia que “o catolicismo formou a nossa nacionalidade”. Ela procura traduzir a relação estreita que ao longo dos séculos foi sendo tecida entre brasilidade e catolicidade. Essa associação resultou tanto de um projeto político - a tal ponto que o catolicismo foi oficialmente admitido como religião oficial do Brasil até o advento da República - quanto de uma prática cultural, que amalgamava a cultura católica à cultura brasileira. Por isso, e não por acaso, Rui Barbosa escreveu em 1903: “Antes da República existir existia o Brasil. E o Brasil nasceu cristão (entenda-se: “católico”)” (Sanchis, s/d/ p. 3).

A histórica inserção do catolicismo na sociedade brasileira foi de tal intensidade que após a separação legal igreja/Estado instalou-se “um longo debate político-científico em torno daquilo que o Estado (e a sociedade) podiam legitimamente reconhecer e aceitar como ‘prática religiosa’” (Montero, 2009, p. 10). Ou seja, mesmo após a instalação da República,

Desenvolveu-se uma longa controvérsia, que envolveu médicos, juristas, jornalistas, quadros da igreja católica e outros intelectuais, para estabelecer um consenso a respeito da legitimidade de certas práticas populares, percebidas como mágicas e supersticiosas e associadas a atos de feitiçaria e possessão (Montero, 2009, p. 10-11).

Obviamente que todo esse debate ocorreu porque a constitucionalidade jurídica da República “tinha como modelo a ideia de ‘religião’ instituída historicamente pelo catolicismo” (Montero, 2009, p. 12). Por isso mesmo, apesar dos embates, promovidos ao longo de mais de meio século de vida republicana, e do princípio da liberdade religiosa instituído juridicamente, o catolicismo manteve o seu poder político e a sua forte presença na cena pública brasileira, figurando os evangélicos em lugar minoritário e as religiões mediúnicas objeto de acusações e até mesmo de perseguições.

Nas últimas décadas, porém, o catolicismo vem perdendo a sua condição de princípio nacional e de religião hegemônica do país. Um elemento revelador desta mudança é apontado pela queda crescente no percentual de brasileiros que se declaram católicos. Segundo o último recenseamento do IBGE de 2010, 64,60% dos brasileiros se disseram católicos, contra 73,6% no ano 2000 e 82,9% em 1990. Os evangélicos, por sua vez, passaram de 9% em 1990, para 15% no ano 2000 e para 22,2% em 2010. Os espíritas passaram de 1,1% em 1990, para, 1,3% em 2000 e para 2,0% em 2010. Os sem-religião eram 4,7% no ano 1990, subiram para 7,3% em 2000 e para 7,6% em 2010.

Estes números indicam que estamos em processo de construção de um pluralismo religioso onde os evangélicos, sobretudo os pentecostais e neopentecostais, estão produzindo uma ruptura entre catolicismo e cristianismo no Brasil. Ou seja, se, durante séculos, os termos “católico” e “cristão” eram sinônimos, esta equivalência não existe mais, pois hoje, e em grande medida devido ao pentecostalismo, larga parcela da sociedade se diz cristã sem ser católica.

No entanto, apesar dos números indicarem uma constante redução de católicos, observa-se ainda em nosso país uma “íntima relação entre o Estado e a igreja católica, especialmente na questão do suporte econômico” (Fonseca, 2004, p. 18), ao mesmo tempo em que perdura no imaginário brasileiro certa relação “a respeito da equivalência entre sociedade brasileira e religião católica” (Montero, 2009, p. 13)⁸. Isto se dá, diz Montero (2009, p. 14), porque a esfera pública brasileira foi historicamente forjada “deixando em baixo-relevo a marca invisível da *civis cristã*”.

Por isso mesmo, continua Montero (p. 14), perdura no Brasil “uma desigualdade estrutural, histórica, na percepção que se tem a respeito da legitimidade da ação das diferentes religiões na esfera pública. O catolicismo ainda mantém, a meu ver, a primazia simbólica e política na passagem dos valores para as normas”⁹.

P. Montero (2009, p. 14) ainda assinala que a pervasividade assumida pela Igreja Católica na cultura brasileira foi de tal monta que “o direito a ter ‘igrejas’ sobre as vias públicas ainda é prioritariamente católico”. Em outras palavras, a presença física religiosa tida como mais legítima nas áreas públicas é aquela implantada historicamente pela Igreja Católica. No entanto, reconhece essa autora que nos últimos anos algumas denominações protestantes disputam esse privilégio e também comparecem no espaço público com os seus “templos”.

A referência está voltada, sobretudo para as denominações neopentecostais que “ocupam o espaço metropolitano através de edificações públicas de outros tipos, tais como cinemas e teatros” (Montero, 2009, p. 15). Vale recordar, por outro lado, que as

formações religiosas vinculadas ao campo mediúnico continuam a manter uma representação menor no espaço público abrigando-se em casas, terreiros, tendas, associações, centros¹⁰.

Gostaria aqui de levar avante a hipótese levantada por Paola Montero, a qual vislumbrava uma mutação em andamento no campo da disputa pela legitimidade pública de certas categorias religiosas no Brasil. Considerando que o espaço público, entendido num sentido amplo, constitui um *locus* privilegiado para observar as reconfigurações existentes no campo religioso em particular e nas relações entre religião e sociedade, em geral, minha sugestão é de que a Igreja Universal, principalmente através de suas edificações grandiosas, vistosas e opulentas, está contribuindo para uma ressignificação do religioso no espaço público. Portanto, a intenção é explorar, sobretudo a reconfiguração do religioso no espaço público concernente a sua presença física, arquitetônica. Antes, porém, de entrar diretamente neste tema convém recordar brevemente a história da Igreja Universal e sua inserção no espaço público através das mídias e da política¹¹. Isto porque esta igreja constitui uma espécie de *turning point* na história do campo evangélico brasileiro em particular e do religioso em geral¹², um dos aspectos desta sua condição de marco histórico repousando justamente na sua incidência na esfera pública.

Breve histórico da Universal e sua inserção no espaço público

A Igreja Universal foi fundada no Rio de Janeiro por Edir Macedo em 1977. Edir Macedo nasceu num lar católico, se converteu ao evangelho aos 19 anos de idade, na igreja Nova Vida, fundada pelo canadense Robert McAlister. Com 32 anos de idade, casado e tendo uma filha, trabalhando na Loteria do Estado do Rio, após tentar sem êxito ser pregador na igreja Nova Vida, tomou a decisão de abrir a sua própria igreja. Segundo suas palavras, “meu sonho era iniciar uma Igreja do zero” (Macedo, 2012, p. 162)¹³. Hoje Edir Macedo assim se apresenta:

Sou líder espiritual de uma igreja atualmente em mais de 200 países e proprietário da segunda emissora de televisão do Brasil, com alcance para mais de 200 milhões de telespectadores no planeta, jornais, emissoras de rádios, entre tantos outros projetos e atividades importantes (Macedo, 2012, p. 238)¹⁴.

De fato, a Universal impressiona pelos seus números grandiosos. Escreve Macedo (2014, p. 22), “Hoje, somos mais de 25 mil pastores distribuídos nas mais diferentes frentes de atuação em todo o mundo. Somente no Brasil, somamos 12 mil pregadores. Somos centenas de milhares de obreiros voluntários e milhões de membros fieis nas mais distintas nações”.

Hoje Edir Macedo é considerado, pela revista Forbes¹⁵, o pastor evangélico mais rico do Brasil com uma fortuna de aproximadamente dois bilhões de reais. Na sequência vem o apóstolo Valdemiro Santiago, fundador da Igreja Mundial do Poder de Deus, com 400 milhões, seguido de Silas Malafaia, da Assembleia de Deus, com 300 milhões,

R. R. Soares, fundador da Igreja Internacional da Graça de Deus, com 250 milhões e do casal Estevan e Sonia Hernandez, da Igreja Renascer em Cristo, com 120 milhões de reais.

Desde o seu início, como destaca R. Mariano, a Universal “radicalizou a ocupação pentecostal da esfera pública, por meio de vultosos investimentos em rádio e tele-evangelismo e do ingresso na política partidária” (Mariano, Caderno Mais, FSP, 2/5/2010). Embora, como anunciado, o foco principal deste texto seja a ocupação física dos espaços urbanos por parte da Universal, veremos, antes, ainda que brevemente, alguns dados acerca destas outras dimensões iurdianas de ocupação da esfera pública, iniciando pela midiática.

Mídias

O uso dos veículos de comunicação esteve no plano do fundador da Universal desde a sua fundação. “Esse era o meu raciocínio”, declara E. Macedo: “As emissoras de rádio e de TV, os veículos de mídia em geral, exerceriam um papel decisivo na difusão da mensagem de fé...” (Macedo, 2013, p. 21).

De fato, o fundador tinha consciência de que naquela época, final dos anos 1970, o rádio era o “veículo mais acessível à população carente e às comunidades mais afastadas dos grandes centros” (Id. Ibid.). Iniciou alugando espaços em rádios. Assim, ainda no final da década de 1970, escreve o biógrafo de Macedo, “o bispo adquiriu quinze minutos na programação da Rádio Metropolitana do Rio de Janeiro” (Tavolaro, 2007), onde veiculou o programa “O Despertar da Fé”; logo depois passou para 40 minutos. Eram programas noturnos que geralmente iniciavam a meia noite. Logo novos horários foram conquistados na Rádio Record, antiga Ipanema, e na FM 105.

A televisão também integrava o projeto do fundador. Ele mesmo declara: “Já em 1977, quando fundei a Igreja Universal, tinha a convicção de que o crescimento do Evangelho dependia de um veículo de comunicação de massa para atingir o Brasil e o mundo” (Macedo, 2013, p. 21). Este projeto foi aos poucos se realizando, fortalecido pela importância que a televisão foi adquirindo no Brasil. O censo nacional de 1980 havia constatado que naquele momento 55% dos lares brasileiros já dispunham de televisores. Inicialmente, Macedo adquiriu espaço na extinta TV Tupi, no Rio, e em seguida, em São Paulo, e logo mais em outros estados, onde passou a veicular nas madrugadas o programa “O Despertar da Fé” (Tavolaro, 2007, p. 145). “Em 1981, escreve o próprio Macedo (2013, p. 29), já eram mais de 20 estados recebendo o sinal do nosso programa”.

Mas, Edir Macedo não se contentava apenas em alugar espaços radiofônicos ou televisivos. Sua intenção era ser proprietário de rádios e emissoras de televisão. Assim, no início da década de 1980 comprou a “Radio Copacabana, hoje exclusivamente voltada à programação da Universal” (Tavolaro, 2007, p. 144).

Posteriormente, complementa Macedo, “foram adquiridas novas emissoras de rádio de norte a sul do país”. E confessa: “A amplitude desse tipo de veículo ajudou nosso arranque inicial. Por ser mais acessível à população em geral e às comunidades

mais afastadas dos grandes centros, especialmente naquela época, o rádio teve papel decisivo para a divulgação da Palavra de Deus país adentro” (Macedo, 2013, p. 36-37).

Em 1989 Macedo morava em Nova York quando soube que a TV Record, de São Paulo, estava à venda. Pensou então que “seu antigo projeto poderia, enfim, ser concretizado” (Id., Ibid., p. 150). De fato, adquiriu a TV Record por 45 milhões de dólares. Admite Edir Macedo que na época “foi uma loucura. Agi sem pensar, sem planejamento, sem cálculos detalhados, sem estudos financeiros. Simplesmente agi. Eu acreditei e ponto” (Tavolaro, 2007, p. 154). Hoje, evidentemente que não se arrepende do negócio, pois a TV Record se consolidou como a emissora de televisão que detém a segunda maior audiência do país (Id. Ibid., p. 149). Mas, Macedo quer mais: “Vamos ser líderes na comunicação do Brasil. A Record será a número 1. Iremos trabalhar o tempo que for necessário, mas vamos chegar lá” (p. 149).

Edir Macedo reconhece que a aquisição da TV Record iria desestabilizar o monopólio da religião (católica) e da comunicação (nas mãos de poucas famílias, especialmente a Marinho, da Rede Globo), que vigora no Brasil. Por isso mesmo, essa compra, segundo diz, “gerou a multiplicação da onda de agressões, partindo de vários pontos inimigos” (Macedo, 2013, p. 187)¹⁶. Ou seja, após a compra da TV Record o bispo foi alvo de quase duas dezenas de processos judiciais produzidos contra ele, tendo sido acusado de estelionatário a charlatão, passando por evasor de divisas. Isto porque, reconhece, “A compra da Record atingiu em cheio os barões da mídia, intocáveis e poderosos, acostumados a uma ascendência promíscua em distintas esferas do poder” (Macedo, 2013, p. 171). Diga-se de passagem que Edir Macedo não foi condenado em nenhum processo movido contra ele.

Hoje a programação radiofônica da IURD alcança quase todo o país por meio da Rede Aleluia, criada em 1995, formada por 64 emissoras em 22 Estados. O sinal é gerado pela 99,3 FM de São Paulo¹⁷. Já o complexo TV Record possui mais de 4 mil funcionários que produzem 85 horas de conteúdo nacional. Cobre 98% do território nacional e inclui 108 emissoras em todo o Brasil: 2 geradoras em São Paulo e no Rio de Janeiro, 12 filiais, 94 afiliadas e ainda conta com cerca de uma centena de retransmissoras; conta também com a Record News (que até 2007 se chamava Rede Mulher), Rede Família e Record Internacional (a qual possui 17 emissoras e 9 canais via satélite, atingindo 150 países dos quatro continentes). A denominação também se vale de horários pagos em outros canais como a TV Gazeta, Rede TV, Bandeirantes e CNT. Os programas com viés religioso são produzidos pela IURD TV, um canal online que transmite tanto ao vivo como programação gravada.

O complexo TV Record se consolidou como a segunda televisão mais assistida do Brasil. Seu valor é hoje de 2 bilhões de dólares (Tavolaro, 2007, p. 161). Seu proprietário, assim como da Radio Copacabana do Rio de Janeiro, é Edir Macedo (Id. Ibid., p. 210).

Para finalizar as informações da Universal no campo mediático é importante destacar também a importância da imprensa e da mídia digital. Na imprensa, publica semanalmente a *Folha Universal*, jornal criado em 1992 e que possui uma tiragem de 2,3 milhões de exemplares (Tavolaro, 2007, p. 238); a Universal é também proprietária do Correio do Povo, de Porto Alegre, do Jornal Hoje em Dia, de Minas, da Tribuna

Universal, em Portugal e do Stop Suffering, na África do Sul. Publica também a revista “Plenitude”, com tiragem mensal de mais de 250 mil exemplares, bem como a revista “Obreiro de Fé”, com tiragem de mais de trezentos mil. A Unipro é a editora da própria Universal, que lança a maior parte dos livros, inclusive muitos de bispo Macedo.

Na mídia digital, destaca-se a gravadora Line Records, fundada em 1991, destinada a gravação de cds e dvds de música gospel, e o site Universal.org, antigo Arca Universal, com destaque para a TV Universal, iniciada em 2011 e que está 24 horas no ar, além de sua presença nas redes sociais.

Política

Como já dissemos em outro lugar (Oro, 2003), o ingresso da IURD no político institucional ocorreu em 1986 com a eleição de um deputado federal para a Assembleia Nacional Constituinte, o então Bispo Roberto Augusto Lopes. Naquela ocasião, como sabemos, ocorreu a eleição da primeira “bancada evangélica” no Congresso Nacional”, composta de 33 deputados. Na sequência das demais eleições proporcionais, a IURD sempre elegeu deputados, tanto para a Assembleia legislativa de alguns estados quanto para a Câmara Federal.

Antes, porém, de ingressar oficialmente na política com os seus próprios representantes a Universal seguia o modelo de tantas outras instituições religiosas que apoiam candidatos que por ocasião dos pleitos eleitorais se aproximam das mesmas para obterem o suporte institucional ou dos eleitores das igrejas. Por ocasião da Constituinte, porém, como sabemos, ocorreu uma arregimentação no interior das igrejas evangélicas no sentido de elegerem os seus próprios representantes. O resultado foi a eleição da dita bancada evangélica.

Nas eleições seguintes, em 1990, a IURD elegeu 3 deputados federais e 6 deputados estaduais; em 1994, elegeu 6 deputados para a Câmara Federal e 8 para as assembleias legislativas; em 1998, 14 deputados federais e 26 deputados estaduais; em 2002 elegeu 17 deputados federais e 19 deputados estaduais. Nesta eleição ocorreu a eleição do primeiro senador da Igreja, o bispo Marcelo Crivella, sobrinho de Edir Macedo, pelo PL do Rio de Janeiro, com 3.235.570 votos, superando, na ocasião, políticos tradicionais como Artur da Távora e Leonel Brizola, além do pastor Manoel Ferreira, da Assembleia de Deus. Em 2006 a IURD elegeu 6 deputados federais, em 2010, 7 deputados federais e nas últimas eleições de 2014, 12 deputados federais, sendo 3 representantes de São Paulo, 2 do Rio de Janeiro, 2 da Bahia e 1 dos estados do Ceará, Minas Gerais, Roraima, Rio Grande do Sul e Sergipe. Nas últimas eleições a IURD elegeu também 21 deputados estaduais e 1 pelo Distrito Federal¹⁸.

Não ha aqui espaço para a análise das oscilações dos eleitos da Universal e também da Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional, bem como discutir a questão se existe um voto iurdiano ou um voto evangélico, se há uma clivagem religiosa na política nacional, a relação entre religião e voto, temas estes, e outros, que já foram objeto de estudo de vários analistas (Fonseca, 1998; Burity, 2006; Burity e Machado, 2006; L. S. Campos, 2010; Oro 2010). O que gostaria de ressaltar, no entanto, é que nas

últimas eleições todos os deputados federais eleitos pela Universal, assim como os deputados estaduais, exceto um deles, eleito por São Paulo, concorreram pelo Partido Republicano Brasileiro (PRB).

Este partido obteve o seu registro em 2005, sucedendo o Partido Municipalista Renovador (PMR), fundado em 2003. Apesar de ser um partido novo despertou bastante polêmica posto que, segundo alguns analistas, trata-se de um partido no qual houve a “participação de lideranças religiosas da IURD na direção nacional (do PRB) desde sua criação” (Machado, 2012, p. 36), além desta igreja concentrar neste partido todos os seus eleitos. Antes disso, a IURD já havia assumido anteriormente a direção nacional e de muitas regionais do Partido Liberal, extinto em 2006. Ou seja, a Universal já havia tentado a apropriação de uma sigla partidária visando, obviamente, obter maior autonomia política e menor dependência sua e dos seus eleitos a outros líderes políticos de outros partidos. O PRB, conforme se pode ver em seu site, se considera politicamente de centro-direita e ideologicamente defende a democracia cristã, o republicanismo, o conservadorismo e o fisiologismo.

Segundo o biógrafo de E. Macedo, o jornalista Tavolaro, o ingresso da Universal na política, elegendo candidatos egressos da própria igreja, em sua maioria pastores, é “para defender a causa do Evangelho. Para fazer frente a todos os movimentos de perseguição que enfrentamos” (Tavolaro, 2007, p. 222). Acrescenta que Macedo, pessoalmente, não tem interesse em ingressar na política: “Não há projeto pessoal de poder político” (Id. Ibid.).

Assinala ainda aquele autor que o fato da Universal ingressar na política e possuir seus representantes tanto na Câmara Federal quanto nas Assembleias legislativas dos estados contribui para que o seu fundador seja “respeitado entre os parlamentares e demais autoridades políticas. Não apenas pela expressividade dos políticos da Igreja, mas, sobretudo, pela robustez dos milhões de votos que carrega consigo” (Tavolaro, 2007, p. 217). Complementa dizendo que devido ao seu capital político, Macedo “Passou a ser tratado, de alguns anos para cá, com mais atenção pelos governantes (...). Ao longo das últimas décadas, as ligações do bispo com Brasília proporcionaram encontros com os grandes caciques políticos. E, em especial, com a maioria dos presidentes da República...” (Id. Ibid., p. 217).

Nota-se, portanto, que além das mídias, a Universal desde cedo se inseriu no espaço público também através do político institucional. Esta sua atitude não é nova, uma vez que os evangélicos já atuavam nestas duas instâncias. Ela, porém, exacerbou esta presença, como alguns autores já apontaram.

No entanto, como dizia acima, há outra dimensão em que a Universal possui certo protagonismo no meio evangélico brasileiro. É relativo aos templos em que são celebrados os seus cultos.

Os templos da Universal: a era dos cinemas desativados

Em seu início, a Universal não possuía espaço físico próprio para realizar os rituais e seu fundador pregava em praças públicas dos bairros do Rio de Janeiro.

Especialmente o coreto da Praça do Méier é lembrado em suas memórias (Macedo, 2012, p.190) como o local das suas primeiras pregações, que renderam os primeiros membros da sua igreja. Posteriormente passou a alugar algumas horas em cinemas da cidade para realizar as chamadas “Campanhas de Fé”. Recorda Macedo (2012, p. 189):

Naquele tempo, funcionava assim: alugávamos um cinema por algumas horas, em um determinado período de dias da semana, para efetuar reuniões especiais, as chamadas “Campanhas de Fé”. O valor do aluguel não era barato. Com a locação acertada, saíamos às ruas da vizinhança para convidar o povo aos cultos. Se a reunião enchesse, o trabalho continuava. Caso contrário, procurávamos outro cinema em outra região da cidade.

Relembra ainda Macedo (2013, p. 94) que,

Muitos cinemas exibiam sessões de filmes pornôns em certos dias e, em outros, recebia o nosso trabalho de fé, no Cine Bruni, no Méier e na Praça Tiradentes, funcionavam assim. Em Copacabana, o antigo Cine Alasca também. Muitos desses cinemas, depois, foram transformados em sedes da Igreja Universal.

De fato, após alugar algumas horas semanais, o passo seguinte foi alugar por inteiro cinemas desativados, como o Cine Bruni Méier e o Cine Ridan, no Bairro da Abolição, no Rio de Janeiro.

O primeiro templo da Universal, assim considerado pelo seu fundador, foi um “galpão de uma antiga funerária no Bairro da Abolição”, no Rio de Janeiro (Tavoralo, 2007, p. 112), conforme foto abaixo, alugado em julho de 1977. Havia espaço para 225 pessoas nos bancos (Macedo, 2013, p. 66).

Imagem 1: primeiro templo da Universal



Fonte: Macedo, 2013.

Dois anos depois a Igreja mudou para um prédio maior, uma fábrica de móveis. Ao mesmo tempo, como diz Macedo (2013, p. 91) “outras regiões fluminenses logo ganharam novas igrejas”. Segundo Tavoralo (2007, p. 115), “a partir de 1980 (...) dezenas de outras unidades da Igreja Universal foram abertas em vários pontos do Rio, de São Paulo e por todo o Brasil”.

“O crescimento no Brasil foi rápido. Em oito anos, já havia 195 templos em catorze estados brasileiros e no Distrito Federal. Em média 24 templos por ano, dois a cada mês, um a cada quinze dias” (Tavolaro, 2007, p. 121). Com o avançar da década de 1990, diz Macedo (2013, p. 148), “chegamos a mais de 4 mil igrejas de norte a sul do país. Em cada município, pobre ou rico, nos centros urbanos ou nas zonas rurais, existe uma Universal”.

A maioria dos templos referidos era composta de grandes espaços desocupados que eram alugados e alguns adquiridos pela Universal, sobretudo cinemas, mas também teatros, fábricas, garagens e galpões. A Universal se apropriava desses grandes espaços e, evidentemente, os adaptava às suas práticas e crenças, sacralizando-os como templos ou igrejas. As fotos a seguir mostram alguns cinemas que se tornaram templos da Universal.

Imagem 2: conjunto de templos da Universal advindos de antigos cinemas e teatros





Fontes: Tavolaro, 2007; Macedo, 2013.

Obviamente que em muitas cidades, do Brasil e do exterior, o fato da Universal se apropriar e sacralizar espaços urbanos não-religiosos, como cinemas e teatros, muitas vezes históricos e tradicionais, gerou tensões e muita polêmica. Um dos aspectos que suscitou o debate girava em torno do que seria “espaço de culto religioso” e “espaço de cultura” (Contins e Gomes, 2006). Referindo-se ao Rio de Janeiro, por exemplo, Contins e Gomes observaram que a ocupação de cinemas e teatros “foi vista por parte da imprensa carioca como uma espécie de agressão e usurpação da ‘cultura’ de um povo que supostamente já teria ‘pouca cultura’”. Ou seja, este procedimento da Universal consistiria na “intervenção na memória e na tradição da cidade”.

Hoje, a Universal detém 5.500 templos em todo o Brasil, distribuídos em 2.319 cidades. Os seis estados onde a Universal está mais presente são: Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Rio Grande do Sul e Paraná, ou seja, sobretudo na região sudeste e sul.

No exterior o primeiro templo foi aberto em 1980, “em Mount Vernon, em Nova York, nos Estados Unidos. Era o início do avanço internacional: Argentina, Portugal, Estados Unidos, México e África do Sul” (Tavolaro, 2007, p. 121). Hoje a Universal está presente nos cinco continentes e possui 2.462 templos, distribuídos em 104 países e em 1573 cidades. No total são 7.962 templos, em 3.892 cidades. A tabela a seguir

permite uma visualização do conjunto de países, número de templos e de localidades com templos da Universal.

Quadro 1: Síntese informativa sobre os templos da Universal no mundo

Local	Numero de Países com Templos	Número de Templos	Número de Localidades com Templos
Brasil	-	5.500	2.319
América	36	1.423	1.059
Europa	21	316	298
África	36	686	187
Ásia	8	31	24
Oceania	3	6	5
TOTAL	105	7.962	3.892

Fonte: sites da própria Universal, especialmente www.Universal.org

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

No Brasil, e alguns outros países do mundo, os templos da Igreja Universal abrem as portas as 7 horas e fecham as 22 horas. Neles são realizados quatro cultos diários. Igualmente no Brasil e em alguns outros países, a sua localização é sempre estratégica: em vias públicas, de preferência em grandes avenidas ou em cruzamentos de ruas movimentadas, ou seja, em locais visíveis e de acesso fácil aos fieis. Na fachada de todos os templos destacam-se os dizeres “Jesus Cristo é o Senhor”, com o símbolo da igreja, uma pomba branca, de asas abertas, dentro de um coração vermelho.

No Brasil, depois de investir nos grandes espaços físicos desocupados, alugando-os ou adquirindo-os, Macedo afirma que decidiu ousar, ou seja, juntar seus fieis em espaços ainda maiores, até então destinados somente para acolher clubes de futebol,

cantores e políticos. Confessa (Macedo, 2013, p. 136) que nos primeiros anos da fundação tomou coragem de “alugar o Ginásio do Olaria, no Rio de Janeiro, para realizar a primeira concentração da história da Universal. Deu certo. Mais de 7 mil pessoas lotaram as dependências da arena”.

Mais tarde, em setembro de 1980 “decidimos organizar a primeira concentração no Ginásio do Maracanzinho. Naquele tempo, o local só enchia completamente nos principais jogos da Seleção Brasileira de vôlei ou em shows de artistas consagrados (...) Mais de 30 mil pessoas entupiram o ginásio” (Macedo, 2013, p. 136-137).

Na sequência, continua Macedo (Id. Ibid., p. 137), “enchemos o pequeno estádio de futebol do Bangu, conhecido como Moça Bonita, e passamos a organizar até duas ou mais concentrações anuais no Maracanzinho”.

Como, porém, o Maracanzinho não suportava mais o tamanho dos fieis, o foco do fundador da Universal foi o estádio do Maracanã. Assim, em 1987, quando a Universal completou 10 anos de existência, “mais de 200 mil pessoas tomaram as arquibancadas do Maracanã (...). Nunca antes, nenhum movimento religioso havia conseguido superlotar o Maracanã”, afirma Macedo (2013, p. 139-140).

Oito meses depois o salto foi ainda maior: a Universal promoveu outra concentração, “desta vez, simultaneamente no Maracanã e no Maracanzinho” (Id. Ibid., p. 142). Mais de 250 mil pessoas estiveram nestes lugares.

Simultaneamente, recordes de público também eram batidos em concentrações de fé em outros estádios das principais cidades brasileiras. “A quantidade de gente era comparável somente ao público dos clássicos de futebol dessas cidades” (Macedo, 2013, p. 147).

Hoje, porém, confessa Macedo (2013, p. 148), “não existe um estádio no mundo capaz de comportar nossos megaeventos”. Por isso, em abril de 2004, a Universal reuniu 1,5 milhão de pessoas no Aterro do Flamengo e em abril de 2010 juntou 2 milhões de pessoas na Enseada de Botafogo no Rio e mais 2 milhões no Autódromo de Interlagos, em São Paulo.

A era das catedrais

Após a etapa de alugar e adquirir grandes espaços já existentes, como cinemas desativados, a Universal passou a construir os seus próprios templos, especialmente as chamadas “catedrais da fé”, inaugurando assim a “era das catedrais” (Gomes, 2004). Segundo Macedo, a decisão de construir os seus próprios templos resultou após uma grave tragédia ocorrida na igreja de Osasco, São Paulo, em setembro de 1998. De fato, durante a celebração do culto noturno ocorreu a queda do telhado da igreja matando 24 pessoas e ferindo outras 467. Tratava-se de um prédio alugado pela Igreja havia seis meses. Segundo Macedo, este ocorrido serviu de lição. Declara ele (Macedo, 2013, 156):

Daquele dia em diante, começou uma reviravolta na história da Igreja Universal. Ordenei a interrupção do aluguel de imóveis (...). Demos início a dezenas de projetos de

construções de catedrais por todo o Brasil e em várias partes do mundo. Formamos uma sucessão de templos enormes, erguidos com o conforto e, sobretudo, a segurança do nosso próprio departamento de engenharia.

Esta declaração do fundador destaca as razões práticas da construção das catedrais: garantir a segurança e o conforto dos fieis. Todas as catedrais possuem poltronas estofadas, ar-condicionado, som estéreo, berçário, salas de reuniões, estacionamento. Há, porém, também razões simbólicas para as construções, como veremos mais a frente.

Ainda em 1998 ocorreu a construção da primeira Catedral da Fé paulista (e brasileira), em Santo Amaro. Em 15 de agosto de 1999 foi inaugurada no Rio de Janeiro a Catedral Mundial da Fé (conhecida como Catedral de Del Castilho). Localizada a 5 quadras do primeiro templo do bairro Abolição, esta catedral (que se pode visualizar na imagem 3) constitui, nas palavras do biógrafo de Macedo (Tavolaro, 2007, p. 140-141):

Um prédio monumental (...) uma construção colossal. São 72 mil metros quadrados de área construída, com praça de alimentação, sala de convenções, bibliotecas, berçários, estúdios de tevê e rádio, estacionamento para 725 carros e heliporto. A arquitetura é arrojada (...). As inscrições bíblicas em dourado, o museu da Universal, as salas dos projetos sociais, o muro construído com pedras de Israel, o centro de convenções para formação de novos pregadores.

Imagem 3: Catedral Mundial da Fé



Fonte: Arca Universal (Fev. 2015)

Em Curitiba a catedral foi inaugurada em 2001. Em junho de 2007 Edir Macedo desembarcou em Maceió para a inauguração da catedral da fé da capital alagoana. Em Salvador da Bahia, a Catedral da Fé foi inaugurada no dia 7 de janeiro de 2009. E assim por diante. Em 2013, a Universal possuía 83 catedrais em várias cidades do país. Seguem fotos de algumas delas.

Imagem 4: Catedrais em capitais brasileiras



Florianópolis



Porto Alegre



Salvador

Vitória



Fortaleza





Brasília

Fonte: Arca Universal (Fev. 2015)

A construção de cada uma das catedrais ocorre após uma decisão tomada pelo bispo Macedo juntamente com o conselho de bispos. Para tanto, existe um acompanhamento técnico: “Temos assessoria jurídica, financeira, de engenharia” (Id., *Ibid.*, p 214).

O estilo arquitetônico adotado para as catedrais é do “ecletismo com referência ao neoclássico”. Ou, nas palavras do bispo Marcelo Crivella, sobrinho de Edir Macedo e também engenheiro civil, “o estilo de todas as catedrais é eclético com referência ao neoclássico, contendo pórticos e colunas características das grandes construções da Grécia” (In: Gomes, 2004, p. 113).

Neoclassicismo e ecletismo seriam estilos que se complementam, posto que, segundo Gomes (Id. *Ibid.*,) “o neoclássico carrega a intencionalidade da permanência, da fixidez e da potência da instituição no investimento em sua própria consolidação. Já o ecletismo pode ser analisado com a própria dinâmica da IURD, reconhecida por sua capacidade de adaptação”.

Completa esta autora dizendo que em suas construções a Universal “privilegia a confecção da fachada com a presença estilizada do pórtico e de frontões triangulares, sustentados por colunas” (Martins e Gomes, 2008, p. 195).

Imagem 5: fachadas de catedrais iurdianas





Trata-se, portanto, de um estilo que resulta de uma opção consciente da igreja. Ela quer transmitir e apontar para a noção de solidez e suntuosidade, e de acordo com uma das principais características desta arquitetura greco-romana, objetiva “a afirmação da autoridade, o anúncio de sua existência e de sua potência” (Id. Ibid., p. 114). Assim sendo, como enfatizam Martins e Gomes, este estilo eclético neoclássico “confere às catedrais seu caráter monumental”, e “expressa uma determinada concepção de autenticidade” (Id. Ibid., p. 193). Isto porque, continuam as autoras,

A noção de autenticidade sempre esteve presente no debate entre a IURD e seus interlocutores. O sentido girava em torno da oposição entre autenticidade e inautenticidade, como polos opostos de uma mesma equação. A noção nativa de “catedral” se apresenta de maneira singular neste processo, como demonstração de potência e consolidação. Esta concepção baseava-se no que, em outra análise, foi denominado como retórica da superação (Gomes 2004). Em sua dimensão discursiva, a IURD acionou esta retórica para expressar sua capacidade de romper com “perseguições” e “acusações” provenientes de diversos segmentos sociais desde sua fundação (Id., Ibid., p.189).

Há, portanto, importantes dimensões simbólicas associadas à edificação dos megatemplos, especialmente as catedrais, além das razões práticas apontadas, como segurança e conforto dos fieis. Elas evidenciam “o alcance conquistado pela igreja em seus poucos anos de existência. Embora a IURD exista há cerca de três décadas, ela demonstra e projeta nas catedrais sua noção de consolidação e permanência” (Martins e Gomes, 2008, p. 190). Assim as catedrais representam um marco na história da Universal, “um símbolo de consolidação do seu processo institucional” (Id. Ibid.,). Além disso, as catedrais fixam a presença da igreja e expressam sua solidez e poder. (Id. Ibid., p. 191). Especialmente, é importante frisar que embora as catedrais monumentos da Universal não contenham a tradição em si, como testemunha de um tempo passado, como geralmente ocorre nestas edificações, seu significado radica justamente na “projeção do que a igreja ainda será no futuro” (Id. Ibid., p. 195).

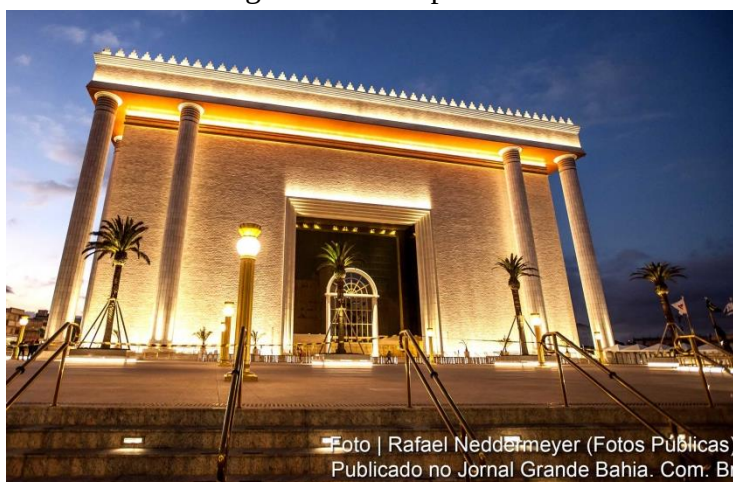
Enfim, os fieis da Universal constroem nas suas relações com a catedral, com o monumento, um sentimento de pertencimento, “um processo de subjetivação, no qual o monumento é percebido integrando a biografia do indivíduo” (Id., Ibid., p. 194), posto que afirmam encontrar nele uma “aura” de paz, por se tratar de local onde a “oração é mais forte” (Id. Ibid.,).

Entre todas as catedrais erguidas pela Universal destaca-se a última inaugurada, chamada de Templo de Salomão.

O templo de Salomão

Trata-se de uma megaconstrução situada no bairro do Bras, em São Paulo, numa área de 35 mil metros quadrados, superando em quatro vezes o tamanho da Basílica de Nossa Senhora Aparecida.

Imagem 6: O Templo de Salomão





Fontes: citada na imagem e Arca Universal (Fev. 2015)

A construção deste templo iniciou em julho de 2010 e sua inauguração se deu em 31 de julho de 2013. O custo total da obra foi de 680 milhões de reais. Macedo diz (2014, p. 218) que acompanhou “a obra nos seus mínimos detalhes”. Segundo ele (Id. Ibid.), “o projeto arquitetônico seguiu à risca as referências bíblicas do primeiro templo erguido no passado pelo rei Salomão, acompanhado de estudos realizados em Israel, desenvolvidos pelos mais avançados conhecimentos de engenharia e tecnologia do mundo”.

O templo abriga quatro grandes edifícios, o principal deles sendo o próprio templo com capacidade para dez mil pessoas sentadas. Suas paredes e o piso foram erguidos com pedras trazidas de Israel, de uma pedreira em Hebron, despachadas do Porto de Ashod, na Cisjordânia.

Segundo Tavorardo (2007, p. 263), o templo possui um formato retangular,

Com 150 metros de comprimento e 100 metros de altura - dimensões que superam as de um campo de futebol oficial e as do maior templo da Igreja Católica na cidade de São Paulo, a Catedral da Sé. São mais de 80 mil metros quadrados de área construída num quarteirão inteiro de 28 mil metros. A altura é de um prédio de dezoito andares – quase duas vezes a altura do Cristo Redentor.

Segundo Macedo (2014, p. 234), o Templo de Salomão é o “maior Santuário do país e um dos maiores do mundo”. Ainda segundo o fundador da Universal (Macedo, 2014, p. 219), o objetivo dessa megaconstrução é “proporcionar aos cristãos a oportunidade de estar em um pedaço de Israel no Brasil”. Neste sentido, Macedo tem consciência da importância do templo para atrair turistas ao Brasil. E não é o caso somente deste templo, como revelou para o jornalista Tavoraro: “a Igreja Universal é uma grande alavanca para o turismo brasileiro. Membros do mundo inteiro visitam o Rio de Janeiro e São Paulo para conhecer as catedrais...” (Tavoraro, 2007, p. 227).

No dia da sua inauguração, em 31 de julho de 2013, compareceram a Presidenta da República e seu vice, além de ministros, deputados, embaixadores, juízes,

promotores, os mais altos escalões das polícias¹⁹. Não consta ter havido a presença de outras autoridades religiosas, a não ser as da própria Universal.

Há em torno do templo de Salomão, mas não somente nele, como assinalaram Contins e Gomes (2007), toda uma simbólica associada à “Terra Santa”. A ideia é “trazer Israel” para perto de seus membros. Assim, o templo possui “como objetivo a demonstração material de sua consolidação como igreja e do seu vínculo com a Terra Santa”, outorgando-lhe a “confirmação de sua autenticidade religiosa”.

Portanto, considerando a máxima de que “a forma como uma determinada religião se fixa no espaço explicita a auto-imagem por ela construída” (Gomes, 2004, p. 108), as megaconstruções da Universal nos revelam tratar-se de uma igreja que quer mostrar fortemente o seu “poder”, a sua consolidação institucional e a sua força religiosa.

Interessante observar que nas três principais frentes de ocupação do espaço público, a Universal tem posto em prática uma mesma lógica, que obedece a três etapas. Na primeira, aproxima-se do que já existe: nas mídias, aluga espaços em emissoras de rádio e de televisão; na política, insere seus representantes nos partidos políticos; nas vias públicas aluga cinemas e outros grandes espaços desocupados; na segunda etapa, apropria-se do que já existe: nas mídias compra emissoras de rádio e de televisão; na política procura adonar-se de um partido; nas vias públicas adquire grandes espaços desativados para transformá-los em templos; na terceira etapa, exacerba o que já existe: na mídia investe pesado na TV Record transformando-a na segunda emissora televisiva do país; na política cria ou participa ativamente na criação de um novo partido, o Partido da República Brasileira (PRB) para concentrar os seus próprios eleitos e assegurar maior poder político; na ocupação do espaço físico urbano ergue majestosas catedrais e sobretudo constrói em São Paulo o Templo de Salomão, considerado o mais vistoso e portentoso templo religioso do Brasil.

Sugerimos que o importante investimento da Universal nas suas megaconstruções tem produzido dois desdobramentos que incidem no espaço público, espécie de efeitos não diretamente intencionais, quais sejam, a reconfiguração da paisagem religiosa no espaço público e a produção de um efeito mimético em outras formações religiosas que com ela compartilham ou disputam a presença no espaço público. Assim, a dimensão espacial, como destaca R. de Almeida (2004) e C. Mafra e R. de Almeida (2009), passa a ser reveladora da concorrência religiosa.

Reconfiguração da paisagem religiosa no espaço público

Obviamente que a presença física da Universal nas vias públicas das cidades brasileiras não passa despercebida. Trata-se de uma intervenção religiosa diferenciada na paisagem urbana. Seu estilo arquitetônico se distingue das construções das pequenas igrejas pentecostais geralmente estabelecidas nas periferias das cidades. Distingue-se, também, das tradicionais igrejas e catedrais católicas. Enquanto estas últimas tendem para o estilo neo-gótico, as catedrais iurdianas tendem para o estilo greco-romano. Ou seja, enquanto nestas últimas predominam as grandes e portentosas colunas, sem torres

e grossos pilares, nas catedrais católicas ocorre o predomínio de duas torres campanários, de formato pontiagudas, que ostentam o símbolo da cruz no seu topo. O recinto é geralmente constituído de três naves, sendo uma central, contendo vitrais coloridos, imagens humanizadas, painéis e afrescos.

Assim sendo, a presença arquitetônica iurdiana na urbe brasileira amplia a visibilidade do religioso no espaço público. Macedo possui consciência disso quando afirma: “Quase sempre, elas (as catedrais) se destacam entre os edifícios mais belos e grandiosos de cada cidade”. Vejamos alguns exemplos.

Referindo-se à catedral de Maceió, inaugurada em 2007, é mencionado que “o prédio tornou-se uma das construções mais arrojadas da capital alagoana, ao custo de 29 milhões de reais” (Tavolaro, 2007, p. 54).

Segundo Macedo (2014, p. 41) a catedral da fé de Los Angeles, situada a poucos quarteirões da “calçada da fama”, na Hollywood Boulevard, abriga mais de 4 mil pessoas sentadas. “O prédio abriga três salões separados, o principal deles com capacidade para 1.600 lugares. O segundo salão comporta mil pessoas e o terceiro, quinhentas. Há também estacionamentos e salas apropriadas para as demais atividades da Igreja...”. E arremata, com ares grandiosos, referindo-se a esta como sendo a igreja “que se transformou no templo mais elegante e bonito em todo o território norte-americano” (Id. Ibid.,).

Ainda segundo Macedo (2014, p. 93-94), uma das catedrais iurdianas “mais deslumbrantes é a do Soweto, bairro de Johannesburgo (...) um magnífico prédio, que destoa da paisagem de casas e comércios humildes da região...”.

Prossegue o fundador da Universal afirmando que a primeira catedral construída em Portugal, na cidade do Porto, “é um dos templos mais lindos em todo o continente europeu” (Macedo, 2014, p. 48). Foi “projetado, de forma primorosa, por nossa equipe de engenheiros durante dois anos e quatro meses (...). O empreendimento foi desenhado na forma como desejamos, detalhe por detalhe...” (Id. Ibid., p. 49).

Referindo-se à capital inglesa escreve Macedo (2014, p. 96): “em Londres adquirimos a antiga casa de shows Rainbow Theatre, no bairro de Finsbury, que passou por várias reformas, e se tornou um dos edifícios mais belos e tradicionais da Inglaterra”.

Deixando os exageros de lado, sugerimos que no Brasil, e até mesmo em alguns outros países, é possível que a Universal esteja produzindo uma reconfiguração do religioso no espaço público, seja pela deslocalização dos templos pentecostais, agora erguidos nos centros urbanos, seja pela ampliação da noção de templo religioso, destoando do modelo arquitetônico católico de igreja. Aliás, as catedrais iurdianas distinguem-se também pela composição dos seus monumentos religiosos que incorporam livrarias, lanchonetes, salas-de-estar, estacionamento para carros e até heliportos, em alguns casos.

As fotos a seguir colocam lado a lado as catedrais católica e iurdiana em algumas cidades brasileiras.

Imagem 7: Conjunto de catedrais católicas e iurdianas



São Paulo



Florianópolis



Salvador

Salvador



Recife



Fontes: Arca Universal e Google imagens (Fev. 2015)

Assim, se a formação espacial das cidades brasileiras, mas não somente aqui, obedecia a um formato de um centro urbano no qual a igreja católica imperava soberana, e próximo a ela a praça central da cidade, avizinhada, muitas vezes, por edificações de representação dos poderes político e judiciário, hoje a espacialidade religiosa urbana está sendo modificada sobretudo pelas monumentais construções religiosas iurdianas conhecidas como catedrais da fé. Além disso, se historicamente no Brasil as igrejas evangélicas históricas quando se faziam presente no cenário urbano ocupavam espaços discretos, enquanto que as denominações pentecostais, por sua vez, se estabeleciam nas periferias das cidades e das metrópoles, em edificações ainda mais modestas do que as mantidas pelas demais igrejas evangélicas, agora o neopentecotalismo, capitaneado pela Igreja Universal, com a opulência das suas catedrais edificadas em áreas urbanas de grande afluência pública, está colocando este segmento religioso num outro patamar de visibilidade pública, como se pode ver nas fotos abaixo.

Imagem 8: Catedrais iurdianas pelo Brasil



Belo Horizonte



Salvador



São Paulo

Fonte: Arca Universal (Fev. 2015).

Efeito mimético sobre outras igrejas

Em outro texto (Oro, 2003) levantei a hipótese de que o modelo iurdiano de inserção na política estaria produzindo um efeito mimético sobre outras denominações religiosas, católica e evangélicas, que também se inserem no político. O mesmo estaria ocorrendo no campo midiático, com a proliferação de igrejas evangélicas que investiram fortemente nos programas radiofônicos e televisivos, chegando mesmo a adquirir emissoras de rádio e canais de televisão, como havia feito pesadamente a Universal. O mesmo ocorreu com a Igreja Católica, especialmente com grupos próximos à Renovação Carismática Católica, que especialmente a partir de 1995, investiram e conseguiram a concessão de várias emissoras televisivas²⁰.

Sugiro que algo semelhante está acontecendo com as edificações religiosas levadas a efeito nos últimos anos por algumas formações religiosas brasileiras. Não se trata, evidentemente, de uma relação direta, do tipo “causa e efeito”, segundo a qual a construção das grandes catedrais iurdianas estariam provocando outras denominações religiosas a também edificarem grandes templos. Mais do que uma relação causal parece existir uma mimese comportamental que pode ser interpretada a partir da teoria de René Girard.

Lembremos que para este autor a mimese expressa rivalidade e desejo mediatizado pelo outro. Trazendo para o nosso caso poderíamos afirmar que a Universal estaria assumindo o papel de mediadora e ao atuar no sentido de produzir visibilidade institucional através das megaconstruções estaria despertando o mesmo desejo em outras igrejas para também ostentarem publicamente a sua grandiosidade através de megaedificações. Ou seja, segundo essa teoria o desejo iurdiano de visibilizar-se através de megatemplos provocaria semelhante desejo em outras igrejas, evangélicas e também na católica, como veremos, por tratar-se de grupos concorrentes que, porém, em situações semelhantes, diz Girard, tendem a dissimular o desejo despertado pelo outro, afirmando que “seu próprio desejo é anterior àquele de seu rival”. A lógica, nestes casos, segundo Girard, é de que “tudo o que vem desse mediador é sistematicamente depreciado embora secretamente desejado”, e, até mesmo, “secretamente venerado” (Girard, 1961, pp. 25-27).

Edir Macedo parece ter consciência do seu protagonismo e da provocação do desejo mimético de suas ações em outras formações religiosas. Diz ele: “Para onde vamos, todas as demais (igrejas) nos seguem” (Macedo, 2013, p. 86).

Recordamos que a Universal iniciou a construção dos seus megatemplos em 1988. Ora, após esta data podemos observar a construção de outros templos colossais em outras formações religiosas brasileiras. Assim, a Igreja Católica, através da Canção Nova, associada à Renovação Carismática Católica, inaugurou em 2004, em Cachoeira Paulista, SP, um megatemplo, que se pode visualizar a seguir, com 22 mil metros quadrados e capacidade para 100 mil pessoas, sendo 70 mil sentadas. O custo da obra foi de 15 milhões de reais.

Imagem 9: Megatemplo da Canção Nova



Fonte: Google imagens (Fev. 2015).

Ainda no âmbito católico o padre-cantor Marcelo Rossi iniciou em 2006 a construção do Santuário Mãe de Deus, em Santo Amaro, São Paulo/SP, obra que foi inaugurada em 2 de novembro de 2012. O custo da obra, visível na foto abaixo, foi de 65 milhões de reais e a área construída é de 6.000 metros quadrados. O altar fica a 4 metros de altura, mede 430 metros quadrados e a sua nave comporta 10 mil pessoas sentadas e 15 mil em pé.

Imagem 10: Santuário Mãe de Deus



Fonte: Google imagens (Fev. 2015).

Por sua vez, a Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, iniciou uma reforma de ampliação da sua sede nacional, em Brasília, cuja reinauguração está marcada para os dias 8 a 10 de julho de 2015. Parte da cúpula foi refeita, o piso foi substituído por mármore e a fachada e parte das laterais foram cobertas por vidro espelhado azul. Por sua vez, a Assembleia de Deus Vitória em Cristo, liderada pelo pastor Silas Malafaia, está construindo uma nova sede, no Rio de Janeiro, com inauguração prevista para abril de 2014, com capacidade para 7 mil pessoas sentadas. Também a Assembleia de Deus Ministério Belém iniciou em 2010 a construção de sua sede, na cidade de São Paulo, com inauguração prevista para 2015, com capacidade para receber cerca de 5 mil pessoas.

Já a Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), fundada e liderada pelo apóstolo Valdemiro Santiago, ex-pastor da própria Universal, inaugurou em julho de 2014, em Santo Amaro, Largo do Socorro, São Paulo, a sua Cidade Mundial, que se vê na foto a seguir, obra iniciada em 2009, com capacidade para receber 30.000 pessoas.

Imagem 11: Cidade Mundial da IMPD



Fonte: Google imagens (Fev. 2015).

Por sua vez, a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), fundada pelo cunhado de Edir Macedo, R. R. Soares, iniciou em 2010 a construção de sua sede internacional, um megatemplo em São Paulo, cuja fachada pode ser vista abaixo, que terá a capacidade para receber 10 mil pessoas, além de planejar a construção de outro grande templo em Madureira, Rio de Janeiro.

Imagem 12: Sede internacional da IIGD



Fonte: Google imagens (Fev. 2015).

Repito que não há como comprovar que a edificação desses templos colossais por parte de algumas formações religiosas rivais da Universal tenha uma relação direta com as catedrais da fé. No entanto, a observação da temporalidade existente entre as construções e a constatação de uma relação competitiva existente entre as igrejas mencionadas permite sugerir, como acima afirmado, a possibilidade da produção de um

desejo por parte de algumas igrejas rivais da Universal de também erguerem megatemplos no espaço público para também visibilizarem o seu poder, pujança e grandiosidade. Se as coisas assim se passam, estaríamos, mal comparando, diante de uma espécie de moderna “cruzada das catedrais”, movida pelo “orgulho arquitetônico”, como ocorrera na Idade Média com as disputas regionais na edificação das catedrais católicas²¹.

Porém, independentemente das relações e mesmo das tensões mantidas entre as formações religiosas, a constatação empírica vai no sentido de evidenciar que o crescimento e a visibilidade obtidos pelas igrejas pentecostais, e sobretudo neopentecostais, com especial aporte da Universal, além de expressões católicas como a Renovação Carismática Católica, tem contribuído para a ampliação da visibilidade da paisagem religiosa no espaço público urbano brasileiro, como mostraram vários autores (Birman, 2003; Gomes, 2004; Contins e Gomes, 2006; 2007).

Assim fica claro, como dizia no início deste texto, porque não é heurísticamente interessante se analisar a secularização brasileira em termos de redução ou incremento do religioso no espaço público. Ocorre que o religioso é parte integrante do próprio espaço público, inclusive o topográfico. Então, se a secularização existe entre nós o é no sentido aberto por D. H. Leger (1986, p. 227), enquanto recomposição do religioso no espaço público, em razão da história e da dinâmica das religiões e da sociedade. Foi o que procuramos fazer ao sugerir a existência de uma mudança na paisagem religiosa brasileira, protagonizada nas últimas décadas pela Igreja Universal e suas megaconstruções, que possivelmente estão produzindo efeitos miméticos em outras formações religiosas que compõem o pluralismo religioso nacional.

Conclusão

Falar em religião no espaço público no Brasil é se referir, historicamente, sobretudo ao catolicismo e em escala menor ao protestantismo histórico, como atores institucionais a operarem na sociedade ao lado de outras forças culturais e políticas. Nas últimas décadas, porém, assistimos ao ingresso de outras formações religiosas no espaço público, com predomínio para as igrejas pentecostais e principalmente neopentecostais, as quais estão aos poucos desalojando a igreja católica da confortável posição de agência quase que exclusiva do religioso no espaço público.

Entre as igrejas neopentecostais que estão contribuindo para desbancar a igreja católica do seu lugar hegemônico destaca-se a Universal, por uma série de razões, já estudadas, entre as quais se pode incluir a sua inserção nas mídias e no político institucional além de sua importante visibilidade alcançada pelas suas grandes edificações. Assim procedendo, a Universal tem contribuído para a monumentalização do religioso e sua reconfiguração no espaço público, ao mesmo tempo em que tem provocado um efeito mimético em outras igrejas que com ela concorrem e competem no mercado religioso, tudo isto contribuindo para o fortalecimento do religioso no espaço público.

Assim, é importante destacar que as megaconstruções religiosas que se expandem pelo território nacional consistem na inscrição no solo, sobretudo na topografia urbana, das mudanças ocorridas nas últimas décadas no campo religioso brasileiro, especialmente o fortalecimento do pluralismo religioso com a extraordinária expansão do pentecostalismo e do neopentecostalismo. Por isso mesmo, observar o que está ocorrendo no espaço público constitui um recurso metodológico e analítico privilegiado para se compreender as mudanças em curso tanto no campo religioso quanto na sociedade mais amplamente.

Por fim, é importante frisar que as relações entre religiões e espaço público são bastante complexas, e não somente no Brasil, sobretudo em razão dos vários modelos de secularização e de suas diferentes implicações acerca das relações entre estado e religião, embora, como destaca Burity (2006, p. 208), “não temos nenhum modelo histórico em que a separação entre igreja e estado tenha se dado de forma radical, estável e inequívoca, nem muito menos que tenha implicado numa separação entre religião e política”.

Relativamente ao Brasil, legalmente a “secularização política”²² existe desde 1989, ou 1891, com a promulgação da primeira constituição republicana, acompanhada da liberdade religiosa e de culto. No entanto, a histórica hegemonia católica manteve-se ao longo das décadas, com implicações na cultura nacional e mesmo influenciando o próprio Estado, em termos éticos e valorativos. Nas últimas décadas, porém, outros atores religiosos, com destaque para o pentecostalismo e o neopentecostalismo, comparecem na sociedade, interpelando o caráter hegemônico do catolicismo no campo religioso brasileiro e sua exclusividade na demarcação religiosa da esfera pública. Assim sendo, tem razão Pierre Sanchis ao afirmar que está ocorrendo no Brasil, na atualidade, um questionamento dos próprios fundamentos da “cultura católica brasileira” (Sanchis, 1994).

Notas

¹ Originalmente este texto foi apresentado no V Colóquio Nacional Cultura e Poder, ocorrido em Campo Mourão, Paraná, entre 7 e 10 de abril 2015 e em Roma, na Università di Roma TRE, em 25 de junho 2015, no seminário “Sfida dei poteri: giuridico, politico, religioso”.

² Adianto que espaço público, ou esfera pública, são expressões aqui utilizadas como sinônimos. Trata-se de um espaço de visibilidade pública, de expressão coletiva da sociedade, portanto, um espaço político e necessariamente simbólico pois nele opõem-se e respondem-se a discursos dos vários agentes que compõem uma sociedade. A definição de Habermas vai neste sentido: “espaço de debate público e do embate dos diversos atores da sociedade” (In: Machado, 2012, p. 51). Assim, para esta autora, espaço público consiste numa “instância intermediária entre o Estado, o mercado e a sociedade civil, onde ocorre a formação democrática de opinião pública e da vontade política coletiva”.

³ A. F. Pierucci cita mais de vinte autores que defendem esta perspectiva de secularização enquanto movimento da sociedade na direção da conquista sempre maior de espaço da razão em detrimento do que concebem como “irracional” (Pierucci, 1997, p. 109).

⁴ Para D. Hervieu-Léger, a modernidade carrega em si um paradoxo, pois ela “abole a religião enquanto sistema de significações e motor dos esforços humanos, mas cria, ao mesmo

tempo, o espaço-tempo de uma utopia que, em sua própria estrutura, mantém afinidade com uma problemática religiosa de realização e de salvação” (Hervieu-Léger, 1986, p. 224).

⁵ Para o sociólogo francês (Séguy, 1984, p. 328), a tendência que prevalece nos momentos históricos é este: “as épocas de prosperidade econômica e de desenvolvimento científico e técnico concomitante, favorecem a recessão do religioso (...); pelo contrário, os períodos de crise global, econômica, política, cultural etc. desnudam a racionalidade, a ciência, a técnica de sua aura de necessidade; então (...) ocorre a revanche das especulações irracionais, dos saberes rejeitados...”.

⁶ Em outro texto, ao analisar a dinâmica da institucionalização e desinstitucionalização religiosa, o mesmo autor reproduz semelhante lógica analítica. Diz ele: “Afrouxamento dos laços de pertença, por um lado, mas presença cada vez mais visível e afirmação cada vez mais pública, por outro: dois movimentos que coexistem e se articulam” (Sanchis, s/d/, p. 18).

⁷ Para esta socióloga também haveria consenso “de que a intermediação entre a sociedade e o Estado na modernidade é uma prerrogativa da esfera do direito, mas que se faz necessário investigar os vários caminhos seguidos pelas sociedades nesse processo de deslocamento do campo religioso para a esfera do direito” (Machado, 2012, p. 30).

⁸ C. Mariz (2006, p. 56) destaca, por sua vez, que apesar do declínio de católicos no Brasil constata-se também “uma crescente diversidade de práticas e discursos entre os que se declaram católicos”; no entanto, “essa diversidade católica não é nova” (Id. Ibid., p. 57).

⁹ Outros autores, porém, como P. Sanchis, relativizam a ideia do catolicismo continuar sendo a religião nacional. Mais importante são as formas diversificadas que a religião assume na cultura brasileira, para além do catolicismo.

¹⁰ Este não é um fenômeno somente brasileiro. Ele é recorrente em outros países latino-americanos em que ocorreu a primazia católica em detrimento de formações religiosas evangélicas e especialmente mediúnicas. Tal é o caso, por exemplo, na Argentina, como tem mostrado Tadvald (2015) e Frigerio (2002 e 2003), entre outros autores.

¹¹ Poderia fazê-lo também através de outra frente importante de inserção pública da Universal, a sua prática assistencialista, sobretudo através da “Associação Beneficente Cristã”, órgão que coordena as atividades assistenciais da igreja.

¹² R. de Almeida (2004, p. 21) também defende ideia semelhante ao afirmar que a Universal constitui o “maior expoente das recentes transformações do campo religioso brasileiro”.

¹³ Em seu livro auto-biográfico Macedo esclarece que esta decisão ocorreu após ter tentado, sem êxito, ser pastor em duas igrejas evangélicas. Assim escreve: “Percebendo a falta de desejo da Igreja (Nova Vida) em me usar, parti para falar da fé nos bolsões de miséria e sofrimento do Rio, ao mesmo tempo em que trabalhava na loteria e tocava minha vida pessoal” (Macedo, 2012, p. 156). Antes de abrir a Universal ainda tentou ser pastor da igreja Casa da Bênção. Mas, como diz, foi outro ‘não’ na minha vida” (Id. Ibid., p. 164).

¹⁴ Edir Macedo foi consagrado pastor na sua própria igreja após um ano da sua fundação e, conforme ele mesmo esclarece (Macedo, 2013, p. 76), consagrado bispo “no culto de comemoração dos três anos de vida da Igreja Universal e foi uma decisão conjunta do colégio de pastores com o objetivo de nomear um responsável pelo comando administrativo e, sobretudo, pela liderança espiritual (...). Bispo na Universal não é um cargo vitalício e sim um cargo de confiança”.

¹⁵ Segundo informações obtidas no site uol <http://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2013/01/18/forbes-lista-os-seis-lideres-milionarios-evangelicos-no-brasil.html>. (acesso em 18/1/2013).

¹⁶ Escreve Macedo (2013, p. 205), a propósito da Rede Globo: “Desde que assumimos a Record, a Globo passou a direcionar ataques frontais contra mim e a Igreja Universal...”. E a propósito da Igreja Católica assim se manifesta: “se a Igreja Universal tivesse se originado nos Estados Unidos, na Inglaterra ou em outra nação sem tradição católica, certamente seria muito mais respeitada....” (Id. Ibid., p. 197).

¹⁷ <http://www.redealeluia.com.br/sobre-a-rede-3/> (Consultado em 09/02/2015)

¹⁸ Segundo DIAP, no último pleito foram eleitos 511 deputados federais, dos quais ao menos 74 são evangélicos. http://www.diap.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=24534:bancada-evangelica-levantamento-preliminar-do-diap-identifica-43-deputados&catid=59&Itemid=392 (Consultado em 09/02/2015).

¹⁹ Em seu livro auto-biográfico Macedo não deixou de observar, com alguma ironia, que neste dia da inauguração do grande templo compareceram “as mesmas instituições com outros dirigentes que, sem fundamento e de forma arbitrária, me jogaram na prisão em maio de 1992 e, durante anos seguidos, atacaram e perseguiram injustamente a Igreja Universal do Reino de Deus” (Macedo, 2014, p. 237).

²⁰ Refiro-me à Rede Canção Nova (fundada em 1989), Rede Vida (1995), TV Horizonte (1999), TV Século 21 (2000), TV Nazaré (2002), TV Educar (2003), TV Imaculada Conceição (2004) e TV Aparecida (2005). Algumas delas funcionam com sinal aberto e possuem cobertura geográfica regional e nacional. Outras constituem um misto de tevê paga com sinal aberto com abrangência local. Igualmente, é forte a presença católica no setor radiofônico do país (Oro e Mariano, 2010).

²¹ Trata-se, como refere Gomes (2004, p. 115) das disputas regionais que ocorreram na edificação das catedrais de Notre Dame (1103), Chartres (1194) e Reims (início do século XIII).

²² “Secularização política”, para J. Burity (2006, p. 208), consiste no seguinte: “a religião deixa de ser a força que determina o que vai ser e como vai ser, e o sistema político passa a assumir crescentemente um processo de autonomia”.

Bibliografia

- ACQUAVIVA, Sabino. *L'Eclissi del sacro nella civiltà industriale*. Milano, Edizioni di Comunità, 1961.
- ALMEIDA, Ronaldo de. A religião na metrópole paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V. 19, N. 56, outubro 2014, p. 15-28.
- ALVES, Ruben. *O enigma do sagrado*. São Paulo, Papirus, 1988.
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, V. 21, N. 1, 2001, pp. 9-24.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1985.
- BIRMAN, Patrícia (org). *Religião e espaço público*. São Paulo, CNPq/Pronex, Attar Editorial, 2003.
- BURITY, Joanildo. *Identidade e Política no campo religioso*. Recife, IPESPE, Ed. Universitaria/UFPE, 1997.
- BURITY, Joanildo. Religião e política na fronteira. In: *Rever*, PUC/SP, N. 4, ano 1, 2001, p. 27-45.

- BURITY, Joanildo. Religião, voto e instituições políticas: notas sobre os evangélicos nas eleições 2002. In: BURITY, J. e MACHADO, M. D (Orgs). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006, p. 173-210.
- BURITY, Joanildo e MACHADO, Maria das Dores Campos. *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. O complicado “governo dos justos”: avanços e retrocessos do número de deputados federais evangélicos eleitos em 2006 e 2010. *Debates do NER*, ano 11, n. 18, 2010, p. 39-82.
- CAPONE, Stefania. *La quête de l’Afrique dans le Candomblé. Pouvoir et tradition au Brasil*. Paris, karthala, 1999.
- CARVALHO, José Jorge de. *Um espaço público encantado. Pluralidade religiosa e modernidade no Brasil*. Brasília, Universidade de Brasília, Série Antropologia, N. 249, 1999.
- CASANOVA, Jose. Religiones publicas y privadas. In: J. Auyero. *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*. Buenos Aires, UNQ, 1999.
- CIPRIANI, Roberto. Sécularisation ou retour du sacré?. *Archives de Sciences des Religions*. Paris, V. 52/2, 1981:141-150.
- CONTINS, Marcia e GOMES, Edlaine de Campos. Edificações religiosas e autenticidade: comparando a IURD e os carismáticos católicos. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 12, volume 19(1), 2008, p. 169-199.
- CONTINS, Márcia e GOMES, Edlaine de Campos. Os Percursos da Fé: uma análise comparativa sobre as apropriações religiosas do espaço urbano entre carismáticos e neopentecostais. *Pontourbe*, USP, São Paulo, n. 1, 2007, 15 p.
- DOBBELAERE, Karen. Secularization: a multi-Dimensional Concept. *Current Sociology*. V. 29, N. 2, Londres, Sage Publications, 1981.
- EISENSTADT, S. N. Modernidades múltiplas. *Sociologia*, n. 35, 2001, p. 139-163.
- FONSECA, Alexandre Brasil. *Pluralismo religioso e relação religião-estado*. XXVIII Encontro anual da ANPOCS, 2004, 20 p.
- FONSECA, Alexandre Brasil. *Secularização, Pluralismo religioso e Democracia no Brasil*. Tese de Doutorado em Sociologia defendida na USP, São Paulo, 2002.
- FRIGERIO, Alejandro. Outside the nation, outside the diaspora: accommodating race and religion in Argentina. *Sociology of Religion*, N. 63(3), 2001, p. 291-315.
- FRIGERIO, Alejandro. “Por nuestros derechos, ahora o nunca”: construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina. *Civitas*. Porto Alegre, V. 3(1), 2003, 7 p. 35-68.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*. Paris, Gallimard, 1985.
- GIRARD, René. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris, Bernard Grasset, 1961.
- GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo, Attar Editorial, CNPq/PRONEX. 2002.
- GOMES, Edlaine de Campos. *A era das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição*. Tese de doutorado defendida na Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2004.
- HABERMAS, Jurgen. *Le religioni e la politica*. Bologna : Centro Editoriale Dehoniano, 2013.
- HADDEN, Jeffrey. Toward desacralizing secularization theory. *Social Forces*, N. 65, 1987, p. 587-611.
- HERVIEU-LEGER, Danièle. Croire en modernité: au-delà de la problématique des champs religieux et politiques. In: MICHEL, Patrick. *Religion et Démocratie*. Paris, Albin Michel, 1997, p. 361-382.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. *Le pèlerin et le converti*. Paris, Flammarion, 1999.

- HERVIEU-LÉGER, Daniele. *Vers un nouveau christianisme?* Paris, Cerf, 1987.
- KEPEL, Gilles. *La revanche de Dieu*. Paris, Seuil, 1991.
- MACEDO, Edir. *Nada a perder*. Livro 1. São Paulo, Planeta, 2012.
- MACEDO, Edir. *Nada a perder*. Livro 2. São Paulo, Planeta, 2013.
- MACEDO, Edir. *Nada a perder*. Livro 1. São Paulo, Planeta, 2014.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, cultura e política. *Religião e Sociedade*. V. 32, N. 2, 2012, p. 29-56.
- MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo (Orgs.). *Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.
- MARIZ, Cecília. Catolicismo no Brasil Contemporâneo: Reavivamento e Diversidade. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Org.). *As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas*. Petrópolis: VOZES, 2006, p. 53-68.
- MARIZ, Cecília. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. *Religião e Sociedade*, V. 21, N. 1, 2001, p. 25-41.
- MARTIN, David. *A General Theory of Secularization*. Oxford, B. Blackwell, 1978.
- MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*. Lisboa, V. 113(1), 2009, p. 7-16.
- NEGRAO, Lísias. Intervenção. In: MOREIRA, Alberto & ZICMAN, R. (org). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis, Vozes, USF/FAN, 1994, p. 130-135.
- ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 18, n.53, p. 53-69, 2003.
- ORO, Ari Pedro e MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. *Debates do NER*, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, ano 11, N. 18, 2010, p. 11-38.
- ORO, A. P.; STEIL, C. A.; CIPRIANI, R.; GIUMBELLI, E. (Org.), *A religião no espaço público*. São Paulo, Terceiro Nome, 2012.
- PIERUCCI, Antonio Flavio e PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996.
- PIERUCCI, Antonio Flavio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos Cebrap*. N. 49, Novembro 1997, p. 99-117.
- PRANDI, Reginaldo. Religião paga, conversão e serviço. In: PIERUCCI, Antonio Flavio e PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996, p. 257-274.
- RIBEIRO, Renato Janine. Religião e política no Brasil contemporâneo. In: FRIDMAN, Luis Carlos (org). *Política e Cultura*. Século XXI. Rio de Janeiro, ALERJ, Relume Dumará, 2002, p. 99-110.
- SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, Ano 3, N. 3, 2001, p. 27-43.
- SANCHIS, Pierre. *Problemas na análise do campo religioso brasileiro*. Manuscrito inédito, 30 p.
- SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”. In: R. Valle e I. Sarti (Éds). *Nem anjos nem demônios*. Petrópolis, Vozes, 1994, p. 34-63.
- SEGATO, Rita Laura. A faccionalização da República e da paisagem religiosa como índice de uma nova territorialidade. *Horizontes Antropológicos*. N. 27, 2007, p. 99-143.
- SÉGUY, Jean. Les mouvements religieux aujourd’hui. Théories et pratiques. *Les Cahiers de Recherches en Sciences de la Religion*. V. 5, Université de Laval, Quebec, 1984, p. 327-347.
- TADVALD, Marcelo. *Veredas do sagrado: Brasil e Argentina no contexto da transnacionalização religiosa*. Porto Alegre: Editora Cirkula, 2015.
- TAVOLARO, Douglas. *O bispo. A história revelada de Edir Macedo*. São Paulo, Larousse, 2007.

VELHO, Gilberto. Indivíduo e religião na cultura brasileira. *Novos Estudos – CEBRAP*. N. 31, outubro de 1991, p. 121-129.

VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose*. Rio de Janeiro, 1997.

WILSON, Bryan. The secularization thesis: Criticisms and rebuttals. In: Rudy LAERMANS, Bryan WILSON and Jaak BILLIET. *Secularization and Social Integration. Papers in Honor of Karel Dobbelaere*. Leuven. Leuven University Press, 1998, p. 45-65.