



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

**“É DANDO QUE SE RECEBE”:
A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS E O
NEGÓCIO DA FÉ EM MOÇAMBIQUE**

DOWYVAN GABRIEL GASPAR

SALVADOR

2006



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

**“É DANDO QUE SE RECEBE”:
A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS E O
NEGÓCIO DA FÉ EM MOÇAMBIQUE**

Dissertação apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como pré-requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre em História Social.

ORIENTADOR: PROF. DR. VALDEMIR
DONIZETTE ZAMPARONI

Salvador
2006

DOWYVAN GABRIEL GASPAR

**“É DANDO QUE SE RECEBE”:
A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS E O
NEGÓCIO DA FÉ EM MOÇAMBIQUE**

Dissertação apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como pré-requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre em História Social

Aprovado em _____ de _____ de 2006

BANCA EXAMINADORA

Prof. DR. Valdemir Donizette Zamparoni
Instituição: Universidade Federal da Bahia

Prof^a DR^a Edilece Couto
Instituição: Universidade Federal da Bahia

Prof. DR. Luis Nicolau Parés
Instituição: Universidade Federal da Bahia

À minha filha, Micaela S. S. Gaspar, aos meus pais, irmãos, avós e tios, que apesar da distância sempre se fizeram presentes e, com muito carinho, apoiaram incentivaram e acompanharam, passo a passo, toda minha trajetória acadêmica.

Agradecimentos

De diferentes formas e em diferentes momentos, inúmeras pessoas e instituições foram de extrema e fundamental importância para a concretização do presente trabalho. Entretanto, com o temor de não citar alguém que mereça o devido reconhecimento, desde já e a todos, os meus sinceros agradecimentos. Não obstante, algumas personalidades são de imprescindível menção.

Primeiramente a Deus por fortalecer e iluminar todos os momentos da minha vida, sobretudo os mais difíceis que enfrentei aqui para vencer mais um dos desafios na minha vida;

Ao professor Doutor Valdemir Donizette Zamparoni que, na mais plena aceção da palavra, foi o orientador deste trabalho, leu, sugeriu e corrigiu. Assim, fez-se presente, cauteloso e interessado, desde as primeiras e conturbadas idéias até o que hoje é *“É dando que se recebe”: Igreja Universal do Reino de Deus e o negócio da fé em Moçambique*”;

Ao apoio prestado pela professora Doutora Edilece Couto e pelo professor Doutor Luis Nicolau Parés, ambos da Universidade Federal da Bahia, que no exame de qualificação trouxeram críticas construtivas, além de aceitarem fazer parte da banca examinadora da presente dissertação; e aos demais professores do departamento que, direta ou indiretamente, contribuíram para a elaboração deste trabalho de árdua trilha;

À professora Dra. Teresa Cruz e Silva, pelas contribuições acrescidas ainda durante o trabalho de campo em Moçambique.

À Andréa, minha esposa, e a dona Lúcia, sua mãe, pela paciência, atenção e compreensão prestada ao longo destes anos;

À dona Vanda (minha mãe brasileira), Junior (bicuda), Wellington (Picó), Chiquinho (velho John), Andréa (urso), Beth e Paulinho, que ao longo destes anos me trataram como filho, irmão e amigo; pessoas que sempre estiveram do meu lado para o que desse e viesse;

A todos os amigos, colegas e estudantes africanos com os quais convivi durante os anos de minha estadia no Brasil, especialmente ao Paulo, Carlos, Steve, Edson, Ramalho, Valdir e Augusto. Saibam que parte de todos vocês está impressa neste trabalho.

Finalmente, ao PEC/PG – Programa de Estudante Convênio / Pós-Graduação – que possibilitou o prolongamento dos meus estudos no Programa de Pós-Graduação de História na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.

“Em vez de achar que você está dando a Deus dez por cento do que é seu, você já parou para pensar que Deus está dando para você noventa por cento do que é d’Ele?”

Randy Gage

Resumo

Este trabalho visa compreender a presença e métodos de ação da Igreja Universal do Reino de Deus em Maputo, Moçambique. Destaca-se sua história em contexto marcado por uma pluralidade étnico/religiosa, aspectos teológicos e sobretudo a aproximação entre a “Economia e a Religião”, operada pela IURD, sustentada na chamada “Teologia da Prosperidade”. A dissertação procura, de um lado, relacionar o perfil social dos crentes com sua atuação indicando métodos de proselitismo e arrecadação de recursos financeiros, e de outro, a busca de prosperidade financeira ainda nesta vida.

Palavras – chave: Moçambique; Igreja Universal do Reino de Deus; Neopentecostalismo; Teologia da Prosperidade; Dinheiro; Religião Ancestral Africana.

Abstract

The present work intends to understand the presence and methods of action by the Igreja Universal do Reino de Deus (Universal Church of God Kingdom) –IURD – in Maputo, Mozambique. It stands out its history in Mozambique, historically marked by an ethnic and religious plurality, theological aspects and, above all, the nearness between the “Economy and Religion”, led by the IURD, supported in the so called “Theology of Prosperity”. This work tries to relate the social profile of the believers with its performance showing, in one hand, methods of proselytism and collection of financial resources and, in the other hand, the search for financial prosperity still along this life.

Key-words: Mozambique; Igreja Universal do Reino de Deus; Neopentecostalism; Theology of Prosperity; Money; African Ancestor Religion.

Sumário

Introdução.....	12
Cap. 1. Panorama religioso de Moçambique.....	22
1. 1. A cultura religiosa das sociedades africanas.....	23
1.2. A instalação das religiões estrangeiras em Moçambique.....	30
1.2.1. O islamismo.....	30
1.2.2. O cristianismo nas versões católica e protestante.....	36
1.2.3.. As igrejas independentes.....	73
Cap. 2. Pentecostalismo.....	79
2.1. A inserção do pentecostalismo no Brasil.....	86
2.2. As primeiras igrejas pentecostais no Brasil.....	88
2.2.1. A Congregação Cristã do Brasil.....	90
2.2.2 A Assembléia de Deus.....	91
2.3. A segunda onda de expansão pentecostal.....	93
2.3.1. A Igreja do Evangelho Quadrangular.....	94
2.3.2. A Igreja Pentecostal o Brasil para Cristo.....	95
2.3.3. A Igreja Pentecostal Deus é Amor.....	96
2.4. A terceira onda de expansão pentecostal.....	99
2.4.1. A Igreja Internacional da Graça de Deus.....	100
Cap. 3. A Igreja Universal do Reino de Deus e as suas peculiaridades.....	104
3.1. O “tripé” iurdiano.....	119
3.1.1. O exorcismo e a cura na Igreja Universal.....	121
3.1.2. A Igreja Universal e o “reino” da prosperidade terrena.....	137
3.1.3. O significado e a arrecadação do dinheiro no “reino” de Macedo..	146

3.1.4. Dízimos e ofertas.....	149
Cap. 4. A Igreja Universal do Reino de Deus em Moçambique.....	166
4.1. Os números da fé.....	177
Conclusão.....	196
Referencia bibliográfica.....	200
Anexos.....	211

Introdução

Estamos diante de uma alteração do campo religioso aonde sobressaem três principais mudanças: “a diminuição percentual de católicos, o crescimento dos evangélicos e o aumento dos ‘sem religião”¹. Por conta dessa alteração na estrutura do campo religioso, nos últimos anos, tanto dentro como fora do Brasil, temo-nos deparado com um acréscimo significativo no número de pesquisas relacionadas ao neopentecostalismo. Este fenômeno religioso vem experimentando um expressivo crescimento e tem a Igreja Universal do Reino de Deus como seu principal produto, e que tem sido alvo da atenção de inúmeros cientistas sociais, muitos deles com seus trabalhos citados no decorrer da presente dissertação.

Para Tácito Gama, é o “sentimento inato de religiosidade e a tendência ao sincretismo religioso do povo brasileiro que levam à proliferação de tantas e tantas seitas”². Segundo Ari Pedro Oro, o crescimento e a implantação desta Igreja nas cidades de médio e grande porte, deve-se a dois aspectos: “a própria dinâmica dessa Igreja que precisa lidar com um número relativamente alto de pessoas”, de um lado, e, “à existência nas cidades grandes de religiões mediúnicas, em cima das quais a Universal encontra um dos importantes sinais diacríticos de construção de sua identidade”³, de outro. Ainda como razões para tal crescimento, Gama cita o sentimento de pertença a uma comunidade, a procura de respostas simples para solução dos seus problemas, cura, lideranças carismáticas, sincretismo doutrinário e apelo à experiência mística (o sobrenatural).

¹ NOVAES, Regina. “Os jovens ‘sem religião’: ventos secularizantes, espíritos de época e novos sincretismos. Notas preliminares”. *Estudos Avançados* 18 (52). 2004. p. 321.

² LEITE FILHO, Tácito Gama. *Seitas neopentecostais*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Junta de Educação Religiosa e Publicações. 1991. p.43.

³ ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 35.

Já, no que diz respeito excepcionalmente a Igreja Universal do Reino de Deus, frisemos que, enquanto movimento religioso nascido no pentecostalismo, ela foi fundada por Edir Macedo Bezerra e seu cunhado Romildo Ribeiro Soares, comumente conhecido como “R. R. Soares”, em 1977, no bairro da Abolição, subúrbio do Rio de Janeiro, aonde funcionava uma antiga funerária. Desde então, passou por diferentes momentos de expansão para além das fronteiras nacionais, visto que nos anos de 1980 já havia alcançado a Argentina, os Estados Unidos e Portugal; na década subsequente, fez-se presente no resto d^o continente americano, europeu, africano e em alguns países asiáticos.

Algumas publicações que tratam do neopentecostalismo foram de extrema e fundamental importância para a preparação do projeto de pesquisa, e continuaram indispensáveis para a elaboração deste trabalho, haja vista que nos últimos tempos as obras científicas sobre o neopentecostalismo têm abordado sobremaneira temas referente a Igreja Universal. Dentre os autores que se dispõem a investigar esta temática destacam-se Paul Charles Freston, que faz uma análise da evolução histórica da presença do pentecostalismo desde sua implantação, expansão, divisão e recriação de novas denominações no Brasil. Utilizamos ainda algumas obras de Ricardo Mariano que, entre outras coisas, tratam do “*reino de prosperidade da Igreja Universal*” com minúcia e profundidade, para além da expansão pentecostal em solo brasileiro.

Entretanto, também de contribuição imprescindível foi a obra de Ari Pedro Oro que retrata a aproximação da Igreja Universal no cenário político nacional, e que em

⁴ FRESTON, Paul Charles. “A Igreja Universal do Reino de Deus”. In: ANTONIAZZI, Alberto (org) *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994. pp. 131 – 159.

esforços conjuntos com Jean-Pierre Dozon e André Corten organizaram “*Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*”⁵, obra que discorre sobre a presença e expansão da Igreja Universal pelo mundo a fora. Um outro autor amplamente citado no decorrer do presente trabalho é Alexandre Brasil Fonseca, que fala, entre outros assuntos, do império midiático desta Igreja⁶. Paulo Bonfatti e Ronaldo de Almeida também se fazem presentes na medida em que trazem à tona a discussão do elemento causador de todos os infortúnios da vida – o diabo –, e ao refletir sobre como esta Igreja construiu seu universo simbólico, alimentando-se daquilo que ela se propunha combater. Neste sentido, discutem a questão dos exorcismos e a cura⁷.

No que diz respeito à Igreja Universal em Moçambique, até então, apenas Teresa Cruz e Silva publicou “*A Igreja Universal em Moçambique*”. Isto mostra que lamentavelmente o estudo do neopentecostalismo, mais especificamente da IURD em Moçambique, continua a ser um “fato” desconhecido, que espera por estudos e investigações. Por conta disso, este trabalho procura fornecer subsídios para “preencher” esta carência ou insuficiência.

Ainda com relação às informações documentais referentes a Igreja Universal, embasamo-nos na imprensa doutrinária iurdiana – jornais, revistas e mídia eletrônica

⁵ ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

⁶ FONSECA, Alexandre Brasil. “Igreja Universal: um império midiático. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 259 – 280.

⁷ ALMEIDA, Ronaldo de. A guerra das possessões. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 321 – 342.

BONFATTI, Paulo. *Expressão popular do sagrado: uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas. 2000. 192 pág.

_____. *Sobre as categorias universais: relevantes aspectos observados na Igreja Universal do Reino de Deus*. Disponível em: <http://www.rubedo.psc.br/artigosb/couniver.htm>. Acessado em 29/05/2006.

da Igreja, usados com a finalidade de divulgação. Neste sentido, direcionaremos nossa atenção aos escritos de Edir Macedo, líder máximo da Igreja Universal e autor de vários livros doutrinários de cunho religioso, editados pela Gráfica Universal e Universal Produções⁸. Pensamos ser este caminho, a maneira mais direta de compreendermos a relação conflituosa que esta Igreja mantém com boa parte dos grupos religiosos do Brasil, sendo que seus maiores desafetos têm sido as religiões de matriz africana, vistas pela Igreja Universal como demonizantes. A esse respeito, Macedo diz: “... a umbanda, quimbanda, o candomblé e as religiões e práticas espíritas de um modo geral, é que são os principais canais de atuação dos demônios, principalmente em nossa pátria”⁹.

Entretanto, além da sua presença e do rápido crescimento pelo mundo a fora, uma preocupação comum à quase todos os autores que pesquisam a Igreja Universal é diagnosticar quais classes ou grupos sociais são abarcados por tal Igreja. Com diferentes classificações ou rotulações, todos os autores apontam que são os segmentos mais pobres que constituem a base social desta Igreja. O presente trabalho não foge a essa regra, na medida em que busca historicizar o perfil social dos crentes da Igreja Universal em Maputo, Moçambique. Destarte, o objetivo da presente dissertação não é apenas o de historicizar ou traçar o perfil social dos membros iurdianos, como dissemos, mas, versar sobre a entrada desta congregação religiosa em Moçambique, historicamente marcado por uma pluralidade étnico e religiosa; além disso, observar as diferenças e semelhanças nas ênfases doutrinárias e práticas religiosas da Igreja Universal em Maputo e em

⁸ Além destas duas editoras, costuma ser mencionada uma terceira, a Unipro. Entretanto, não sabemos se o que está em causa é uma terceira editora ou uma abreviatura da Editora Universal Produções.

⁹ MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias: Deuses ou Demônios?* Inhaúma, Rio de Janeiro: Gráfica Universal. 13ª ed. 1996. p. 102.

Salvador. Não menos importante, é a vontade de esmiuçarmos a relação existente entre a esfera econômica e a religiosa.

Por conta dessa relação (economia – religião), não devo aqui deixar de levar em consideração as próprias motivações que nos entusiasmaram a desenvolver um trabalho relacionado com a Igreja Universal. Assim, o nosso interesse, entre outros, pelo estudo da Igreja Universal recai sobre o realce dado aos termos econômicos no seio do discurso religioso iurdiano e os meios pelos quais ela efetua a sua arrecadação financeira que, a nosso ver, são os pontos cruciais e responsáveis pela maior aparição da IURD nos noticiários televisivos e jornalísticos, bem como o crescente número de estudos desenvolvidos a esse respeito.

Dentro do discurso da Igreja Universal, a existência de termos relacionados à economia, tais como, “contrato”, “investimento”, “sociedade” com Deus, “dívida”, “crédito”, mostram-nos que com a Teologia da Prosperidade mudar-se-iam as relações do crente com o dinheiro, entendido, a partir de então, como sendo uma *“ferramenta sagrada que Deus usa na Sua obra”*¹⁰. Pois, segundo Edir Macedo, é *bom para Deus que nós tenhamos bastante dinheiro a fim de que Ele possa, através de nós, alcançar os perdidos deste mundo com a mensagem salvadora de Jesus Cristo*¹¹. Prossegue, afirmando que: *“a maior importância de uma aliança com Deus não está apenas na certeza de uma vida abundante, mas sobretudo no relacionamento e comunhão com Ele”*¹².

Destarte, esta confluência de situações acentuou nossa curiosidade e interesse sobre a “enigmática” relação entre o mundo econômico e o religioso, na medida em que nos deparamos com um crescente número de termos depreciativos

¹⁰ MACEDO, Edir. *Vida com abundância*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal. 2005. p. 54.

¹¹ *Ibidem*. p. 32.

¹² MACEDO, Edir. *Aliança com Deus*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal. 1996. p. 216

relacionados a esta Igreja, tais como: “supermercado que comercializa a fé”, “investimento de rentabilidade”; “multinacional da fé”; “exploradores da fé”; manipuladores, etc. Não menos admiráveis são a sua importância numérica em quantidade de adeptos, seu rápido crescimento e expansão nacional e internacional, e a viabilidade de realizar a pesquisa no Brasil, não apenas porque o objeto de estudo seja de origem brasileira, mas, por conta da abundância de fontes cá existentes.

Este trabalho é principalmente um estudo empírico cujas experiências se baseiam em trabalhos de campo realizados no período que foi de Setembro de 2003 até Fevereiro de 2004. Por conta disso, muito daquilo que conseguimos coletar e reunir neste trabalho é fruto de pesquisas “in loco”, sem, evidentemente, desprezar as fontes bibliográficas existentes a respeito do tema. Assim, o processo de trabalho por trás do presente estudo obedeceu algumas etapas distintas. A primeira etapa esteve relacionada com a observação participante basicamente realizada nos cultos/reuniões no templo da Igreja Universal do Reino de Deus, situada na Avenida 24 de Julho no bairro do Alto Maé, nº. 2969, em Maputo, aonde foi feito um recolhimento de informações a respeito do funcionamento da Igreja. Foi ainda nesta etapa que tivemos uma “livre” circulação dentro do espaço físico da Igreja e acesso a alguns exemplares do jornal “Folha Universal”, disponibilizados pelo Bispo Alexandre¹³.

Foi pensando na consecução da pesquisa que resolvemos usar como metodologia, a participação assídua nos cultos como “fiéis” interessados e, a partir daí, criar relações pessoais que nos permitissem um acesso maior às experiências

¹³ Alexandre é um nome fictício de um Bispo da Igreja Universal em Maputo. Este procedimento, comum em Ciências Sociais, vem a propósito de evitar qualquer identificação e possíveis futuros problemas para os agentes que se “disponibilizaram” a colaborar, tornando a pesquisa exequível.

de vida dos fiéis. Este caminho mostrou-se-nos limitado por conta da crescente desconfiança dos crentes em criar laços maiores com alguém “não-crente”, interessado apenas em conhecer e entrevistar; haja vista que ao mostrarmos nosso interesse em saber algo mais sobre a IURD, de antemão os crentes mostravam-se interessados na nossa conversão. Depois de alguma resistência à conversão, adveio certa desconfiança a respeito das intenções do estudo e, por conta disso, fui taxado de “coração fechado”¹⁴. Poder-se-ia questionar a respeito da eficácia de uma conversão simulada. Apesar da existência de problemas éticos, a conversão traria deveres e a adoção de um comportamento exemplar. Além do mais, pressupomos que a identificação imediata com os fiéis comprometeria a mobilidade necessária para a exeqüibilidade da pesquisa.

Na segunda etapa do trabalho de campo, estes empecilhos levaram-nos a uma mudança de estratégia e, por conta disso, vimo-nos metodologicamente obrigados a trocar as entrevistas¹⁵ por questionários, uma vez que estes últimos tiveram uma maior aceitação entre o público alvo. Além disso, com as pouquíssimas entrevistas conseguidas e de algumas conversas informais, pudemos constatar alguns elementos que nos flexibilizaram na montagem de um painel para a preparação do questionário. Com isso, elaboramos um questionário com 39 perguntas fechadas, no qual o inquirido foi levado a optar por respostas previamente formuladas, assinalando sua opção.

¹⁴ Coração fechado é uma rotulação atribuída a aqueles indivíduos que se recusam a conversão, ou seja, não “aceitam Jesus como Salvador” – esta última também é uma expressão bastante comum no meio evangélico para designar aqueles indivíduos que não aceitam a Palavra de Deus ou não se convertem.

¹⁵ Temos consciência de que a entrevista poderia ser “mais rica”, por conta da grande possibilidade de comunicação que proporciona tanto para o entrevistado como para o entrevistador. Além disso, torna possível o esclarecimento imediato de perguntas ou respostas de difícil interpretação.

A terceira etapa esteve relacionada com o levantamento do material jornalístico¹⁶ disponível no Arquivo Histórico de Moçambique, a respeito da Igreja em causa. Seguidamente, o material empírico foi completado, sistematizado e analisado com a ajuda de outros estudos da literatura.

Destarte, no intuito de darmos conta dos objetivos preconizados de maneira minuciosa, dividimos o trabalho em quatro capítulos.

No primeiro, intitulado *“Panorama religioso de Moçambique”*, fazemos uma regressão no tempo, pois entendemos ser de extrema e fundamental importância uma incursão, embora breve, sobre a religião ancestral africana, o cristianismo - nas suas versões católica e protestante – e o islamismo. Este procedimento visa compreender a relação entre as várias instituições religiosas e o Estado no período colonial, pois, parece-nos ter sido essa relação a “semente” da conflituosa convivência entre o Estado e a Igreja logo depois da independência de Moçambique, alcançada em 25 de Junho de 1975.

No segundo capítulo, intitulado *“pentecostalismo”*, versamos sobre a origem do pentecostalismo e a sua chegada no Brasil. Nesse sentido, traçamos uma espécie de cronologia da inserção de igrejas pentecostais, a partir do ano de 1910 e 1911 quando são fundadas a Congregação Cristã e a Assembléia de Deus, compondo, segundo Paul Freston, a “primeira onda de expansão pentecostal”. Em seguida fazemos uma rápida análise das Igrejas fundadas por brasileiros entre os anos de 1950 e 1960, compondo assim a chamada “segunda onda de expansão

¹⁶ Cabe a ressalva de que consultamos o Jornal “Notícias” em suas publicações que datam desde o ano de 1992, a quando se deu a entrada da Igreja Universal em Moçambique, até a publicação de Fevereiro de 2003. Entretanto, apenas encontramos 16 reportagens dedicadas à esta Igreja, sendo que boa parte delas encontrava-se na “Cartas” – trata-se de uma página do jornal “Notícias” destinada a manifestação ou opinião dos leitores.

pentecostal”. Culminamos este capítulo analisando as Igrejas que surgiram na segunda metade da década subsequente.

No terceiro capítulo, intitulado “*A Igreja Universal do Reino de Deus e as suas peculiaridades*”, tratamos com minudência sobre as principais características desta Igreja, bem como a hierarquia eclesiástica e a respectiva atribuição de funções. Tratamos ainda do “tripé iurdiano”, composto pelo exorcismo, cura, conversão e prosperidade, por entendemos que nesta Igreja os rituais seguem a uma lógica, na qual primeiramente se exorciza o indivíduo para que esteja livre da ação demoníaca, e assim curado, pode, a partir de então, ter uma vida com abundância, segundo os desígnios de Deus. Ainda nesta linha, direcionamos nossa atenção aos métodos de arrecadação de dinheiro, a base do poder econômico iurdiano. É neste capítulo que versamos sobre uma das questões mais polêmicas que envolve a Igreja Universal: a sua relação de proximidade entre a religião e o dinheiro. Para tanto, traremos à tona as argumentações doutrinárias em volta da Teologia da Prosperidade, que justifica a circulação/arrecadação de recursos financeiros nesta Igreja.

Enfim, no quarto e último capítulo, intitulado *a Igreja Universal do Reino de Deus em Moçambique*, abordamos a extraordinária rapidez e agilidade desta Igreja no processo da sua expansão internacional, até chegar à Moçambique, em 1992. Sua expansão internacional é sustentada no seu poderoso império financeiro e no princípio estabelecido pelo trecho do evangelho: “*ide por todo mundo e pregai o evangelho a toda a criatura*” (Marcos 16. 15) ¹⁷, tornando possível a “universalização” da Palavra de Deus. Ainda neste item, trataremos dos métodos e procedimentos da cúpula dirigente da Igreja ao direcionar-se a um determinado país.

¹⁷ MACEDO, Edir. *A vida com abundância*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal. 2005. p. 46.

Entretanto, para além dos fatores que estão na origem do crescimento desigual desta Igreja em Moçambique, será apresentado o quadro político, econômico e social em que Moçambique se encontrava quando se deu a implantação da Igreja Universal do Reino de Deus naquele país.

A originalidade do presente trabalho em relação a outros estudos sobre religião reside, entre outros pontos, no fato de pesquisar um tema ainda na sua fase embrionária de investigação em Moçambique, ou seja, por tratar de um assunto recente, histórica e cronologicamente falando. Contudo, desenvolver este trabalho no Brasil tem os seus benefícios, pois, se a literatura a respeito desta Igreja não é abundante, pelo menos não é escassa como se tem revelado no caso moçambicano. Além do mais, este estudo ampara-se em um recurso metodológico (*comparação*) que nos permite e ao mesmo tempo possibilita-nos a compreensão de como em duas sociedades – maputense e soteropolitana – o fenômeno religioso “IURD” se insere e se adapta.

Cap. 1 – Panorama religioso de Moçambique

A carência de estudos sobre religião¹⁸ em Moçambique tem entusiasmado um crescente número de cientistas sociais, moçambicanos e estrangeiros¹⁹, a pesquisarem cada vez mais sobre o tema, já que existem muitas brechas no pouco que foi estudado, majoritariamente por pesquisadores estrangeiros, com o agravante de que boa parte deles limita-se a descrever as religiões e a sua distribuição geográfica pelo espaço físico moçambicano²⁰. Outra vertente desses estudos é a relação entre a Igreja Católica e o Estado colonial português. Mais recentemente, alguns têm destacado a importância e a contribuição das várias denominações religiosas na condução das conversações para o cessar-fogo entre a Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo)²¹ e a Resistência Nacional de Moçambique (Renamo)²², nos finais dos anos 1980 e início dos 1990.

O presente capítulo apesar de intitulado “*panorama religioso de Moçambique*”, não apenas pretende discorrer sobre tal paisagem, mas, constituir-se

¹⁸ “... religião é uma instituição que possui os seguintes aspectos: um caráter normativo; algo sagrado; rituais ou manifestações cerimoniais rigorosamente estruturados; unidade no ritual e a crença em algo sobrenatural” (Lundin apud Oliveira, 2002:47 - 48).

¹⁹ Dentre os cientistas sociais que têm desenvolvido pesquisas sobre o tema, cito, a título de exemplo: Teresa Cruz e Silva, Omar Ribeiro Tomaz, Lorenzo Macagno, Joel das Neves, Emiliano Castro, Cácia Brava, Fátima Nordine Mussá e Anna Maria Gentil. A maior parte destes autores tem seus estudos referenciados no presente trabalho, como poderá ser observado no decorrer do deste e na referência bibliográfica.

²⁰ Veja nos “Anexo – 1e Anexos - 2” o mapa de Moçambique e a sua localização no continente africano.

²¹ A FRELIMO foi criada na Tanzânia em Junho de 1962, numa fusão de três organizações nacionalistas: a UDENAMO – União Democrática Nacional de Moçambique, basicamente formada por pessoas oriundas da região centro e sul de Moçambique; a UNAMI – União Nacional de Moçambique Independente, basicamente formada por indivíduos provenientes de Tete e Zambézia; e a MANU – União Nacional Africana de Moçambique, principalmente formada por indivíduos da região norte do país, Cabo Delgado, por excelência (GASPAR, Dowyvan Gabriel, 2003: 16; ABRAHAMSSON, Hans, NILSSON, Anders, 1992: 30 e 31). Os esforços para a fusão das três organizações tiveram como personagem principal Eduardo Chivambo Mondlane, que viria a ser o então primeiro presidente da Frelimo.

²² A RENAMO é um movimento criado a partir do exterior, inicialmente com poucas raízes locais, uma organização criada para responder a uma agenda estrangeira – “eliminar qualquer tentativa de desenvolvimento de uma sociedade marxista na região” (Honwana, 200:19); ou seja, destruir o país para desacreditar a intenção da Frelimo de edificar um governo com um projeto socialista. Atualmente é o principal partido de oposição política naquele país.

em um estudo de amplitude maior ao contemplar e trazer à tona a conflituosa relação entre as várias denominações religiosas existentes em Moçambique e o poder do Estado, tanto no período colonial como pós-colonial.

Antes que algo seja dito a respeito do “panorama religioso de Moçambique”, devemos ter ou levar em consideração que o país é formado por grupos populacionais ou povos eticamente diferentes e com distintas características sócio-culturais, línguas, hábitos, usos e costumes, e que isso tudo resulta numa pluralidade religiosa extremamente rica, costumeiramente chamada de mosaico religioso. Religião em Moçambique é na *“verdade uma realidade multifacetada. O campo religioso (moçambicano) é composto por uma pluralidade de organizações religiosas”*²³. Ademais, nos quatro cantos do país deparamo-nos com as mais variadas comunidades religiosas de origem estrangeira, muçulmana, cristã católica ou protestante. Porém, a verdade é que as múltiplas formas de religiosidade ancestral africana se fazem presentes do norte ao sul do país, ou como se diz em Moçambique, do Rovuma ao Maputo.

1. 1. A cultura religiosa das sociedades africanas

Antes de tratarmos especificamente dos aspectos relacionados à religião ancestral africana, é prudente observarmos que:

O século vinte veio introduzir mudanças radicais na história da cultura espiritual dos povos da África. O desmoronamento dos modos de vida tradicionais e a modernização técnico-econômica das periferias das sociedades industriais, pareciam ter criado condições necessárias para a superação rápida da

²³ BALOI, Obede. Gestão de conflitos e transição democrática. In: MAZULA, Brazão (org) *Moçambique, eleições, democracia e desenvolvimento*. 1995. p. 504.

consciência mitológico-religiosa dominante e assinalar uma transformação no ser social dos povos destas regiões. No entanto esta tendência de “actualização” no domínio espiritual em África não conduziu a progressos notáveis e inclusivamente, em determinadas sociedades constata-se uma poderosa tendência contrária, uma espécie de “renascença” da religiosidade tradicional.

O fenómeno da estabilidade extraordinária da consciência religiosa nos países africanos explica-se como uma “reação de defesa” face à expansão colonialista e neocolonialista. Não sendo capazes de contrapor alguma alternativa substancial (digamos económica ou militar), as sociedades africanas viraram-se essencialmente, para os mecanismos de oposição espiritual, revitalizando factores socialmente importantes da sua herança cultural. E entre eles, encontra-se em primeiro plano a religião “própria”, concebida não só como um conjunto de ritos, mas mais amplamente, como um vasto espectro de conceitos, normas morais e formas de conduta. Mesmo quando foi possível o arrejamento no solo africano, das religiões mundiais, vindas do exterior que pouco a pouco iam relegando as crenças tradicionais para o domínio da consciência quotidiana, as sociedades africanas frequentemente mostravam-se capazes de tomar uma iniciativa intelectual, gerando numerosas e diversas variantes do sincretismo religioso “herético”.

A consciência social marcadamente religiosa, dominante em África é um facto evidente e, hoje em dia, geralmente reconhecido. Desta forma, qualquer investigação, que pretenda estudar os aspectos da vida social dos povos africanos, terá necessariamente de considerar o papel e a importância do factor religioso. As religiões tradicionais africanas exercem uma influência notável tanto na vida cotidiana dos povos, como também, em muitos aspectos da sua vida social²⁴.

Antes de adentrarmos concretamente na questão da religiosidade africana devemos prestar atenção que para tentarmos compreender a questão religiosa na África atual, faz-se necessário, em primeiro lugar, saber que o islamismo e o colonialismo provocaram algumas alterações ou transformações na esfera religiosa africana. Uma grande mudança parece-nos ter sido o aumento ou acréscimo das alternativas religiosas entre a diversidade de congregações que o homem e a mulher

²⁴ As religiões da África: tradicionais e sincréticas. Moscovo: Edições Progresso, 1987. p. 5.

têm atualmente, ou seja, a ampliação da oportunidade de escolha de uma outra opção religiosa.

Segundo Tshibangu, citado por Alfredsson, *O africano é um ser profundamente religioso. Para ele a religião não é apenas um conjunto de crenças, mas uma forma de vida, a base da cultura, identidade e valores morais.* Ela é uma parte essencial da tradição que ajuda a promover tanto a estabilidade social como a inovação criativa²⁵. É na religião ancestral africana que se encontram e repousam todos os valores culturais da vida dos africanos. Segundo Irene Dias de Oliveira, *para compreender a cultura africana, temos de nos ater necessariamente à dinâmica vital do povo africano que está estritamente ligado a terra, à mulher, aos antepassados e a Deus*²⁶. Uma contribuição maior para a compreensão da vida e principalmente da religiosidade dos africanos é nos dada por Opoku, ao dizer que:

*a vida humana era considerada e compreendida como um ciclo de nascimento, casamento, procriação, morte e vida após a morte. O indivíduo nunca se fixa numa etapa de existência: tinha necessariamente de passar para a seguinte e, para tornar essa transição mais fácil, eram compridos certos rituais especiais para garantir que nenhuma ruptura se produzisse*²⁷.

Segundo Opoku, não existe nada que seja superior a Deus, sendo que abaixo Dele estão os espíritos ancestrais – sempre temidos e bem-tratados. Os seus atributos ou qualidades são o poder, a justiça, benignidade e eternidade – assim sendo, Ele governa a vida e a morte. Deus também compensa e castiga os homens quando estes agem bem ou mal. A recompensa pode ser uma colheita farta – depois

²⁵ ALFREDSSON, Ulla, LINHA, Calisto. *Onde Deus vive: introdução a um estudo das Igrejas Independentes em Maputo, Moçambique*. Cadernos de Pesquisa nº. 35. Instituto Nacional de Desenvolvimento da Educação. 2000. p. 9.

²⁶ OLIVEIRA, Irene Dias de. *Identidade negada e rosto desfigurado do povo africano (os tsongas)*. São Paulo: Annablume: Universidade Católica de Goiás. 2002. 170 pág.

²⁷ OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. In: *História Geral da África: a África sob dominação colonial 1880 – 1935*. Vol. VII. Comitê Científico Internacional para uma redação de uma História Geral da África. Unesco/ Ática, 1985.

desta, os homens usam a melhor parte do produto colhido para ofertarem à Deus, como forma de agradecimento pela fartura ou abundância. Já o castigo ou punição pode vir em forma de uma seca, conseqüentemente seguida de uma fraca colheita. Quando isto acontece, os homens procuram organizar-se, rezam e para além de pedirem desculpas aos seus antepassados, pedem para que seja restabelecida a vida normal na comunidade²⁸. Como ficou claro nos exemplos da farta e da fraca colheita, a vida como um todo (tristezas e alegrias) é celebrada e solenizada nos cultos aos antepassados.

Para Irene D. Oliveira, *a religião tradicional*²⁹ *está fundamentada no passado e o regresso ao passado não é apenas intelectual*³⁰. A ofensa a um antepassado é suficiente para que as coisas não corram bem, na família e na comunidade, diz a autora. Na verdade, é dentro desse sistema religioso que são tomadas todas as decisões e, no sistema comunitário que reside a vivência familiar – onde se organiza a sementeira, colheita e festividades que podem incluir agradecimentos às boas colheitas, casamentos ou nascimentos de crianças. Tanto na vivência familiar como na comunitária, são os mais velhos quem têm o poder de tomar decisões sobre os mais jovens e o direcionamento do convívio comunitário. Assim sendo, os mais velhos estão numa posição (hierarquicamente) mais próxima aos espíritos dos antepassados (ancestrais) e exercem uma função de mediadores entre os vivos e os mortos.

²⁸ “... as pessoas atribuíam a ação a poderes superiores e faziam sacrifícios, pedindo desculpas aos poderes do outro mundo e suplicando perdão” (Villaut apud Thornton, 2004: 314).

²⁹ A expressão “religião tradicional africana”, de uso muito corrente em muita bibliografia africanista, deve ser tomada com muita restrição uma vez que traduz uma operação reducionista da multiplicidade de práticas religiosas e/ou sagradas de povos diferenciados e as considera como um conjunto homogêneo com as mesmas características das religiões estrangeiras (cristianismo e islamismo) e que com elas possa ser comparado.

³⁰ OLIVEIRA, Irene Dias de. Op. Cit. 2002. p. 51.

Entre os vivos e os mortos existe uma estreita ligação, que nem com a morte se finda, justamente porque aqui, morrer é apenas uma outra fase da vida e não o fim dela. Logo, a morte significa em um novo “nascimento simbólico”, haja vista que mesmo mortos, os antepassados continuam sendo atores sociais, ou seja, fazendo parte daquela comunidade, sendo consultados e reverenciados a todo o momento. Deste modo:

*A morte marca apenas a transição para uma dimensão existencial. Os espíritos dos mortos, através dos vivos, exercem uma influência poderosa sobre a sociedade, guiando e controlando a vida dos seres humanos, protegendo-os contra a doença e a desgraça e garantindo o bem-estar social (...) Os espíritos dos antepassados interferem diretamente na vida dos seres humanos na sociedade. São os guardiões da ordem social (...) em vez de pertencerem a uma dimensão distante e obscura, fazem parte do cotidiano das comunidades. Estão sempre presentes, tanto nas crenças como nas suas práticas sociais quotidianas*³¹.

Na região sul de Moçambique, a relação entre os indivíduos e os espíritos se dá através do “*Kuphuhla*” – que é uma forma de apresentar o respeito aos espíritos. Segundo Alcinda Honwana, a realização do *Kuphuhla* dá aos grupos (no geral) e ao indivíduo (em particular) o sentido de segurança e estabilidade que lhes permitem levarem suas vidas em frente. Esta cerimônia (*Kuphuhla*) é realizada em múltiplas ocasiões ou circunstâncias – o nascimento de uma criança, antes de uma colheita, antes de uma longa viagem ou de qualquer outro acontecimento significativo ou expressivo. Para Honwana, as pessoas buscam os poderes dos espíritos através dos “*Tinyanga*” (são os “porta-vozes” dos espíritos, traduzindo e decodificando o discurso espiritual para os vivos) por inúmeras razões, sobretudo para entenderem as verdadeiras razões que estejam por detrás de acontecimentos que, segundo se

³¹ HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessões de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Ela por Ela. 2002. p. 14, 15 e 233.

crê e se acredita, transcendem a percepção e compreensão humanas: saber por que é que a produção agrícola não vai bem, para curar alguma doença, para procurar proteção contra os perigos da vida ou descobrir as causas de morte na família. A doença é tida ou vista como consequência de um desequilíbrio nas relações entre seres humanos, os espíritos ancestrais e a natureza. Segundo Alcinda Honwana, a doença é considerada como um fenômeno social que estabelece uma alteração no curso normal da vida do indivíduo ou da comunidade. Diz ainda que a nível da medicina tradicional, existem duas estratégias terapêuticas de lidar com a doença: a adivinhação e a cura. A adivinhação tem a ver com a diagnósticação e descoberta das causas sociais da doença, enquanto que o tratamento e a cura objetivam a eliminação dos sintomas físicos desse estado de desequilíbrio.

As religiões ancestrais africanas centram-se no passado, nos mais velhos e nas suas experiências; tudo está sustentado naquilo que foi dito e feito pelos antepassados. Desse modo ela remete seus seguidores ao passado, diferentemente da religião cristã, que arrasta os cristãos para o futuro, ao encontro da ressurreição de Cristo, conclui Irene Dias de Oliveira. A religião “tradicional” africana estabelece um modo de sentir, viver e agir. Tudo mergulha no sagrado e só tem sentido no âmbito das práticas religiosas.

Opoku contribui para o entendimento da questão relativa à relação entre os “vivos e os mortos”, quando diz ser o homem um ser composto por substância material (*corpo*) e imaterial (*alma*). Para ele, a primeira substância (*corpo*) se desintegra com a morte, ao passo que a segunda sobrevive à morte. Com isso ele pretende dizer que a morte não é o fim da vida, mas sim, uma continuidade e

extensão dela. Então, é essa continuação e extensão da vida que fazem com que os mortos permaneçam membros da comunidade na qual pertenceram em vida.

À contribuição de Opoku, atrela-se Thornton segundo a qual, existem dois mundos diferentes, o “mundo material” em que todos vivemos e que pode ser percebido através dos cinco sentidos normais, e o “outro mundo” normalmente imperceptível – com exceção daqueles indivíduos que portadores de dons especiais – e habitado por vários seres e entidades. Este segundo mundo, como diz Thornton, não é apenas um local onde residem os mortos, é um mundo que está num plano superior, é um mundo que governa os eventos que acontecem no mundo perceptível pelos cinco sentidos ³².

Tanto a religião ancestral africana, como o islamismo e o cristianismo na sua versão protestante, foram amplamente combatidas pelo colonialismo português, em benefício do catolicismo, ou mais diretamente, da Igreja Católica que, como poderemos ver mais adiante, sempre esteve aliada ao regime colonial. Com a independência de Moçambique, o novo governo não teve uma atitude diferente da dos colonizadores, no que diz respeito à marginalização da religião das sociedades africanas, que fora considerada, segundo Irene D. Oliveira, reacionária e obscurantista. Tudo isto por causa da preferência que se deu a uma educação laica, de inspiração marxista, que proibiu fortemente toda e qualquer ligação com as religiões ancestrais.

³² THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400 – 1800*. Tradução de Marisa R. Mota. Rio de Janeiro: Campus/ Elsevier, 2004. pp. 312 – 354.

1. 2. A instalação das religiões estrangeiras em Moçambique

Na verdade, ainda no período que precede a fase da colonização do continente africano, foram introduzidas duas religiões de matriz estrangeira: inicialmente o islamismo e posteriormente o cristianismo católico, e mais tarde o cristianismo na sua versão protestante. Além destas, há que se levar em consideração as chamadas igrejas independentes ou comumente designadas de Zion ou no plural, “maziones”, que segundo Alcinda Honwana, fazem um sincretismo religioso entre o cristianismo e a ideologia cultural indígena.

1. 2. 1. O islamismo

Segundo Wilges o islamismo foi fundado por Muhammad (Maomé), homem da cidade de Meca (Arábia Saudita), em 622 dC; apela às visões recebidas de Alá. O que garante a união é o seu livro sagrado, o Alcorão (leitura), composto por 114 capítulos. Ele (islamismo) está distribuído ou disseminado principalmente no Marrocos, Líbia, Tunísia, Egito, Sudão, Arábia Saudita, Iêmen, Jordânia, Palestina, Líbano, Turquia, Irã, Iraque, Paquistão, Índia, Indonésia e Filipinas³³. O seu lugar sagrado para as orações é a Mesquita, onde não existem bancos ou cadeiras nem instrumentos musicais. Para as orações, os fieis devem entrar descalços³⁴. Se para

³³ WILGES, Irineu. *Cultura religiosa: as religiões no mundo*. 14 ed. Ver. atual. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003. 211 pág.

³⁴ Mussá acrescenta que os muçulmanos dividem-se em Sunitas e Xiitas. Segundo ela, os Sunitas reconhecem quatro (4) escolas ortodoxas: a Melekita – África Oriental e Sul do Egito; a Honifita – Oriente Médio; a Chafita – Indonésia, Malásia, Filipinas e Ásia Central, Iêmen e Palestina; e a Hambelita – Arábia Saudita, ao passo que os Xiitas reconhecem duas (2) escolas: Akhbari e Ufuli.

aprofundar a evangelização os católicos têm a catequese, os muçulmanos têm a “madrassa” – aonde aprendem a ler o Alcorão.

Uma característica extremamente peculiar do islã é a vestimenta masculina. Costumeiramente, desde os 13 ou 14 anos, os homens trajam o “Kikoi” – uma espécie de túnica longa, com cinta de algodão. Esse traje é decorado com a “tasbihi”, o rosário muçulmano. Nas grandes ocasiões eles usam uma longa túnica branca, o “Kanzu”. Além disso, existe ainda o barrete ou chapéu muçulmano, conhecido pelo termo *swahili*, derivado do árabe, “Kofió”³⁵.

No que tange a presença do islamismo no continente africano, cabe observar que quando os mercadores árabes chegaram à costa oriental do continente haviam encontrado povos de origem bantu que possuíam diversas crenças, e uma das quais era o culto aos antepassados – que além da devoção incluía uma relação de troca entre os vivos e os mortos.

Segundo Opoku, diferentemente dos seus semelhantes na África Ocidental, os muçulmanos que se instalaram na costa do Índico interessaram-se mais pelo comércio do que pela conversão dos habitantes ali residentes à sua fé. Adiciona ainda, que os muçulmanos instalados na costa Oriental africana buscaram ou procuraram, desde cedo, assegurar os laços comerciais com as regiões interioranas e aumentar a sua esfera de influência econômica na região³⁶.

No que tange especificamente a Moçambique, é de antemão sabido que a presença muçulmana no país é extremamente antiga. Anna Maria Gentilli diz que a

³⁵ PEIRONE, Frederico José. *A tribo Ajaua do alto Niassa (Moçambique) e alguns aspectos de sua problemática neoslâmica*. Junta de Investigação do Ultramar. Centro de Estudos Missionários. Nº 1. Religiões e Missões. Lisboa, 1967.

³⁶ OPOKU, Kofi Asare. “A religião na África durante a época colonial”. In: *História Geral da África: a África sob dominação colonial 1880 – 1935*. Vol. VII. Comité Científico Internacional para a Redação de uma História Geral da África. Unesco/ Ática, 1985.

influência do islã em Moçambique começa no século X, quando os árabes chegaram à costa do Oeste africano ³⁷. Deste modo, quando os portugueses chegaram a Moçambique em 1498, comandados por Vasco da Gama, encontraram resistência dos árabes que já lá estavam, principalmente, comercializando:

... E, entre nós todos os povos, nós, portugueses, como podemos censurar a obra do islamismo? Quando chegamos ao Oceano Índico viemos encontrá-los comerciando pacificamente e procurando difundir a sua religião entre os naturais... ³⁸.

Anna Maria Gentili acrescenta que as províncias que mais tiveram (e têm) influências do islamismo foram (e são) Cabo Delgado e Nampula, ambas situadas no norte de Moçambique e banhadas pelo Oceano Índico. *No norte do país foi onde mais se fez sentir a presença árabe e conseqüentemente onde se encontra a maior parte da população islamizada ³⁹*. Todos estes fatos fizeram com que os povos nativos da região, os Ajauas e Macuas, resistissem muito mais tempo a influência colonial, conseqüentemente, tornando-se a região do país que menos sentiu a penetração da cultura portuguesa.

Como nos demonstra Macagno, só na metade do século XIX é que efetivamente se presenciou a uma penetração e expansão do islamismo da costa para o interior da região norte de Moçambique. Segundo ele, na atual costa de Moçambique já haviam se formado núcleos de povos que haviam sido influenciados pela cultura swahili entre os séculos XII e XV, isto particularmente no arquipélago das Quirimbas – na atual província de Cabo Delgado -, Ilha de Moçambique,

³⁷ GENTILI, Anna Maria. *Mozambique Liberation Front (Frelimo) and religion in Mozambique, 1962 – 1988*. In: *Revista Africana*. Instituto Italo-Americano, Março de 1993. pp. 110 – 124.

³⁸ MACAGNO, Lorenzo. “Uma domesticação imaginária? Representações coloniais e comunidades muçulmanas no norte de Moçambique”. *Travessias. Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua portuguesa*. n. 4/5. Lisboa, 2004. p. 181.

³⁹ MUSSÁ, Fátima Nordine. “Entre a modernidade e a tradição: a comunidade islâmica de Maputo”. In: FRY Peter (org), *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001. p. 115.

Quelimane, Angoche e Sofala. Acrescenta ainda que, dessa população costeira, a comunidade que teve maior importância, não só pela presença, mas também para a reprodução do islamismo foi a pertencente à Angoche – que se tornou no maior centro da atividade islâmica ⁴⁰.

Então, foi nesse processo de expansão para as regiões interioranas do norte do país, nomeadamente Cabo Delgado e Nampula, que se deu aquilo que Macagno chamou de mútua absorção de influências culturais e lingüísticas. Basta observarmos que, tanto a Ilha de Moçambique como toda a região costeira do norte do país, faziam parte do sistema comercial e cultural swahili, para percebermos que as populações litorâneas (do Rio Rovuma ao Zambeze), *constituíram a matriz das comunidades afro-muçulmanas que se formaram ao longo da costa moçambicana, mais tarde expandidas para o interior do país* ⁴¹, criando assim novas áreas de influência e catecismo islâmico. Antes da chegada das potências coloniais europeias, o islã já havia avançado em proporções consideráveis, influenciando inclusive a substituição do ciclo das festividades tradicionais pelas do calendário islâmico. Segundo Frederico Peirone, uma grande modificação no quadro social e religioso trazido pelo islã foi a oração ritual, que em todo mundo islamizado, o dia é dividido em cinco partes destinadas à oração:

às 4: 25h – oração da madrugada (FAGIRI)

às 12: 15h – oração do meio-dia (Zuhr)

às 15: 15h – oração vespertina (Asr)

às 17: 20h – oração do pôr do sol (Magrib)

⁴⁰ MACAGNO, Lorenzo. *Uma domesticação imaginária? Representações coloniais e comunidades muçulmanas no norte de Moçambique*. Travessias. Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua portuguesa, n. 4/5. Lisboa, 2004. pp. 181 – 206.

⁴¹ MACAGNO, Lorenzo. Op. cit. p. 185.

às 19: 00h – oração do deitar (Isa'á) ⁴².

Contudo, a inserção do islamismo em Moçambique, não se resume a região norte do país. Segundo Zamparoni, a presença do islã na região sul de Moçambique deu-se por duas vias: a primeira *como extensão, para o sul, dos interesses mercantis estabelecidos na costa norte desde há séculos, e a segunda, está associada à articulação da região sul à economia das colônias britânicas e boers vizinhas* ⁴³. Acrescenta ainda Zamparoni que depois de 1860 milhares de trabalhadores foram contratados na Índia para trabalharem nas plantações de cana do Natal – província sul-africana, na altura sob domínio britânico. Com o fim de seus contratos de trabalho, poucos regressaram a sua terra de origem, transformando-se em criados domésticos, comerciários ou empregando-se nos caminhos de ferro ou obras públicas.

Zamparoni aponta ainda que o que contribuiu para a inserção do islamismo no sul foi o fato de a partir de 1895 a legislação (sul-africana) restringir à presença indiana, principalmente no Transvaal. Por conta da instalação desta religião no sul, Antonio Enes, na altura o governador da então província de Moçambique, legislou a *restrição a movimentação e presença de asiáticos em Moçambique (...) exigindo-lhes o pagamento de 30\$00 réis para que pudessem desembarcar, ainda que o seu destino fosse a África do Sul* ⁴⁴.

Face a tamanha exclusão, os muçulmanos, hinduístas e chineses buscaram estabelecer suas próprias comunidades, para que se mantivessem coesos e propiciassem uma convivência que reforçasse os seus vínculos culturais. Para isso,

⁴² PEIRONI, Frederico José. Op. Cit. 1967.

⁴³ ZAMPARONI, Valdemir. “Monhés, Baneanos, Chinas e Afro-maometanos: colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890 – 1940”. In: CAHEN, Michel (org) *Lusotopie* 2000. Paris: Karthala. p 193.

⁴⁴ ZAMPARONI, Valdemir. Op. Cit. 2000. p. 197.

aponta Zamparoni, os indianos baneanes criaram, em 1922, a Câmara de Comércio Indiana; os hinduístas criaram, em 1925, a Nova Associação Hindu de Lourenço Marques e, os maometanos (sunitas) edificaram a mesquita da Rua da Gávea e, em 1890, fundaram a Associação Maometana. Os Chineses reuniam-se no Clube Chinês Observante de Direito (Chee Kung Tong), no Clube Chinês de Lourenço Marques, o Pagode⁴⁵ Chinez (Associação Chinesa) – fundada em 1903⁴⁶.

Hoje, segundo Fátima Mussá, há uma comunidade bastante heterogênea e estratificada, tanto em termos de sua origem quanto no que diz respeito aos aspectos econômicos, o que mostra uma “hierarquização social muçulmana”: no topo os indianos e paquistaneses – *monhés*⁴⁷, descendentes de imigrantes que se fixaram em Moçambique como comerciantes entre os finais do século XIX e princípios do XX. Para Mussá, eles são considerados maus moçambicanos porque não se misturam e na altura do casamento, importam suas noivas da Índia ou de Portugal, ou então, casam-se entre os membros da mesma casta⁴⁸.

Zamparoni contribui ao afirmar que *a maioria dos homens indianos não trazem mulheres de sua terra de origem, e lobolam mais do que uma mulher indígena (...)* por conta disso, acrescenta que, *em terras africanas, os hinduístas constituíam uma comunidade tão somente de homens, porque nenhum traz para cá sua mulher*⁴⁹. Segundo ele, como os baneanes só se casavam com mulheres “puras”, isto é, da mesma origem, “arranjavam” *uma caseira, geralmente uma*

⁴⁵ Segundo Valdemir Zamparoni, “Pagode” foi uma das mais ativas associações e tinha como objetivo promover o bem-estar da comunidade através da educação, da organização de festas, bailes e jogos, e dar assistência social aos membros necessitados em caso de desemprego (...)

⁴⁶ ZAMPARONI, Valdemir. Op. Cit. 2000. p. 210 e 211.

⁴⁷ “Monhé” é um termo pejorativamente usado para designar os muçulmanos asiáticos, sobretudo os de origem indiana e paquistanesa. Zamparoni acrescenta que o termo engloba tanto os baneanes, hinduístas, originários majoritariamente do *Guzante*, quanto os mouros, seguidores do islã, quer fossem eles omanitas ou originários da Índia sob domínio britânico.

⁴⁸ MUSSÁ, Fátima Nordine. Op. Cit. 2001. p. 115.

⁴⁹ ZAMPARONI, Valdemir. Op. Cit. 2000. p. 212.

escrava tornada concubina, com as quais tinham gerações de mestiços, nunca reconhecidos como filhos, nem citados nos testamentos e estes, conseqüentemente, acabavam agregando-se ao meio sócio-cultural de suas mães. Como se não bastasse, quando (os baneanes) regressavam à Índia ou morriam, seus testamenteiros mandavam seus haveres para as famílias legítimas, na Índia ⁵⁰. Segundo Valdemir Zamparoni, os indu-portugueses, essencialmente católicos goeses, é que devem ter sido mais influenciados pelo caráter do matrimônio no catolicismo, o que fez com que um número maior de homens trouxesse suas esposas ⁵¹.

1. 2. 2. O cristianismo nas versões católica e protestante

No continente africano, segundo Opoku, o cristianismo católico passou por três (3) fases diferentes antes de instalada a dominação colonial. A primeira fase iniciou-se nos séculos VII e encerrou-se no século XII da era cristã. As explorações portuguesas no século XV deram início à segunda fase, que termina com o tráfico de escravos que durou aproximadamente três (3) séculos. A terceira e última fase (1800 – 1880) foi marcada pelo surgimento ou aparecimento de um movimento missionário no final do século XVIII, na Europa. A partir da década de 1840, assistiu-se a uma maciça penetração de missionários em terras interioranas do continente africano, enquanto no período que a antecede, essa presença se limitou à zona costeira⁵².

⁵⁰ Idem. p. 213.

⁵¹ Ibidem. p. 213.

⁵² OPOKU, Kofi Asare. Op. Cit. 1985. p. 520.

Essa movimentação de missionários da costa para o interior continental foi propiciada pela exploração geográfica, que deu aos europeus um conhecimento mais detalhado do interior do continente. Opoku mostra-nos que, quando as nações européias deliberadamente tencionaram anexar os territórios africanos com a finalidade de explorá-los, os missionários já estavam na região e atuaram no sentido de assegurar que aqueles territórios fossem apossados pelo seu próprio país, ou então, pela nação que fosse capaz de lhes oferecer ou facultar-lhes melhores oportunidades para a expansão da sua obra missionária⁵³.

Na conferência de Berlim e acordos com protetorados africanos, as potências européias dividiram o continente africano segundo suas pretensões econômicas e sem respeitar, por exemplo, a diversidade étnica e lingüística lá existente. Assim sendo, pelo traçado das fronteiras foram separados ou divididos grupos étnicos e unidos outros grupos diferentes. Ou seja, a partilha do continente não apenas separou semelhantes, mas também conectou, dentro da mesma fronteira, grupos populacionais ou étnicos diferentes.

A intervenção européia foi fundamentada no postulado segundo qual, para que se implantasse o progresso era preciso que se transformasse ou destruísse por completo a cultura africana, assegura-nos Opoku. Como a “cultura africana” está intimamente ligada ou atrelada à religião, torna-se fácil entendermos que a política colonial européia teria embates violentos com os princípios das religiões ancestrais africanas, haja visto que a cultura está impregnada na religião e vice-versa; existe uma indissociabilidade entre ambas.

⁵³ Para uma compreensão mais detalhada deste processo vide: UZOIGWE, Godfrey. “Partilha européia e conquista da África: apanhado geral”. In: BOAHEN, Adu (coord) *História Geral da África – A África sob dominação colonial, 1880 – 1935*. São Paulo, Ática/Unesco, 1991, vol. VII.

Estes embates aparecem-nos claramente aos olhos quando Butsellar e Opoku dizem que os missionários tentaram inculcar no seu “novo rebanho” a idéia de que a vida poderia ser dividida em esfera espiritual e esfera secular – princípio que se opunha à própria base da maioria das culturas africanas, ou seja, unidade entre religião e vida ⁵⁴. O que estava sendo posto em causa era o elemento da harmonia ou consenso das sociedades africanas.

Segundo Opoku, essa intenção dos missionários europeus introduzirem ou imporem novos valores culturais e religiosos, suscitou reações contrárias por parte dos africanos. Não era de se esperar posicionamento diferente, afinal de contas estava em jogo todo um sistema de valores culturais secularmente cultuados e ritualmente obedecidos. No caso moçambicano, a introdução do cristianismo católico nada mais fez senão iniciar um processo de marginalização das identidades religiosas ancestrais locais ⁵⁵. Entretanto, como nos mostra Butsellar, para além do intuito de introduzirem novos valores às culturas africanas, alguns costumes africanos, como por exemplo, a poligamia foram considerados nefastos – o que obstruiu o avanço e a adesão ao trabalho dos missionários. Uma outra dificuldade colocada por Jan Van Butsellar para o avanço do catecismo era evangelizar aos domingos, pois, quando chegavam às comunidades, encontravam homens embriagados e, por isso, combater o alcoolismo passou a ser um ponto importante no programa de ação dos missionários. E como consequência disso, os homens passaram a ser os principais opositores do evangelho ⁵⁶.

⁵⁴ BUTSELLAR, Jan Van. “Africains missionnaires et colonialises. Lês origines de l’Église Presbyterienne du Mozambique (Mission Suisse) 1880 - 1896”. In: *Studies on religion in África: supplements to the journal of religion in África*. Leiden, 1984. p. 70.

⁵⁵ OPOKU, Kofi Asare. Op. Cit. 1985.

⁵⁶ BUTSELLAR, Jan Van. Op. Cit. 1984. p. 70.

Segundo Leonardo Boff, *toda evangelização supõe encontros entre atores sociais e suas culturas, a aceitação da alteridade e a gestação de algo novo, fruto da necessária dialogação entre as partes*⁵⁷. Então, seguindo este pensamento, nas condições em que se deu a conquista, nem se poderia realizar uma evangelização, pois, os evangelizadores dos nativos eram os invasores, os dominadores e exploradores dos moçambicanos. Aqueles que eram oprimidos, no campo ou nas cidades, eram evangelizados pelos seus opressores, que deles tomaram as terras e os obrigaram ao trabalho forçado – xibalo.

Para Opoku, os africanos que não haviam sido convertidos ao cristianismo reagiram opondo-se a tal conversão e a aculturação ou assimilação dos valores europeus; e aqueles nativos que já haviam sido convertidos, que tinham aderido à nova religião, nova doutrina, não ficavam neutralizados, também reagiram introduzindo na sua nova fé (fé cristã) elementos pertencentes à cultura ancestral africana, ou seja, participavam das missas e cultos cristãos, mas também reverenciavam os antepassados.

Como ilustração desta prática, cito um exemplo de vida. Nasci no seio de uma família católica, sou católico, embora não um praticante assíduo. Lembro-me que quando morre um familiar nosso, vamos a Igreja Católica e marcamos uma missa de sétimo dia após a sua morte, missa de um mês, seis meses, um ano, dois anos, três anos, e assim por diante. Em todos esses dias em que são rezadas essas missas, fazemos o “Mukuto”, que é uma cerimônia tradicional de matriz africana, na qual é venerado um determinado ente-querido. Antes de sair para a missa na Igreja Católica, é preparada uma comida (geralmente aquela que fazia parte dos gostos do

⁵⁷ BOFF, Leonardo. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. 3ª. Ed. São Paulo: Ática. 1992. p. 119.

falecido) e, sobre uma capulana⁵⁸ coloca-se a comida e bebida que deve ficar no quarto da pessoa mais velha da casa. Depois de tudo preparado é que se sai para a missa na Igreja Católica. Assim que a missa termina, os parentes e os amigos mais próximos da família dirigem-se à casa do falecido para um jantar. Só no dia seguinte, pela manhã, é que a pessoa mais velha da família dirige-se ao quarto da cerimônia, faz suas orações, pedidos e agradecimentos, e só depois desse cerimonial é que a comida pode ser consumida, geralmente pelas crianças da família. Lembro-me também que quando se abre uma garrafa de bebida, o mais velho derrama umas gotas atrás da porta, agradece e faz seus pedidos. É bom frisar que, tanto no primeiro como no segundo caso, os pedidos são feitos em voz baixa, apenas o pedinte, o orador conhece o conteúdo de tal oração⁵⁹.

Como as sociedades africanas não separam a religião da cultura, a administração colonial viu-se obrigada a atrelar-se a Igreja Católica para poder levar adiante suas pretensões, este é um fator que propiciou a proximidade entre a Igreja e o Estado. Como aponta Zamparoni, a Igreja Católica e o empreendimento colonial estiveram sempre vinculados, física e ideologicamente, desde os primórdios da expansão portuguesa; de um lado a Igreja (Bíblia), e de outro o Estado (espada), mas sempre de “mãos dadas”. Essa proximidade fazia com que Igreja Católica e o Estado colonial, à vista dos colonizados, se confundissem num único objetivo – colonizar, pois, como aponta Zamparoni, *o catolicismo era a religião oficial do Estado colonial...*⁶⁰.

⁵⁸ É um pano da espécie de um lençol, que comumente é usado para fazer roupa.

⁵⁹ O cerimonial descrito está relacionado à região central de Moçambique, especificamente à província da Zambézia, e pode ter procedimentos diferentes em outras regiões do país.

⁶⁰ ZAMPARONI, Valdemir. “Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos: colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique 1890 – 1940”. In: CAHEN, Michel (org) *Lusotopie* 2000. Paris: Karthala. p. 214.

Essa estreita relação foi de extrema e fundamental importância para que as duas instituições (Igreja e Estado) procurassem suas pretensões e objetivos, não só em Moçambique, mas também em todas as colônias portuguesas, fossem elas africanas, americanas ou asiáticas. Se, de um lado, o governo colonial português se aproveitou da capacidade de persuasão da Igreja Católica para inculcar valores europeus, obrigando o povo africano a “abandonar” ou “repudiar” seus próprios valores, por outro, a Igreja Católica também se aproveitou do controle colonial nos territórios ocupados, pois garantia certa ordem, criando condições para o avanço da missão, para além de receber subsídios do governo, pois como aponta Baloi:

“as missões católicas portuguesas, ao receberem a proteção do Estado para a realização da sua ação evangelizadora, e apoio financeiro, sujeitando-se também ao controle pelo Estado que ia desde o sancionamento das nomeações dos seus quadros como bispos e auxiliares ao controle do ensino, a até de outras das suas atividades, passaram a responder aos objetivos ideológicos do Estado colonial, e a servir os seus interesses econômicos”⁶¹.

A cooperação entre o Estado colonial português e a Igreja Católica convinha a dois (2) propósitos principais:

construir uma socialização eficaz e uma máquina repressiva em Moçambique; e persuadir a comunidade internacional de que o colonialismo português tinha como objetivos o cristianismo e a civilização do povo colonizado⁶². Por conta disso, segundo Macagno, a verdadeira importância das igrejas no primeiro período do domínio colonial foi a de permitir o acesso ao mundo da literatura e escrita, abrindo assim, uma passagem (se bem que minguada) para os africanos terem

⁶¹ BALOI, Obede. “Gestão de conflitos e transição democrática”. In: MAZULA, Brazão (org) *Moçambique, eleições, democracia e desenvolvimento*. 1995. p. 509.

⁶² SAMBO, Arlindo Moisés. *O Estado, os missionários e a formação de professores em Moçambique: estudo de caso da Escola de Habilitação de Professores do Posto de Alvor, 1960 – 1976*. Instituto Nacional do Desenvolvimento da Educação. Cadernos de Pesquisa n. 32. Maputo, 1999, p. 21.

*algum protagonismo na moderna ordem política e econômica emergente*⁶³.

Essa tão repetidamente falada aproximação entre a “Bíblia” e a “espada” produziu efeitos malignos para os povos africanos. Em longo prazo, a educação destinada aos nativos parece-nos ter sido a área que mais sentiu os efeitos nefastos daquela aproximação. Basta reportarmo-nos ao passado para compreendermos que a sociedade colonial estava dividida, e que a educação não fugiu à regra. Segundo Zamparoni, em Moçambique a educação havia sido dividida em cinco (5) categorias: 1) ensino secundário, nas mãos do Estado e destinado aos não-indígenas; 2) ensino normal - para indígenas, oficial e missionário; 3) ensino profissional, oficial e missionário; 4) ensino primário elementar, oficial, particular e missionário; 5) ensino primário rudimentar, destinado aos indígenas. Zamparoni acrescenta que, o programa de ensino rudimentar deveria ser desenvolvido em dois (2) anos e nele constavam as seguintes disciplinas: língua portuguesa, aritmética, sistema métrico e geometria, geografia geral, cosmografia, história das civilizações, história de Portugal e de Moçambique, física, química e ciências naturais, desenho, trabalhos manuais, educação física, música, metodologia, pedagogia e agricultura.

Para Zamparoni, o ensino destinado aos indígenas tencionava, de acordo com as autoridades coloniais, conduzi-los “gradualmente” da “vida selvagem para a vida civilizada”, formando neles a consciência de cidadãos portugueses, ou como diz Mourier-Genoud, “à feire d’ eux de vrais petits portugais” (fazer deles ou tornar-lhes

⁶³ MACAGNO, Lorenzo. “Uma domesticação imaginária? Representações coloniais e comunidades muçulmanas no norte de Moçambique”. *Travessias. Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua portuguesa*. n. 4/5. Lisboa, 2004. p. 21.

verdadeiros pequenos portugueses)⁶⁴. Assim sendo, *a posição do indivíduo na hierarquia racial da colônia determinava quem estava apto, a qual nível escolar, e o que se ensinaria estaria adequado ao que se julgava serem as aptidões mentais inatas do indivíduo consoante sua raça*⁶⁵.

Apesar de, como nos diz Zamparoni, a educação ter constituído uma das poucas alternativas para que os não-brancos ascendessem socialmente, e além da oferta e o acesso a tais oportunidades educacionais ter sido limitadíssima aos não-brancos, concluo baseado na divisão acima descrita, que a educação em Moçambique não constituiu prioridade nem teve um lugar de destaque nos planos coloniais em momento nenhum. Talvez seja por essa razão que as autoridades coloniais passaram a responsabilidade da educação da população indígena à Igreja Católica. Segundo Joel das Neves⁶⁶, além da educação, ficou a cargo da Igreja Católica a promoção de serviços sanitários, a emissão de registros de nascimentos e casamentos. Na verdade, como diz Zamparoni, tanto em Moçambique como nas demais colônias portuguesas na África, realmente pouco foi feito no que diz respeito à educação enquanto esteve vigente o regime colonial. Entretanto, segundo Charles Biber, o estudo do português foi muito solicitado pelos próprios negros, pois, viam nele (estudo) uma maior chance e oportunidade de obterem um emprego mais proveitoso, e os europeus eram favoráveis ao emprego dos negros porque o

⁶⁴ MOURIER-GENOUD, Eric. “Y a – t – il une spécificité protestant au Mozambique? Discours du pouvoir post colonial et esturre des Églises chrétiennes”. In: CAHEN, Michel (org) *Des protestantismes en lusophonie catholique*. Lusotopie, 1998. Paris: Karthala. 1998.

⁶⁵ ZAMPARONI, Valdeir Donizete. “Católicos x Protestantes: Deus branco e almas negras”. In: *Entre narros e mulungos: colonialismo e paisagem social de Lourenço Marques, 1890 – 1040*. Tese apresentada para a obtenção do Grau de Doutor em História Social junto a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998. p. 459.

⁶⁶ NEVES, Joel das. “A American Board Mission e os desafios do protestantismo em Manica e Sofala (Moçambique) 1900 – 1950”. *Lusotopie* Paris: Karthala, 1998. pp. 335 – 345.

trabalho dos negros custava menos que o dos brancos ⁶⁷. Entretanto, segundo Zamparoni, além de falar a língua portuguesa, “ser discípulo” do catolicismo possibilitava, *a abertura de certas portas na carreira profissional* ⁶⁸.

No começo do século XX, em 1907, foram sancionadas medidas em relação ao ensino, segundo as quais, nenhuma escola poderia ser aberta sem uma prévia autorização do Estado; o ensino só poderia ser ministrado na língua portuguesa⁶⁹, ou seja, “*na escola só se aprendia e falava o português*” ⁷⁰; por conseguinte, ficou proibida a utilização de línguas, estrangeiras e nativas, tanto para o ensino como para a missionação; o ensino só poderia ser efetivado mediante utilização de livros pré-aprovados pelo Estado. Segundo Zamparoni, essas medidas visavam obstar a ação missionária protestante e frear a proliferação de escolas mantidas por essas congregações religiosas. Acrescenta ele, que temendo uma “desnacionalização dos indígenas”, o Estado colonial não mantia, não apoiava, nem construía escolas, para além de ter tido uma tremenda eficácia na obstrução de quem o fizesse.

Mas, tentando responder a essa situação, a Igreja Presbiteriana de Moçambique fundou a primeira escola em Antioka (1882), a segunda em Rikatla (1886) e a terceira em Lourenço Marques (1891). Além disso, construiu internatos nas missões, sobretudo para meninas que moravam longe das escolas ou para aquelas que se refugiavam porque os pais queriam vender-lhes contra sua própria

⁶⁷ “Lê noirs coûtent beaucoup moins cher que des blancs” (Biber, 1987: 72).

⁶⁸ ZAMPARONI, Valdemir. Op. Cit. 2000. p. 214.

⁶⁹ Segundo Charles Biber, a questão das línguas foi resolvida com a chegada da independência colonial: “*todas as línguas indígenas, numerosas e muito diferentes umas das outras, foram reconhecidas como linguas nacionais e o português virou lingua oficial*” (Biber, 1987: 70).

⁷⁰ BIBER, Charles. Cent ans au Mozambique: le parcours d’une minorité. *Reportage sur l’histoire de l’Eglise Presbyterienne du Mozambique*. Editions du Soc, Lausanne, 1987. p. 71.

vontade par aos negros como esposas, ou como empregadas domésticas para os brancos⁷¹.

Os laços entre a Igreja Católica e o Estado colonial português solidificaram-se quando se assinou a concordata (maio de 1940) e um Acordo Missionário (1941) entre o Estado português e o Vaticano, que garantia a Portugal o controlo total da Igreja Católica. Portanto, segundo Teresa Cruz e Silva, o Acordo Missionário resultou: 1) *expansão das missões católicas e o seu engajamento na promoção da ideologia portuguesa de assimilação*; 2) *institucionalização e reforço da já existente educação separada, para a população negra*; e 3) *um maior confinamento das atividades das missões protestantes*⁷².

Assim, a Igreja Católica nada foi senão um instrumento ideológico que justificasse a dominação colonial portuguesa, além de propiciar a expansão do Cristianismo e forçar aos moçambicanos a aceitarem novos valores culturais contidos no projeto assimilacionista português. A aceitação dos novos valores culturais não implicava apenas em “assumir” os valores europeus, mas, também na negação ou no repúdio das crenças e práticas ancestrais africanas, especialmente o culto aos antepassados e a feitiçaria.

Com base nessa aliança, as comunidades religiosas não-católicas (muçulmanas e, principalmente as protestantes) foram perseguidas e sentiram na pele o peso e o poder do colonialismo português. As missões protestantes eram tidas como entidades que desnacionalizavam os moçambicanos, pois, para além de pregarem em língua local, traduziram a Bíblia para a língua nativa (*xironga* – umas das línguas faladas pela população nativa da região sul do país), além de darem aos

⁷¹ CHARLES, Biber. Op. Cit. 1987. p. 71 e 72.

⁷² CRUZ e SILVA, Teresa. *Igrejas Protestantes e a consciência política no sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930 – 1974)*. Maputo: Promédia. 2001. p. 93.

moçambicanos uma educação mais qualificada que os propiciava uma visão mais ampla da realidade, diferentemente da educação colonial portuguesa que apenas visava a “portugalização” do nativo, pois, como diz Teresa Cruz, “a educação nacionalista portuguesa transmitia princípios morais e ideológicos aprovados pelo Estado, num contexto de dominação...”⁷³.

Por conta disso, alguns líderes das instituições protestantes foram perseguidos, acusados de encorajarem idéias nacionalistas; ademais, essas perseguições e acusações não eram infundas, afinal de contas, “desde a fase de seu estabelecimento, a Missão Suíça vinha assumindo posição contra a dominação política dos moçambicanos”⁷⁴. Como se não bastasse, a eleição de Eduardo Mondlane (ex-aluno da Missão Suíça) para o cargo de primeiro presidente da Frelimo, nada mais fez senão acrescer a desconfiança do regime colonial português, de que as missões protestantes estavam ou tinham algum vínculo com a formação do então movimento nacionalista – Frelimo. Assim, como diz Teresa Cruz e Silva, os protestantes e particularmente a Missão Suíça jogaram um papel importante no desenvolvimento de uma consciência política⁷⁵.

A desconfiança do regime colonial português para com as missões fez com que pastores dessas instituições religiosas fossem perseguidos, presos e mortos. Segundo Alcinda Honwana, os pastores Robert Mashava (Igreja Metodista Wesleyana), Zedequias Manganhelas e José Sidumo (ambos da Igreja Presbiteriana de Moçambique) foram presos pela PIDE – Polícia de Investigação do Departamento do Estado –, sendo que Manganhelas viria a ser assassinado pela PIDE na prisão,

⁷³ CRUZ e SILVA, Teresa. Educação, identidades e consciência política. A Missão Suíça no Sul de Moçambique (1930 – 1975). In: CAHEN, Michel (org) *Des protestantismes em lusophonie catholique*. Lusotopie, 1998. Paris: Karthala. p. 403.

⁷⁴ Idem. p. 404.

⁷⁵ Idem. p. 403.

sob acusação de ligações com a Frelimo, em Dezembro de 1972. Em todo caso, a imposição forçada do catolicismo, as perseguições, as prisões e as subseqüentes mortes de pastores protestantes e de moçambicanos acusados de ligação com o movimento nacionalista, não inviabilizaram o avanço da evangelização protestante e muito menos significou o desaparecimento das práticas religiosas ancestrais africanas, pois, estas últimas permaneceram “vivas” e adaptaram-se às novas realidades: a imposta pelo regime colonial português e a subseqüente marginalização conferida pelo marxismo-leninismo da Frelimo, após a independência do país, em 1975.

O acordo missionário acima mencionado, segundo Irene D. Oliveira, estabelecia que o Estado colonial português custeasse o programa missionário da Igreja Católica, restringia as atividades missionárias não-católicas estrangeiras e desencorajava a entrada de missionários católicos estrangeiros. Com as tabelas abaixo, Omar Ribeiro Thomaz tenta mostrar o impacto da assinatura desse acordo na estruturação do campo religioso em Moçambique.

Com relativa facilidade, podemos observar um significativo aumento no número das missões católicas e uma prática estagnação no avanço nos números das missões protestantes no período que se seguiu à assinatura do acordo missionário. Nesse viés, e respaldados pelo apoio do Estado colonial, após assinatura da Concordata, *as missões e as escolas católicas expandiram-se*⁷⁶.

⁷⁶ MUSSÁ. Fátima Nordine. Op. Cit. 2001. p. 113.

Tabela 1 – Aumento das Missões religiosas. Moçambique, 1945 – 1961.

ANOS	Missões Católicas					Missões Protestantes			
	TOTAL	Filiais	Missionários	Irmãos/ãs	Assalariados	Total	filiais	missionários	Auxiliares
1945	70	379	127	306	1.811	14	35	41	321
1961	184	—	445	953	5.259	15	53	85	474

Fonte: THOMAZ, Omar Ribeiro. “Contextos cosmopolitas: missões católicas, burocracia colonial e a formação de Moçambique (notas de uma pesquisa em andamento)”. In: FRY, Peter (org) *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ. 2001. p. 145.

Na verdade, esse acordo acabou estruturando o campo religioso, social e escolar de Moçambique, colocando a Igreja Católica numa posição dominante na hierarquia dessa estrutura, que pretendia cada vez mais integrar os africanos à nação portuguesa através da assimilação. A assimilação é entendida por Aurélio Rocha, como ação no sentido de tornar semelhante. Acrescenta que, em situação colonial, assimilação é um processo que leva os indígenas a tornarem-se semelhantes pelos usos e costumes aos “civilizados”, como forma de adquirirem a cidadania portuguesa. Assim, a assimilação era um processo de alienação cultural, aparecendo ao mesmo tempo como forma de encobrir o racismo e estabelecer a divisão entre os indígenas ⁷⁷. Aurélio Rocha acrescenta que a assimilação representava uma dominação, uma imposição de um modelo cultural dominante, que através do qual se deveriam transformar os elementos das culturas dominadas. Assim, a assimilação, ao contrário da aculturação, implicou na alienação absoluta da

⁷⁷ ROCHA, Aurélio. *Aculturação e assimilação em Moçambique: uma perspectiva histórico-filosófica*. Actas do seminário. Moçambique: navegações, comércio e etnias. Organizado pela Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane e pela Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos portugueses com o apoio do Arquivo Histórico de Moçambique. 1ª Ed. 1998. p. 317.

história e da sociedade dominada. Ser assimilado significava adquirir um estatuto de “civilizado”, ou seja, ser aceite e integrado na sociedade colonial.

Arlindo Moisés Sambo afirma que para que se pudesse ser classificado “assimilado” era preciso preencher os seguintes requisitos: *ler, escrever e falar corretamente o português; ter meios suficientes para sustentar uma família; ter um bom comportamento; ter a necessária educação, hábitos sociais e individuais para viver sob a lei pública e privada de Portugal...*⁷⁸. Alcinda Honwana compartilha com requisitos acima citados e acrescenta: *ser cristão católico* (de preferência católico romano); *não praticar ou acreditar em cultos de possessão, feitiçaria e noutros tipos de superstições*⁷⁹.

Segundo Valdemir Zamparoni, ao criar a categoria “assimilados”, o Estado colonial pretendia isolá-los política e ideologicamente dos brancos e, principalmente, da massa de indígenas⁸⁰. O autor acrescenta que a intenção última do Estado colonial era limitar ao máximo a extensão de direitos (de “cidadania”) a uma pequena parcela de negros e mulatos que já eram educados e vestiam-se a européia⁸¹.

Como parte desse projeto, Omar Ribeiro Thomaz usa a Tabela 2 para mostrar, entre outras coisas, que houve uma forte tendência na redução do acesso dos negros às escolas.

⁷⁸ SAMBO, Arlindo Moisés. *O Estado, os missionários e a formação de professores em Moçambique: estudo de caso da Escola de Habilitação de Professores do Posto de Alvor, 1960 – 1976*. Maputo. Instituto Nacional do Desenvolvimento da Educação. Cadernos de Pesquisa n. 32. 1999. p. 29.

⁷⁹ HONWANA, Alcinda. Op. Cit. 2002. p. 130.

⁸⁰ ZAMPARONI, Valdemir. Op. Cit. 2006.

⁸¹ *Ibidem*.

Tabela 2 – Matrículas nos Liceus segundo a cor da população

ANOS	Alunos Matriculados						
	Branços		Não-Branços		Negros		Total
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº
1945	554	78,6%	150	21,3%	1	0,14%	704
1960	2.077	81,4%	473	18,5%	69	2,7%	2.550

Fonte: THOMAZ, Omar Ribeiro. Op. Cit. 2001. p. 147.

Segundo Aurélio Rocha, a idealização dessa categoria assimilada tinha o propósito de preparar os africanos para servirem em escalões inferiores na administração e serviços, como, interpretes, escritores, enfermeiros e professores de escolas rudimentares⁸². Muitos africanos procuravam “assimilar-se”, pois, o “ser assimilado” proporcionava-lhes trabalhos melhores remunerados e com isso, melhorias nas suas condições de vida; o privilégio de não serem recrutados para o trabalho forçado (Xibalo) e nem ao recrutamento militar; passariam a pagar o imposto predial e não mais o imposto de palhota; teriam acesso aos tribunais regulares, gozando então dos mesmos direitos civis e administrativos dos colonos europeus, além de possibilitarem aos seus filhos uma melhor qualidade de educação⁸³.

Entretanto, para que se adquirisse o “alvará de assimilado”, os candidatos deveriam apresentar provas documentais, como:

⁸² ROCHA, Aurélio. Op. Cit. 1998.

⁸³ ZAMPARONI, Valdemir. Op. Cit. 2006.

*certidão de casamento, petição escrita e assinada, declaração de emprego, além de provarem que tinham abandonando os usos e costumes indígenas, deveriam trajar-se à européia, calçar sapatos e receber em sua casa uma comissão de inspeção que verificaria a forma de vida, a higiene, as condições físicas da habitação e se o candidato comia alimentos civilizados e à mesa, como faziam os europeus*⁸⁴.

No que diz respeito à “cultura tradicional” africana, Alcinda Honwana diz que três aspectos são de extrema importância para analisar a estratégia colonial para com ela (cultura), no sul de Moçambique: 1. a repressão das religiões “tradicionais” e de outras expressões ideológicas da identidade cultural; 2. a política da assimilação, destinada a criar uma classe intermediária de nativos aculturados à política portuguesa, conhecidos como “assimilados”; e 3. introdução do Cristianismo e da educação missionária básica para os nativos, estruturada de modo a substituir e combater as suas crenças e práticas, e a fornecer-lhes conhecimentos mínimos para servirem ao domínio colonial⁸⁵.

Segundo Valdemir Zamparoni, a “cruz e a espada” caminharam sempre conectadas, exceto no período pombalino e no período compreendido entre 1911 e 1926, no qual ideais de um republicanismo positivista e de certo anticlericismo abalaram temporariamente tais relações. Acrescenta ele, que antes de completar um ano de República, o Governo Provisório decretou, em 20 de Abril de 1911, a “Lei as Separação” entre a Igreja e o Estado que proibiu o ensino religioso nas escolas, liberou todos os credos e estabeleceu a supervisão estatal sobre as mesmas, o que fez com que Estado deixasse de financiar as despesas com o culto católico⁸⁶.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ HONWANA, Alcinda Manuel. Op. Cit. 2002. p. 120.

⁸⁶ ZAMPARONI, Valdemir. *Deus branco, almas negras: colonialismo, educação, religião e racismo em Moçambique, 1910 – 1940*. Disponível em <http://www.codesria.org/Links/Research/Luso/zamparoni.pdf>. Acessado em 16.10.2006.

A relação entre a Igreja e o Estado terminou quando o período colonial foi-se findando, por causa da luta pela independência de Moçambique, levada a cabo pela Frelimo, e mais precisamente quando, em 1974, o governo fascista - encabeçado por Marcelo Caetano – fora derrubado pelas forças armadas portuguesas. Segundo Sambo, no decorrer da guerra pela conquista da independência do país, os soldados do exército colonial, em colaboração com alguns padres católicos, intimidaram, torturaram e mataram pessoas, plantando ódio e aversão em relação à Igreja Católica, pois os moçambicanos não tinham a clara distinção dos papéis da Igreja e Estado:

a mesma Igreja que colaborou com a tropa colonial, que abençoava os soldados antes destes irem fazer massacres nas zonas já libertadas, hoje quer voltar para lá, voltar para lá para difundir o catolicismo"... "De todas as Igrejas, a que esteve comprometida totalmente com o colonialismo, de modo tal que não se pode falar de colonialismo sem falar nela, é a Igreja Católica⁸⁷.

Situações como estas estiveram na origem do péssimo relacionamento entre a Frelimo e a Igreja Católica quando Moçambique alcançou a independência em 25 de Junho de 1975.

Por conta disso, a Frelimo passou a difundir discursos do tipo:

Deus criou. Satanás destrói. Deus é bom, Satanás é mau. É obscurantismo isto. É necessário recusar esses ensinamentos. É necessário combater a idéia de inferno porque inferno não existe. É uma criação bárbara dos povos primitivos, e se ainda hoje perdura é porque existe a Igreja para perpetuar tais ensinamentos. É necessário combater a idéia de que o mundo foi construído em sete dias. Nenhum Deus poderia criar o mundo em sete dias, fossem lá quais fossem os seus poderes. O mundo apareceu num longo processo de milhões de anos e se alguém foi quem começou o processo, esse alguém morreu de velho⁸⁸.

⁸⁷ Revista Tempo n. 372; Novembro de 1977, pág. 61.

⁸⁸ Idem. p. 59.

Após a independência do país, a Frelimo chegou ao poder e tornou-se bastante crítica a Igreja Católica, usando evidências da guerra de libertação, denunciou-a e nacionalizou a maior parte de sua propriedade. Sobre isto, Mourier-Genoud diz que a primeira medida drástica contra a Igreja Católica foi a nacionalização da educação e da saúde, antes conduzidas por instituições religiosas e pela Igreja Católica em particular⁸⁹. A explicação oficial dada pelo governo moçambicano a respeito das nacionalizações, colocando-as dentro de um projeto político e social que tendia para a concentração dos recursos do país nas mãos do Estado (monopartidário, dirigido por uma organização marxista) para colocá-los ao serviço de todo o país⁹⁰. Sob esta justificativa, a Frelimo procurou acabar com qualquer possibilidade de se pensar que a nacionalização apenas aconteceu para neutralizar ou aniquilar as instituições religiosas e, e Igreja Católica em particular.

Na verdade, não foi a Igreja Católica a única instituição religiosa que teve um péssimo relacionamento com a Frelimo. No primeiro período pós-independência, a Frelimo manifestou-se contrária a todas as religiões, declarando a formação de um Estado laico. Deste modo, como no sistema colonial, a Frelimo também marginalizou as religiões, principalmente o catolicismo, associado ao colonialismo⁹¹. Assim sendo, as crenças e práticas tradicionais também foram fortemente combatidas pelo governo moçambicano. Num país com a maior parte da população habitando regiões rurais, a Frelimo atuou no sentido de extinguir os valores da cultura religiosa

⁸⁹ Sambo, 1999 e Mourier-Genoud, 1996 e 1998.

⁹⁰ Para um aprofundamento maior da questão, vide: GASPARG, Dowyvan Gabriel. Op. Cit. 2003. *O porquê da guerra civil em Moçambique: uma análise política/histórica dos fatores internos e externos que estiveram na origem da guerra civil em Moçambique após a independência*. Monografia apresentada junto ao Programa de Graduação do Departamento de Ciências Sociais, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como pré-requisito parcial para obtenção do Grau de Bacharel em Ciência Política. 2003. 130 pág.

⁹¹ MUSSÁ, Fátima Nordine. Entre a modernidade e a tradição: a comunidade islâmica de Maputo. In: FRY, Peter (org) Moçambique: ensaios. Rio de Janeiro: UFRJ. 2001. p. 132.

tradicional, pois, para ela (Frelimo) a *tradição era estática, não-dinâmica, anti-mudança e adversária da modernidade*⁹².

Os “embates ou colisões” que a Frelimo teve com as crenças e práticas religiosas ditas “tradicionais” ligadas ao culto dos antepassados aconteceram porque, segundo Alcinda Honwana, sua orientação marxista favorecia a uma visão materialista da realidade social, opondo-se a essas práticas, tidas como “supersticiosas” e “obscurantistas”. A opção por uma estratégia socialista de desenvolvimento, fez com que o então governo rejeitasse as autoridades “tradicionais”, em que as crenças e práticas – ritos de iniciação, lobolo e a poligamia – fossem reprimidas, pois, “batiam de frente” com os ideais de progresso e de emancipação da mulher. Ou seja, com a ascensão da Frelimo ao poder, houve uma “abolição” das instituições “tradicionais”, o que culminou com a criação de um ressentimento por parte dos “chefes tradicionais” para com a Frelimo, haja vista que eles haviam perdido seu poder e influência na comunidade. *A educação de inspiração marxista proibiu fortemente toda e qualquer ligação com a religião tradicional considerada reacionária e obscurantista*⁹³.

Nesse rumo de acontecimentos, os chefes locais foram substituídos por “Grupos Dinamizadores” – que eram grupos da administração a nível local de trabalho residêncial⁹⁴. Como se não bastasse, para além da substituição do poder local e tradicional dos mais velhos na comunidade, indivíduos mais novos vão assumir os postos de liderança comunitária em uma sociedade na qual o poder

⁹² Parafrazeado de: HONWANA, Alcinda Manuel. Op. Cit. 2002. p. 182 e 183.

⁹³ OLIVEIRA, Irene Dias de. Op. Cit. 2002. p. 106.

⁹⁴ Para mais detalhes, ver Honwana 2002. Em todo caso, lembro-me que naquela época para que alguém se deslocasse de um estado para outro precisava portar consigo uma “Guia de Marcha” – documento requerido junto ao Grupo Dinamizador, no qual deveria conter: o local para onde a pessoa iria se deslocar, as razões de tal deslocação, o endereço do local onde iria se instalar e a data prevista para retorno.

decisório obedece a uma hierarquia de idades – quanto maior for a sua idade, maior obediência se tem para com a sua palavra.

Sobre o posicionamento da Frelimo com relação à sociedade tradicional, Samora Moisés Machel disse:

embora os colonialistas tenham dado um poderoso golpe na sociedade tradicional, a educação tradicional continua a ser a forma de educação dominante em Moçambique. Devido ao conhecimento superficial da natureza, os membros da sociedade tradicional concebem-na como uma série de forças de origem sobrenatural (...) em que a superstição toma o lugar da ciência na educação (...) tirando partido da superstição (...) certos grupos sociais conseguem manter o domínio retrógrado sobre a sociedade. Neste contexto, a educação visa transmitir a tradição, que é levada a nível de dogma. O sistema de grupos etários e os ritos de iniciação pretendem manter a juventude sob domínio das velhas idéias, para lhes destruírem a iniciativa. Em nome da tradição, faz-se oposição a tudo que é novo, diferente do estrangeiro. Deste modo, impede-se todo o progresso e a sociedade sobrevive de forma perfeitamente estática. A mulher é considerada um ser humano de 2ª classe, sujeita à práticas humilhantes da poligamia, adquirida através de uma oferta a família dela... e educada para servir passivamente ao homem”⁹⁵.

Alcinda Honwana acrescenta que a *sociedade tradicional feudal é uma sociedade conservadora, imóvel, com uma hierarquia rígida... é uma sociedade que exclui a juventude, exclui a inovação, exclui a mulher. Gerontocracia é o termo correto* ⁹⁶. Por conta desse pensar, *o governo banira a “tradição”, forçara as pessoas a juntarem-se em ‘aldeias comunais’ dirigidas pelas novas instituições e onde a posse dos espíritos e a adivinhação não eram permitidas”*⁹⁷.

Quando se deu a chegada da Frelimo ao poder, ela intitulou-se um Estado laico, ao dizer que ela era uma organização de moçambicanos sem distinção de etnia ou religião, raça, de cor, ao assegurar que a luta dela sempre se dirigiu ao

⁹⁵ Machel apud Honwana, 2002. p. 170.

⁹⁶ Ottaway apud Honwana, 2002. p. 170.

⁹⁷ HONWANA, Alcinda Manuel. Op. Cit. 2002. p. 180.

sistema colonial português de opressão e exploração e não, contra o povo português ou à raça branca⁹⁸. Para Mourier-Genoud, ao mesmo tempo em que a Frelimo deixava transparecer esse “laicismo”, deixava escapar em seu discurso uma tendência pró-protestante e anti-católica, quando dizia que os protestantes haviam ajudado, educado e mostrado o valor do homem; tinha construído escolas e lhes ensinado a sua história, valores e identidade ao dizerem que os nativos eram moçambicanos, africanos e não portugueses⁹⁹.

Para a Frelimo, os católicos eram colonialistas e fascistas, ao passo que os protestantes eram progressistas e nacionalistas. Segundo Mourier-Genoud, a Frelimo chega a esta conclusão baseada em três critérios: 1) o respeito à “cultura africana” que os protestantes tiveram, ao contrário dos católicos (que impuseram a cultura européia); 2) a distancia que havia entre o Estado colonial e os protestantes, ao contrário da estreita colaboração que houve entre o Estado colonial e a Igreja Católica; 3) as igrejas protestantes militaram com o nacionalismo, mesmo aquelas que não contribuíram diretamente para o seu nascimento, ao contrário dos católicos¹⁰⁰.

Parece-nos que o posicionamento da Frelimo, pelo menos a sua atitude “anti-católica” surge ainda em 1962, na Tanzânia - onde o movimento se formou – quando esta declarou guerra ao colonialismo, *pois não se podia falar do colonialismo sem se falar da Igreja Católica*¹⁰¹. Entretanto, para Mourier-Genoud, o discurso anti-católico da Frelimo surgiu somente em 1978, enquanto que o pró-protestante data de 1981,

⁹⁸ KHAN, Sheila. “Emigrantes africanos moçambicanos: construção social da identidade e etnicidade”. In: *Travessias. Revista de Ciências Sociais e Humanas em língua portuguesa*. Nº. 4/5. Lisboa, 2004. p. 256..

⁹⁹ MOURIER-GENOUD, Eric. Y – a – t il une especificité protestant au Mozambique? Discours du pouvoir post colonial et histoire des Églises chrétiennes. In: CAHEN, Michel (org), *Des protestantismes em lusofonie catholique*. Lusotopie, 1998. Paris: Karthala. pp. 335 – 348.

¹⁰⁰ Id. bid. p. 410.

¹⁰¹ *Tempo*, nº. 372, pág. 61.

seguido de uma reformulação do repertório religioso dos dirigentes do Partido-Estado. Creio que o posicionamento anti-religioso da Frelimo, depois da tomada do poder, em 1975, está relacionado com a decisão tomada no III Congresso da Frelimo, no qual ele se define “marxista-leninista”¹⁰².

A primeira das teses sobre a crítica marxista à religião diz: *o marxismo é fundamentalmente ateu*¹⁰³. Sendo assim, podemos perfeitamente entender o discurso inicial da Frelimo, que se pautava por uma aparente neutralidade no que tange à esfera religiosa. Segundo Klaus Bockmuehlo, a crítica a religião é a pressuposição, a condição, o fundamento e o elemento básico nas críticas à economia, à política, ao direito, à estética, em todas as demais críticas que possam existir ao capitalismo.

Ainda no que tange ao posicionamento pró-protestante e anti-católico da Frelimo, Mourier-Genoud traz um novo ingrediente, ao afirmar que este discurso teve origem no conflito que existiu no seio da Frelimo no final dos anos 1960, que culminou com a saída de uma quantidade considerável de nacionalistas do movimento. Oficialmente, o conflito é descrito como uma luta entre “revolucionários” e “pro - capitalistas”. Os capitalistas, tidos como os perdedores no conflito, eram da região central e norte de Moçambique, oriundos da Igreja Católica; os “revolucionários” eram majoritariamente da região sul do país, progressistas e nacionalistas, ligados ao meio protestante, enquanto os que tinham ligações com os

¹⁰² Em Fevereiro de 1977 realizou-se o III congresso da Frelimo (primeiro depois da independência do país), onde a Frente se transforma em Partido de Vanguarda. No referido congresso, é adotada uma ideologia marxista-leninista e defendida a criação de um Estado proletário e socialista.

¹⁰³ BOCKMUEHL, Klaus. “A crítica marxista à religião e a historicidade da fé cristã”. In: FRESTON, Paul (org) *Marxismo e a fé cristã: o desafio mútuo*. São Paulo: ABU Editora, 1989. p. 13.

meio católico eram conservadores. O conflito no seio da Frelimo levou o grupo “sulista” ao poder, que tinha uma visão favorável ao protestantismo¹⁰⁴.

Com a Frelimo no poder adicionaram-se, à já referida nacionalização das escolas e dos hospitais, o congelamento de todas as contas bancárias da Igreja e dos sacerdotes, para se certificar de que nenhum dinheiro sairia do país durante ou depois da nacionalização. Segundo Mourier-Genoud, os bens outrora nacionalizados pela Frelimo começaram a ser devolvidos gradativamente à Igreja Católica no final dos anos 1980 e início dos 1990 e, estas atitudes aparentaram ser uma estratégia governamental que Cruz e Silva chamou de *alianças internas para a definição de novos parceiros, com os quais cooperar*¹⁰⁵, dando assim início ou abertura a uma relação mais amistosa com a Igreja. Este processo de afirmação de uma convivência pacífica entre o Estado e a Igreja, foi acelerado pela desestabilização ocasionada pela crescente crise econômica, pelo aumento da dependência em relação à ajuda externa e pelas conseqüências calamitosas da guerra civil desencadeada pela Renamo, nos anos subseqüentes à independência do país. *A desestabilização militar e econômica em que Moçambique foi alvo, dirigiu-se especialmente contra as infra-estruturas físicas e sociais do país e afetou gravemente as populações das zonas rurais*¹⁰⁶.

Justiça seja feita, a Igreja Católica não foi a única instituição religiosa que se pronunciou face aos problemas sociais e econômicos enfrentados por Moçambique. As missões e Igrejas protestantes contribuíram para a assistência no combate dos

¹⁰⁴ Como poderemos ver mais adiante, o protestantismo entra em Moçambique pela região sul do país e lá se prolifera; além do mais, muitos dos membros “sulistas” da Frelimo haviam sido instruídos no meio protestante.

¹⁰⁵ CRUZ e SILVA, Teresa. “A Igreja Universal em Moçambique”. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (orgs) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 123 – 135.

¹⁰⁶ CRUZ e SILVA, Teresa. *Igrejas Protestantes e a consciência política no sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930 – 1974)*. Maputo: Promédia. 2001. p. 109.

desastres e calamidades naturais (secas e cheias), e no auxílio às vítimas e deslocados de guerra. Segundo Anna Maria Gentili, o caos econômico e o sofrimento humano causado pela guerra, fizeram com que os grupos religiosos se envolvessem no conflito pela paz. Para ela, o principal grupo religioso foi a Igreja Católica que, se usando do seu pastorado, incluiu um convite ao (já falecido) Papa João Paulo II à Moçambique, com a finalidade de persuadir a Frelimo e a Renamo para que negociassem a paz.

Segundo Obede Baloi, foi na intensificação dos esforços das igrejas visando à paz em Moçambique que, em 1984, o Conselho Cristão de Moçambique (CCM) constituiu a *“Comissão de Paz e Reconciliação”*, que tinha como desígnio a coordenação das iniciativas das igrejas membros no processo de paz no país. O autor lista alguns títulos dessas Cartas Pastorais emitidas pelos bispos, procurando um diálogo entre a Frelimo e a Renamo (outrora chamados de “bandidos armados”), como forma de instituir a paz. Dentre essas cartas destacam-se: “Caminhos para a paz” – 1979; “Um apelo à Paz e Conversão e Reconciliação” – 1983; “A Urgência da Paz e Novo apelo à Paz” – 1984; “A Paz é Possível” – 1985; “Cessem a Guerra, Construamos a Paz” – 1986; “A Paz que o Povo Quer” – 1987; “Esperança de Paz” – 1989; “Urgir o Diálogo” e “a Paz e a Reconciliação” – 1990; “Momento Novo” e “Quando Virá a Paz” – 1991; “Construamos a Paz na Justiça e no Amor” – 1992¹⁰⁷.

As igrejas que serviram de canal para que Moçambique pudesse receber doações internacionais de bens alimentícios, roupas e medicamentos por parte dos parceiros internacionais das instituições religiosas estabelecidas em Moçambique, passaram a ser vistas com “outros olhares” pelo governo moçambicano. Tanto a

¹⁰⁷ BALOI, Obede. Op. Cit. p. 511. Citação extraída da nota de rodapé n°. 22, contida na página citada.

Igreja Católica como as igrejas protestantes tiveram um papel de fundamental importância na condução do processo do cessar-fogo em Moçambique entre a Frelimo e a Renamo, que começara a ser desenhado ainda no final dos anos 1980. Segundo Mourier-Genoud, as negociações com vista a assinatura dos acordos de paz foram amparadas pela Igreja Católica em Roma, em 1990 – 1992, na Comunidade de Santo Egídio¹⁰⁸.

No mesmo contexto, no final dos anos 1980 e princípio dos 1990, no intuito de revigorar o país e buscando reaver o apoio popular, a Frelimo procurou readquirir a “tradição”, agenciando a criação da AMETRAMO – Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique¹⁰⁹ -, ponderando sua posição para com os chefes tradicionais e adotando outras medidas que visassem a reparação e devolução do valor e da dignidade ou decência da “cultura tradicional” na “sociedade tradicional” moçambicana.

Diferentemente da Igreja Católica, as igrejas e missões protestantes (a Missão Suíça em particular) tiveram momentos diferentes no que diz respeito a sua presença e instalação em Moçambique. Quando as primeiras missões protestantes chegaram à Moçambique, já encontraram a Igreja Católica instalada (séc. XV e XVI), mais do que isso, encontraram-na aliada ao aparelho de Estado colonial, até mesmo porque a Igreja Católica fazia parte das estratégias usadas pelo colonialismo português para incutir e levar para frente o seu projeto de assimilação

¹⁰⁸ GASPAR, Dowyvan Gabriel. Op. Cit. 2003. p. 92.

¹⁰⁹ No Sul de Moçambique a Ametramo é também conhecida como “Nyanga”. Ela foi criada pelo governo em Setembro de 1992, com o envolvimento do Gabinete de Estudos sobre Medicina Tradicional do Ministério da Saúde, que envolveu ainda o Ministério da Cultura; Ela incorpora os praticantes de medicina tradicional (já não pejorativamente chamados de curandeiros, feiticeiros ou macangueiros) de todo o país, sem distinção de raça, sexo, idade e filiação religiosa ou partidária. (Honwana, 2002: 176).

dos povos africanos, que implicava numa imposição de valores cristãos e comportamento europeu tidos como civilizados.

Na verdade o contacto com o protestantismo em Moçambique é anterior à presença das Igrejas e missões protestantes propriamente ditas. Os moçambicanos oriundos da região sul do país, muitas vezes saíam de Moçambique e iam procurar trabalho remunerado na região mineira do Traansval Oriental, na atual África do Sul e na Rodésia do Sul – atual Zimbabwe – onde as missões protestantes eram bastante ativas. Alcinda Honwana diz que a emigração de trabalhadores da região sul de Moçambique para a África do Sul iniciou-se antes da efetivação do controlo colonial português no país. Acrescenta, que por volta de 1860 já existiam centenas de moçambicanos trabalhando em regime contratual nas plantações de açúcar e nos campos auríferos aluviais na província de Natal e, posteriormente, na região do Witwatersrand: *no sul de Moçambique tornou-se, assim, tradição emigrar e trabalhar nas minas de ouro e diamantes da África do Sul*¹¹⁰, pois, a remuneração advinda do trabalho mineiro visava, na maioria das vezes, possibilitar o pagamento do *Lobolo*¹¹¹. Segundo Cruz e Silva, este processo transformou o sul de Moçambique na mais importante fonte de força de trabalho migrante para a África do Sul.

Foram estes moçambicanos que, ao regressarem à sua terra natal, chegavam já catequizados pelos protestantismos existentes naqueles países e organizavam sucursais desses movimentos ou formavam seitas autônomas, imitando os modelos da Rodésia do Sul e, principalmente, da África do Sul.

¹¹⁰ HONWANA, Alcinda Manuel. Op. Cit. 2002. p. 154.

¹¹¹ Lobolo é uma espécie de dote pago a família da noiva no momento do casamento. Esta retribuição visa a “reparação” pela perda de força produtiva na família, haja vista que as mulheres é que trabalham nas machambas (roças). Costumeiramente, ele costuma ser pago em “cabeças” (este termo refere-se a quantidade de bois). Contudo, para uma definição mais pormenorizada do “lobolo”, vide ZAMPARONI, Valdemir. *Entre narros & mulungos: colonialismo e paisagem social de Lourenço Marques, 1890 – 1940*. Tese apresentada para obtenção do Grau de Doutor em História Social junto a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998.

Elísio Macamo afirma que *muitas seitas protestantes, ao contrário das ordens católicas, foram introduzidas no país por africanos* ¹¹² e, a título de exemplo, cita o caso dos *irmãos Mhalthala que foram extremamente influentes na vinda e no estabelecimento da Missão Suíça e a sua posterior identificação com o sul de Moçambique e suas gentes* ¹¹³. Ainda neste contexto, Teresa Cruz e Silva afirma que em 1880, Yosefa Mhalthala, membro da Missão Vaudene¹¹⁴, realizou a primeira viagem ao sul de Moçambique aonde visitou e pregou o evangelho. Bem sucedido na primeira viagem, realizou a segunda em 1881 visando 1) *reforçar os primeiros contactos e estabelecer outros com os chefes locais*, e 2) *obter uma autorização oficial das autoridades portuguesas em Lourenço Marques para realizar propaganda religiosa na área*¹¹⁵. Entretanto, o posicionamento da administração colonial portuguesa para com a presença protestante foi negativa – conclui Cruz e Silva.

A penetração do protestantismo em Moçambique não foi fruto ou decorrência de simples catequese praticada pelas missões propriamente ditas, mas também pela migração de homens que partiam para trabalhar nos países vizinhos. Por conta disso, a demarcação exata, cronologicamente falando, da entrada do protestantismo no país é difícil precisão.

Segundo Opoku, o principal animador da African Methodist Episcopal Church, Samuel Belize, anteriormente esteve ligado ao ramo negro da Wesleyan Mission na

¹¹² MACAMO, Elísio. “A influencia da religião na formação de identidades sociais no sul de Moçambique”. In: SERRA, Carlos (dir) *Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização*. Maputo: Livraria Universitária. Universidade Eduardo Mondlane. 1998. p.50.

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ Segundo Teresa Cruz e Silva, esta missão estabeleceu-se em 1874 como Missão da Igreja Evangélica Livre do Cantão de Vaud, e tornou-se Missão das Igrejas Livres da Suíça Romande em 1883; Missão Suíça Romande em 1917 e, mais tarde, Missão Suíça na África do Sul – citação extraída da nota de rodapé n. 6 da página 40.

¹¹⁵ CRUZ e SILVA, Teresa. *Igrejas Protestantes e a consciência política no sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930 – 1974)*. Maputo: Promédia. 2001. p. 40 e 41.

África do Sul; e Sebastião Piedade de Sousa formou a Missão Cristã Etiópia, seguindo o modelo da Igreja Etiópia, a qual havia pertencido em Durban, África do Sul. Alcinda Honwana diz que a primeira igreja independente foi a Africana de Gaza, criada por Benjamim Mavadhla, em 1907, como consequência de uma ruptura com a Igreja Wesleyana; em 1918 Mott Sicobela abandonou a Igreja Metodista Americana e, juntamente com o mestiço afro-goês Victor de Sousa, fundou a Igreja Episcopal Luso-Africana. Mais tarde, em 1925, Sicobela mudou a designação da igreja para Igreja Luz Episcopal, enquanto Souza criou a Igreja Nacional Etiópica de Moçambique. Robert Mashava pertenceu a Escola Protestante de Lovedade na África do Sul e fundou e em 1889, tornou-se pastor da Igreja Metodista Wesleyana.

Destarte, só nas últimas décadas do século XIX é que a presença missionária protestante propriamente dita se fez sentir em Moçambique: em 1879, se instala a Junta Missionária Americana, em Gaza; seguida pela Metodista Episcopal em 1883, e pela Metodista Livre em 1885, ambas em Inhambane. Na província de Maputo, a Missão Suíça iniciou suas diligências para seu estabelecimento em 1881 e, em 1883, fundou a primeira escola, em Rikotla, e em 1891 na cidade de Lourenço Marques – atual Maputo. Dois anos depois entrou em atividade a Missão Anglicana¹¹⁶. A Tabela 3 aponta as “Principais igrejas protestantes em Moçambique, em 1975.

Para José Júlio Gonçalves, a penetração dos missionários protestantes propriamente dita em solo moçambicano, com o declarado objetivo de converter a população local, data de 1883, quando a Igreja Metodista Episcopal fundou a Missão Metodista Episcopal, com sede em Cambine – sul de Moçambique -, apesar desta

¹¹⁶ ZAMPARONI, Valdemir Donizete. op. cit. 426 e 427.

só ter sido reconhecida pelas autoridades coloniais em 1904. Para além desta missão, estabeleceram-se em Moçambique a Missão Metodista da África do Sul – 1885; a Missão Suíça de Lourenço Marques – 1887; a Missão Adventista do Sétimo Dia – 1935 e a Missão Batista Escandinava – 1937¹¹⁷.

Como a legalização das atividades das igrejas protestantes estava sujeita a autorização do regime colonial português, e inicialmente estas igrejas instalaram-se nas regiões interioranas do sul do país, notadamente nas províncias de Gaza, Inhambane e Maputo, de imediato elas não ameaçaram o poderio religioso da Igreja Católica nem ao projeto governamental de assimilação, o que fez com que as igrejas protestantes não enfrentassem, no começo, grandes empecilhos para a sua legalização em Moçambique.

Zamparoni mostra-nos que, para além dessa aparente facilidade de instalação inicial, essas missões tiveram mais sucesso do que a Igreja Católica pelo fato de seus pastores terem aprendido a falar e a pregar em língua local, e também porque os pastores já chegarem casados, ao contrário dos padres católicos, celibatados; um outro fator que contou a favor do protestantismo foi o fato das esposas dos pastores protestantes terem sido enfermeiras e parteiras, além de terem ficado encarregadas na “educação” das mulheres indígenas¹¹⁸. Além de tudo, foi nelas que se educou o maior e mais bem preparado número de africanos, que envolveriam na luta da independência do país.

A situação tomou rumos diferentes quando a população interiorana começou a aderir ao protestantismo, o que fez com que passasse a existir uma maior

¹¹⁷ GONÇALVES, José Júlio. “Breve apontamento sobre o actual panorama religioso moçambicano”. In: *Protestantismo em África: Contribuição para o estudo do protestantismo na África Portuguesa*. Vol. 2, Lisboa, 1960. Junta de Investigação do Ultramar. Estudos de Ciências Políticas e Sociais, n.º. 39. p. 118 e 120.

¹¹⁸ ZAMPARONI, Valdemir. Op. Cit. 1998.

identificação entre a população e as várias instituições protestantes, até mesmo, como diz Zamparoni, pela incapacidade do Estado colonial na fiscalização das regiões interioranas do país, onde era maciça a presença protestante¹¹⁹. Diferentemente da Igreja Católica, as igrejas protestantes facultavam aos africanos uma educação que lhes propiciasse um olhar crítico da situação em que viviam: *uma das maneiras pelas quais o nacionalismo moçambicano se manifestou foi pela rejeição ao catolicismo. A inteligência nacionalista tendia a refugiar-se dentro das igrejas protestantes*¹²⁰.

O posicionamento do regime colonial português de desconfiança contra as Igrejas e missões protestantes aprofundou-se nos anos 1960, pelo fato de: 1) vários jovens crentes na Missão Suíça e Metodista Unida terem fugido do país e se juntarem a Frelimo, na Tanzânia; 2) ao sistema de educação informal e o acesso a uma educação secundária (inclusive universitária fora do país, encaminhados ou patrocinados por essas instituições religiosas), em contraposição com as políticas portuguesas de educação, que visavam a integração do nativo à nacionalidade portuguesa pela língua, educação e cristianismo; 3) a suspeita de uma eventual ligação clandestina entre estas Igrejas com o movimento de libertação nacional; e 4) pelo fato dessas duas denominações (Missão Suíça e Metodista Unida) contribuírem para a formação de elites nacionais “educadas” e assim africanizando as suas lideranças religiosas¹²¹.

¹¹⁹ ZAMPARONI, Valdemir. Op. Cit. 1998.

¹²⁰ Paul Fauvet apud Mourier-Genoud, 1998: 407.

¹²¹ CRUZ e SILVA, Teresa. Op. Cit.2004. p. 225 e 226.

Tabela: 3. Principais igrejas protestantes em Moçambique, 1975.

Denominações	Implantações	Origens
Presbiteriana/ Missão Suíça	Maputo e Gaza	Suíça
Metodista Unida	Inhambane	Americana e Suíça
Metodista Livre	Inhambane	Americana
Metodista Wesleyana	Maputo e Gaza	Sul-africana
Congregacional Unida	Gaza e Inhambane	Americana
Igreja de Cristo de Manica e Sofala	Manica e Sofala	Americana/indígena
Igreja Cristã de Manica e Sofala do norte	Nampula	Escocesa/indígena
Nazarena	Maputo, Gaza e Tete	Americana
União Batista	Maputo Gaza e Zambézia	Escandinava
Anglicana	Maputo Gaza e Inhambane	Britânica
Assembléia de Deus	Maputo e Gaza	Sul-africana e Americana
Adventista do Sétimo Dia	Maputo, Inhambane, Gaza e Zambézia	Sul-africana
Testemunha de Jeová	Maputo e Zambézia	Americana

Fonte: MOURIER-GENOUD, Eric. “Y a – t – il une spécificité protestant au Mozambique? Discours du pouvoir post colonial et esturre des Églises chrétiennes”. In: CAHEN, Michel (org) *Des protestantismes en lusophonie catholique*. Lusotopie, 1998. Paris: Karthala. p. 419.

Nesse sentido, parece-me que o maior benefício que estas igrejas trouxeram para Moçambique foi a conscientização política dos moçambicanos, que, segundo Cruz e Silva, fortaleceu os laços da unidade nacional, culminando na organização e formação da Frelimo e conseqüentemente, na libertação do país do jugo colonial ¹²².

¹²²CRUZ e SILVA, Teresa. Op. Cit.2004. p. 225 e 226.

Mourier-Genoud traz uma componente nova para a historiografia do protestantismo em Moçambique, ao afirmar que nem todas as igrejas protestantes foram pró-nacionalistas. Segundo ele, as igrejas que não se aproximaram ou não se aliaram à Frelimo, o fizeram com o poder colonial e até colaboraram com a polícia política. A título de exemplo, cita a Igreja Anglicana, que nomeou para o cargo mais alto da sua direção em Moçambique, um bispo português (de l'Église Lusitane), amigo do então presidente de Portugal, Marcelo Caetano. Acrescenta ainda que, com medo do comunismo também colaboraram com a PIDE-DGS (Polícia de Investigação de Departamento do Estado), a Igreja Nazarena, Igreja Congregacionalista e a Igreja da Missão Batista. Esta colaboração durou até 1974, período de transição para a independência ¹²³.

Com a independência, em 25 de Junho de 1975, as instituições religiosas tiveram que se ajustar às novas leis do “novo” Estado laico; todas as religiões e igrejas foram reconhecidas, mas tinham que ser registradas no Ministério da Justiça. Foi um momento em que as igrejas, de modo geral, experimentaram uma nova realidade em suas vidas; a Igreja Católica, particularmente, viu-se desvinculada do Estado (sem proteção nem apoio financeiro) e as igrejas protestantes vivenciaram novas expectativas e expandiram-se para o resto do país, apesar dessa expansão não ter sido de forma semelhante nas zonas central e norte do país. Hoje em dia, nenhuma religião goza de privilégios, nem o governo protege nenhuma em particular.

Depois da independência, a relação entre o Estado e as instituições religiosas foi dividida em três períodos, segundo classificação feita por Yssuf Adam e Morier-

¹²³ MORIER-GENOUD, Eric. “Y a – t – il une spécificité protestant au Mozambique? Discours du pouvoir post colonial et esturre des Églises chrétiennes”. In: CAHEN, Michel (org) Des protestantismes en lusophonie catholique. *Lusotopie*, 1998. Paris: Karthala.

Genoud. O primeiro vai de 1980 a 1982, quando o Estado socialista buscou submeter as congregações religiosas ao seu poder. Aqueles que não quiseram foram deportados – como por exemplo, os testemunhas de Jeová; aqueles que desafiaram abertamente e fizeram campanhas anti-comunistas, foram presos. Foi nesse período em que a Frelimo fez campanhas contra a religião e marginalizou os crentes. O segundo período data dos anos de 1982, quando começou um “diálogo mais brando” com as instituições religiosas, ao mesmo tempo em que nomeia para presidente da Cruz Vermelha de Moçambique, Lucas Amós, o então presidente do Conselho Cristão de Moçambique. O terceiro período começa com o multipartidarismo, o que permitiu que as igrejas voltassem ao seu papel social ¹²⁴.

Na segunda metade dos anos 1980, talvez no intuito de ganhar simpatia dos meios islâmicos ou para passar uma idéia de ampla tolerância religiosa, a Frelimo decretou que as duas datas religiosas islâmicas mais importantes – o ID UL ADHA e o ID UL FITRE – seriam feriados nacionais, embora estas duas datas já eram consagradas como tolerância de ponto no país¹²⁵. Yssuf Adam e Morier-Genoud entendem que o reconhecimento dos Ides como feriados nacionais tem um significado mais amplo do que a relação entre o Islã e a Frelimo. Marca a perda da hegemonia da Igreja Católica. Já para o islã, a relação significou um reconhecimento legal a par das outras religiões.

Porém, acrescentam que a mudança radical de posição da Frelimo em relação ao islã dá-se quando diferentes organizações muçulmanas ajudaram o Estado a aderir a organizações humanitárias e a bancos de desenvolvimento islâmicos. Atrelado a isto, observou-se a introdução de muçulmanos nas listas da

¹²⁴ ADAM, Yssuf, MORIER-GENOUD, Eric. Notmoc – Notícias de Moçambique. n° 75. Disponível em: <http://www.africa.upenn.edu/Newsletters/notmoc75.htm>. Acessado em 21.10.2006.

¹²⁵ Ibidem.

Frelimo e, subseqüentemente, Moçambique tornou-se membro da Conferência Islâmica e começou a receber apoios de organizações financeiras internacionais dominadas por países islâmicos – BAD, o Fundo do Koweit, etc.

Oposta a Lei dos feriados, a Igreja Católica, através do então presidente do Conselho Cristão de Moçambique, Lucas Amós, e do Cardeal de Maputo, reagiu, escrevendo uma carta ao presidente da Assembléia da República, solicitando a anulação da lei e o retorno das tolerâncias de ponto, em nome de uma convivência harmoniosa entre as religiões. A reação desta Igreja se justifica, segundo Yssuf Adam e Morier-Genoud, porque os católicos estão a perder terreno, daí o medo de ver a sua reconhecida hegemonia metida em causa a favor de uma outra denominação. Sobretudo, a favor do seu inimigo tradicional, o Islã. Os autores acrescentam que o jogo é nacional e também internacional, haja vista que no “mapa mundial”, Moçambique é uma linha de separação entre o islã e o cristianismo e, por conta disso, um terreno de alta competição entre as duas mais numerosas religiões do mundo.

Contudo, enquanto no período colonial as pessoas ocupavam cargos ou postos de trabalho, não pelos seus méritos, mas por serem “assimilados” ou pelo fato de serem cristãos católicos, hoje depararmo-nos em Moçambique com cristãos católicos ou protestantes, muçulmanos e praticantes de religiões ancestrais ocupando cargos ou postos de trabalho “lado a lado”. A liberdade religiosa vivida hoje em Moçambique está prevista na Constituição, portanto, *crer ou não crer em Deus, ser ou não ser ateu, ser ou não ser cristão, ser ou não ser muçulmano são*

*questões subjetivas, isto é, dependem de cada pessoa e só ela é responsável por isso perante sua consciência e perante a sociedade*¹²⁶.

Atualmente o campo religioso moçambicano, como se poderá observar no transcurso do presente trabalho é composto por um pluralismo religioso extremamente rico, também denominado “mosaico religioso”. Para uma idéia mais minuciosa dessa multiplicidade religiosa, baseio-me em Obede Baloi para cooperar para o entendimento da questão, veja a “Tabela 4”, correspondente a “Distribuição percentual da população de 5 anos ou mais por tipo de religião, segundo províncias, 1991”.

A “Tabela 4” apenas indica as principais religiões de Moçambique. Segundo Obede Baloi, a religião ancestral africana, que é um modo de procedimento religioso difuso na sociedade e, portanto desprovido de uma organização institucional, se difere das outras religiões (católica e islâmica) por possuírem ou apresentarem um aparato institucional que lhes permite que sejam definidas como organizações especificamente religiosas. Entretanto, torna-se de extrema e fundamental importância frisar que *a religião com mais adeptos em todo país é a Igreja Católica*¹²⁷, e como nos mostram os dados da tabela 4, a Igreja Católica faz-se presente em todos os Estados do país, com percentuais que vão desde 10.6% em Gaza, até aos 45.6% na Zambézia. A sua distribuição geográfica, do “Rovuma ao Maputo”, faz dela uma congregação religiosa aparelhada à nível nacional, logo, uma “*organização (religiosa) nacional*”. Já as outras duas organizações religiosas, digo protestantes e islâmicas, são designadas “*organizações (religiosas) regionais*”¹²⁸, haja vista que as

¹²⁶ *Tempo* n. 372, 1997: 56.

¹²⁷ CASTRO, Emiliano de, BRAVA, Cácia. “Moçambique em movimento: dados quantitativos”. In: FRY, Peter (org) *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ. 2001.

¹²⁸ BALOI, Obede. Op. Cit. 1995. p. 506.

suas presenças costumam ser pouco expressivas no centro e sul, para o islamismo, e no que tange ao protestantismo, sua presença costuma ser diminuta nos Estados do norte, especificamente em Cabo Delgado, Niassa e Nampula.

Tabela 4: “Distribuição percentual da população de 5 anos ou mais por tipo de religião, segundo províncias, 1991”.

	Populaç. de 5 anos e mais	R E L I G I Ã O						
		Católi- ca	Protes tante	Muçul- mana	Hindú	Relig. Tradic. Africana	Outras	S/Esp
País	100.0	24.1	21.5	19.7	0.04	31.9	0.6	2.2
Niassa	100.0	26.0	12.6	52.6	0.00	4.2	3.9	0.7
Cabo Delgado	100.0	22.3	0.7	59.4	0.01	16.2	0.1	1.3
Nampula	100.0	28.0	4.1	41.6	0.03	24.9	0.1	1.3
Zambézia	100.0	45.6	16.6	8.9	0.00	26.2	0.1	2.7
Tete	100.0	36.1	9.9	1.0	0.06	48.5	2.3	2.1
Manica	100.0	20.5	25.8	0.8	0.00	50.4	0.1	2.4
Sofala	100.0	22.0	27.2	2.4	0.09	45.6	0.1	2.6
Inhambane	100.0	18.5	34.4	1.8	0.09	42.7	0.2	2.3
Gaza	100.0	10.6	33.4	0.6	0.02	52.7	0.2	2.6
Maputo	100.0	12.3	49.3	1.5	0.01	34.4	0.1	2.4
Cidade Maputo	100.0	25.5	41.8	3.1	0.13	21.8	3.3	4.4

FONTE: Direcção Nacional de Estatística, Moçambique: Panorama Demográfico e socioeconómico, Maputo. Ministério do Plano e Finanças, 1995. In: BALOI, Obede. Gestão de conflitos e transição democrática. In: MAZULA, Brazão (org) *Moçambique, eleições, democracia e desenvolvimento*. 1995.

A distribuição geográfica das organizações religiosas formais, segundo Baloi, igrejas protestantes e islâmicas, foi marcada por dois fatores: primeiro: *a presença religiosa do islamismo está historicamente ligada aos contactos comerciais com o mundo árabe, que é anterior à chegada dos portugueses;* e segundo porque *a política religiosa do Estado colonial, que era um Estado confessional, usava como meio de exercer maior controlo à acção das missões protestantes a delimitação geográfica das áreas para a implantação dessas missões* ¹²⁹. Por conta dessa estratégia político-governamental portuguesa, a expansão do protestantismo para o resto do país foi restringida, ao mesmo tempo em que permitiu uma propagação da Igreja Católica para o resto do país, fazendo-se maiormente presente em Tete (36.1%) e na Zambézia (45.6%) e, em todo país atingindo 24.1% da população, perdendo apenas para a Religião Ancestral Africana que comporta 31.9% da população do país.

Nas últimas duas décadas, o crescimento das igrejas pentecostais é o fenômeno mais espetacular na alteração do campo religioso moçambicano. Nesse contexto, *tem havido um deslocamento do Sul para o Norte do país de igrejas protestantes – entre elas a Igreja Universal do Reino de Deus – e no sentido inverso, os muçulmanos têm-se instalado nas províncias do Sul.* É no primeiro deslocamento (sul – norte) que se destaca a Igreja Universal do Reino de Deus, retratada com minudência nos próximos capítulos deste trabalho.

¹²⁹ Ibidem.

1.2.3. As igrejas independentes

As chamadas igrejas independentes existem em África há mais de 100 anos, entretanto, a maior concentração delas é na África do Sul, com cerca de 3.600 igrejas diferentes. Raramente estas igrejas aparecem nas áreas muçulmanas e católicas, e são mais predominantes nas antigas colônias britânicas onde as igrejas missionárias eram principalmente protestantes ¹³⁰. E assim, uma das razões para o surgimento das igrejas independentes,

é o choque entre duas culturas que emergiram quando os missionários europeus chegaram a Moçambique e tentaram substituir a cultura tradicional africana e as formas de organização com valores e formas de vida europeus. A explosão destas (igrejas) atualmente explica-se pelo fato de, depois da independência, elas não tenham de permanecer na existência clandestina ¹³¹

Citando Bengt Sundkler e referindo-se à África do Sul, Ulla Alfredsson diz existirem dois tipos de igrejas independentes: a Igreja Zionista e a Etiópica. No que tange as igrejas Zionistas, torna-se pertinente frisar que elas são uma mistura de valores religiosos cristãos e ancestrais africanos: *as igrejas de Zion do sul de Moçambique criaram, assim, um sincretismo religioso entre o cristianismo e a ideologia cultural indígena* ¹³². Nada relacionada com o movimento Sionista judaico, o termo Zion provem da cidade de Zion (Zion City), em Illinois. Fora fundada em 1896 por John Alexandre Dowie, também fundador da Christian Apostolic Catholic Church In Zion (Igreja Cristã Apostólica em Zion), “berço” da igreja Zion. Esta igreja

¹³⁰ ALFREDSSON, Ulla, LINHA, Calisto. *Onde Deus vive: introdução a um estudo das Igrejas Independentes em Maputo, Moçambique*. Instituto Nacional do Desenvolvimento da Educação. Cadernos de Pesquisa n.º. 35, 2000. p. 13.

¹³¹ Idem, p. 45.

¹³² HONWANA, Alcinda Manuel. Op. Cit. 2002. p. 164.

expandiu-se para o continente africano, chegando às províncias do Natal e Transvaal – na África do Sul – por intermédio de Daniel Bryant ¹³³.

De forma idêntica ao protestantismo, como se poderá constatar ao longo deste trabalho, o zionismo “rumou” em direção ao sul de Moçambique através dos emigrantes moçambicanos¹³⁴ que iam trabalhar nas minas sul-africanas na região do Transvaal, e que de lá voltaram à sua terra natal já catequizados naquela vivência religiosa.

Segundo Jonas Mahumane, as igrejas ziones são integradas no conjunto dos movimentos protestantes evangélicos que se caracterizam pela conversão pessoal, salvação pela fé, o sacrifício de Cristo e a importância da verdade das Escrituras Sagradas. Alcinda Honwana acrescenta que o movimento de Zion assenta-se tanto no poder religioso de Deus como na cura divina. Nestas igrejas, a revelação ocorre através dos profetas religiosos, que são capazes de identificar e curar o sofrimento individual e da comunidade. Esse serviço religioso combina a leitura da Bíblia e cura através de profetas possuídos por espíritos: *o ritual de cura incorpora sempre rezas e orações bíblicas que, normalmente, precedem a profecia. O pastor dirige o culto religioso e lê passagens da Bíblia* ¹³⁵. Agadjanian acrescenta que elas têm um caráter sincrético, pois, em seus ritos e doutrinas incorporam e conjugam elementos tanto cristãos como não cristãos.

Alcinda Honwana afirma que, além dos serviços religiosos e dos encontros regulares na igreja, também são realizados rituais de cura de doenças, que

¹³³ Camaroff apud Mahumane, 2004; Camaroff apud Honwana, 2002:146; e AGADJANIAN, Victor. As Igrejas ziones no espaço sócio-cultural de Moçambique urbano (anos 1989 e 1990). In: CAHEN, Michel (org) *Lusotopie* 1999. Paris: Karthala. p. 416.

¹³⁴ FRY, Peter. “O espírito Santo e os espíritos revoltados: ‘civilização’ e ‘tradição’ em Moçambique”. *Mana* 6 (2). 2000. p. 92.

¹³⁵ HONWANA, Alcinda Manuel. Op. Cit. 2002. p. 147.

objetivam o alívio do sofrimento dos doentes, protegendo-lhes dos perigos da vida e promovendo o bem-estar. Torna-se indispensável frisar que o tratamento nas igrejas ziones é gratuito, desde que o doente depois de recuperar a saúde se torne membro da igreja. Agadjanian afirma que *a cura através da fé e de milagres constitui a atração principal das igrejas ziones*¹³⁶.

Segundo Dom Dinis Sengulane, citado por Honwana, “o cristianismo em África descuroou a questão da cura divina, que constitui um aspecto muito importante na vida dos africanos”. Para ele, este fato explica o motivo pelo qual as igrejas ziones estão tão bem implantadas e enraizadas nas comunidades da região sul de Moçambique. A essência da ideologia zionista sustenta-se nas crenças do Espírito Santo e nos serviços e rituais baseados em orações cristãs e leituras bíblicas. Ademais, fazem uso do simbolismo ritual cristão, como o sinal da Cruz e velas acesas nos locais de culto e durante os serviços religiosos; sendo que no “tratamento” os pastores e profetas usam orações, água salgada (no mar) e exorcizam os espíritos que originam as doenças.

Entretanto, por conta da importância que se atribui à cura, estas igrejas são costumeiramente designadas ou qualificadas de “*instituições de cura*” – ela é uma igreja curativa – conclui Agadjanian. Ulla Alfredsson diz que muitos “maziones” já haviam pertencido à Igreja Católica e o pretexto predominante para a sua entrada em uma das igrejas independentes é que estes haviam tido algum problema de saúde que não podiam ser tratados dentro da sua igreja original, mas que o viram solucionados pelos maziones. Para Alfredsson, os rituais de cura dos maziones aproximam-se bastante da medicina tradicional. Acrescenta, que na medicina

¹³⁶ AGADJANIAN, Victor. Op. Cit. 1999, p. 417.

tradicional a doença é considerada como conseqüência social, ao passo que na medicina “moderna” ela é tida como algo causado pelo mau funcionamento de algum órgão. Assim, os maziones consideram que *muitas doenças são causadas por espíritos ou demônios e, se uma pessoa que tem poderes especiais reza à Deus, os maziones pensam que os maus espíritos podem ser afastados e/ou o tratamento adequado da doença será revelado* ¹³⁷.

Das várias igrejas ziones ou independentes existentes em Maputo, a melhor implantada é, segundo Alfredsson, a Igreja Sião União Apostólica Cristã de Moçambique, fundada na África do Sul em 1922, por um moçambicano – Simone Cumbe – que fora um trabalhador emigrante. Anos depois, em 1938, Cumbe voltou para Moçambique onde principiou a evangelização. Em 1956 esta igreja obteve o seu nome oficial e no ano subseqüente, 1957, teve a autorização do governo colonial. Nesta igreja, a maior parte da membresia é composta por mulheres (60%) e, a isto se dá a explicação de que *é a mulher que mais sofre na sociedade e há muitas mulheres solteiras que têm a seu cargo o sustento da família. Elas precisam da ajuda e do apoio que podem obter da igreja* ¹³⁸.

A outra das mais expressivas igrejas independentes é a Igreja Apostólica Zione de Moçambique, fundada em 1973, como resultado de um cisma entre alguns líderes da Igreja Etiópica Africana de Moçambique. Ela é financiada, sobretudo, por um décimo do rendimento que os membros da igreja pagam todos os meses.

Citando B. Sundkler, Alfredsson diz que o outro tipo de igrejas independentes é a “Igreja Etiópica”, fundada em Witwatersrand, África do Sul, em 1892. Seu lema é “África para todos”. A sua ideologia foi construída sobre uma citação do salmo 68: 31

¹³⁷ ALFREDSSON, Ulla, LINHA, Calisto. Op. Cit. 2000. p. 46.

¹³⁸ Idem. p. 37

– “Etiópia cedo estenderá as suas mãos para Deus e Makone”. Assim, estas palavras bíblicas foram interpretadas como algo que significasse o auto-governo da Igreja Africana pelos líderes africanos.

Para Sundkler, os dois tipos de igrejas (Zionistas e Etiópia) têm características comuns e as suas principais expressões de fé são *a cura, falar em línguas, ritos de purificação e tabus*. Para Agadjanian, apesar de estas igrejas diferirem-se umas das outras por conta de uma e outra variação nas suas doutrinas, liturgias, ritos e tabus, *elas compartilham uma característica fundamental – a invocação do Espírito Santo e a cura divina efetuada por meio da sua ação milagrosa*¹³⁹. Além do mais, *com a tradução para as línguas locais, a Bíblia tornou-se o ‘centro’ das igrejas, a fé foi despida da cultura europeia e fizeram-se tentativas conscientes de combinar o mundo tradicional com a fé bíblica*¹⁴⁰ - houve assim, um sincretismo entre a religiosidade ancestral africana e o cristianismo católico.

O crescimento destas igrejas em Moçambique foi propiciado, segundo Agadjanian, pela combinação de dois fatores. O primeiro diz respeito ao “quase-ateísmo” e do nacionalismo que caracterizou a ideologia da Frelimo no período subsequente a independência (1975), que proporcionou um avanço do zionismo, haja vista que tal atmosfera era sufocante para a Igreja Católica, vista como um dos símbolos tanto do obscurantismo religioso como da dominação cultural e política estrangeira. O segundo fator está relacionado com a tolerância política e religiosa das autoridades a partir do final dos anos 1990. Na verdade, neste período não só as igrejas independentes ou zionistas tiveram uma maior “publicização”, mas, a liberdade expressão religiosa fez com que novas congregações surgissem ou

¹³⁹ AGADJANIAN, Victor. Op. Cit. 1999, p. 416.

¹⁴⁰ ALFREDSSON, Ulla, LINHA, Calisto. Op. Cit. 2000. p. 13, 14 e 16.

saíssem do anonimato e, acima de tudo, as pessoas passaram a ter um “leque” maior de possibilidades de manifestações religiosas. Ou seja, já se começava a viver uma desregulamentação do campo religioso do país.

Cap. 2 - Pentecostalismo

Partindo do princípio de que *o pentecostalismo é uma religião evangélica, nascida do protestantismo* ¹⁴¹ e que *para se analisar o pentecostalismo e sua origem, impõe-se a observação de fatos ligados à religião e, de modo específico, ao protestantismo* ¹⁴², parece-nos tornar-se pertinente e de fundamental importância principiar uma discussão sobre o pentecostalismo, fazendo uma sucinta passagem sobre o protestantismo para que melhor se compreenda (o que é e de onde veio) esse fenômeno religioso, e assim criar bases de ratificação ou sustentação argumentativa. Para tanto, faremos deste capítulo um cruzamento de informações a respeito do fenômeno acima referido.

Nascido no seio da Igreja Católica, o protestantismo é uma das três principais divisões da Igreja Católica universal, em conjunto com a Igreja Católica Romana e as Ortodoxas, uma religião mundial ¹⁴³. Segundo Marcos Capellari, todas estas são religiões cristãs e, como tal, comungam do mesmo princípio: todas se fundamentam na crença de que Jesus Cristo é filho de Deus e nasceu há 2000 anos, na Judéia, com o objetivo de salvar os homens da vida pecaminosa. Todas elas têm a concepção de Deus Único e Criador de tudo, além de interferir na história da humanidade. É através da palavra revelada que os humanos obedecem a seus desígnios, conhecidos como mandamentos divinos ou “mandamentos das leis de Deus” e que, o descumprimento de tais leis é chamado de pecado, que implica na

¹⁴¹ MARQUES, Juliano A. de Araújo. “*Deus é Maravilhoso, aleluia!*”! *O fenômeno da religiosidade popular: a Igreja Universal do Reino de Deus*. Disponível em A:\Marques, Juliano. Religiosidade popular e iurd.htm.

¹⁴² CAMPOS Jr., L. de Castro. *Pentecostalismo: sentidos da palavra divina*. São Paulo: Ática, 1995. p.11.

¹⁴³ SILVA, Elizete. Protestantismo e questões sociais. *Sitientibus*, Feira de Santana, n. 14. 1996. p 138.

ação punitiva de Deus ¹⁴⁴. A este respeito, J. Dunstan acrescenta que o protestantismo é o mais contemporâneo dos desenvolvimentos verificados no seio do Cristianismo ¹⁴⁵, tendo uma história com quase cinco séculos ¹⁴⁶.

Para ele, o cristianismo protestante ou simplesmente protestantismo, principiou-se nas obras de Martinho Lutero (1483 – 1546), Ulrico Zwinglio (1484 – 1531) e João Calvino (1509 – 1564), embora antes de Lutero ter pregado suas “95 Teses” no portão da igreja de Wittenberg (Alemanha), na França, Jaques Lefevre (1450 – 1531) já havia redigido comentários sobre alguns livros da Bíblia. Também surgiu na Escócia Patrick Hamilton, que teve seus ensinamentos lidos e assim, abriu-se o caminho para introdução do pensamento protestante naquele país. A partir da obra de Lutero e de seus companheiros, resultou uma corrente doutrinária¹⁴⁷ de vida protestante na Europa, e mais tarde para os Estados Unidos da América e, de lá para o mundo.

Segundo Marcos Alexandre Capellari, a Doutrina da Fé propugnada por Martinho Lutero entende que na qualidade de pecador, o homem não pode salvar-se por si só. Somente a bondade de Deus o pode absolver ou remitir e que, a salvação dar-se-á pela fé, perfilhada em Deus. Já a Doutrina da Graça, propugnada por Calvino, sustenta-se na soberania absoluta de Deus; segundo esta doutrina, a ação

¹⁴⁴ CAPELLARI, Marcos Alexandre. *Sob olhar da razão: as religiões não católicas e as Ciências Humanas no Brasil (1900 – 2000)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2001, p. 17

¹⁴⁵ Leslie Dunstan entende o Cristianismo como sendo a religião dos seguidores de Jesus Cristo, iniciada por suas pregações e as de seus apóstolos em meados do século I, na região do atual Estado de Israel. Tem origem no Judaísmo e é atualmente a religião mais difundida no mundo. O Cristianismo divide-se em três ramos principais: catolicismo (o mais antigo, datado do século IX), Igreja Ortodoxa (de tradição oriental, que surge no século XI ao se separar da religião romana) e o protestantismo (movimento do século XVI que dá origem a muitas denominações).

¹⁴⁶ DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964. p.11.

¹⁴⁷ Como poderá ser observado em seguida, estas doutrinas (Luterana e Calvinista, por exemplo), apesar de pertencerem ao mesmo ramo religioso, elas são praticamente opostas entre si no que tange aos seus princípios fundamentais.

humana não reverte os propósitos de Deus, haja visto que desde a criação da humanidade o seu destino já se encontrava predeterminado. A Doutrina da Predestinação – quase idêntica ou similar à Doutrina da Graça – diz que Deus determinou alguns eleitos para a salvação, com algum dom, tornando supérfluas e dispensáveis todas as tentativas com o intuito de resilir ou desfazer aquilo determinado por Deus¹⁴⁸.

O protestantismo divide-se em protestantismo histórico – criado a partir da reforma e abrange as igrejas Luterana, Anglicana, Batista e Metodista, e em protestantismo pentecostal, criado no começo do século XX. Entretanto, há que dividir o protestantismo em três grupos de afinidade teológica, sendo: protestantismo histórico, protestantismo pentecostal e o neopentecostal¹⁴⁹.

Fundamentado na cronologia protestante, Capellari afirma que o passado do Protestantismo histórico principiou-se nos Estados alemães em 1517, com o nascimento ou surgimento da Igreja Luterana. Cronologicamente, em 1534 surgiu a Igreja Anglicana, sob aspiração e vontade de Henrique VIII; em 1536 surgiu a Igreja Calvinista; em 1546 a Igreja Presbiteriana; em 1580 a Congregacionalista; em 1609, com a influência do anabatismo, a Igreja Batista, e em 1729 sob liderança de John Wesley (1703 – 1791) a Metodista. A partir do século XIX surgiram a Igreja Mórmon, em 1820; a Adventista, em 1831 e a das Testemunhas de Jeová, em 1872. Entretanto, as primeiras missões protestantes chegaram ao Brasil em 1810 – com a Igreja Anglicana, em 1823 – com a Luterana, em 1835 – com a Metodista, em 1859 – com a Presbiteriana, em 1882 – com a Batista e a Episcopal em 1890¹⁵⁰.

¹⁴⁸ CAPELLARI, Marcos Alexandre. Op. Cit. 2001.

¹⁴⁹ http://www.renascebrasil.com.br/f_religiao4.htm (acessado em 05/06/2005)

¹⁵⁰ César apud Mariz, 2000: 42.

O tipo de protestantismo transplantado para o Brasil foi o norte-americano, embora luteranos (ligados a imigrantes alemães) e anglicanos (ligados aos ingleses), também tivessem exercido influência sobre o universo evangélico brasileiro. Segundo Campos Jr., foi com estes anglicanos e luteranos que o protestantismo histórico chegou ao Brasil; *Em 1890, a influência protestante era ínfima, representando apenas 1,0% da população. No ano de 1900 muitos protestantes ocultavam sua identidade religiosa, provavelmente temendo perseguições por parte do catolicismo tradicional*¹⁵¹.

Marcos Alexandre Capellari assegura que as igrejas pentecostais surgiram nos Estados Unidos da América em 1906 e que, além da Bíblia enfatizam ou realçam o poder do Espírito Santo na vida do fiel. Existem várias formas de manifestação deste poder, sendo que as mais conhecidas são a capacidade de falar em línguas estranhas – *glossolalia* – e a de curar doenças. Semelhantes às protestantes históricas, estas igrejas não veneram os santos e a Virgem Maria¹⁵².

Robert McAlister, Bispo da Igreja Nova Vida, referindo-se a semelhança entre as igrejas pentecostais com as do cristianismo histórico, afirmou:

CREMOS que as Escrituras Sagradas são inspiradas, infalíveis e são a palavra autoritária de Deus; CREMOS que há um só Deus, e que Ele se manifesta nas três pessoas da Santíssima Trindade como Pai, Filho e Espírito Santo; CREMOS Num crescimento imaculado do Senhor Jesus Cristo, em Sua Divindade, humanidade e vida perfeita, em seu sacrifício vicário, em sua ressurreição e no advento da Sua segunda vida; CREMOS que a justificação é um ato realizado por Deus na vida de quem crê em Jesus Cristo, e que a regeneração do pecador pelo poder do Espírito Santo é essencial à salvação eterna; CREMOS em santidade de vida, na realidade atual do batismo pelo Espírito Santo, nos dons do Espírito Santo e na cura sobrenatural do corpo humano; CREMOS é a cabeça da igreja; CREMOS que o Reino de Deus é uma realidade histórica, atual e

¹⁵¹ CAMPOS Jr., Luis de Castro. Op. Cit. 1995. p. 134.

¹⁵² CAPELLARI, Marcos Alexandre. Op. Cit. 2001.

*futura; CREMOS que o batismo nas águas por imersão efetua a circuncisão do coração e representa o sepultamento e ressurreição do crente com Cristo; CREMOS que a Santa Ceia é um memorial, um encontro com a presença real do Senhor Jesus Cristo; CREMOS que o Céu é o destino do salvo pela fé em Jesus Cristo e que o inferno é o destino do incrédulo*¹⁵³.

A palavra pentecostal vem de pentecostes, evento marcado pela efusão do Espírito Santo, cinquenta dias após a ascensão de Jesus Cristo. No capítulo 2 dos Atos (dos apóstolos) está narrado esse evento, no momento em que os apóstolos estavam reunidos em Jerusalém:

*Quando chegou o dia de Pentecostes, todos os seguidores de Jesus estavam reunidos no mesmo lugar. De repente veio do Céu um barulho que parecia um vento soprando muito forte e encheu toda a casa onde estavam sentados. Então todos viram coisas parecidas com chamas, que se espalharam como línguas de fogo, e cada um foi tocado por uma dessas línguas. Todos ficaram cheios de Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, de acordo com o poder que o Espírito dava a cada um*¹⁵⁴.

Havia naquele local religiosos vindo da Mesopotâmia, da Judéia, da Líbia, Egito e de Roma, que se admiraram com o fato dos apóstolos proferirem palavras entendidas nas línguas mais variadas daquela imensidão de homens, que vinham das mais diferentes regiões do mundo. Consta ainda, no vocabulário bíblico, que Pentecostes é a festa da colheita de trigo, comemorada ou celebrada pelos judeus no dia seis do mês de sivã. Pentecostes é uma palavra de origem grega (*pentekoste*) que quer dizer “qüinquagésimo”, pois o Dia de Pentecostes era comemorado cinquenta (50) dias depois da Páscoa. Contemporaneamente, pentecostes é o termo que se refere ao movimento religioso principiado em Los Angeles (EUA) em 1906. Como aponta Luis Campos Junior:

¹⁵³ McALISTER, Robert. *A experiência pentecostal: a base bíblica e teológica do pentecostalismo*. Igreja da Nova Vida, Rio de Janeiro. 1977. p. 10 e 11.

¹⁵⁴ A Bíblia Sagrada. Tradução na linguagem de hoje. São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil. 1998.

*as raízes do pentecostalismo situam-se em plena reforma protestante, na Europa do século XVI. No entanto, apenas no início do século XX, fruto de interpretações literais da Bíblia, é que ele assumiria a face com que hoje é conhecido*¹⁵⁵.

No que tange à formação do pentecostalismo, sabe-se que ele esteve estreitamente vinculado ao protestantismo europeu transplantado para os Estados Unidos. Segundo Will Herberg¹⁵⁶, uma parte dos anglicanos, batistas, presbiterianos – oriundos da Inglaterra e da Irlanda – que se estabeleceram no Estado da Virgínia (EUA) no século XVII e princípios do XVIII, eram das igrejas dissidentes e opostas às instituições religiosas estabelecidas na Europa. Chegaram aos Estados Unidos como excluídos e perseguidos em sua pátria, e esperavam encontrar uma liberdade, para desenvolver sua própria vida religiosa e eclesiástica. Campos Jr.¹⁵⁷ acrescenta que eles saíram da Inglaterra no navio *Mayflower*, fugindo das perseguições realizadas por Carlos I e, por conta disso, este fato foi comparado pelos seguidores e teólogos do pentecostalismo com a travessia do Mar Vermelho pelo povo de Israel, quando este se libertou da escravidão no Egito.

Como afirma Waldo César, *o movimento pentecostal está comemorando um século de existência, desde suas primeiras manifestações nos EUA, em 1901 (Topeca), 1906 (Los Angeles) e 1907 (Chicago) – anos de verdadeira reviravolta no comportado cenário protestante norte-americano*¹⁵⁸. Tácito Leite Filho¹⁵⁹ afirma que William Seymour era um pastor que realizava reuniões em Los Angeles quando, no dia 9 de Abril de 1906, “caiu fogo”, sendo um menino de oito anos o primeiro

¹⁵⁵ A citação acima transcrita encontra-se na capa do livro de Luis Campos Jr. intitulado “Pentecostalismo: sentidos da palavra divina”, citado no decorrer deste capítulo.

¹⁵⁶ HERBERG, Will. O protestantismo nos Estados Unidos. In: *Protestantes, Católicos e Judeus*. Belo Horizonte: Itatiaia. 1962.

¹⁵⁷ CAMPOS Jr., Luis de Castro. Op.cit. 1995. p.17

¹⁵⁸ CESAR, Waldo. O mundo pentecostal brasileiro. In: *Fé, vida e participação*. São Paulo: Cadernos Adenaur, n. 09; Fundação Konrad Adenaur. 2000, p. 53.

¹⁵⁹ LEITE FILHO, Tácito Gama. *Seitas neopentecostais*. Rio de Janeiro. Junta de Educação Religiosa e Publicações. 2. ed., 3- vol. Da Série Seitas do Nosso Tempo. 1991.

batizado. O sucedido foi interpretado como sendo a manifestação do Espírito Santo, conforme, por exemplo, Atos 2: 4 *E todos foram cheios de Espírito Santo, e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem*¹⁶⁰. Então, esse movimento pentecostal ficou conhecido como *Azuza Street Mission* (rua aonde ocorreram os fatos) e, conforme o autor, foi o ponto de partida do movimento pentecostal mundial. Acrescenta ele que esta *missão* admite três etapas de salvação: conversão (ou *regeneração*, para Campos Jr.), santificação e batismo do Espírito Santo, sinalizado pelo falar em línguas estranhas – glossolalia.

Não tão díspar, uma outra narrativa a respeito do aparecimento da experiência pentecostal nos é dada por Luis Campos Jr., que afirma que o pastor Charles Parham – fundador do Lar de Curas Betel (1898) e do Colégio Bíblico de Betel (1900) na cidade de Topeca, Kansas (EUA) - questionou seus alunos sobre a existência de uma evidência bíblica para o batismo do Espírito Santo. Depois de muito terem estudado, seus alunos concluíram que a glossolalia (falar em línguas estranhas) era a evidência ou detalhe que se procurava. Então, na passagem do ano de 1901, Agnez Ozman, uma aluna de C. Parham, recebeu preces com a imposição da mão na cabeça e falou em línguas estranhas: “*era o começo do pentecostalismo nos EUA*”¹⁶¹.

Acontecimentos semelhantes não cessaram e, no dia 06 de Abril de 1906, em uma pregação de William Seymour – aluno de Charles Parham no Texas – sete pessoas falaram em línguas estranhas. As pessoas que pertenciam ao segmento da população marginalizada, racial e socialmente discriminada, é que se congregavam

¹⁶⁰ A Bíblia Sagrada. Tradução na linguagem de hoje. São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil. 1998.

¹⁶¹ CAMPOS Jr., Luís de Castro. op.cit. 1995. p.22

e encorpam esta religião popular, pois nela encontravam amparo e formas de encarar suas dificuldades.

O reavivamento pentecostal deu-se em solo norte-americano, mas não ficou circunscrito aos EUA, haja vista que para a difusão e divulgação do evangelho muitos missionários foram enviados para inúmeros países mundo afora. Coordenado pelo “*General Council*”, que no Brasil foi inicialmente chamada de Missão da Fé Apostólica e, mais tarde, em 1918, é que passou a ser chamada de Assembléia de Deus ¹⁶².

2.1. A inserção do pentecostalismo no Brasil

Elben César divide a história da evangelização do Brasil em três períodos distintos. Na primeira fase aconteceu a *cristianização* do Brasil – aquilo que os missionários católicos portugueses e espanhóis faziam em todas as suas colônias. Esta primeira fase data-se dos séculos XVI a XVIII. Já o segundo período se dá com o Tratado de Comércio e Navegações entre a Inglaterra e Portugal (1810) e com a proclamação da independência (1822), quando aconteceu a evangelização do Brasil por meio de missionários protestantes. Nesse período, por ele chamado de “*século missionário protestante*”, todas as congregações históricas se instalam no Brasil. Por fim, o último período que se caracteriza pela *pentecostalização* do Brasil, a partir da implantação da Assembléia de Deus; este período é influenciado pelos fenômenos pentecostais verificados em Topeka, nos EUA ¹⁶³, detalhados posteriormente no decorrer deste capítulo.

¹⁶² Ibid. p. 24 e 31.

¹⁶³ CÉSAR, Elben M. Lenz. *História da evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais*. Viçosa: Ultimato, 2000.

Pedrinho Guareschi distingue no pentecostalismo latino-americano, dois tipos distintos: a) “*pentecostais antigos*” com: Assembléia de Deus, a Congregação Cristã do Brasil, Igreja do Evangelho Quadrangular e a Igreja Pentecostal o Brasil para Cristo; b) “*pentecostais novos*” ou “*neopentecostais*”: Igreja Evangélica Pentecostal Cristã (também chamada de Igreja Bom Jesus dos Milagres) e Igreja Rosa Mística - oriundas da Igreja Católica Romana, e a Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, Igreja Casa da Benção – todas de origem protestante¹⁶⁴.

Segundo Tácito Leite Filho, antes do movimento pentecostal ter adentrado concretamente no Brasil, já existia alguma “luminosidade” deste fenômeno. Foi o caso de José Manoel da Conceição – padre católico – que se tornou o primeiro representante que se converteu e colaborou com os missionários presbiterianos em 1865; outro representante foi Miguel Vieira Ferreira – engenheiro, matemático e político – que se converteu à uma igreja presbiteriana, e que em 1879 fundou a Igreja Evangélica Brasileira.

Diferentemente do protestantismo tradicional (das igrejas metodistas, batistas, presbiterianas, luteranas), que se inseriu no Brasil pela imigração e espírito missionário, os pentecostais do Brasil passaram a existir como sendo “*parte integrante do movimento pentecostal mundial*”¹⁶⁵ e a presença do pentecostalismo no Brasil se deu pouco tempo depois do início do movimento nos EUA, visto que já em 1910 e 1911 - praticamente ainda na sua fase embrionária - surgiram denominações pentecostais no Brasil. Entretanto, o crescimento e desenvolvimento do protestantismo no Brasil apenas se tornou significativo ou expressivo com o

¹⁶⁴ GUARESCHI, Pedrinho A.. “‘Sem dinheiro não há salvação’: ancorando o bem e o mal entre os neopentecostais”. *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 204 e 205.

¹⁶⁵ Fernandes apud Capellari, 2001: 29.

ingresso do pentecostalismo, que trouxe consigo a possibilidade de milagres e curas¹⁶⁶. Assim, o Brasil “conheceu” o pentecostalismo com a fundação das igrejas Assembléia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil no início dos anos 1910¹⁶⁷.

2.2. As primeiras igrejas pentecostais no Brasil

Antes de versarmos concretamente a respeito da Igreja Universal do Reino de Deus abordaremos, de maneira sucinta, duas outras igrejas: a Congregação Cristã do Brasil e da Assembléia de Deus, por elas serem o “berço” do pentecostalismo no Brasil. Além destas duas igrejas, de forma concisa trataremos da Igreja do Evangelho Quadrangular, da Igreja Pentecostal o Brasil para Cristo e da Igreja Pentecostal Deus é Amor, por entendermos que estas últimas estão de algum modo, vinculadas à formação da Igreja Universal do Reino de Deus e, por introduzirem no Brasil elementos contidos hoje nas igrejas neopentecostais – igrejas instituídas por brasileiros, a utilização dos meios de comunicação de massa e outros elementos posteriormente enunciados.

Na perspectiva de Campos Jr., o pentecostalismo vem crescendo não apenas pelo que a atmosfera religiosa propicia (inúmeras dissidências), mas também pelos problemas sociais (por exemplo, o elevado índice de desemprego) e as transformações econômicas atravessadas pelos países latino-americanos tem insuflado ainda mais a procura de soluções para as crescentes dificuldades deparadas pelas camadas socialmente menos favorecidas¹⁶⁸. Para Ricardo

¹⁶⁶ César apud Mariz, 2000:42.

¹⁶⁷ Ibid

¹⁶⁸ CAMPOS Jr., Luís de Castro. op.cit. 1995.

Mariano crescimento destas igrejas está atrelado ao incessante trabalho pastoral, aos vários cultos realizados diariamente, a alta arrecadação monetária, pregação eletrônica, a promessa do paraíso na Terra, entre outros ¹⁶⁹. Paulo Siepierski afirma que o *pentecostalismo sintetiza o protestantismo (cristocentricidade, biblicismo, união da fé com a ética) com uma forma de espiritualidade que é característica das religiões populares (emoção, ritos de possessão, participação coletiva)* ¹⁷⁰.

Destarte, no intuito de historicizarmos de maneira mais pormenorizada a implantação do pentecostalismo do Brasil, reportámo-nos ao estudo desenvolvido por Paul Freston, no qual é feito um recorte minucioso da entrada do movimento pentecostal em terras brasileiras. Afirma existirem *três ondas de implantação de igrejas*: a primeira onda é datada da década de 1910, quando chegam ao Brasil a Congregação Cristã do Brasil (1910) e a Assembléia de Deus (1911) ¹⁷¹.

Entre a implantação da primeira e segunda onda de igrejas pentecostais (40 anos), estas duas igrejas tiveram exclusividade, *uma vez que outras igrejas vindas do exterior como a Igreja de Deus ou Igreja de Cristo (um cisma da igreja Assembléia de Deus) não possuíam muita expressão na sociedade de então* ¹⁷². Segundo Cecília Mariz a primeira onda de inauguração do pentecostalismo no Brasil caracterizou-se por enfatizar o dom de línguas; a segunda onda no dom da cura; e a terceira onda no dom da libertação ¹⁷³. Geograficamente falando, a Assembléia de

¹⁶⁹ MARIANO, Ricardo. O boom pentecostal. Disponível em <http://www.cacp.org.br/pentecostais.htm> (acessado em 24/11/04).

¹⁷⁰ SIEPIERSKI, Paulo D.. Contribuição para uma tipologia do pentecostalismo Brasileiro. In: GUERREIRO, Silas (org) O estudo das religiões: desafios contemporâneos. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 72.

¹⁷¹ FRESTON, Paul Charles. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994, p. 70.

¹⁷² RODRIGUES, Jean Carlos. Pentecostalismo e a reprodução da escala geográfica. Disponível em: <http://www.igeo.uerj.br/VICBG-2004/EIXO5/e5%20215.htm> acessado em 29/05/2005.

¹⁷³ MARIZ, Cecília. Pentecostalismo e a luta contra a pobreza no Brasil. In: GUTIERREZ, Benjamim (org) *Na força do Espírito Santo: os pentecostais na América Latina*. São Paulo: Aipral, 1996. p. 171.

Deus instalou-se em Belém do Pará e a Congregação Cristã, em São Paulo. Para Ari Pedro Oro ¹⁷⁴, estas duas igrejas compuseram o então campo evangélico pentecostal brasileiro.

2.2.1. A Congregação Cristã do Brasil

A Congregação Cristã do Brasil foi fundada na cidade de São Paulo, mais concretamente no bairro do Brás, habitado principalmente por imigrantes italianos, por um italiano chamado Luigi Francescon ¹⁷⁵, que tencionava transmitir aos seus conterrâneos a experiência pentecostal por ele adquirida nos EUA ¹⁷⁶. Antes de fundar a Congregação Cristã, seu fundador teve uma rápida passagem pela Igreja Presbiteriana, no entanto, a progressão de sua igreja foi assaz lenta, comparativamente com a expansão vivenciada pela Assembléia de Deus, sua contemporânea. Para Tácito Leite Filho, a Congregação Cristã do Brasil é organizada segundo os moldes dos EUA, realizam mais o proselitismo pelo contato e testemunho pessoal; não aceitam programas de rádio e pregação ao ar livre; não pregam a obrigação do dízimo. A música é a marca em seus serviços religiosos. No lugar dos pastores, ela tem anciãos, e cooperadores no lugar dos presbíteros; ela não conta com jornais de propaganda doutrinária nem literatura religiosa. Seu ensinamento se resume ou se sintetiza nesta frase: *outras luzes não precisamos*,

¹⁷⁴ ORO, Ari Pedro. Avanço pentecostal e reação católica. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996. p. 19.

¹⁷⁵ Luigi Francescon nasceu na cidade de Cassavo Nuovo, na província de Udine, na Itália e 1866. Imigrou para os EUA, e chegou a cidade de Chicago em 1890; filiou-se a Igreja Presbiteriana e foi batizado por imersão no lago Michigan, em Setembro de 1903. No dia 25 de Agosto de 1907 recebeu o dom de línguas e deu início as suas pregações em Chicago, Nova York, Filadélfia, Los Angeles. Antes de chegar ao Brasil, passou pela Argentina. No Brasil, ficou em São Paulo aonde iniciou suas atividades junto a comunidade italiana e depois seguiu para Belém do Pará, onde deu seqüência a Congregação Cristã no Brasil (Campos Jr., op. cit. p. 26 e 28).

¹⁷⁶ ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*. 1ª edição. Petrópolis: Vozes, 1994. p.48.

nem queremos. O tempo muda sempre, porém a palavra de Deus é imutável. Mudam os homens, porém o Senhor é o mesmo, eterno e fiel ¹⁷⁷. As pessoas cumprimentam-se do lado de fora do templo e dentro, as mulheres sentam-se separadas dos homens.

Para Rolim, a forma do trabalho evangelizador da Congregação Cristã, restrito e de maneira direta, sem cultos em espaços públicos ou programas radiofônicos, foi uma das causas da lenta progressão desta instituição religiosa. A outra causa foi o fato de buscar fiéis entre os italianos empregados nas fazendas de café do interior de São Paulo, uma comunidade resistente às idéias religiosas, pois, foi a introdutora de idéias anarquistas e comunistas, de lutas sociais em nome de melhorias nas condições de vida no Brasil ¹⁷⁸.

2.2.2. A Assembléia de Deus

A igreja Assembléia de Deus organizou-se nos Estados Unidos, sob o nome de *General Council*, sendo que no Brasil seu primeiro nome foi Missão da Fé Apostólica e, só em 1918 é que adotou o seu atual nome – Assembléia de Deus. No Brasil, seus fundadores foram os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, que se instalaram em Belém do Pará, em 1911. Os dois pisaram em solo brasileiro ainda como batistas, hospedando-se no templo desta igreja. Estes missionários trouxeram consigo novos costumes para os batistas, organizavam vigílias e cultos nas casas de alguns membros, sempre buscando o batismo no Espírito Santo – todas estas

¹⁷⁷ LEITE FILHO. op. cit. p. 32.

¹⁷⁸ ROLIM, Francisco Cartaxo. Op. Cit. 1994. p.51 e 54..

atividades eram praticadas sem a aquiescência ou aceitação dos pastores locais, o que suscitaria problemas no futuro. Quando, em um desses cultos, uma mulher “falou em línguas estranhas”, o acontecimento foi considerado como sendo a tão almejada manifestação do batismo no Espírito Santo e, ocasionou uma calorosa discussão entre os pastores batistas locais e os missionários suecos, culminando com a expulsão destes últimos, o que fez com que uma parte dos membros os seguissem, resultando na fundação da Assembléia de Deus ¹⁷⁹.

A nova Igreja vivenciou um processo expansionista extremamente rápido se comparado com o da Congregação Cristã do Brasil, porque ela principiou-se nos bairros periféricos de Belém do Pará e o seu “rebanho” vinha principalmente da Igreja Católica e não das igrejas protestantes históricas ¹⁸⁰, haja vista que as pessoas socialmente desfavorecidas, residentes nas zonas rurais ou nas periferias praticavam um catolicismo devocional – “o Santo” – conclui Francisco Rolim. Qualquer problema que lhes acontecesse, recorriam ao seu santo de devoção, iam às novenas, as procissões e pagavam promessas.

Para Francisco Rolim, entretanto, somente o distanciamento dos pobres em relação ao catolicismo oficial não justifica a rápida adesão à Assembléia de Deus, logo, outros fatores merecem uma apreciação: a “frieza” da missa católica ¹⁸¹. Isto faz-nos perceber que o sucesso da Assembléia de Deus – no momento da sua instalação em Belém do Pará – não se deveu ao confronto direto com a Igreja Católica, mas à ocupação das lacunas e aspirações não atendidas pelo catolicismo.

¹⁷⁹ ROLIM, Francisco Cartaxo. op. cit. 1987. p. 35.

¹⁸⁰ Ibid. Op. Cit. p. 19.

¹⁸¹ Francisco Rolim diz que no início do século XX, a missa ainda era celebrada em latim e os padres ficavam de costas para os participantes, e sendo assim, este clima “frio” desestimulava a longa caminhada que a população rural tinha que efetuar para chegar a igreja. Rolim diz que, além de dentro do espaço físico da igreja se perceber uma clara separação de “classes”, quando a missa acabasse, os pobres eram desprezados ao passo que para as famílias proeminentes, concedia-se uma atenção maior.

Segundo Campos Jr., até 1950 os líderes desta igreja tinham sido todos de origem sueca, e só depois desta data é que um pastor brasileiro – Francisco Pereira do Nascimento – passou a dirigir a Assembléia de Deus em Belém. Como a Congregação Cristã no Brasil, a Assembléia de Deus também obriga que em seus templos os homens fiquem separados das mulheres durante as suas reuniões. Campos Jr. aponta uma outra semelhança: a formação religiosa dos fundadores das igrejas da primeira onda de implantação do pentecostalismo: tanto Luigi Francescon (Congregação Cristã no Brasil) como Daniel Berg (Assembléia de Deus) receberam as primeiras pregações em Chicago (EUA) e pelo mesmo pastor, o batista W. Durham.

A Assembléia de Deus instalou-se na região norte e expandiu-se para a região sul do país; e a Congregação Cristã no Brasil fez o sentido inverso, instalou-se em São Paulo e depois é que se dirige para a região norte do país. Entretanto, o tipo de “clientela” que elas (igrejas) encontraram e os métodos de trabalho missionário determinaram a diferença na agilidade e rapidez na expansão das mesmas. Depois das primeiras décadas nas quais se viveu o início do pentecostalismo no Brasil, marcadas por um forte crescimento da Assembléia de Deus, teve início a segunda onda de implantação pentecostal, anos de 1950 e 1960.

2.3. A segunda onda da expansão pentecostal

Durante a primeira metade dos anos 1900 o campo religioso brasileiro ainda vivenciava seu período “infantil”, no que diz respeito à implantação do pentecostalismo e, não existia nele uma “rixa” árdua ou intensa como a concorrência

religiosa assistida nos dias de hoje, visto que o campo pentecostal brasileiro era, naquele período, repartido exclusivamente pelas obras da Congregação Cristã do Brasil e da Assembléia de Deus. Como se não bastasse essa diminuta ou tênue diversidade de instituições religiosas pentecostais, elas estavam geograficamente instaladas em locais distantes uma da outra. Durante esse período, no qual a Assembléia de Deus experimentou seu elevado crescimento, é que, segundo Paul Freston, surgiu a segunda onda de implantação do pentecostalismo, datada dos anos 1950 e 1960, marcada pela fragmentação do campo pentecostal, na qual três grandes grupos brotaram, como a seguir veremos.

2.3.1. Igreja do Evangelho Quadrangular

A Igreja do Evangelho Quadrangular foi fundada em 1918, em Los Angeles (EUA), pela canadense Aimmé Simple McPherson onde se chamava *Church of the Four-Square Gospel*. Segundo Paul Freston, antes de McPherson morrer (1944), ela percorreu de carro os EUA, enchendo auditórios para sessões de cura divina. Esta denominação religiosa chegou ao Brasil em 1951, trazida pelo missionário Harold Williams que, antes do Brasil, missionara na Bolívia. No Brasil, suas atividades principiaram-se em São João da Boa Vista, interior de São Paulo e depois na capital do Estado ¹⁸².

Segundo Marcos Capellari esta congregação religiosa constituiu-se a partir do movimento de Cura Divina, principiado no interior da Igreja Presbiteriana

¹⁸² Campos Jr. op.cit. p. 25; e SIEPIERSKI, Paulo D. Contribuição para uma Tipologia do Pentecostalismo Brasileiro. In: GUERREIRO, Silas (org) *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 76.

Independente do Brasil, espalhando-se a partir da cidade de São Paulo para as de Assis e Botucatu ¹⁸³. As características da Igreja do Evangelho Quadrangular, no principiar de sua atividade evangelizadora foram a sua marca distintiva no pentecostalismo brasileiro, por introduzir subsídios de proselitismo que ainda eram desconhecidos no Brasil, tais como: a pregação em tendas de lona com a promoção de curas milagrosas, além do uso do rádio. A pregação em tendas de lona foi uma estratégia que rapidamente a aproximou do povo. A Igreja conserva a base doutrinal pentecostal, enfatizando o batismo pelo Espírito Santo e a cura divina, e encara de quatro maneiras a pessoa de Jesus Cristo: Cristo Salvador, Cristo Batizador no Espírito Santo, Cristo Médico, Cristo Rei, e que “em breve voltará” ¹⁸⁴, ou seja, salvação, experiência carismática, cura divina e expectativa do advento. Portanto, são desses quatro ministérios de Cristo que deriva o nome “Quadrangular”. Segundo Marcos Capellari, esta doutrina é inspirada na passagem bíblica de *Ezequiel 1.10, no Antigo Testamento*. De maneira semelhante à Assembléia de Deus, os cargos máximos, antes ocupados exclusivamente por americanos, só se tornaram acessíveis a brasileiros depois de 1980.

2.3.2. A Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo.

A Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo, foi fundada pelo pernambucano Manoel de Melo ¹⁸⁵ e, segundo Paul Freston, foi a primeira denominação pentecostal brasileira fundada por um brasileiro. Manoel de Melo principiou a sua vida

¹⁸³ CAPELLARI, Marcos Alexandre. *op. cit* p. 41.

¹⁸⁴ Siepierski, Paulo. *Op. Cit.* 2003. p. 76.

¹⁸⁵ *Idem.* p. 39.

evangélica na Assembléia de Deus e antes de fundar a sua igreja, passou pela Igreja do Evangelho Quadrangular. Migrou para São Paulo e muitos dos seus compatriotas (pernambucanos e outros nordestinos) identificavam-se com ele, fato que favoreceu a fácil aceitação da sua mensagem “*em especial para aqueles que vivem em péssimas condições sociais, povoando favelas e cortiços*”¹⁸⁶. Foi nos segmentos populares que o seu trabalho proselitista se principiou, servindo-se do rádio, meio de comunicação frequentemente usado pela igreja.

Esta igreja trouxe consigo algumas inovações ou novidades que continuaram “vivas” e propiciaram a formação da “terceira onda pentecostal”, tais como: a fundada e dirigida por um brasileiro e a elegeu personalidades para o cenário político brasileiro. Além do mais, seu fundador fez parte da igreja Cruzada Nacional de Evangelização, como foi o caso também de Edir Macedo (fundador e líder absoluto da Igreja Universal do Reino de Deus) e Romildo Ribeiro Soares (fundador da Igreja Internacional da Graça de Deus), personalidades que antes de fundarem suas igrejas, pertenceram a outras denominações religiosas, igualmente pentecostais.

2.3.3. A Igreja Pentecostal Deus é Amor

A última das igrejas pertencentes da chamada “segunda onda pentecostal”, a Igreja Pentecostal Deus é Amor, foi fundada em 1961 por David Miranda, que saiu do Paraná para fundar a sua igreja (Igreja Pentecostal Brasil para Cristo) em São Paulo. Foi alugando ou comprando salões que ele atingiu os segmentos sociais menos favorecidos do Estado de São Paulo. Como acontecera com Manoel de Melo,

¹⁸⁶ Idem. p. 41.

foi a utilização do rádio, inclusive com a compra da Rádio Tupi de São Paulo, que propiciou a expansão deste movimento religioso.

Com a arrecadação de dízimos e ofertas, David Miranda investiu na construção de Templos e construiu uma gravadora musical, “*A Voz da Libertação*”; cujos discos são vendidos em suas igrejas onde, também os homens sentam-se separados das mulheres. Como estratégia para atrair novos fiéis e para mostrar a eficácia terapêutica de suas pregações, existe uma “*transmissão ao vivo (via rádio) de seus programas dominicais, onde ocorrem exorcismos*”¹⁸⁷.

Deste modo, chegamos à terceira e última onda de implantação do pentecostalismo no Brasil que, segundo Freston, teve início no final dos anos 1970 e ganhou dinamismo na década de 1980. Segundo ele, o produto institucional mais famoso da terceira onda é a Igreja Universal do Reino de Deus, fundada por Edir Macedo, em 1977; um outro produto desta onda pentecostal é a Igreja Internacional da Graça de Deus, fundada em 1988 por Romildo Ribeiro Soares, cunhado de Edir Macedo, após sua saída da Igreja Universal por conta de alguns desentendimentos ou discórdias. As igrejas que nasceram deste período em diante têm sido comumente designadas “igrejas neopentecostais”, segundo Oro, caracterizadas por fazerem parte de um pentecostalismo de líderes fortes, um pentecostalismo liberal, de cura divina e eletrônico, por fazerem uso intensivo dos meios de comunicação de massa como jornais, maiormente, o rádio e a televisão.

Estas Igrejas surgiram em um contexto de ditadura que se caracterizava pelo

o aprofundamento da industrialização; o inchamento urbano causado pela expulsão da mão-de-obra do campo; a estrutura moderna de comunicações de massa que, no final dos anos 70, já alcança quase toda a população; a crise da Igreja Católica e o

¹⁸⁷ Idem. p. 45.

*crescimento da umbanda; e a estagnação econômica dos anos 80*¹⁸⁸.

Estas igrejas (Igreja Universal do Reino de Deus a Internacional da Graça de Deus) foram fundadas no Rio de Janeiro, diferentemente das igrejas da “segunda onda”, que surgiram num contexto paulista. Elas nascem em um Rio de Janeiro marcado pela *decadência econômica, pelo populismo político e pela máfia do jogo, o novo pentecostalismo se adapta facilmente a cultura urbana influenciada pela televisão e pela ética yuppie*¹⁸⁹.

Este ramo do pentecostalismo é o que mais tem experimentado e vivenciado um crescimento¹⁹⁰ devido à fragmentação, criação e recriação de novas denominações religiosas, o que tem dificultado não somente o seu mapeamento, mas, principalmente o seu estudo. Citada por Alexandre Capellari, Regina Novaes afirma que uma pesquisa realizada na cidade do Rio de Janeiro em 1994, assinalou a fundação de mais de cinco igrejas por semana – umas pertencentes a denominações já existentes, outras fundadas em consequência de cisões nas anteriores ou ainda, organizadas por pessoas ou grupos. Nesse fio de pensamento, Campos Jr. vai mais longe e afirma ter sido o sucesso de alguns líderes pentecostais, o principal incentivo para que alguns membros abram seus próprios templos, *e se multiplicam em um sem número de denominações*¹⁹¹. Como poderemos constatar nos capítulos subseqüentes, os fundadores das principais denominações neopentecostais pertenceram antes a outras denominações pentecostais.

¹⁸⁸ Freston, op. cit. 1994. p. 131.

¹⁸⁹ Ibid. 1994. p. 32.

¹⁹⁰ “Das 710 Igrejas fundadas, durante três anos, 91,26% eram igrejas pentecostais e, 80% das quais se localizava nas áreas mais carentes” (Novaes apud Capellari, 2001: 31).

¹⁹¹ Capellari. op. cit. p. 37.

Segundo Marcos Capellari, estas igrejas realçam/destacam o poder do Espírito Santo na vida do fiel. Ricardo Mariano¹⁹² acrescenta, afirmando que os pentecostais baseiam-se no Espírito Santo e atraem fieis com curas e exorcismo. Para Marcos Capellari, as mais conhecidas formas de manifestações do poder do Espírito Santo são a *“capacidade de falar em línguas estranhas – glossolalia -, a de curar doenças, ou a de promover a ascensão social do indivíduo – Teologia da Prosperidade, na forma de dons conferidos por Deus”*. Atrelados a estes dons existem outros como, *“o Dom das palavras, de fé, dos milagres, das revelações, de sabedoria, de ciência e do discernimento”*¹⁹³.

Cronologicamente falando, a segunda onda de implantação do pentecostalismo data dos anos 1950/60 e a terceira onda da segunda metade dos anos 1970, assim, a curta separação temporal entre elas pode ter sido determinante para a existência de algumas inovações nas igrejas da terceira onda que foram produzidas ou introduzidas pelas igrejas da segunda onda. Ou seja, o curto espaço de tempo entre a segunda e terceira onda pode ser a razão para que elas se assemelhassem.

2.4. A terceira onda de expansão pentecostal

Surgida na segunda metade da década de 1970, a terceira onda pentecostal tem a Igreja Universal do Reino de Deus como sua representante principal e, com uma menor expressividade, a Igreja Internacional da Graça de Deus. Para além

¹⁹² MARIANO, Ricardo. O boom pentecostal. Disponível em: <http://www.cacp.org.br/pentecostais.htm> (acessado em 24/11/04).

¹⁹³ Capellari. op.cit. p. 37 e 38.

destas duas instituições religiosas, existe um sem número de novas igrejas que, como diz Capellari, são “criadas e recriadas” em razão de cismas dentro destes movimentos religiosos. Muitas dessas igrejas serão mencionadas no decorrer do presente trabalho. Entretanto, a Igreja Universal do Reino de Deus, o objeto central do presente trabalho, terá um capítulo a ela dedicado.

2.4.1. A Igreja Internacional da Graça de Deus

Conforme Marcos Capellari e Luis Campos Jr., a Igreja Internacional da Graça de Deus foi fundada por Romildo Ribeiro Soares – *R. R. Soares* -, na cidade do Rio de Janeiro em 1980, após desentendimentos com seu cunhado Edir Macedo na IURD – o que fez com que Soares prosseguisse com a sua iniciativa sozinho. Romildo Ribeiro Soares nasceu no Município de Muniz de Freire, no Estado do Espírito Santo e chegou ao Rio de Janeiro em 1964. Como Edir Macedo, também pertenceu a Igreja Pentecostal Nova Vida (fundada por Robert McAlister) antes de se juntar ao Edir Macedo e edificarem a IURD.

Em 1980 começa o ministério da Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), na Rua Lauro Neiva, no Município de Duque de Caxias, Rio de Janeiro¹⁹⁴. No que tange a organização administrativa verticalizada e altamente centralizada, à sua teologia e a simplicidade dos cultos, a IIGD é assaz idêntica à sua precursora, a IURD: abrem diariamente, disponibilizam serviços religiosos de exorcismo, cura divina e os relacionados à prosperidade¹⁹⁵. O grosso de seus fiéis faz parte dos segmentos sociais menos favorecidos e com um baixo nível de escolaridade. De

¹⁹⁴ <http://www.ongrace.com/rrsoares/ministerio.php> (acessado em 23/01/2006).

¹⁹⁵ Capellari. op. cit p. 43 e 44.

maneira semelhante à IURD, o seu proselitismo é promovido pela utilização maciça dos meios de comunicação de massas, com certa predominância para os programas televisivos.

Uma das poucas diferenças entre estas duas igrejas repousa no fato de que o crescimento da Igreja Internacional da Graça de Deus observar seu maior desenvolvimento nas grandes cidades do Sudeste, sobretudo na cidade de São Paulo – aonde, segundo Capellari, ela possui pouco mais da metade de seus templos. Marcos A. Capellari afirma ainda que os pastores desta instituição religiosa, *à semelhança dos da Igreja Universal do Reino de Deus, não possuem autonomia administrativa, não sendo exigido deles nenhuma formação teológica erudita* ¹⁹⁶. A este respeito, Sanchis diz:

A Igreja Católica faz questão de excluir metade da população do acesso as suas funções ministeriais. Na outra metade, escolhe uma ínfima minoria de celibatos, que isola durante sete anos de formação. Enquanto isto, os pentecostais formam em quatro meses ministros que não se afastam do seu meio, nem, inclusive, do seu clima intelectual ¹⁹⁷.

Além desta instituição religiosa existem inúmeras igrejas¹⁹⁸, como é o caso da Sara Nossa Terra, fundada em 1980 por Robson Rodovalho; um outro exemplo é a Igreja Pentecostal Renascer em Cristo – fundada pelo casal de pastores Estevan Hernandes Filho e Sônia Hernandes, em 1986, na cidade de São Paulo. Como a IIGD, esta última instituição tem seu proselitismo relacionado com a utilização de meios de comunicação de massas e pela música *gospel* (evangelho), além de espargir ou propagar a Teologia da Prosperidade. Segundo Paulo Siepierski, os

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996. p. 40.

¹⁹⁸ O missiólogo Stephenson Araújo, citado por Elben César diz só no Brasil existirem 36 denominações pentecostais, veja-as em anexo (ANEXO – 01).

elementos protestantes do pentecostalismo – *crisocentricidade, biblicismo, união da fé com a ética* – estão afastados no “pós-pentecostalismo”¹⁹⁹.

Entretanto, cabe ressaltar-se que Ari Pedro Oro afirma que estas igrejas seguem as crenças e doutrinas basilares do pentecostalismo tradicional (*conversão e libertação do mal demoníaco, puritanismo de conduta e distância do mundo, além da inspiração pelo Espírito Santo e o batismo do fogo*), e o seu perfil resumir-se-ia em:

*exclusividade nos serviços e meios de salvação, ênfase na realização de milagres mediatizados pelas igrejas com testemunhos públicos dos mesmos; ênfase em rituais emocionais e, sobretudo em rituais de cura, associados a uma representação demoníaca dos males; uso intenso dos meios de comunicação de massas: impressos, radiofônicos, televisivos e informatizados; combinação de religião com marketing, dinheiro e, em alguns casos, política; sensibilidade para captar os desejos dos fiéis não somente nas baixas camadas sociais; projeto de constante expansão, em alguns casos além da fronteira nacional...*²⁰⁰

Para Ricardo Mariano, as diferenças teológicas significativas entre o neopentecostalismo e as vertentes teológicas que o precederam são a ênfase na guerra espiritual, a teologia da prosperidade e a eliminação dos sinais externos de santidade²⁰¹. Paulo Siepierski acrescenta que *os pentecostais não oferecem nada socialmente inovador, apenas estratégias de sobrevivência*²⁰².

¹⁹⁹ SIEPIERSKI, Paulo D. Op. Cit. 2005. p. 85. Siepierski prefere chamar de pós-pentecostalismo e não neopentecostalismo, por entender que existe um maior distanciamento e não simplesmente uma nova forma de pentecostalismo. Adianta ainda que o “*pós-pentecostalismo é um afastamento do pentecostalismo tendo como cerne a teologia da prosperidade e ao conceito de guerra espiritual*” (Siepierski, 2005: 79)

²⁰⁰ ORO, Ari Pedro. 2002. Op. Cit. p. 205.

²⁰¹ Mariano apud Siepierski, 2005: 78.

²⁰² SIEPIERSKI, Paulo D. Op. Cit. 2005. p. 75.

Segundo Antônio Pierucci, trata-se dos *neopentecostais*, *esses novos protestantes made in Brasil...*²⁰³ ou como aponta Ari Pedro Oro, trata-se daquela parcela do pentecostalismo surgido no Brasil a partir da década de 60 e que, sendo de difícil conceituação, recebeu de múltiplos autores diversas denominações “*agência de cura divina*”, “*sindicatos dos mágicos*”, “*pentecostalismo autônomo*”, “*pentecostalismo da 2ª e 3ª ondas*”, “*neopentecostalismo*”, “*pós-pentecostais*”²⁰⁴. Por conta dessa difícil conceituação, daqui em diante, adotaremos a classificação de *neopentecostais*, pois entendemos que este termo é o que melhor contempla este movimento religioso.

²⁰³ PIERUCCI, Antonio Flávio. “Liberdade de cultos na sociedade de serviços”. In: PIERUCCI, Antonio Flávio, PRANDI, Reginaldo (org) *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec. 1996. p. 275.

²⁰⁴ ORO, Ari Pedro. Neopentecostalismo: dinheiro e magia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em: http://www.unesco.org.uy/shs/docspdf/anuario2002/articulo_14.pdf (acessado em 09/11/2005).

Cap. 3 – A Igreja Universal do Reino de Deus e suas peculiaridades

O pentecostalismo divide-se em várias denominações e nas últimas décadas tem surgido um novo tipo de igrejas pentecostais, freqüentemente chamadas de neopentecostais, que se distinguem das mais antigas por pregarem a Teologia da Prosperidade, e lançarem mãos de exorcismos, curas divinas e um uso exaustivo dos meios de comunicação de massas. É neste conjunto de igrejas que se destaca a Igreja Universal do Reino de Deus.

A maior parte dos autores sustenta que Edir Macedo e Romildo Ribeiro Soares foram os fundadores desta igreja. César afirma que:

Edir Macedo e Romildo Ribeiro Soares deixaram a igreja de Botafogo (referindo-se a Igreja da Nova Vida) e fundaram, no dia 9 de setembro de 1977, a Igreja da Benção, numa funerária desocupada no bairro da abolição (zona norte da cidade do Rio de Janeiro). No ano seguinte a congregação adotou o nome de Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e obteve seu registro geral²⁰⁵.

O autor acrescenta ainda que para além de Edir Macedo e seu cunhado Romildo Ribeiro Soares (R R Soares), fez parte do “corpo fundante” da IURD, Miguel Ângelo. Estes dois últimos separaram-se de Edir Macedo e fundaram, concomitantemente, a Igreja Internacional da Graça de Deus e Igreja Cristo Vive. Capellari faz menção de Augusto Lopes no lugar de Miguel Ângelo²⁰⁶. Segundo Ricardo Mariano, Romildo R. Soares era líder principal da Igreja Universal mas, sua liderança foi suplantada pelo “dinamismo”, “pragmatismo” e “estilo centralizador” de

²⁰⁵ CÉSAR, Elben M. Lenz. História da evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais. Viçosa: Ultimato, 2000, p. 148 e 149.

²⁰⁶ CAPELLARI, Marcos Alexandre. *Sob o olhar da razão: as religiões não católicas e as Ciências Humanas NO Brasil (1900 – 2000)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2001, p. 42.

Edir Macedo, até então apresentador de um programa evangélico na Rádio Metropolitana. Em 1980 Macedo ascende ao poder e Romildo R. Soares se desvincula da IURD para fundar a sua, a Igreja Internacional da Graça de Deus. Daí em diante Edir Macedo adotou um governo eclesiástico episcopal, assumindo o posto de bispo primaz e o cargo vitalício de secretário-geral do presbitério, o mais elevado da denominação²⁰⁷. Desde então, Macedo está à da Igreja Universal, *uma empresa extremamente centralizada*²⁰⁸.

Edir Macedo instituiu uma hierarquia eclesiástica com três instâncias de poderes decrescentes: o Conselho Mundial de Bispos, o Conselho de Bispos do Brasil e o Conselho dos pastores. Absoluto e todo-poderoso, Edir Macedo reina do cimo desta denominação religiosa:

*A Igreja Universal do Reino de Deus possui um centralizado governo eclesiástico episcopal, liderado nacionalmente e exclusivamente com mãos de ferro por seu fundador, que detém total controle sobre as atividades religiosas, da administração denominacional, da ampliação dos montantes arrecadados e dos investimentos empresariais*²⁰⁹.

Ricardo Mariano afirma que o baixo clero, ou seja, os pastores²¹⁰ que dirigem os templos locais podem ser consagrados (titulares) ou nomeados (auxiliares) e não podem officiar casamentos, nem a chamada “Ceia do Senhor” e muito menos os sacramentos do batismo nas águas, pois, a maior parte deles não possui formação teológica em seminários e faculdades de teologia. Alias, não

²⁰⁷ MARIANO, Ricardo. A Igreja Universal no Brasil. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p 54 a 57.

²⁰⁸ CORTEN, André, ORO, Ari Pedro, DOZON, Jean-Pierre. Introdução. In: *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p.33.

²⁰⁹ SERRA, Antonio Roberto Coelho. *A mercantilização do sagrado: um estudo sobre a estruturação das igrejas dos pentecostais brasileiros*. VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra 16, 17 e 18 de Setembro de 2004. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/lab2004/palfts/AntonioRobertoSerra.pdf>. Acessado em 4/12/2005.

²¹⁰ Nas observações de campo, tanto em Maputo como em Salvador, não vimos nenhuma pastora.

parece ser a prioridade da Igreja Universal, pois, embora durante algum tempo a IURD tenha mantido Faculdade Teológica Universal do Reino de Deus – FATURD –, no Rio de Janeiro, que fornecia cursos básicos com a duração de três anos, e bacharelado em teologia em quatro anos, Macedo a extinguiu quando percebeu que para alcançar seus objetivos expansionistas essa formação era inútil, desnecessária: *o bom pastor é aquele que propicia os melhores resultados numéricos e financeiros para a igreja* – afirma Ricardo Mariano ²¹¹.

As funções pastorais tais como exorcizar, pedir dízimos²¹² e ofertas, orar, pregar e cantar são aprendidas na prática. Boa parte dos pastores apenas participa de rápidos cursos bíblicos, quando estes os são oferecidos. Para que se tornem pastores faz-se necessário o cumprimento dos seguintes requisitos: conversão, dedicação e o desejo de fazer a obra de Deus. Costuma haver outros cursos rápidos, nos quais os obreiros são orientados nos princípios básicos do cristianismo e da Igreja Universal do Reino de Deus ²¹³. O Pastor José Vasconcellos afirma que *no dia-a-dia dos pastores, praticamente, não há espaço para uma vida pessoal ou social, já que quase toda ela é dedicada à Igreja. Acrescenta ele que, tirando o apoio que estes recebem da Igreja, não possuem nenhum outro tipo de trabalho remunerado, já que a Igreja fornece – proporcionalmente à arrecadação que conseguem levantar dos fieis – salário, casa, carro, telefone* ²¹⁴.

Mariano diz que a mobilidade hierárquica eclesiástica iurdiana está diretamente relacionada à capacidade de arrecadação do pastor, haja visto que na Igreja se defende o princípio segundo o qual “quem arrecada mais recursos o

²¹¹ MARIANO, Ricardo. Op. Cit. 2004. p. 127 e 128.

²¹² Segundo o vocabulário bíblico, dízimo é a décima parte das colheitas e dos animais que os Judeus ofereciam à Deus e que era usada para o sustento dos levitas, dos estrangeiros, dos órfãos e das viúvas.

²¹³ Pastor José Vasconcelos Cabral, citado em MARIANO, Ricardo. Op. Cit. 2004. p. 127.

²¹⁴ BONFATTI, Paulo. Op. Cit. 2000. p. 162

consegue porque supostamente tem seu ministério abençoado pelo Espírito Santo”²¹⁵. Daí a sua promoção. Para a Igreja Universal *não é necessário estudar cinco (5) anos de teologia para falar do que o amor, a misericórdia e o poder de Jesus podem fazer na vida dos que O aceitam como Salvador*²¹⁶.

Subordinados aos pastores encontram-se os obreiros, que têm uma atuação indispensável e são tidos como os “cartões de visita” da Igreja onde desempenham as mais variadas funções²¹⁷. Nas palavras de Ricardo Mariano, eles são uma espécie de “faz-tudo”:

*da limpeza dos templos à recepção dos virtuais adeptos nos templos, da coleta das ofertas à distribuição dos objetos dotados de poder sacral aos fiéis, da evangelização à efetuação de orações, imposição das mãos e exorcismos nos cultos*²¹⁸.

Para além de receberem as pessoas nos templos, os obreiros integram os grupos de evangelização que visitam hospitais, presídios e manicômios. Não recebem remuneração alguma por conta desse trabalho, pois se trata de voluntariado feito por “amor a Jesus Cristo”. A Igreja Universal sustenta que ser obreiro é um privilégio, pois estes são escolhidos por Deus para essa missão²¹⁹. Realmente, para uma igreja que tem suas portas abertas diuturnamente, o trabalho destes “faz-tudo” é imprescindível e decisivo para a eficiência do trabalho.

Os obreiros uniformizam-se invariavelmente com calças azuis escuras e camisas brancas de mangas curtas ou longas, mas, infalivelmente engravatados; já as obreiras vestem-se de saias (muito raramente de calças) também azuis e camisas brancas de manga curta, geralmente com um laço azul ou vermelho no

²¹⁵ MARIANO, Ricardo. Op. Cit. p. 56.

²¹⁶ <http://www.igrejauniversal.org.br/ler.asp?cod=10>. Acessado 09/02/2006.

²¹⁷ <http://www.igrejauniversal.org.br/ler.asp?page&sub=80>. Acessado em 09/02/2006.

²¹⁸ MARIANO, Ricardo. Op. Cit. p. 56 e 57.

²¹⁹ <http://www.igrejauniversal.org.br/ler.asp?page&sub=80>. Acessado em 09/02/2006.

primeiro botão da camisa. Esta uniformização é a usual tanto no caso brasileiro como no moçambicano.

Mariano afirma ainda que esta forma vertical de governo eclesiástico da Igreja Universal é basilar para que ela consiga sucesso religioso, político e empresarial. Diz ainda, que a concentração de poder eclesiástico nada democrático, dinamiza a tomada de decisões vindas do cume da hierarquia e permite que a liderança centralize a administração dos recursos angariados. Essa concentração financeira é capital para que se custeiem os altos e estratégicos investimentos, como a aquisição e expansão de redes de rádio e tevê, a compra e edificação de imóveis de grande estrutura, além das diferentes empresas que circundam suas atividades religiosas.

Além do mais, em “*Expansão pentecostal no Brasil*”, Ricardo Mariano afirma que essa forma de governo vertical e centralizado restringe absolutamente a autonomia dos pastores e dos adeptos. Acrescenta que os pastores titulares e auxiliares são transferidos frequentemente de local de trabalho e não gerenciam os recursos coletados, enquanto os fiéis não nomeiam nem sugerem seus líderes locais, além de não participarem na discussão sobre o “bom emprego” dos recursos arrecadados dos dízimos e ofertas.

Escasso conhecimento se tem sobre Edir Macedo, o mentor e principal líder da Igreja Universal. Elben César diz que *ele é o quarto de sete irmãos, nasceu em 1944, na pequena cidade de Rio das Flores, no Estado do Rio de Janeiro, de onde se mudou para o Rio de Janeiro aos 17 anos, empregando-se na então Loterg (Loteria do Estado da Guanabara). Depois de uma breve passagem pela Umbanda, veio a converter-se na Igreja Nova Vida, dirigida pelo canadense Robert McAlister,*

em Botafogo²²⁰. Ricardo Mariano acrescenta que a entrada de Macedo na Igreja Nova Vida foi ocasionada por influência de uma das suas irmãs²²¹. Permaneceu nesta igreja de 1963 a 1975, quando saiu e fundou a Igreja Cruzada do Caminho Eterno, onde novamente afastou-se para fundar aquela que é hoje a Igreja Universal do Reino de Deus, em 1977²²². Segundo o site do bispo Edir Macedo, o seu nome completo é Edir Macedo Bezerra, e nasceu em 18 de Fevereiro de 1945. Filho de Francisco Bezerra e Eugênia de Macedo Bezerra casou-se a 18 de Dezembro de 1971 com Ester Eunice Rangel²²³. No mais, sabe-se que ele adotou o modelo episcopal em 1981 e ordenou-se bispo juntamente com o co-fundador Roberto Augusto Lopes – como informa Elben César.

De algum modo, Macedo teve a sua vida envolvida com a Justiça, ao ser acusado de sonegação de impostos, narcotráfico, envio ilegal de dólares para o exterior, charlatanismo, curandeirismo e estelionato, o que lhe custou uma reclusão: em 24 de Maio de 1992 esteve preso na 91ª Delegacia de Polícia de São Paulo por 12 dias, e solto por um *habeas corpus*²²⁴.

Em termos doutrinários, a Igreja Universal é considerada como sendo uma igreja cristã, pois, *considera a Bíblia como a palavra de Deus, nos cultos reconhece a Trindade, tanto o batismo como a Santa Ceia são praticadas no seu sentido cristão – o batismo se faz em nome do Pai, Filho e do Espírito Santo, a Santa Ceia de*

²²⁰ CÉSAR, Elben. História da evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais. Viçosa: Ultimato, 2000, p. 148.

²²¹ Pressupomos que seja a sua irmã Elcy, a qual ele dedicou o seu livro “*Nos passos de Jesus*”, dizendo: “*À minha irmã Elcy, que em nossos corações plantou a Semente*”.

²²² MARIANO, Ricardo. *Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal*. Estudos Avançados 18 (52), 2004 p. 125.

²²³ <http://www.bispomacedo.com.br/biografia.htm> (acessado em 16/12/2005).

²²⁴ MARIANO, Ricardo. Op. Cit. 2004. p. 126.

*realiza com o pão e vinho...*²²⁵. Assim, o discurso religioso difundido por esta Igreja é “divino”, sustentado nas Sagradas Escrituras, portanto isento de qualquer contestação.

No que tange a caracterização desta instituição religiosa, Gey Espinheira afirma que:

*a Igreja Universal do Reino de Deus é uma igreja ajustada ao modelo neoliberal do capitalismo hegemônico. E essa sua atualidade a faz pertencer à dinâmica da sociedade pós-moderna, apesar do suposto anacronismo do demônio como fonte de todo o mal e ao mesmo tempo o mal necessário, pois, sem ele, sem a simplicidade de sua concepção, dificilmente se poderia realizar tantas e tão elevados contratos para cura e solução para os problemas econômico-financeiros, políticos e afetivos*²²⁶.

Para Ricardo Mariano,

*o contexto socioeconômico, cultural, político e religioso no qual a Igreja Universal surgiu e prosperou lhe foi assaz favorável. Basta atentar, no decorrer desse período, para: agudização das crises social e econômica brasileira; o elevado aumento de desemprego; o recrudescimento da violência e da criminalidade; a destraditionalização e a modernização sociocultural; a vigência de plena liberdade religiosa e de um mercado religioso pluralista; a baixa regularização estatal da religião; e enfraquecimento religioso; a secularização e o declínio numérico da Igreja Católica; a larga e contínua expansão pentecostal por todo território brasileiro...*²²⁷.

André Corten, Ari P. Oro e Jean-Pierre Dozon dizem que:

a Igreja Universal talvez não seja, em número de adeptos, a mais importante das novas igrejas surgidas no Terceiro Mundo ao longo do século XX, mas ela o é, incontestavelmente, por outro motivos: de um lado pelo seu caráter multinacional e, de

²²⁵ RUUTH, Anders. Igreja Universal do Reino de Deus. Gudsrikets Universella Kyrka-em brasiliansk Kyrkobilidning. Resume en español. Sweden, Goteborg: Graphic System, 1995, p. 282.

²²⁶ ESPINHEIRA, Gey. “Reencantamento do mundo: individualismo e religiosidade no Brasil”. *Cadernos do Ceas*. n.º. 168. Salvador, Março/Abril de 1997. p 74.

²²⁷ MARIANO, Ricardo. A Igreja Universal no Brasil. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 53.

*outro, por sua grande habilidade com os aparelhos de mídia, em especial a televisão (...) No Brasil (..) a Igreja Universal transformou-se no mais surpreendente e mais considerável fenômeno religioso das duas últimas décadas*²²⁸.

Dentre as igrejas neopentecostais, a Igreja Universal é a que mais tem chamado a atenção da sociedade em geral por vários fatores, dentre os quais, pela sua impressionante capacidade de mobilização popular; rápida expansão, ainda que muito criticada por conta das intermináveis cobranças de dinheiro na forma de dízimos e ofertas; por ter apontado o demônio como sendo o causador de todos os males e responsável único de todos os desafios do nosso dia-a-dia: o alto índice de miserabilidade, o crescente índice de desemprego e criminalidade, a falta de educação e saúde dignas. A isto, Ari Pedro Oro chamou de “*demonização dos problemas sociais*”²²⁹. Por conta disso, “aceitar Jesus como Salvador” passa a ser a única alternativa ou caminho para que as pessoas se vejam livres de todos esses problemas. Deste modo, o proselitismo iurdiano encobre e distorce a verdadeira origem dos problemas sociais, haja visto que não são questionados outros possíveis agentes geradores de tais problemas.

Ruuth Anders observou, “dentro da Igreja Universal”, outros três tipos de igrejas: igreja episcopal, de “necessidades” e do tipo “mercado”. Ruuth caracteriza a Igreja Universal como sendo uma igreja de necessidades pela sua aptidão e competência em interpretar e responder às múltiplas necessidades – religiosas, emocionais, sociais como problemas de saúde, falta de casa ou moradia, problemas familiares e outros – muitas vezes ocasionados por uma questão de injustiça estrutural, por falta de trabalho, pobreza, etc. Adianta ainda, que como estes

²²⁸ CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre, ORO, Ari Pedro (org). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 13

²²⁹ ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996. p. 52.

problemas demandam rápida ou urgente resolução, esta população “encontra” respostas nos cultos e nas conversas com os pastores e obreiros nos templos abertos diuturnamente. Nisso, alguns têm sido amparados pelas *curas divinas* e *exorcismos* e outros ainda experimentam motivações suficientes para abandonarem vícios como o uso de drogas, prostituição²³⁰. É aqui que entra o apelo emocional da Igreja Universal “*Pare de Sofrer!*”. É este o lema que traz à tona o discurso do conforto e amparo para os socialmente desprovidos, ou abandonados devido à inaptidão da ação governamental no combate e resolução dos problemas sociais, que ficam longe das “bênçãos de Deus-Pai”.

Ari P. Oro, André Corten e Jean-Pierre Dozon, organizadores do livro “*Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*”, sustentam que *os sentimentos religiosos são constituídos principalmente de medos dos outros, de consolo, mas também das promessas de libertação*. Fazendo uso desses sentimentos, a Igreja Universal se expandiu pelo planeta com sucesso, pois, ela conseguiu pôr em cena as razões do sofrimento, causadoras de todos os males e infortúnios da vida das pessoas – os demônios, que no dizer de Edir Macedo, têm a Umbanda, Quimbanda, Candomblé, religiões e práticas espíritas de modo geral, como os principais canais de atuação demoníaca²³¹. Retornaremos e versaremos sobre este tema com mais pormenores nos subtítulos subseqüentes do presente trabalho, mostrando como a Igreja Universal se “nutre” daquilo que ela se propõe combater – as religiões afro-brasileiras.

Além do universo religioso afro-brasileiro, a Igreja Universal tem a Igreja Católica como sua principal concorrente e inimiga. A IURD, além de não usar

²³⁰ RUUTH, Anders. Op. Cit. p. 295 e 296.

²³¹ MACEDO, Edir. Orixás, Caboclos & Guias: Deuses ou demônios? Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1996. 13 edição. p. 102.

imagens de santos, faz ríspidas críticas à adoração dos mesmos. A esse respeito, o Pastor Carlos Alberto, dirigindo o culto/reunião do Espírito Santo, na IURD em Maputo disse: *Você que tem imagem de algum santo dentro da sua casa e não joga fora, está carimbando seu passaporte para o inferno. Imagem dentro da sua casa é demônio. Às vezes quem é seu ídolo é seu marido, seu filho... mas quem está na parede é um santo* ²³².

A disputa com a Igreja Católica se traduz em números: Regina Novaes aponta que as três principais mudanças que caracterizam o campo religioso brasileiro são: a diminuição percentual de católicos (*de 83,76 % em 1991 para 73,77 % em 2000*), o crescimento dos evangélicos ²³³ (*de 9,05 % em 1991 para 15,45 % em 2000*) e o aumento dos “sem religião” (*de 4,8 % em 1991 para 7,4 % em 2000*) ²³⁴. Para a diminuição dos católicos em detrimento do crescimento dos evangélicos, Wilson Gomes afirma que

os membros das classes populares não mais procuram a Igreja Católica, visto que esta esqueceu o seu aspecto especificamente religioso (os milagres, as promessas, as relíquias, as procissões) para privilegiar uma mensagem “política”. Acrescenta ainda que, como a nova evangelização da Igreja Católica acentua particularmente formas analíticas de vivência da realidade, em detrimento de formas religiosas (rezas, devoções), as pessoas vão buscar alhures uma experiência do sagrado; como as novas “seitas populares” praticamente esgotam os seus discursos e as suas práticas nos fenômenos de cura e exorcismo, é a elas que o povo vai recorrer para viver a sua religiosidade: o povo quer milagre e não conceito ²³⁵.

²³² Anotações do culto/reunião do Espírito Santo, na Igreja Universal em Maputo, dirigida pelo bispo Carlos Alberto, em 18/01/2004.

²³³ Segundo Hugo Assmann, o termo evangélicos designa e recobre tanto as denominações protestantes históricas (Luterana, Presbiteriana, Metodista, Batista, Congregacional, Episcopal, etc.) quanto as pentecostais (Assembléia de Deus, Congregação Cristã no Brasil, Igreja do Evangelho Quadrangular, O Brasil Para Cristo, Deus é Amor, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus).

²³⁴ NOVAES, Regina. *Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos*. Notas preliminares. Estudos Avançados 18 (52), 2004. p. 321.

²³⁵ GOMES, Wilson. Op. Cit. 1994. p. 264 -265.

No caso moçambicano, 75% dos 100 inquiridos afirmaram que antes de aderirem à Igreja Universal já haviam tido uma experiência religiosa diferente e, dentre estes 46 (17 homens e 29 mulheres) haviam pertencido a Igreja Católica. Além do mais, a movimentação ou trânsito religioso tem-se verificado principalmente, mas não somente, em apenas um sentido – afastamento da Igreja Católica e ingresso na Igreja Universal.

Um outro fator, não menos importante, que tem merecido e chamado a atenção de quem tencione estudar a Igreja Universal é, sem dúvida, a rapidez da sua expansão internacional, ou, para ser mais próximo ao seu nome, “universalização”, além do seu poderio econômico. No que tange ao seu crescimento institucional, é sabido que ele foi o mais acelerado dos já verificados nos últimos tempos entre todas as igrejas. Ricardo Mariano diz que em apenas três anos, a Igreja Universal já contava com 21 templos em cinco estados brasileiros. A sua expansão no território brasileiro fez com que em 1985 ela alcançasse uma cifra de 195 templos. Nos dois anos subseqüentes a igreja se fazia presente em dezoito estados e contava com 356 templos. Diz ainda que, entre os anos de 1980 e 1989, o número de templos cresceu 2.600 % , e que no início dos anos 1990 a Igreja Universal já havia alcançado todo o território brasileiro, fixando-se nas capitais e nas grandes e médias cidades. No Brasil, a maior concentração de templos é principalmente verificada no Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia²³⁶.

Em Moçambique, como poderá ser visto mais adiante, a maior parte dos templos encontra-se concentrada na região sul do país, aonde reside uma população que detém uma maior experiência de vida protestante, diferentemente da

²³⁶ MARANO, Ricardo. Op. Cit. 2004.

região central que tem uma forte compleição do catolicismo, e da região norte com uma presença mais encorpada da influência islâmica – principalmente nos Estados litorâneos, de Cabo Delgado, Nampula e norte da Zambézia.

No que tange ao poderio econômico, Ricardo Mariano diz que, no Brasil, a Igreja Universal “possui duas redes de televisão: a Rede Record, com 63 emissoras, sendo 21 delas próprias, e a Rede Mulher, presente em 85 % das capitais brasileiras. Sua rede radiofônica abrange 62 emissoras no país. No setor de comunicação, destacam-se ainda o portal da internet www.arcauniversal.com e o jornal *Folha Universal*. Além de uma gráfica (*Editora Gráfica Universal*), de uma editora (*Universal Produções*, pela qual Edir Macedo publicou seus 34 livros) e a Edminas S/A (que edita o jornal secular *Hoje em dia* de Belo Horizonte), a igreja possui uma gravadora (*Line Records*, que vendeu 900 mil CD’s no ano de 2000), uma empresa de processamento de dados (*Uni Line*), uma construtora (*Unitec*), uma seguradora (Uni Corretora), uma produtora de vídeos (*Frame*), uma agência de viagens (*New Tour*) e as empresas *Unimetro*, *Crema Empreendimentos*. No exterior a Igreja Universal possui emissoras de rádio e tevê em vários países, entre os quais Portugal, Argentina, Moçambique e África do Sul, e duas instituições financeiras, *Invest Holding* e *Cable Invest*, com sedes fincadas em paraísos fiscais do Reino Unido: *Ilhas Cayman* e *Jersey (Channel Islands)*, respectivamente”²³⁷.

Leonildo Campos diz ainda que, *segundo estimativas da imprensa, pois não há estatísticas seguras, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) arrecadou em 1995 aproximadamente 950 milhões de dólares e em 1997, o semanário brasileiro Veja (1 de dezembro de 1997) considera a IURD como sendo a maior multinacional*

²³⁷ MARIANO, Ricardo. O reino da prosperidade da Igreja Universal. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 238 e 239.

brasileira, cuja renda estimada pela revista teria superado a da Petrobrás, a estatal brasileira de petróleo²³⁸. Segundo Wilson Gomes, a Igreja em 1993 auferia 32 milhões de dólares por mês²³⁹.

Como no Brasil e em alguns outros países em que a IURD se instala, em Moçambique a Igreja Universal possui uma emissora de televisão – a TV Miramar, com um tempo de antena de 137 horas semanais²⁴⁰. Segundo Brito e Miguel, do tempo total de antena a TV Miramar disponibiliza 57 h e 16 min aos seus telespectadores assuntos de caráter religioso, “quase todo reservado aos relatos de pessoas supostamente beneficiadas por curas milagrosas ou então aos cultos ou orações feitas pelos bispos²⁴¹”. Além de “Pare de Sofrer, Casos Reais e Em busca do Amor”, produtos destinados aos crentes iurdianos, em termos informativos ela disponibiliza ainda o “*Miramar Notícias, Jornal da Miramar e Jornal da Record*” – este último com sinal e notícias da Record no Brasil.

A esse respeito, Karina Lima afirmou que “o emprego de propaganda hoje é indispensável para qualquer movimento com pretensão de expansão”. Neste sentido, continua, *a Igreja Universal constitui um movimento religioso num contexto de globalização, que tornou possível o emprego de propaganda e de marketing religioso no seu processo de expansão*²⁴². Ainda nessa linha, José Wagner Ribeiro afirma que a Igreja Universal introduziu no campo religioso uma novidade, a “*linguagem do marketing e da televisão*”. Segundo ele, as técnicas de marketing são

²³⁸ CAMPOS, Leonildo Silveira. *A Igreja Universal do Reino de Deus, um empreendimento atual e os seus modos de expansão (Brasil, África e Europa)*. Paris: Karthala. Lusotopie 1999. p. 355.

²³⁹ GOMES, Wilson. Op. Cit. 1993. p. 53.

²⁴⁰ BRITOS, Valério Cruz, MIGUEL, João. “Comunicação e mercado: a lógica televisiva moçambicana”. In: *Revista de Economia Política de las Tecnologías de la Información y Comunicación*. Vol. VI. Nº 3. sep – dec 2004

²⁴¹ Idem. p. 11.

²⁴² LIMA, Karina Medeiros de. “Propagando a fé: como a IURD utiliza as técnicas de propaganda e marketing para sua expansão – exemplo do caso do sul-mato-grossense”. *XXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. Campo Grande – MS.

utilizadas com o objetivo de alcançar um grande público e, acrescenta que *em uma economia de mercado, onde tudo é colocado a venda, a religião também tende a ser comercializada*²⁴³.

Em seus templos diuturnamente são defendidas e ensinadas práticas que ratificam e justificam as orientações dadas aos fiéis, no intuito de contribuírem com os intermináveis dízimos e ofertas, responsáveis pelo extraordinário poderio econômico desta instituição religiosa que, em curto espaço de tempo, conseguiu arrecadar e crescer desproporcionalmente em relação as suas concorrentes.

Como não dispomos de provas documentais para afirmar que o poder econômico da Igreja Universal é ilícito ou não, cabe-nos apenas afirmar que a quantidade de dinheiro arrecadada pelos bispos/pastores da Igreja está diretamente relacionada com o interminável e permanente trabalho evangelizador que, como veremos posteriormente, realiza três a cinco cultos diariamente. E como se não bastasse, os seus pastores dedicam-se exclusivamente ao trabalho evangelizador, a irrefutável eficácia dos discursos direcionados à membresia iurdiana, e as técnicas de persuasão aplicadas para angariar quantidades de dinheiro cada vez maiores; ao trabalho incansável dos obreiros; e ao investimento maciço nos meios de comunicação de massa, o rádio e a televisão. Usados para atrair um número maior de indivíduos, o rádio e a televisão têm sido o principal chamariz para que as pessoas participem dos cultos/reuniões na Igreja Universal.

Para Ricardo Mariano, a Igreja Universal faz uso intenso do rádio e da televisão por três razões: *o menor preço de locação ou compra das emissoras, seu baixo custo de manutenção e sua elevada audiência entre os estratos mais pobres*

²⁴³ RIBEIRO, José Wagner. “O marketing como instrumento da manipulação da fé”. XXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Campo Grande – MS. INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares de Comunicação.

da população ²⁴⁴. Acrescenta ainda que apesar da Igreja Universal ter sido a denominação brasileira que mais investiu na aquisição de emissoras televisivas, ela prioriza a evangelização radiofônica. A esse respeito, sobre esta prática em Portugal, Mafra diz que *os pastores brasileiros localizavam os donos falidos de pequenas rádios no interior, entravam em contato, algumas vezes os convertiam, tendo, a partir de então, um apoio português para constar como proprietário do bem*²⁴⁵.

Segundo Ricardo Mariano, o evangelismo eletrônico da Igreja Universal atrai, auxilia na implantação e divulgação de novas congregações, mas não converte ninguém. Assegura Mariano, que é no interior dos templos que a pregação ou oferta mágico-religiosa da igreja tem-se mostrado plausível²⁴⁶. Devemos, contudo, frisar que o crescimento da Igreja Universal é uma realidade e, ele só acontece porque milhares de pessoas têm conseguido encontrar “certo redirecionamento” de suas vidas, ou seja, segundo Paulo Bonfatti, *a IURD oferece uma tecnologia e apoio necessários para lidar com o filho com problemas de drogas, o marido alcoólatra...; mais do que isso, oferece uma explicação e uma lógica para os eventos especificamente familiares: o demônio pode-se apossar de toda uma família, pode entrar na vida de uma pessoa por hereditariedade...; e assim, a família pode ser tratada, de forma indireta, pela freqüência de apenas um dos familiares*²⁴⁷. Tivemos a oportunidade de observar em vários cultos/reuniões, pessoas esfregando no

²⁴⁴ MARIANO, Ricardo. Op. Cit. 2004. p. 130

²⁴⁵ MAFRA, Carla. A Igreja Universal em Portugal. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 167

²⁴⁶ MARIANO, Ricardo. Op. Cit. 2004. p. 132.

²⁴⁷ BONFATTI, Paulo. *A expressão popular do sagrado: uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas. 2000. p. 158 e 160.

“*manto sagrado*”²⁴⁸ fotografias, roupas, carteira de trabalho e outros objetos de seus familiares, para que estes fossem abençoados no culto ou ritual.

3.1. O “tripé” iurdiano

Paulo Bonfatti percebe a existência de três aspectos presentes e interligados na experiência religiosa vivenciada na Igreja Universal; a tríade composta pela conversão, exorcismo e cura²⁴⁹. As críticas que esta Igreja sofre por conta da relação de extremo apego ao dinheiro e, principalmente, ao enaltecimento a ele conferido fazem-nos crer que se torna pertinente e de fundamental importância a introdução do tema “prosperidade” na tríade proposta por Bonfatti, pois, como diz Macedo: “*dinheiro é a ferramenta sagrada usada na obra de Deus*”²⁵⁰, ou ainda, “*dinheiro é o sangue da igreja...*”²⁵¹; A nosso ver, Paul Freston tem razão ao afirmar que *a Igreja Universal é uma das principais portas de entrada no Brasil de uma corrente religiosa norte-americana conhecida como Teologia da Prosperidade (TP) ou health and Wealth gospel*²⁵².

²⁴⁸ “Manto sagrado” é o nome dado a um enorme rodo de pano branco que, geralmente na reunião da Libertação os obreiros desenrolam da frente para trás e vice-versa. Nesse momento, os fieis vão passando nesse pano os seus objetos a serem abençoados. Movimento semelhante costuma ser observado nas arquibancadas dos estádios de futebol, quando os torcedores fazem subir e descer as bandeiras e camisões de seus clubes.

²⁴⁹ BONFATTI, Paulo. *Sobre as categorias universais: relevantes aspectos observados na Igreja Universal do Reino de Deus*. Disponível em: <http://www.rubedo.psc.br/artigosb/couniver.htm>. Acessado em 29/05/2006; e BONFATTI, Paulo. *A expressão popular do sagrado: uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas. 2000. p. 38.

²⁵⁰ MACEDO, Edir. *Vida com abundância*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal. 14- ed. 2005. p. 54.

²⁵¹ MACEDO, Edir. *O perfeito sacrifício*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal. 1- ed., 2004. p. 19

²⁵² FRESTON, Paul Charles. A Igreja Universal do Reino de Deus. In: ANTONIAZZI, Alberto (org) *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994. p. 146.

Wilson Gomes afirma que o ritual iurdiano é composto pelos seguintes elementos: demônios, exorcismo, ofertas e a idéia de cura e, finalmente, a posse²⁵³. Esta última é entendida pelo autor como sendo *a detenção de bens em vista da sua fruição*²⁵⁴. Pois, segundo ele, estes bens são indispensáveis para que o homem tenha uma vida conforme o desejo do criador, uma vida digna e feliz, com saúde, prosperidade e amor, aqui na terra. Nesses moldes, conclui que o autor que, possuir significa estar em consenso com a finalidade criadora, situar-se dentro da comunhão com a pretensão de Deus; ao contrário, o não possuir significaria frustrar o desígnio do criador, a destinação divina da existência humana, o que aos olhos do autor, seria uma ruptura da ordem cosmológica. Como aponta Wilson Gomes, na linguagem da Igreja Universal, aqueles que possuem aquilo que lhes é devido na qualidade de filhos de Deus, seriam os *abençoados*; Nestes moldes, aqueles que nada possuem estariam *amarrados*²⁵⁵.

Entretanto, cremos que o conjunto “exorcismo, cura, conversão e prosperidade”, expressa melhor o padrão de adesão à IURD, pois, entendemos que na Igreja Universal o indivíduo é primeiramente exorcizado para que esteja livre da ação demoníaca, e assim seja curado, podendo a partir de então converter-se e levar uma vida conforme os desígnios de Deus – próspera, com saúde e abundância financeira²⁵⁶.

²⁵³ GOMES, Wilson. “Demônios no fim do século. Curas, ofertas e exorcismos na Igreja Universal do Reino de Deus”. *Cadernos do Ceas* nº. 146. Julho/Agosto de 1993. p. 50; e GOMES, Wilson. “Nem anjos nem demônios: o estranho caso das novas seitas populares no Brasil da crise”. In: ANTONIAZZI, Alberto [et al.] *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994. p. 230.

²⁵⁴ GOMES, Wilson. Op. Cit. 1994. 230.

²⁵⁵ Idem. p. 232.

²⁵⁶ Para Fernanda Pimentel, o tripé iurdiano seria composto por “cura, exorcismo e prosperidade”. PIMENTEL, Fernanda da Silva. “Psique nos domínios do demônio – um olhar sobre a relação entre exorcismo e cura em um grupo de mulheres fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus”. *Revista de Estudos da Religião*. Nº. 2. 2005. p. 22

A Igreja Universal se caracteriza *por seu investimento na mídia e pelo valor conferido ao exorcismo e a teologia da prosperidade*²⁵⁷. As três mais importantes características do neopentecostalismo, segundo Oro, são: por ser um pentecostalismo de cura divina, eletrônico e empresarial²⁵⁸. No que tange a valorização dada pela Igreja Universal à mídia e ao exorcismo, Ricardo Mariano diz-nos que ela (IURD) mesclou práticas religiosas distintas, pois, se de um lado se concentram as técnicas de marketing, as redes radiofônica e televisiva, a música, os jornais, as revistas, a internet, de outro se concentram os dízimos, os rituais exorcistas, as curas divinas, as promessas de milagres e de prosperidade material. Por conta disso, ela sincretiza crenças, ritos e práticas das religiões concorrentes, haja visto que ela realiza “sessão espiritual de descarrego”, “fechamento do corpo”, “corrente da mesa branca”, retira “encostos”, “desfaz mau-olhado”, asperge os fiéis com galhos de arruda molhados com água benta e sal grosso, substitui fitas do Senhor do Bonfim por fitas com dizeres bíblicos, evangeliza em cemitérios durante o Finados, oferece balas e doces aos adeptos no dia de Cosme e Damião²⁵⁹, práticas correntes das religiões de matriz africanas ou do catolicismo.

3.1.1. O exorcismo e a cura na Igreja Universal

Auto intitulada de única “representante de Deus na Terra”, a Igreja Universal acaba legitimando para si o direito de “cuidar ou velar” pelas criaturas de Deus-Pai, ou seja, curá-las e protegê-las de todas as incursões demoníacas, pois, *aqueles que*

²⁵⁷ ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003 . p. 102.

²⁵⁸ ORO, Ari Pedro. Op. Cit. 1996.

²⁵⁹ MARIANO, Ricardo. Op. Cit. 2004 p. 132 e 133.

crêem: em meu nome expedirão demônios (...) se impuserem as mãos sobre enfermos, eles ficarão curados (Marcos 16: 17 – 18)²⁶⁰. Para a Igreja Universal, os milagres da cura aconteceram nas igrejas daquele tempo como acontecem hoje – na Igreja Universal do Reino de Deus. Edir Macedo enumera as razões que certificam o acontecimento de milagres nos “endereços da felicidade”: 1. “*Deus promete curar*” – porque Eu, o Senhor, não mudo (Malaquias 3. 6; 2). “*Jesus Cristo curava os doentes*” – Jesus Cristo, ontem e hoje, é o mesmo e o será para sempre (Hebreus 13. 8; 3). “*Jesus Cristo comissionou todos os que crêem, de todas as nações, para curar os enfermos*”; 4. Os milagres de cura se manifestam em todo o lugar, no ministério da Igreja; 5. “*Jesus Cristo mandou Seus discípulos curarem os enfermos*”²⁶¹.

Ronaldo de Almeida afirma que *para a Igreja Universal não existe meio-termo: o mundo está dividido entre pessoas ‘libertas’ e ‘não-libertas’, sendo que nestas (últimas) há a constante atuação do diabo. Ele é o causador de todos os males e infortúnios da vida*²⁶², ou seja, existem dois reinos: o de Deus e o de satanás. Por conta da existência do segundo reino (o do Satanás), a Igreja Universal retrata com bastante ênfase a existência dos demônios na vida dos fiéis. Aqui o demônio é entendido como sendo

*a fonte e a raiz dos males físicos e morais, que se abatem sobre os segmentos sociais pobres e da classe média. Temos, então, em mente a vinculação da crença no demônio como raiz dos males ao institucional religioso. Crença esta que se acha ligada ao dom de cura das doenças, efeitos da ação demoníaca*²⁶³.

²⁶⁰ MACEDO, Edir. Op. Cit. 2005. p. 47.

²⁶¹ Idem. p. 48 e 49.

²⁶² ALMEIDA, Ronaldo de. A guerra das possessões. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 322 e 323.

²⁶³ ROLIM, Francisco Cartaxo. *Anjos, demônios e espíritos*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1997. p. 11.

O universo simbólico da Igreja Universal é, como disse, erguido sobre os alicerces das religiões afro-brasileiras, como o Candomblé, a Quimbanda e, particularmente a Umbanda – percebidas por Macedo como sendo cultos fetichistas, decorrentes de um *sincretismo religioso, ou seja, uma mistura curiosa e diabólica de mitologia africana, indígena brasileira, espiritismo e cristianismo...* ²⁶⁴. Ainda segundo Edir Macedo, no Candomblé, Oxum, Iemanjá, Ogum e outros “demônios” são verdadeiros Deuses aos quais se oferece “trabalhos” de sangue para agradar; na Quimbanda os Deuses são exus; e os orixás são os Deuses na Umbanda. *No Brasil, em seitas como Vodun, Quimbanda, Candomblé ou Umbanda, os demônios são adorados, agradados ou servidos como verdadeiros deuses* ²⁶⁵.

Para Edir Macedo, e naturalmente para a sua Igreja, estas entidades são demoníacas. Como aponta Cecília Mariz, *o demônio ocupa o lugar central no neopentecostalismo* ²⁶⁶. Para ela, a Igreja Universal construiu seu universo simbólico sobre as representações em torno da figura do demônio. Este último é visto (pela IURD) como o gerador do mal, uma presença constante (e aterrorizante) na vida das pessoas. Apesar dessa demonização e combate feito à religiosidade afro-brasileira, a IURD as legitima e toma para si alguns aspectos dessas religiões. A título de exemplo, *a invocação das entidades para se manifestarem* ²⁶⁷.

Paulo Bonfatti acrescenta que no decurso dos cultos iurdianos as religiões do panteão afro-brasileiro *não são nem um pouco menosprezadas ou diminuídas, ao contrário, são supervalorizadas sendo a elas atribuídas uma enorme força diabólica*

²⁶⁴ MACEDO, Edir. Op. Cit. 1996. p. 23.

²⁶⁵ Idem. p. 24.

²⁶⁶ Mariz apud Oro, 1996: 57.

²⁶⁷ BONFATTI, Paulo. Op. Cit. 2000. p. 89.

e uma grande capacidade de interferir negativamente na vida das pessoas ²⁶⁸. Entretanto, o autor acrescenta que para combater os demônios a IURD faz uso das mesmas ou próprias armas dos demônios: *se o centro dos demônios está nos Estados Unidos, ela (IURD) vai até lá; se há um cinema que prima por passar filmes pornográficos, compra-se ou aluga-se e instala-se ali, no mesmo local, um templo* ²⁶⁹.

Claramente para a Igreja Universal os demônios existem e, são *espíritos sem corpos, anjos decaídos, rebeldes e que atuam na humanidade desde o princípio, com a finalidade de destruí-la e afasta-la de Deus* ²⁷⁰; e que o demônio é uma *personalidade; um espírito que deseja se expressar, pois anda errante procurando corpos, os quais possa possuir para, através deles, cumprir sua missão maligna* ²⁷¹; pois, *vivem sempre castigando seus seguidores e não têm benção alguma para dar; assim, os demônios, em sua maioria, personificam os males, atuam como espíritos sem cor, sexo, dimensões, enfim, sem corpos; Por conta disso, doenças, miséria, desastres e todos os problemas que têm afligido o ser humano desde que este iniciou sua vida na terra, têm uma origem: o diabo* ²⁷², que invariavelmente teria como chefe satanás.

Wilson Gomes aponta que,

na cosmologia religiosa da Igreja Universal, esse elemento que perturba o modo de ser natural da realidade, que impede que a posse aconteça na vida da maioria das pessoas, é lido em chave diabólica. Por um lado, a dimensão perturbadora é visto como obra de arte de um ser sobrenatural, espiritual ou mesmo semidivino e de vontade maléfica. Por outro lado, este ser se caracteriza, sobretudo como o personagem que está à origem da separação do homem do projeto de Deus ²⁷³.

²⁶⁸ BONFATTI, Paulo. Op. Cit. 2000. p. 88.

²⁶⁹ Idem. p. 86.

²⁷⁰ MACEDO, Edir. Op. Cit. 1996. p. 23.

²⁷¹ Idem. p. 25.

²⁷² Idem. p. 29.

²⁷³ GOMES, Wilson. Op. Cit. 1994. p. 233.

Diz ainda Macedo, que do mesmo modo que no passado o diabo utilizou a serpente, nos dias de hoje ele tem empregado os demônios para iludir o ser humano. Assim, segundo a Igreja Universal, o demônio como o diabo, nada mais fazem a não ser iludir o homem e assim distanciá-lo de uma vida com Deus, uma vida “digna” com bênçãos desmedidas para o fiel.

A Igreja Universal não se restringe exclusivamente em apontar o causador das doenças, da miséria e de todos outros problemas que afligem o ser humano e de tornar demoníacos os problemas sociais, como também enumera alguns sinais de possessão demoníaca. Em “*Orixás, caboclos e guias: Deuses ou demônios?*”, Edir Macedo expõe minuciosamente alguns sintomas que revelam a intromissão ou interferência da atuação demoníaca na vida do indivíduo. Esses sinais de possessão seriam: *o nervosismo, dores de cabeça (constantes), insônia, medo, desmaios constantes e desejo de suicídio* ²⁷⁴. Adicionam-se a eles doenças cujos motivos os médicos não conseguem diagnosticar, visões de vultos ou audição de vozes e depressão.

Segundo esta lógica de pensamento, quem tiver um ou mais sinais dos acima mencionados estará conseqüentemente possuído pelo demônio, aquele cujo interesse maior é desviar o homem de Deus. Para Wilson Gomes, na formulação da IURD, o demônio separa o homem do próprio destino, portanto da posse de bens materiais e espirituais, por conseguinte, da felicidade. Destarte, o mundo passa a ser uma “arena” de batalhas entre Deus e os demônios, aonde o principal prejudicado é invariavelmente o homem, pois, *chamado à felicidade (por Deus), estaria condenado*

²⁷⁴ MACEDO, Edir. Op. Cit. p. 69 a 72.

à infelicidade²⁷⁵, por conta da intervenção do demônio em sua vida. É isto que justifica a “privação de posse” – *a situação diametralmente oposta àquela a que Deus os destinou*²⁷⁶ - vivenciada pela maioria dos membros da Igreja Universal.

Acrescenta ainda que para a IURD, o projeto divino inclui a felicidade humana, e assim sendo, Deus é um elemento positivo, enquanto o demônio ambiciona que tal felicidade não se concretize, justamente porque o seu projeto engloba a doença, pobreza, problemas familiares e outros²⁷⁷. Ainda segundo o autor, ao homem miserável não se atribui a responsabilidade ou culpabilidade cosmológica, como no cristianismo, em cuja doutrina herdamos a culpa (dos pecados cometidos) do nosso pai, Adão e Eva. Praticamente ninguém tem responsabilidade – nem os mortais e muito menos Deus -, senão os demônios, que, segundo a IURD, trabalham em benefício próprio, haja visto que sua alegria habita na infelicidade e desgraça dos outros.

Elizete Silva acrescenta, nesta lógica, que os fiéis são levados a crer que a pobreza humana não é decorrência das disparidades ou desigualdades sociais, mas como algo ocasionado pelo demônio²⁷⁸. A autora diz ainda que, os problemas sociais tais como fome, miséria e corrupção sendo frutos da intromissão demoníaca, devem ser resolvidos através da mensagem evangélica que atinge e transforma as almas e não com programas político-estruturais para a sociedade:

o reino do mal está sob o domínio do pecado e das forças satânicas. Sendo assim, o dever do cristão é afastar-se completamente desse mundo, renegá-lo como criação do diabo e seus agentes. A intervenção nesse mundo/sociedade perdida

²⁷⁵ GOMES, Wilson. Op. Cit. 1994. p. 237.

²⁷⁶ Idem. p. 231

²⁷⁷ GOMES, Wilson. Op. Cit. 1993. p. 53.

²⁷⁸ SILVA, Elizete. Protestantismo e questões sociais. *Sitientibus*, Feira de Santana, n. 14, 1996. p. 134.

*tem que ser espiritual, através da conversão pessoal de cada homem. Converta-se e a sociedade se transformará*²⁷⁹.

Esta é a mesma linha de pensamento de Cecília Mariz, para quem *a vida política não é a única que permite a transformação social*²⁸⁰, justamente porque, segundo ela, estas igrejas fornecem elementos que ajudam na superação das dificuldades pessoais, e assim, acabam ajudando aos economicamente menos favorecidos em nível microssocial de ação, ou seja, na vida cotidiana do indivíduo e de sua família. Cecília Mariz adianta que quando estas igrejas motivam sua membresia, particularmente os homens, para uma vida em família e para abdicarem o alcoolismo ou qualquer outro vício, estão estrategicamente combatendo a pobreza. Basta pensarmos que o dinheiro outrora gasto com bebida alcoólica, promiscuidade, na vida mundana, reverter-se-á para o consumo dentro do lar. Paulo Siepierski, entretanto afirma que, *os pentecostais não oferecem nada socialmente inovador, apenas estratégias de sobrevivência*²⁸¹.

Cecília Mariz diz ainda que segundo esta lógica as mulheres são levadas a crer que quando seus maridos bebem e/ou as agridem, não o fazem de livre e espontânea vontade, mas porque foram tomados pelo demônio. Sob este ponto de vista, os opressores passam a ser vistos como oprimidos pelo demônio, possuídos. Assim essas mulheres passam a interpretar ou decodificar os conflitos matrimoniais como sendo oriundos ou provenientes de problemas inerentes ao casamento (tais como traições, vontade diferentes entre o casal, violência), mas como decorrentes da atuação de uma força maligna, demoníaca. E sendo assim, o que se deve fazer é orar por eles. Deste modo, a instituição “igreja” acaba sendo à base de sustentação

²⁷⁹ Idem. p. 134

²⁸⁰ MARIZ, Cecília Loreto. Protestantismo e a luta contra a pobreza no Brasil. In: GUTIERRES, Benjamim. *Na força do Espírito Santo. Os pentecostais na América Latina*. São Paulo: Aipril, 1996. p. 147.

²⁸¹ Stoll apud Siepierski, 2003: 72.

na recuperação tanto do homem (outrora alcoólatra), como do seu casamento e da instituição “família”.

Assim, o individuo deve passar pelo ritual do exorcismo – que acontece dentro da igreja -, para que se “liberte” o individuo daquele mal instalado ou abrigado nele. Para tanto, existem os cultos ou reuniões especificamente destinadas e reservadas para a realização desses exorcismos, a “sessão do descarrego” e a da “libertação”, que, tanto em Maputo quanto em Salvador, acontecem nas terças e sextas-feiras.

No preceito pentecostal a religião cumpre ou desempenha um papel terapêutico, sendo as doenças vistas como manifestações de realidades sobrenaturais. Segundo Irineu Wilges, recorrer-se à medicina para sanar, curar ou tratar alguma doença é considerado como “fraqueza perdoável”, pois, nem todos possuem a graça divina. Além do mais, a medicina pode ser um meio atribuído ou conferido por Deus para sarar os homens. Destarte, *o importante é reconhecer que toda cura é dom de Deus*²⁸². Entretanto, *quando o problema é espiritual, não há remédio que consiga resolver*²⁸³

O desenvolvimento do papel terapêutico iurdiano se dá, principalmente no decorrer da reunião/culto, quando acontece o ritual mais importante da Igreja Universal - o *exorcismo*, que pode ser realizado na platéia ou publicamente no altar. Estes exorcismos realizados no altar são os mais prolongados e acontecem maiormente nos cultos da “prosperidade”, “descarrego” e “libertação”, onde observamos uma aparição maior de indivíduos possuídos pelo demônio.

²⁸² WILGES, Irineu. *Cultura religiosa: as religiões no mundo*. 14ª edição. Ver. e atual. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003 p. 107

²⁸³ BONFATTI, Paulo. Op. Cit. 2000. p. 109.

O passo subsequente à constatação da intromissão demoníaca na vida do fiel é o exorcismo, aonde o pastor “chama” e exclui o demônio do corpo do indivíduo vitimado, que costumeiramente entra em transe. Segundo Wilson Gomes, trata-se de um fenômeno similar ao transe místico do Candomblé e Umbanda, quando “descem” os Orixás ou Caboclos. A personalidade do indivíduo cala e uma nova entidade pessoal assume o seu lugar. Tanto o corpo como a consciência do homem *endemoninhado* cedem espaço para a manifestação de um demônio, pois, *a consciência que fala e o corpo que age, agora, são de um demônio*²⁸⁴. Paulo Bonfatti afirma que *toda dor, em um sentido bem amplo, é causada pelo demônio, e toda possibilidade de cura está ligada a algum tipo de exorcismo*²⁸⁵, pois, na concepção iurdiana todas as doenças são passíveis de serem curadas pela Igreja, através do exorcismo. Para Bonfatti, existem dois tipos de exorcismos: “*o de incorporação e o sem incorporação*”. O “*de incorporação*” seria necessariamente a partir das manifestações de entidades, em geral do panteão afro-brasileiro, e com gritos, pulos e movimentos, que geralmente precisam ser contidos pelos obreiros. Como se procede este ritual?

No decurso do culto/reunião os obreiros transitam da frente para trás do templo e vice-versa, e aqueles crentes cujo demônio esteja se manifestando, os obreiros tentam conter-lhes ainda na platéia, segurando-lhes a cabeça com uma mão na testa e outra na nuca do *endemoninhado*. Invariavelmente existem aqueles mais persistentes que precisam ser levados ao altar para que o bispo/pastor os exorcize publicamente. Imprescindível para que os demônios sejam eliminados ou extintos através do exorcismo é a aparição da entidade perversa, a manifestação do

²⁸⁴ GOMES, Wilson. Op. Cit. 1994. p. 242.

²⁸⁵ BONFATTI, Paulo. Op. Cit. 2000. p. 49.

demônio que, segundo Wilson Gomes, *não é um ato espontâneo dos demônios, mas uma constrição*²⁸⁶. Tanto o é, que os bispos/pastores, com gritos insistentes, intimam: “manifeste-se agora, espírito do mal”, “apareça agora demônio”²⁸⁷. Percebe-se assim, que a manifestação do demônio é indispensável para que se consiga dar continuidade e prosseguimento ao ritual do exorcismo²⁸⁸, pois, como aponta Wilson Gomes, a única maneira de se alcançar os espíritos do mal é fazer com que eles se manifestem.

Já o segundo tipo de exorcismo, o “*sem incorporação*”, sem tais manifestações, seria aquele que é realizado por via indireta, por meio de todos os rituais iurdianos²⁸⁹. A título de exemplo, consideremos como parte dos rituais os gritos frenéticos tais como: “*em nome do Senhor Jesus sai*” (...) “*sai deste corpo que não te pertence*”, ou ainda, o ato passar no altar pisando o sal grosso ou molhando os pés em uma pequena piscina contendo água, como sendo do Rio Jordão, em Israel.

Para Wilson Gomes, existe uma distinção fundamental em relação à incorporação e transe também presentes no Candomblé. Enquanto no Candomblé a entidade que se manifesta, é positiva e divina, e, portanto, domina, impera, não é contradita e tem a submissão dos presentes aos seus “quereres”, na Igreja Universal, sendo negativa e demoníaca, é dominada, contida e humilhada, torturada e, enfim, expulsa²⁹⁰. Na Igreja Universal geralmente as pessoas possesas gritam, contorcem-se e são agarradas pelos obreiros e, como disse, levadas ao altar.

²⁸⁶ GOMES, Wilson. Op. Cit. 1994. p. 243.

²⁸⁷ Anotações da reunião do Espírito Santo, dia 18. 01. 2004, dirigida pelo bispo Carlos Alberto em Maputo.

²⁸⁸ O ritual do exorcismo segue a uma seqüência que começa com a manifestação do demônio, controle, revelação do seu nome, de como entrou na vida daquela pessoa, os males ocasionados, humilhação e, por fim, a expulsão.

²⁸⁹ BONFATTI, Paulo. Op. Cit. 2000. p.49..

²⁹⁰ GOMES, Wilson. Op. Cit. 1993. p. 57 e 59.

Quando ali chegam, começa uma série de perguntas que visam à identificação do demônio. Obrigando-lhe a revelar sua identidade e intenções malignas, os pastores acabam mostrando o poder do bem sobre o mal, e mais do que isso, que eles (bispos e pastores) têm um poder maior que o dos demônios, haja visto que estes (demônios) acabam sempre acatando as ordens dos pastores que, em voz alta, imperam: “cala”, “ajoelha”, “passa as mãos para trás”, etc. Existem três perguntas principais e indispensáveis que fazem parte da “entrevista” na cerimônia do exorcismo: “Como ou qual é o seu nome?”, “o que é que você faz na vida dessa pessoa?”, “como é que você entrou na vida dessa pessoa?”. Outras perguntas são feitas no decorrer da cerimônia, mas, as acima citadas são as mais costumeiras tanto em Maputo como em Salvador.

No que tange à primeira pergunta – *como ou qual é o seu nome?* – no Brasil a resposta tem estado invariavelmente, associada ao panteão religioso afro-brasileiro: caboclo, Exu, Pombagira, etc.; ao passo que no caso moçambicano, para além dos fiéis não fazerem menção da religiosidade iorubana, lá desconhecida. Quando se trata da terceira pergunta – *como entrou na vida desta pessoa?* -, em Maputo a resposta está sempre associada a um nome de alguém. Uma outra variável desta pergunta costuma ser “seu vizinho”, “seu colega”. Na sessão de descarrego, dirigida pelo bispo Carlos Alberto, uma mulher durante o momento em que era exorcizada, respondeu ter conseguido entrar no corpo através do seu colega de trabalho ²⁹¹. Segundo Wilson Gomes, *uma pessoa pode “botar” um demônio na vida de uma outra com a intenção precípua de causar-lhe dano à saúde, vida financeira ou afetiva, sua ou da sua família* ²⁹².

²⁹¹ Anotações da sessão de descarrego, dirigida pelo bispo Carlos Alberto, no dia 27.01.2004.

²⁹² GOMES, Wilson. Op. Cit. 1994. p. 236.

O exemplo mostra-nos claramente certa inclinação para a recorrência do uso do curandeirismo, “talvez” para cometer atos perversos ou maléficos - “*será que na sua casa tem paz? (...) Não tem paz porque você não crê na palavra de Deus, recorre sempre ao diabo, ao demônio*”²⁹³. À medida que o pastor, em voz alta, diz: “sai deste corpo que não te pertence”, “deixa essa mulher em paz, ela está fria na cama por sua causa”, “o casamento dela está acabando por sua causa”, “sai, sai, sai do corpo desta mulher”, os fiéis vão respondendo em voz alta “sai, sai, sai”, ao mesmo tempo em que, com os braços direcionados para frente, abanam somente as mãos para cima e para baixo.

Ari Pedro Oro acrescenta que a condição da eficácia terapêutica é a libertação do indivíduo do demônio, ou seja, sua excomunhão. Torna-se indispensável argumentar que para que o tratamento tenha efeito terapêutico esperado torna-se de fundamental importância que o fiel-doente seja participativo na obra do Senhor, ou seja, contribua com dízimos e ofertas. Na verdade, estes dízimos e ofertas parecem ser uma pré-condição para o sucesso do tratamento. Para tanto, a *benção é proporcional à arrecadação*²⁹⁴. Quanto maior for a oferta, tanto maior será a benção alcançada. Voltaremos a esta questão com maiores pormenores no decorrer do trabalho.

Durante a reunião/culto, o bispo/pastor usa dos mais variados métodos para humilhar o demônio, confrontando a entidade perversa com o poder divino, que invariavelmente vence e, o mais importante é que essa vitória é demonstrada ao público que participa, ouve pelos programas radiofônicos ou assiste os cultos pela televisão. Enquanto na Igreja Católica, o segredo da confissão é um dos princípios

²⁹³ Anotações da reunião da família no dia 08.01.2004.

²⁹⁴ BOLLETO FILHO, Fernando. “A abordagem bíblica do pentecostalismo”. *Revista de Cultura Teológica*. n. 16 Julho/Setembro, 1996. Ano IV.

fundamentais, na Igreja Universal o desespero mais íntimo e pessoal é tornado público²⁹⁵. Nesses depoimentos, qualquer que seja o crente, homem ou mulher e de qualquer idade, pode publicizar sua experiência da vivência religiosa. Costumeiramente esses depoimentos principiam com relatos das circunstâncias em que o depoente vivia antes de “aceitar o Senhor Jesus como seu Salvador”, ou seja, antes de entrar para Igreja Universal e geralmente são descritas situações deprimentes ou de miserabilidade, mas como “*mágica*”, assim que passam a fazer parte da membresia iurdiana, têm uma mudança e experimentam significativas melhorias em suas vidas.

No templo da Igreja Universal em Maputo, um depoente disse em público que o desespero de procurar emprego e se deparar com as “portas fechadas”, era tão grande que se viu repentinamente mergulhado no mundo das drogas, e que só quem já lá esteve sabe o quanto é degradante. Concluiu dizendo que graças à sua família ele havia ingressado na Igreja Universal e conheceu Jesus, “*aceitei Jesus como meu Salvador*”. Daí em diante ele foi enumerando: família feliz, trabalho remunerado, prosperidade nunca antes imaginada, etc.²⁹⁶.

Tal tipo de depoimento faz-nos acreditar que boa parte das conversões masculinas é subsequente à conversão de suas esposas ou de um outro parente seu. Apesar da Igreja Universal não fazer apelos para a conversão, mas da necessidade de libertação²⁹⁷, na verdade o “fiel liberto” ao encontrar na Igreja Universal um ambiente apaziguador e subsídios para uma vida mais dignificante e até novas experiências de vida religiosa, acaba se mantendo fidedigno à congregação religiosa, contribuindo para o sustento da “obra de Deus na terra”.

²⁹⁵ ALMEIDA, Ronaldo de. Op. Cit. p. 325.

²⁹⁶ Anotações do depoimento de um fiel, na reunião da prosperidade, dia 19.01.2004, em Maputo.

²⁹⁷ ALMEIDA, Ronaldo da. Op. Cit. 2003, p. 335

Entendemos que, como diz Ronaldo de Almeida, *a conversão implica a idéia de pecado, de culpa e de arrependimento, ao passo que libertação valoriza a figura do diabo e sua possessão inconsciente* ²⁹⁸; Logo, a conversão (culpa) não é estimulada justamente porque para a Igreja Universal o individuo não é o responsável por sua ação, atitude ou comportamento errôneo, resultados da intromissão demoníaca:

Em todas as possessões são os demônios que afirmam levar o endemoninhado ao erro. O diabo é tão importante que, (...) se sobrepõe à noção de culpa; de tal forma que a gravidade dos erros cometidos numa confissão pública é diretamente proporcional à falta de consciência do endemoninhado, ou à falta de responsabilidade do sujeito sobre sua ação ²⁹⁹.

Apesar de Ronaldo de Almeida afirmar que na IURD a conversão não é algo estimulado, a Igreja dá preferência aos fiéis que são dizimistas, pois, espera-se deles uma contribuição financeira que, se não for mensal, pelo menos é mais regular do que a contribuição dada pelos “fiéis flutuantes”, que vão à Igreja procurando alguma benção pontual e que, por conta disso, têm curtos períodos de permanência e freqüência na Igreja – apenas procurando curar-se de algum problema de saúde.

Ao exorcismo ou cerimônia de libertação atrela-se o ritual de cura, capaz de eliminar do corpo do fiel-doente o mal nele abrigado. A cura, neste caso, consistiria na libertação divina do mal que os ocasiona³⁰⁰, ou seja, o tratamento faz-se necessário para que se possa extinguir aquele que inviabiliza o sucesso do projeto divino na vida do fiel – mais uma vez, o demônio. Assim, torná-lo inoperante ou despotencializado passa a ser uma condição imprescindível para a prosperidade material, visto que *a possessão demoníaca indica um tipo de relação instaurada*

²⁹⁸ Idem.

²⁹⁹ ALMEIDA, Ronaldo de. Op. Cit. 2003. p. 334.

³⁰⁰ ORO, Ari Pedro. Op. Cit. 1996, p. 60 e 61.

entre aquele que entra em transe (...) e os espíritos que o possuem; Assim sendo, é uma invasão do indivíduo por um espírito ³⁰¹. Tendo sido descoberto e, pelo exorcismo, despotencializado, a ação maligna do demônio encontra-se inibida ou inviabilizada. Logo, o indivíduo encontrar-se-ia curado e então propício para uma vida próspera segundo os preceitos divinos.

No geral, os cultos/reuniões são temáticas e marcados por um alto conteúdo emocional e um reduzido uso da Bíblia no decorrer das celebrações religiosas. Os fiéis se movimentam constantemente, ora com as mãos para o alto, no peito (do lado do coração), batem os pés no chão e cantam em voz alta com compassado bater de palmas. Segundo o site da Igreja Universal³⁰², e pelas observações participantes durante o decurso do trabalho de campo realizado em Salvador, constatamos que a distribuição semanal dos cultos obedece à seguinte ordem e horários diários:

- **Domingo** – Louvor e adoração/Santa Ceia (6, 8, 10, 15 e 18h)
- **Segunda-feira** – Reunião da Prosperidade (8, 15, 18 e 20h)
- **Terça-feira** – Sessão do Descarrego ou Reunião de Cura (8, 15, 18 e 20h)
- **Quarta-feira** – Reunião dos Filhos de Deus (8, 15, 18 e 20h)
- **Quinta-feira** – Reunião da Família (8, 15, 18 e 20h)
- **Sexta-feira** – Reunião da Libertação (8, 10, 15, 18 e 20h)
- **Sábado** – Terapia do Amor / oração pela vida sentimental (8, 10, 15, 18, 20h)

Em Moçambique, a distribuição dos cultos obedece à seguinte ordem:

- **Domingo** – Espírito Santo (7, 9, 15, 18 e 20h)
- **Segunda-feira** – Reunião da Prosperidade (8, 10, 15 e 18h)

³⁰¹ PIMENTEL, Fernanda Silva. “Psique nos domínios do demônio- um olhar sobre a relação entre exorcismo e cura em um grupo de mulheres fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus”. *Revista de Estudos da Religião*. Nº 2. 2005. p. 29.

³⁰² www.igrejauniversal.org.br – acessado em 29/05/2006.

- **Terça-feira** – Sessão do Descarrego (8, 10, 15 e 18h)
- **Quarta-feira** – Espírito Santo (9, 15 e 18h,)
- **Quinta-feira** – Reunião da Família (9, 15 e 18h,)
- **Sexta-feira** – Reunião da Libertação (8, 10, 15 e 18h)
- **Sábado** – Terapia do Amor (9, 15 e 18h) ³⁰³.

Nestes esquemas de cultos semanais podemos facilmente constatar duas diferenças temáticas: a primeira diz respeito ao Domingo, quando em Salvador o dia é dedicado ao Louvor e adoração/Santa Ceia, ao passo que em Maputo é reservado à reunião do Espírito Santo; a segunda diz respeito à quarta-feira, que em Salvador é destinada para culto/reunião dos Filhos de Deus, ao passo que em Maputo este dia reserva-se mais uma vez para a reunião do Espírito Santo. Não pudemos apurar com rigor, mas, talvez isto ocorra em razão de uma associação do Espírito Santo com os espíritos do universo religioso ancestral local³⁰⁴.

Na Igreja Universal, as reuniões/cultos costumam ter uma duração de duas horas – pouco mais ou pouco menos. Comumente, a maior parte do tempo nessas reuniões/cultos tem sido dedicada à angariação e coleta de valores monetários³⁰⁵, mesmo que a reunião/culto esteja relacionado a temas distantes do dinheiro. Tanto no caso moçambicano como no brasileiro, existe uma afluência maior de fiéis nos dias dedicados ao cultos/reuniões que tratam da palavra de Deus (Domingo) e de questões que mais amarguraram as pessoas como, problemas financeiros (segunda-feira – *corrente da prosperidade*) e doenças (terça-feira – *sessão do descarrego* – e sexta-feira – *reunião da libertação*). Estes problemas muitas vezes

³⁰³ A Terapia do Amor, é a única reunião dirigida por um moçambicano, o Pastor Junior.

³⁰⁴ Maiores detalhes, ver FRY, Peter. “O Espírito Santo e os espíritos revoltados: ‘civilização’ e ‘tradição’ em Moçambique”. *Mana* 6 (2). 2000. pp. 65 – 95.

³⁰⁵ O significado do dinheiro e os mecanismos de angariação do mesmo serão abordados com pormenores mais adiante, quando formos tratar da “prosperidade” na Igreja Universal.

surgem em consequência da inaptidão dos serviços públicos de saúde que, por causa do seu sucateamento, vêm-se incapazes de solucionar eficazmente os problemas da imensa população que os procura.

Nos dias em que se verifica uma maior afluência de fiéis são necessários maior quantidade de cultos, numa média de quatro a cinco cultos. Além do mais, em Maputo, dos quatro dias de maior comparecimento de fiéis à igreja³⁰⁶, três deles objetivam a solução de algum problema – segunda, terça e sexta-feira.

3.1.2. A Igreja Universal e o “reino” da prosperidade terrena

Passados pelo exorcismo e a cura, chegamos ao terceiro elemento que compõe o tripé iurdiano, a prosperidade.

a Teologia da Prosperidade, antes mesmo de ser uma ideologia de ascensão social tendencialmente fantasiosa e dirigida, sobretudo às baixas classes médias empobrecidas, é um discurso de recusa da vitimização. A Igreja Universal se dirige aos pobres e diz a eles que não se resignem em seu estado de pobreza; ao contrário, devem negá-lo e procurar sair dele. ‘A pobreza é obra de satanás’. A Igreja Universal exercita seus adeptos em grandes batalhas para uma transformação radical de suas vidas. Algumas vezes com sucesso³⁰⁷.

No centro da conturbada afinidade que a Igreja Universal do Reino de Deus mantém com o dinheiro, encontra-se a chamada Teologia da Prosperidade, que tem despertado a atenção de diversos pesquisadores que descrevem esta relação de várias maneiras. Ricardo Mariano cita algumas: “... a liderança dessa igreja adota um ‘modelo empresarial’ na questão da organização eclesial e presta serviços

³⁰⁶ Domingo – *Santa Ceia e Espírito Santo*; Segunda-feira – *corrente da prosperidade*; Terça-feira – *reunião do descarrego*; e Sexta-feira – *reunião da libertação*.

³⁰⁷ ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre. Op. Cit. 2003. p. 35 - 36.

religiosos mediante pagamento, resultando na ‘fetichização do dinheiro e na ‘mercantilização do sagrado’; “a Igreja Universal é uma organização religioso-empresarial’, cuja especificidade consiste na ‘marketização do sagrado’; “o sistema de dízimos e ofertas sem fim praticado por essa igreja neopentecostal é uma exploração real”; “a cúpula eclesiástica da Universal concebe abertamente a igreja como empresa econômica e a religião como fonte de lucro e enriquecimento pessoal”; “Templo é dinheiro”; “A Universal é uma quadrilha que se dedica a extorsão e ao roubo”; “Cristo é o caminho. Edir Macedo é o pedágio”; “Que o bispo Macedo mercadeja a fé, incitando os fiéis a fazer ofertas apostas em dinheiro com Deus nas quais a igreja sempre ganha, já se tornou lugar comum”³⁰⁸.

Os “maus dizeres” sobre a Igreja Universal do Reino de Deus não se restringem nem são exclusividade brasileira. Segundo Garrard-Burnet, também nos Estados Unidos existe uma preocupação com a relação da Igreja Universal e o dinheiro: “Salvando almas por dinheiro: igreja pentecostal que mais cresce no Brasil coleta milhões de dólares vendendo a salvação para um império de pecadores”; “Igreja tem lucro com fiéis”; “a teologia da prosperidade enfia a mão no bolso”; “Demônios na Broadway: milagres, exorcismo e a calúnia aos católicos – indo à falência na Igreja Universal”³⁰⁹.

O pregador pioneiro da Teologia da Prosperidade foi o norte-americano Oral Roberts, que para custear o aumento das despesas de seus programas televisivos, passou a pregar a doutrina da prosperidade, prometendo “vida

³⁰⁸ MARIANO, Ricardo. Op. Cit. 2003. p. 237

³⁰⁹ GRRARD-BURNETT, Virgínia. “A Igreja Universal nos Estados Unidos”. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas. 2003 p. 155.

abundante” e elevado retorno financeiro aos ofertantes ³¹⁰. Princiada nos Estados Unidos da América nos anos 1950 e 1960, esta teologia é lá conhecida como Faith Movement, Faith Prosperity Doctrines, Positive Confession ³¹¹ ou Health and Wealth Gospel e, chegou ao Brasil no final da década de 1970 ³¹², trazida pelo Canadense Robert McAlister³¹³, que, como se viu, foi o fundador da Igreja Nova Vida e influenciou na formação de Edir Macedo e R. R. Soares, já que ambos pertenceram a mesma. Este pensamento teológico é o responsável pela grande circulação de dinheiro dentro desta instituição religiosa. Assim, *para os afortunados, esta abordagem traz alívio; para os pobres, o direito de possuir como filhos de Deus.* Acrescenta Bonfatti que, *segundo Edir Macedo, Jesus veio pregar aos pobres para que estes se tornem ricos* ³¹⁴.

Diz-nos Ari Pedro Oro, que esta corrente teológica propicia aos crentes que almejam ter uma ascensão ou promoção social, ou aos que já a tenham aspirado, a possibilidade de desfrutarem da prosperidade material, saúde e boas condições de vida neste mundo: felicidade terrena, sem peso na consciência ³¹⁵. Ademais, Ricardo Mariano lembra-nos que a referida teologia enaltece esta vida e faz pouca referência a salvação após a morte – principal promessa do cristianismo. Não valoriza o martírio, auto-sofrimento (temas bíblicos e tradicionais); dá valor a fé em Deus como meio de se conseguir ou alcançar a felicidade, saúde física, riqueza e

³¹⁰ MARIANO, Ricardo. 2003. Op. Cit p. 241.

³¹¹ MARIANO, Ricardo. Op. Cit. 2003. p. 241. Extraído da nota de rodapé nº. 5.

³¹² ORO, Ari Pedro. Op. Cit. 1996, p. 86.

³¹³ BONFATTI, Paulo. Op.Cit. 2000. p. 82

³¹⁴ SOUZA, Etienne Caloy Bovkalovski, MAGALHÃES, Marionilde. “Os pentecostais entre a fé e a política”. *Revista Brasileira de História*. nº. 43. vol. 22. São Paulo, 2002. Versão eletrônica disponível em <http://scielo.br/pdf/rbh/v22n43/10912.pdf>. Acessado em 4.12.2006.

³¹⁵ ORO, Ari Pedro. Op. Cit. 1996.

poderes terrenos, enaltecendo o bem-estar do cristão neste mundo³¹⁶. *Viva o bem-estar! Viva a fartura! Viva a saúde! Viva também o dinheiro, a prosperidade*³¹⁷.

Segundo Ricardo Mariano, esta corrente teológica defende a crença segundo a qual o cristão, para além de livre do pecado original pelo sacrifício vicário de Cristo Jesus, adquiriu neste mundo o direito de ter uma saúde física perfeita, prosperidade material e uma vida abundante, livre do sofrimento e da astúcia do diabo. Diz ainda o autor, que para pregadores/defensores desta corrente teológica, Deus, para além de ter prometido, já havia cedido tais bênçãos a todos que transportassem a fé sobrenatural³¹⁸.

Notemos para tanto, que para Edir Macedo fé é a certeza de coisas que se esperam, e a convicção de fatos que não se vêem. Para ele, existem dois tipos de fé, a natural e a sobrenatural. A primeira caracteriza-se pela autoconfiança, que nasce juntamente com o homem; ela induz ao conhecimento da ciência e ao uso da razão. Já a segunda (*a sobrenatural*) é aquela vinda de Deus, que quando se manifesta, as coisas que não existiam passam a existir³¹⁹. Ela está acima da fé natural e até da própria razão; *é a certeza de coisas que se esperam e a convicção de fatos que não se vêem*³²⁰. É a fé sobrenatural que nos leva ao “contato direto com Deus”; é a chave divina para abrir qualquer porta, é uma visão do invisível³²¹.

Segundo Mônica Barros, a eficácia da corrente da prosperidade não se resume aos aspectos econômicos; ela possui um conteúdo simbólico. Acreditando na existência de um projeto divino, segundo o qual a prosperidade é direito de todos,

³¹⁶ Mariano apud Oro, 1996: 86.

³¹⁷ BONFATTI, Paulo. Op.Cit. 2000. p. 82

³¹⁸ MARIANO, Ricardo. Op. Cit. 2003, p. 241 e 242.

³¹⁹ Em “*Mensagem que edificam*”, Macedo afirma que “*para que a fé se manifeste é necessário coragem*” (p.73).

³²⁰ MACEDO, Edir. Os mistérios da fé. Inhaúma, Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2005 p. 21 e 22.

³²¹ Idem, p. 49.

os fiéis tendem a interpretar suas dificuldades financeiras como uma ruptura; uma intervenção causada por um elemento perturbador – o diabo ³²².

Sustentada nesse princípio teológico, a Igreja Universal tem induzido seus fiéis a fazerem uma espécie de “pacto” ou “acordo” com Deus, no qual o fiel participa pagando e subseqüentemente, já na condição de credor, estará em condições de exigir, por direito, as recompensas que pretenda, pois Deus prometeu retribuir abundantemente a quem participasse da sua obra terrena.

Ari Pedro Oro é taxativo: *a motivação mais importante para a realização das ofertas reside no fato destas se inserirem na lógica da reciprocidade* ³²³, onde se faz uma espécie de “contrato” entre Deus e o homem, onde acrescenta Ruuth, *por medio de este convenio hay una reciprocidad de deberes y obligaciones por ambas partes de cumplir y exigir, cada cual con lo suyo* ³²⁴. Isto tem uma carga valorativa muito grande porque *a mensagem não está voltada focalmente para um Reino de Deus que está por vir com ‘ruas de ouro’, mas sim para uma transformação que ocorrerá aqui e agora na medida da fé. Fé que se manifesta no ato da doação* ³²⁵.

É uma espécie de trato, que diferentemente do que acontece na Igreja Católica, onde o “pagamento de promessas” é subseqüente à benção almejada, na Igreja Universal o pagamento “precede ou antecede” a benção pretendida. Mais do que isso, o pagamento é pré-condição indispensável para que se obtenha a graça ou benção divina. Como diz Mariano: *“é dando que se recebe”* ³²⁶. Uma vez feito o pagamento, do dizimo ou da oferta, é Deus quem tem que cumprir com a sua parte

³²² Barros apud Oro, 1996: 87. Parafrazeado da nota de rodapé nº. 31, contida na mesma página.

³²³ ORO, Ari Pedro. Op. Cit. 1996. 84.

³²⁴ RUUTH, Anders. Igreja Universal do Reino de Deus. Gudsrikets Universella Kyrka em brasiliansk Kyrkobilidning. Resume en español. Sweeden, Goteborg: Graphic System, 1995. p. 296.

³²⁵ FONSECA, Alexandre Brasil. Igreja Universal do Reino de Deus: a forma protestante de religiosidade popular. *Cadernos do Ceas*, nº. 155. Jan./Fev. de 1995. 54.

³²⁶ MARIANO, Ricardo. Op. Cit. 2003. p. 235

no trato, justamente porque *a vontade de Deus é de que Seus filhos sejam abençoados e prósperos*³²⁷, e acima de tudo, *Ele lhe dará, através de Seu grande poder, todas as coisas que você precisar para uma vida abundante*³²⁸.

No intuito de cimentar ou solidificar este trato, Macedo diz que do mesmo modo que Deus criou o homem à Sua imagem e semelhança, o fez para que o homem mantivesse comunhão com Ele, e assim o fez com Adão, Abraão, Isaque e o mesmo Ele tenciona fazê-lo conosco. Assim, nessa perspectiva:

*as bases da nossa sociedade com Deus são as seguintes: o que nos pertence (nossa vida, nossa força, nosso dinheiro) passa a pertencer a Deus; e o que é d'Ele (as bênção, a paz, a felicidade, a alegria e tudo de bom) passa a nos pertencer*³²⁹

Macedo ainda diz a seus fiéis: *nada de se contentarem com a desgraça ou com a pobreza. Levante-se agora mesmo e assuma sua posição* – a posição de filho de Deus, “co-herdeiro” de Jesus – pois, para Macedo,

*Ser cristão é ser filho de Deus e co-herdeiro de Jesus; dono, por herança, de todas as coisas que existem na face da Terra; proprietário de todo o universo. Isto é ocupar a posição que Deus quer que ocupemos, viver na real condição de filhos de Deus, manifestando a Sua glória e abundância*³³⁰

Segundo a Igreja Universal, não é necessário que as pessoas passem por muitas mazelas para que tenham a misericórdia de Deus e alcance o Reino dos Céus. Algumas religiões pregam que a pobreza é uma forma de estar próximo de Deus; entretanto para a Igreja Universal, Jesus teria dito que todo cristão deve ter direito à vida abundante: *eu vim para que tenham vida, e a tenham com*

³²⁷ MACEDO, Edir. *Vida com abundância*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2005, 14ª ed. p. 27.

³²⁸ Idem. p. 21.

³²⁹ MACEDO, Edir. Op. Cit. 2005. p. 61.

³³⁰ Idem. p. 15

abundancia ³³¹. Estas Palavras soam como sendo a pregação do conforto, a negação da pobreza e miserabilidade vivenciadas pela maioria dos fiéis.

Como a maior parte da membresia iurdiana pertence a extratos socialmente menos favorecidos, esse discurso de negação da “degradante” situação de vida e de esperança em um futuro próspero, e por isso abençoado, é recebido como algo salvacionista. Por conta dessa esperança de um redirecionamento nas suas condições de vida, os fiéis “vêm-se sujeitos” a participar das exigências/obrigações divinas dos dízimos e das ofertas, pois, segundo Edir Macedo, *o Senhor nunca realizará a Sua Santa vontade aqui na Terra sem que haja uma participação efetiva dos Seus Filhos* ³³².

Chamaram-nos a atenção não só as constantes arrecadações, mas também como elas são processadas, as técnicas utilizadas pelos bispos/pastores, e a quantidade de recursos coletados, sobretudo porque, como disse, o poder aquisitivo de boa parte da membresia iurdiana é baixo ³³³. Basta atentarmos para o fato de que, no caso moçambicano, 53,84% dos homens entrevistados em idade economicamente ativa estavam desempregados no final de 2003 e princípio de 2004, quando foi desenvolvido o nosso trabalho de campo. Alguns estavam empregados em trabalhos que exigem pouca qualificação profissional e, por conseguinte, auferindo baixos rendimentos. Além do mais, no momento em que o bispo/pastor solicitava as ofertas, parte significativa dos ofertantes apenas se dirigia para o altar assim que os valores pedidos iam-se tornando diminutos.

³³¹ <http://www.igrejauniversal.org.br/ler.asp?=&sub=588&mt=576>. Acessado em 07.06.2005.

³³² MACEDO, Edir. *O poder sobrenatural da fé: a maneira mais eficaz de vencer as tempestades*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal. 2005. p. 84.

³³³ Em “Nem anjos nem demônios...”, Wilson Gomes afirma que em pesquisa realizada na cidade de Salvador, constatou-se que 90% dos fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus eram mulheres, que destas, 69, 67% não trabalhavam fora de casa, portanto, não percebem salário mensal para própria manutenção. Dos cerca de 30% que trabalham fora de casa apenas 5% ganham mais de um salário mínimo. No cômputo, a renda familiar gira em torno de um a dois salários mínimos.

Freqüentemente os pedidos de ofertas têm começado com valores assaz elevados para a realidade financeira dos fiéis iurdianos e, paulatinamente retrocedem – esta é uma prática freqüentemente usada nos dois casos em que pesquisamos, Maputo e Salvador. Em todo caso, há que convir que as importâncias pedidas no início das ofertas são exorbitantes e desproporcionais à remuneração da maior parte dos iurdianos. Apesar disso, o seu corpo eclesiástico não se cansa de solicitar avultadas colaborações financeiras e prometer bênçãos divinas aos que cooperarem. É aí que reside a idéia de “desafio”, “coragem”; uma das maiores reivindicações da fé propugnada por Edir Macedo, é a coragem.

Segundo a Igreja Universal, a fé – *principal ingrediente para que haja um autêntico sacrifício*³³⁴ – sem atitude de coragem é neutralizada, pois, as obras de fé são atribuídas à coragem, já que estas se sustentam na confiança divina. O sacrifício é uma atitude de coragem que mostra a fé em Deus³³⁵. Diz ainda Macedo, que a fé demanda atitude. Ela exige coragem para que sejam tomadas atitudes contrárias a própria razão³³⁶. E como a vida de uma pessoa depende diretamente da sua fé, que requer atitude e esta exige coragem e não a razão, o “desafio”, por exigir elevada audácia dos fiéis, consiste em fazê-los doar *“uma quantia que, segundo qualquer cálculo racional, compromete o orçamento doméstico do doador ou está acima das suas possibilidades imediatas”*³³⁷.

Desse modo, segundo Edir Macedo, *quando alguém traz uma oferta para o Senhor, Ele não repara a quantia, se é muito ou pouco, mas sim se é o melhor que esta pessoa está dando. Deus nunca vê a importância trazida pela pessoa em suas*

³³⁴ MACEDO, Edir. Op. Cit. 2004. p. 45.

³³⁵ Parafraseado de: MACEDO, Edir. *Os mistérios da fé*. 2005. Rio de Janeiro: Gráfica Universal. p. 60.

³³⁶ Idem. p. 50.

³³⁷ MARIANO, Ricardo. Op. Cit. 2003. p. 254.

mãos, mas sim a que restou em seu bolso ³³⁸. Assim sendo, o desafio é um ato ou ação de risco que contraria e contesta a razão; uma vez que *a fé não tem nada a ver com a razão, pois com ela se obedece a Palavra de alguém invisível* ³³⁹. Esta citação de Edir Macedo, apesar de ser algo contra o senso comum, é também compartilhada com teólogo católico Leonardo Boff, que afirma que *a religião está fora da razão. Seu lugar é o imaginário, o sentimento e o desejo, fatores que perturbam a razão em busca da objetividade* ³⁴⁰.

Segundo Ricardo Mariano, sustentado nesse aventurado ato de fé, o fiel iurdiano “desafia” Deus a restituir. Tal expectativa ampara-se na promessa dos pastores, segundo a qual *quanto maior o desafio financeiro, maior a prova de fé e, por conseqüência, maior ou mais abundante a retribuição divina* ³⁴¹. Ainda para este autor, aqueles que têm fé e acreditam nas promessas da Bíblia, o desafio não constitui um ato arriscado, mas um investimento que compensa, pois, Deus cumpre o que promete devolve em dobro ³⁴². Como aponta Wilson Gomes: o ônus é proporcional ao bônus. Ari Pedro Oro, por seu turno afirma que os fiéis ofertam o dinheiro seguindo a lógica do sacrifício acima mencionado e não na da compra e, porém consideram lógico, legítimo e preeminente o gasto com o sagrado e o sobrenatural ³⁴³.

Entretanto, o que ocorre, de fato, no âmbito de algumas igrejas neopentecostais, e em algumas situações, não parece fácil identificar as fronteiras entre o funcionamento financeiro que se desenvolve na lógica do mercado –

³³⁸ MACEDO, Edir. Nos passos de Jesus. Rio de Janeiro; Gráfica Universal. 2006. p. 70.

³³⁹ MACEDO, Edir. Op. Cit. 2005. p. 54.

³⁴⁰ BOFF, Leonardo. *Ecologia mundialização e espiritualidade*. São Paulo: Ática. 3ª edição, 1999. p.61.

³⁴¹ MARIANO, Ricardo. Op. Cit. 2003. p. 254 e 255.

³⁴² Edir Macedo diz que o ditado popular “promessa é dívida” também se usa para Deus.

³⁴³ ORO, Ari Pedro. Neopentecostalismo, dinheiro e magia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em: http://www.unesco.org.uy/shs/docspdf/anuario2002/articulo_14.pdf Acessado em 22.05.2005.

enquanto ato de compra, por parte do indivíduo, e enquanto maximização de benefícios, por parte da instituição – e a doação financeira enquanto oferta sacrificial³⁴⁴

3.1.3. O significado e a arrecadação do dinheiro no “reino” de Macedo

Ari Pedro Oro afirma que:

se historicamente o dinheiro foi sempre percebido como algo impuro, até certo ponto enquanto cristianização do mal e dos vícios, hoje, no neopentecostalismo, ele assume um sentido positivo, enquanto símbolo que realiza uma mediação privilegiada com o sagrado (...) trata-se de um símbolo que recebe uma graduação de acordo com a lógica econômica” onde “não apenas ofertar, dar dinheiro para receber benefícios esperados, mas, antes de o ofertar segundo parâmetros quantitativos onde prevalece a crença de que dando mais, mais chances desfruta de alcançar a graça, cuja grandeza depende, inclusive, do valor ofertado”³⁴⁵

Ainda segundo o autor, o uso do dinheiro não é exclusividade do neopentecostalismo, pois, todas as religiões oficiais ou populares, especialmente no mundo capitalista, não se desinteressaram pelo usufruto do dinheiro. E isso é verdade. O que chama a atenção na Igreja Universal, não é o uso do dinheiro, mas, as práticas ou estratégias usadas pelos bispos/pastores para o coletarem e, principalmente, o avolumamento das importâncias que circulam diariamente nos templos iurdianos.

³⁴⁴ ORO, Ari Pedro, SEMÁN, Pablo. “Neopentecostalismo e conflitos étnicos”. Religião e Sociedade. Vol.20. nº 1. Ano 1999. Rio de Janeiro: ISER, 1997. p. 47

³⁴⁵ ORO, Ari Pedro. Neopentecostalismo, dinheiro e magia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em: http://www.unesco.org.uy/shs/docspdf/anuario2002/articulo_14.pdf Acessado em 22.05.2005.

Uma das maneiras de mostrar como o dinheiro é apreciado e valorizado na vida daqueles que compõe a membresia iurdiana, é mostrar que enquanto a Igreja Católica, por exemplo, realça que os fiéis terão uma vida “paradisíaca no além”, a Igreja Universal garante com veemência que Deus agraciará a Seus fiéis aqui na terra, derramando-lhes “bênçãos sem medidas”, oportunizando-lhes assim, uma vida próspera, com saúde física e financeira abundante, pois, aponta Macedo que *Deus criou o homem para que ele vivesse vida abundante e, nos reserva o direito de ser preenchidos em nós os três aspectos da vida humana que podem fazê-la feliz: espiritual, físico e financeiro*³⁴⁶ aqui na terra e não em outro lugar que é, segundo Edir Macedo, distante da realidade do cristão³⁴⁷.

Excessivamente falado, almejado e cobiçado, qual seria o significado do dinheiro para os fiéis da Igreja Universal? Quem responde é o próprio Edir Macedo: *o sangue está para o corpo humano na mesma proporção que o dinheiro está para a Obra de Deus*³⁴⁸. Seria o “sangue da igreja”³⁴⁹. Convencidos disso, os fiéis da Igreja Universal não acolhem com bons olhos e nem crêem na possibilidade de que estejam sendo desapossados pelos bispos/pastores, que estariam extorquindo seus rendimentos salariais, apesar de 69% dos 100 inquiridos em Maputo terem dito não saber quem decidia sobre o destino dos recursos financeiros angariados.

Também em Maputo, 83% dos inquiridos assinalaram que o dinheiro arrecadado era usado para o pagamento de contas (água, luz, telefone e aluguel); 67% apontaram que serviria para a construção de novos templos. Isto mostra-nos

³⁴⁶ MACEDO, Edir. Op. Cit. 2005. p. 29.

³⁴⁷ Em “*Nem anjos nem demônios...*”, Wilson Gomes aponta que a “*dimensão escatológica*” cristã consiste em dizer que a vida plena, aquela em que não haverá mais limites ou privações, não é esta aqui, nem se situa neste “tempo”, mas num outro, que vai se inaugurar na sua plenitude ou completude.

³⁴⁸ MACEDO, Edir. Op. Cit. 2006. p. 71.

³⁴⁹ MACEDO, Edir. Op. Cit. 2004. p. 19.

como o discurso da Igreja Universal é “eficiente”, já que os bispos/pastores comumente insistem em dizer que o dinheiro arrecadado destina-se aos mesmos fins acima mencionados e, os fiéis “reproduzem” ou apenas “repetem” esses dizeres sem questionarem de fato o real uso e sem mencionarem que dessas arrecadações é que são retirados os salários dos bispos/pastores. Como estes não fazem menção a seus proventos, pressupomos que a membresia também não se refere aos salários porque estes não são citados por eles. Apenas oito das 100 pessoas entrevistadas em Maputo apontaram para “*salários de bispos e pastores*” como sendo um dos destinos das altas cifras arrecadadas; e somente dois homens e uma mulher disseram que quem dava rumos as arrecadações na igreja era uma comissão formada por bispos e pastores.

Que a Igreja Universal não preste contas para a comunidade que compõe a sua membresia, não nos cria espanto nem estranheza, até porque outras congregações religiosas também não o fazem, como não o faz a Igreja Católica, por exemplo. Segundo Natal Furucho³⁵⁰, *a administração do dizimo cabe exclusivamente à igreja e os sacerdotes responsáveis por ela é que devem definir onde e quando utiliza-lo* ³⁵¹. O que nos chama a atenção, neste caso, é o desinteresse da membresia iurdiana no que tange ao paradeiro dado as suas “valorosas” contribuições, ditas para as “obras de Deus”.

A nosso ver, a explicação cabível para este caso é a de Ari Pedro Oro, já mencionada, segundo a qual os fiéis ofertam na lógica do sacrifício e não na da compra e consideram normal o gasto com o sagrado e o sobrenatural. Segundo Ari Pedro Oro e Pablo Semán, afirmam que *o dinheiro é percebido como uma espécie*

³⁵⁰ Natal Furucho é Bispo da Igreja Universal do Reino de Deus e Diretor-presidente da TV Record. Apresenta-se como jornalista e teólogo autor de livros de “auto-ajuda”.

³⁵¹ FURÚCHO, Natal. *Como ser um dizimista fiel*. Rio de Janeiro: Universal Produções, 2003. p. 38

*sagrada nos espaços de troca ritual, coletivo, e massmediatizado, e não somente como um meio de compra, com o uso de exploração, de acordo com uma perspectiva externa*³⁵². Paulo Bonfatti assegura-nos que na Igreja Universal, o dinheiro adquire funções e qualidades diferentes para os seus freqüentadores, haja vista que quando inserido num ritual ele se reveste de outra conotação, ganha outro sentido, perdendo a importância monetária da moeda³⁵³, assim sendo, o dinheiro continua sendo moeda, porém, passa a assumir conotações simbólicas distintas exclusivamente de compra e venda; ou seja, adquire um simbolismo de um canal de comunicação com Deus, num universo em que nada é dado ou recebido gratuitamente³⁵⁴.

Nesse intuito, Natal Furucho diz que

*espiritualmente o valor do dizimo transcende o valor literal, pois significa salvação de almas, sendo o principal agente provedor das condições necessárias para que os homens de Deus possam anunciar nos quatro cantos da Terra as Boas Novas, o evangelho da salvação*³⁵⁵.

3.1.4. Dízimos e ofertas

Existem vários mecanismos pelos quais o dinheiro transita no seio dos templos iurdianos, sendo que os principais são o dizimo e a oferta. Os outros mecanismos de circulação de valores dentro da instituição são a venda de material impresso livros, jornais, revistas, e cd's, etc. Todo este material impresso e gravado, é produzido na editora e gravadora pertencentes à própria Igreja.

³⁵² ORO, Ari Pedro, SEMÁN, Pablo. Op. Cit. 1997. p. 49.

³⁵³ BONFATTI, Paulo. Op. Cit. *Sobre as categorias universais: relevantes aspectos observados na Igreja Universal do Reino de Deus*. Disponível em: <http://www.rubedo.psc.br/artigosb/couniver.htm>. Acessado em 29/05/2006.

³⁵⁴ BONFATTI, Paulo. Op. Cit. 2000. p. 75.

³⁵⁵ FURUCHO, Natal. Op. Cit. 2003. p. 10.

Sem dúvida, o mais importante destes mecanismos de trânsito de valores na igreja é o *dízimo* que, segundo Natal Furucho, *é uma derivação do termo hebraico “azar” e significa dez ou décima parte* ³⁵⁶. Ainda segundo o autor, *dízimo é um ato que expressa confiança irrestrita em Deus, e que quem o entrega recebe d’Ele uma vida plena e feliz* ³⁵⁷, ou seja, como contrapartida ao ato de entregar a Deus a 10ª parte daquilo que os fiéis produzem são agraciados com as bênçãos divinas, recebendo prosperidade financeira.

O ato de doar à igreja os 10 % de todo seu rendimento mensal encontra fundamentação e sustentação argumentativa na passagem bíblica que diz:

Trazei todos os dízimos à casa do Tesouro, para que haja mantimento na minha casa, e provai-me nisto, diz o senhor dos Exércitos, se eu não abrir as janelas do Céu e não derramar sobre vós, bênçãos sem medidas (Malaquias 3.10) ³⁵⁸.

Para Natal Furucho, o *dízimo* tem a finalidade de manter a casa de Deus e, através dele (*dízimo*) Deus promete reprimir o demônio característico da miséria: o espírito devorador. Assim, na interpretação de Edir Macedo, dar *dízimo* é candidatar-se a receber bênçãos sem medidas, no plano físico, espiritual e financeiro. Segundo Macedo, tanto Deus como a igreja precisam do *dízimo*, pois, em uma sociedade de consumo nada se pode fazer para alcançar os socialmente perdidos sem o dinheiro, que a nós (humanos) pertence. Ao pedir para que novos patrocinadores da obra de Deus na Terra condescendam em tal missão, ou se tornem *dízimistas*, diz que em decorrência da graça recebida por este ato *todas as pessoas ficarão surpresas com a sua prosperidade; seu dinheiro nunca acabará, pelo contrário, se multiplicará (...) terá a oportunidade de adquirir aquilo que sempre*

³⁵⁶ FURUCHO, Natal. Op. Cit. 2003. p. 8 e 9.

³⁵⁷ Idem. p. 13.

³⁵⁸ A Bíblia Sagrada. Tradução da linguagem de hoje. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1998.

desejou. Nada irá lhe faltar, absolutamente nada, porque o Senhor estará consigo. Na tentativa de mostrar veracidade do que disse ou escreveu, costumeiramente Edir Macedo refere-se a si próprio ao citar o salmo 23. 1 – “*O Senhor é meu pastor e nada me faltará*”. Ademais cita alguns nomes de grandes milionários que, segundo ele, outrora haviam sido dizimistas e tiveram suas vidas transformadas: Colgate, Ford e Caterpillar³⁵⁹.

Em Maputo, o pastor Sérgio durante o culto citou um exemplo envolvendo o nome Colgate, dizendo que este era filho de evangélico e um fiel dizimista. Hoje o creme dental mais conhecido no mundo inteiro é o Colgate, pois, graças a “unção” divina, as portas se abrem em todo o mundo³⁶⁰.

O segundo mecanismo pelo qual o dinheiro circula nos templos iurdianos é a “oferta”, que não exclui do fiel o seu dever em relação ao dízimo. Segundo Edir Macedo, em hebraico a palavra oferta significa “aproximar-se” e acrescenta que a oferta é o instrumento pelo qual o ser humano se aproxima de Deus; Para Macedo, *Deus ofertou Seu próprio filho, Jesus Cristo* (João 3.10). *O Senhor Jesus é a oferta de Deus-Pai para a salvação da humanidade*³⁶¹.

Como Deus-Pai entregou Seu único Filho para que morresse na cruz a fim de que a humanidade fosse salva, também *todos os cristãos têm a obrigação de estar sempre oferecendo a Deus sacrifícios espirituais agradáveis, através de Seu único Sumo Sacerdote: Jesus Cristo*³⁶². Essas ofertas não apenas permitem a propagação do Evangelho, mas, *restituem ao homem a possibilidade de adequação ao projeto*

³⁵⁹ MACEDO, Edir. Op. Cit. 2005. p. 60 – 61.

³⁶⁰ Culto/reunião dirigida pelo pastor Sérgio, no dia 12.01.2004, em Maputo – Moçambique.

³⁶¹ MACEDO, Edir. Op. Cit. 2004. p. 14 e 15.

³⁶² Idem. p. 21.

*divino*³⁶³; mais do que isso, aproximam o ofertante à Deus, pois, segundo Edir Macedo, *quando somos Seus aliados, ficamos compromissados com Ele e Ele conosco. Pertencemo-nos um ao outro e caminhamos juntos*³⁶⁴. E nesses moldes, é impossível não haver retorno espiritual e financeiro para o ofertante quando sua oferta está de acordo com a vontade de Deus³⁶⁵. Pois, como já vimos, o Senhor nunca realizará a Sua Santa vontade aqui na Terra sem que haja uma participação efetiva dos Seus Filhos³⁶⁶, ou seja, para o povo receber boa medida, recalcada, transbordante, é preciso dar, pois de igual modo receberá também, ou seja, a antiga máxima: “é dando que se recebe”, agora lida: *doar à Igreja para receber de Jesus*³⁶⁷.

Segundo Wilson Gomes, no discurso da Igreja Universal a oferta é a garantia de entrada na posse, pois, *aquele que realiza a oferenda ganha inclusive o direito e a liberdade de escolher o bem que quer receber de Jesus: um carro do ano, um emprego, um televisor...*³⁶⁸. Ela (oferta) também costuma ser usada nas “correntes” – dias específicos da semana destinados à objetivos particulares como amor, família, dinheiro saúde/doença, etc. O tempo de duração de uma “corrente” não é constante mas, costumeiramente tem um período de sete semanas, em que o fiel não pode/deve interromper ou faltar ao culto/reunião sob pena de ver seu objetivo frustrado.

Pressupomos que o aspecto de maior importância da oferta seja a relação entre o valor ofertado durante a corrente e a fé: quanto maior for a primeira maior é a segunda e, conseqüentemente, tanto maiores serão as bênçãos que serão

³⁶³ GOMES, Wilson. Op. Cit. 1994. p. 238.

³⁶⁴ MACEDO, Edir. *Nos passos de Jesus*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal. 2005. p. 68 e 69.

³⁶⁵ Idem. p. 33.

³⁶⁶ MACEDO, Edir. *O poder sobrenatural da fé: a maneira mais eficaz de vencer as tempestades*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal. 2005. p. 84.

³⁶⁷ GOMES, Wilson. Op. Cit. 1994. p. 239.

³⁶⁸ Idem. p. 248.

derramadas sobre o fiel ofertante, patrocinador da obra de Deus na Terra; pois, como diz Macedo, *o preço de uma conquista é proporcional ao seu tamanho*³⁶⁹, ou ainda, *que a qualidade da fé de cada um é medida pela quantidade do sacrifício, e a qualidade do sacrifício exprime a qualidade de fé*³⁷⁰. Macedo é ainda mais enfático e diz que, *se quisermos tornar reais os benefícios da vontade de Deus, temos que sacrificar nossas vontades*³⁷¹, ou como diz Wilson Gomes, *o ônus é proporcional ao bônus*³⁷².

A isto, Wilson Gomes chama de “aposta” (com Deus) e “investimento” ao mesmo tempo em que segue a lógica capitalista, de que quanto maior for o investimento, maior será o retorno financeiro. Neste caso, o retorno vem em forma de bênçãos divinas, pois, exorta Macedo, *os que desejam conquistar coisas grandes não medem o preço do sacrifício que têm de pagar para consegui-las*³⁷³, e mais, “*o sacrifício é a materialização da fé em Deus*”³⁷⁴.

Apesar dos dízimos e das ofertas constituírem os principais mecanismos pelos quais o dinheiro circula dentro da Igreja Universal, existe um tratamento diferenciado dado os dois. *O “dízimo” significa que Deus está em primeiro lugar na vida do dizimista, enquanto que a “oferta” é uma espontaneidade que vai depender do amor do ofertante para com Deus e Sua obra*³⁷⁵, e conclui que *não existe nenhuma obrigação por parte do fiel*³⁷⁶. Além disso, o dízimo corresponde *sempre dez por cento das rendas salariais, dos lucros empresariais ou mesmo dos trabalhos*

³⁶⁹ MACEDO, Edir. 2004. p.46.

³⁷⁰ Idem. p. 49.

³⁷¹ MACEDO, Edir. *Como fazer a obra de Deus*. Rio de Janeiro: Universal Produções. 2006. p. 92.

³⁷² GOMES, Wilson. Op. Cit. 1993. p. 56.

³⁷³ Idem. p. 50.

³⁷⁴ MACEDO, Edir. *Como fazer a obra de Deus*. Rio de Janeiro: Universal Produções. 2006. p. 92.

³⁷⁵ MACEDO, Edir. *Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1998. vol. 1. p. 99

³⁷⁶ MACEDO, Edir. *Nos passos de Jesus*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal. 2005. p. 69.

sazonais, temporários ou de quem recebe mesadas ³⁷⁷. Na Igreja Universal existe claramente certa preferência pelo dízimo em relação à oferta, pois, propicia não só um maior volume de arrecadações, mas também garante a regularidade, pois não depende da iniciativa ou da boa vontade do fiel, mas sim, do cumprimento de um dever bíblico e sagrado.

As ofertas por sua vez, como afirma Wilson Gomes, são pontuais e visam solucionar algum problema eventual específico e que, o fiel ofertante não tem necessariamente que ser um membro ou pertencer à igreja. Apesar de o dízimo ser uma “obrigação” mensal, as ofertas são sempre requeridas também para os fiéis regulares: *é obrigação do cristão dar o melhor testemunho d’Aquele que vive e reina no seu interior, através de um comportamento cristão exemplar e, ao ofertar, deve-se levar sempre em conta que ela não está sendo trazida para o sacerdote, mas para Deus, pois, aquele homem de Deus, como ministro do Evangelho, ungido com o Espírito Santo, tem autoridade espiritual para receber, em nome de Deus nesse mundo* ³⁷⁸.

Ari Pedro Oro faz menção de algumas estratégias usadas pelos “representantes de Deus” ou “ministros do evangelho – nomes pelos quais os bispos/pastores costumeiramente se autodenominam – visando a obtenção de dinheiro, são elas: “pedidos para enfrentar despesas ordinárias e extraordinárias”, “distribuição de bens simbólicos”, “apelo para o cumprimento do dever sagrado do dízimo”, “controle das doações financeiras”, “campanhas de massificação”, “garantia de eficácia simbólica”, “apropriação e manipulação de importantes elementos do

³⁷⁷ FURUCHO, Natal. Op. Cit. 2003. p. 31.

³⁷⁸ MACEDO, Edir. Op. Cit. 2004. p. 32 e 34.

repertório simbólico dos fiéis”³⁷⁹. Ricardo Mariano afirma que *a estratégia mais eficaz, porém, consiste em granjear sua submissão voluntária. O que implica apelar para seu interesse imediato: ‘colher milagres’.* Contudo, *para receber admoestam, antes é preciso dar. Em suma: é dando (dinheiro) que se recebe (bênçãos)*³⁸⁰, ou seja, *Se plantarmos fé, colheremos milagres como respostas*³⁸¹.

Para que uma pessoa receba bênçãos, Edir Macedo diz que indispensavelmente o cristão deve: *acreditar que Deus quer que você prospere financeiramente; e estar disposto a aceitar a responsabilidade de ser um dos sócios e administradores da obra de Deus*³⁸². Assim sendo, Macedo exorta: *não perca a oportunidade de ser sócio de Deus. Coloque-se a disposição com tudo que você tem (dinheiro) e comece a participar de tudo o que Deus tem também*³⁸³ : bênçãos, felicidade, saúde.

No intuito de angariarem de recursos financeiros cada vez maiores, os “representantes de Deus” têm feito uso de inúmeras estratégias com tal finalidade. Contudo, o apelo para que se cumpra o dever bíblico, e por isso divino, é o primeiro mecanismo mais frequentemente usado. Nessa busca de justificação e sustentação de tal cobrança, aparece a mais ouvida e referenciada citação bíblica:

*Eu, o Deus Todo-poderoso, ordeno que tragam todos os seus dízimos aos depósitos do Templo, para que haja bastante comida na minha casa. Ponham-me a prova e verão que eu abrirei as janelas de céu e farei cair sobre vocês as mais ricas bênçãos – Malaquias 3. 10*³⁸⁴

³⁷⁹ ORO, Ari Pedro. Op. Cit. 1996. p. 70 e 79.

³⁸⁰ MARIANO, Ricardo. Op. Cit. 2003. p. 253 e 254.

³⁸¹ MACEDO, Edir. Op. Cit. 2005. p. 41.

³⁸² MACEDO, Edir. Op. Cit. 2005. p. 30.

³⁸³ Idem. p. 62.

³⁸⁴ A Bíblia Sagrada. Op. Cit. 1998.

Além desta citação, outras, com menor frequência, têm sido referenciadas, tais como: *Todos os anos juntem uma décima parte de todas as colheitas e levem até o lugar que o Eterno, o nosso Deus, tiver escolhido para nele ser adorado, (Deuteronômio); Dêem aos outros, e Deus dará a vocês. E assim vocês receberão muito, muito mesmo. Tudo o que poderem carregar ele vai pôr nas mãos de vocês; A mesma medida que usarem para os outros, Deus usará para vocês*³⁸⁵. É importante observar que na Igreja Universal se faz uma sutil modificação, pois, ela promete uma recompensa dobrada.

Por constar no Livro das Sagradas Escrituras, e por isso divino, a não quitação do dízimo implica em uma inadimplência para com um dever fundamental. É nesse momento que os “representantes de Deus” buscam fundamentar suas intermináveis cobranças, recorrendo aos escritos bíblicos. Não seria exagero nenhum afirmar que no decurso do culto/reunião a Bíblia, praticamente permanece distanciada dos pregadores e estes a ela se aproximam, quase exclusivamente, para buscar a fundamentação e comprovação bíblica de seus ditos, lendo alguns versículos que se enquadrem ao discurso naquele momento, principalmente para fundamentar o pedido de dinheiro.

Um segundo mecanismo também utilizado pelos “ministros do evangelho” para absorver ou “sugar” recursos financeiros dos fiéis, também apontado por Ari Pedro Oro, é a solicitação de ofertas para cobrir as despesas da igreja. Comumente os “representantes de Deus” anunciam os valores das contas a serem pagas, luz, água, telefone e alugueis – quando os locais de cultos não pertencem à Igreja Universal. Um dado interessante é observar que os “ministros do evangelho”

³⁸⁵ Idem.

publicizam as altas cifras a pagar, mas nunca tornam públicos os valores arrecadados com os dízimos e as ofertas.

Requerem ainda contribuições destinadas à construção de novos “endereço da felicidade” (templos) – o que Ari P. Oro chamou de “despesas extraordinárias”³⁸⁶. Sobre este tipo de solicitação que visa angariação de fundos para projetos futuros, cabe citar, a título de exemplo, a explanação feita pelo bispo Carlos Alberto, na reunião do Espírito Santo, em Maputo:

*No dia 1º de Fevereiro vamos lançar a primeira pedra para dar início à construção da nova catedral. O custo é muito alto, já recebemos orçamentos de dez empresas e... é muito alto. Vamos abrir um buraco de 10 metros de profundidade, onde ficará o altar, e queremos botar no fundo dele uma Bíblia e papeis com os nomes daqueles que entregarem um envelope para essa ajuda. Na Praça dos Heróis Moçambicanos quem está lá são os heróis da guerra. É para serem lembrados pelos moçambicanos e não por Deus. Mas o que nós queremos é botar seu nome para ser lembrado para sempre por Deus. Seu nome estará para sempre na fundação da nova catedral. Este é um grande propósito*³⁸⁷.

Posto isso, pagar dízimo e contribuir nas ofertas passam a ser as amostras mais claras e visíveis de que o fiel faz parte da comunidade que congrega naquela Igreja.

Um outro mecanismo que visa também à obtenção de recursos financeiros é o incentivo para a participação de uma corrente – período de sete semanas seguidas, que visam o alcance de alguma bênção singular. Do ponto de vista dos indivíduos, as correntes são um processo de limpeza do passado, permitindo que os problemas venham à tona e sejam tratados pelo exorcismo, pois, Macedo diz *em meu nome expelirão demônios (...) quando impuserem as mãos sobre enfermos,*

³⁸⁶ ORO, Ari Pedro. Op. Cit. 1996. p. 70 e 71.

³⁸⁷ Grifos meus da fala do bispo Carlos Alberto durante a reunião do Espírito Santo, Domingo – 18.01.04 – Maputo, Moçambique.

eles ficarão curados (Marcos 16.17) ³⁸⁸, e do ponto de vista institucional, elas ajudam a afirmar a adesão eclesial. Mas não são vistas de forma mágica, antes, reforçam a transformação da vida. As correntes exigem do fiel uma regularidade, constância e disciplina na busca de um objetivo específico, geralmente a cura para algum problema de saúde ou superação de ordem financeira.

Para que se participe nessas correntes não se faz necessária a conversão do participante, mas, a sua presença durante todo o período em que a corrente durar é condição indispensável para que a benção seja alcançada com êxito. A este tipo de fiéis, Anders Ruuth chama de clientela flutuante ou movediça, *del tipo de un mercado con visitas breves...*³⁸⁹.

Para além da obtenção do sucesso de tal benção estar diretamente condicionada à presença semanal obrigatória naqueles dias estipulados para o propósito (se for relacionado a prosperidade, toda segunda-feira ou, libertação – toda a sexta-feira), a presença seqüencial deste fiel implicará em uma doação (por parte do fiel) e arrecadação (por parte da igreja); ou seja, como o fiel pretende alguma benção, ele irá pagar por ela e, como anseia êxito do pretendido não deixará de comparecer aos cultos, conseqüentemente pagará e a igreja nada mais fará do que recolher.

Segundo Wilson Gomes, apesar do participante de uma determinada corrente não ter necessariamente que pertencer ou ser membro da igreja, o que pode acontecer é que, depois de ver sanado o problema que o levou até a Igreja, pode

³⁸⁸ MACEDO, Edir. Op. Cit. 2005. p. 47.

³⁸⁹ RUUTH, Andrés. Op. Cit. 1995 p. 298.

eventualmente surgir algum outro imprevisto ou problema e ele terá que voltar à igreja, conseqüentemente será necessária outra oferta visando outra benção ³⁹⁰.

Uma outra técnica de arrecadação de recursos financeiros, também apontada por Ari Pedro Oro, é a venda de bens simbólicos. Costumeiramente, como a Igreja Universal, muitas outras também vendem Bíblias, Livros e cd's de música evangélica (gospel) na entrada das igrejas ou em suas livrarias ³⁹¹. Além desses bens disponíveis, a Igreja Universal tem embolsado dinheiro com o repasse de outros bens envolvidos de sacralidade, como: água dita como sendo proveniente do Rio Jordão, sabonete, sal, frasquinhos com óleo, pequenos martelos de madeira, rosas, etc. O interessante aqui é observar que estes objetos não são vendidos no verdadeiro sentido da palavra, mas, para que se adquira faz-se necessário o cumprimento do "voto", dever de todo o cristão. Na verdade, caso o cliente-crente ou fiel não "vote" naquele dia, é-lhe dado um envelope³⁹² que o obrigará a voltar na semana ulterior e "depositar" seu envelope ³⁹³.

A respeito disso, Mário Justino, ex-pastor da Igreja Universal do Reino de Deus, em "Nos bastidores do Reino", mostra-nos "a vida secreta" e os grandes segredos do "Reino" de Edir Macedo. Em dado momento, ele desvenda que "os atos de alguns pastores logo me levaram a descobrir que a Igreja Universal nada mais era do que uma empresa com fins lucrativos como qualquer outra na ciranda financeira". Continua ele, a única diferença o produto vendido: o sal que tira vício, lencinhos molhados no vinho curativo – o conhecido k-suco –, água da Embasa que

³⁹⁰ GOMES, Wilson. Op. Cit. 1993. p. 56 e 57.

³⁹¹ O "templo da fé" da Igreja Universal, na av. ACM, na frente do Shopping Iguatemi – Salvador -, possui uma "monstruosa" livraria aonde são vendidos jornais, revistas, cd's e livros escritos pelos bispos e pastores e publicados pela editora da mesma congregação.

³⁹² Veja os ANEXOS 6 e 7.

³⁹³ Na semana passada algumas pessoas levaram um envelope para trazer hoje. Pegue sua oferta, traga aqui e ganhe este rádio. Quem já tem na mão 10 reais venha e pegue seu rádio. (Grifos meus da reunião do Espírito Santo, dirigida pelo bispo Francisco na Igreja Universal em Salvador – 18/01/2006).

dizíamos ter vindo do Rio Jordão, azeite Galo, que dávamos ao povo como legítimo óleo ungido proveniente de Jerusalém ³⁹⁴.

Além destes bens que transitam da igreja para as residências, existem ainda aqueles que fazem o sentido inverso – casa/igreja e de lá à casa retornam, tais como: pequenas peças de roupa (lenços, meias) e fotografias da família ou de um parente doente. Este tipo de repasse de bens carregados de simbolismo faz com que Ruuth conclua que a Igreja Universal do Reino de Deus é um tipo de igreja de mercado onde se desenrolam transações comerciais regidas pelo “*eu te dou para que tu me dê*”³⁹⁵, e que geograficamente, como os mercados, os templos se localizam sempre estrategicamente em locais de muita concentração e trânsito de pessoas.

A esse respeito, Oro, Corten e Dozon, afirmam que onde esta igreja se instalou procurou sempre alugar ou comprar salas de cinemas ou locais similares com forte densidade de movimentação de pessoas e transformando-as em espaços diuturnamente abertos. Wilson Gomes compartilha este pensamento e acrescenta que, *começam com um pequeno núcleo num velho cinema, num subsolo ou num antigo galpão em regiões urbanas de grande movimento (próximas a terminais rodoviários que ligam centro e periferia)* ³⁹⁶. Mas recentemente vêm construindo “*catedrais da fé*”, também por eles chamados de “*endereços da felicidade*”, e assim, *começam a estabelecer “postos avançados” nas regiões nobres das grandes cidades (como em Botafogo, no Rio de Janeiro, e na Pituba, em Salvador)* ³⁹⁷.

³⁹⁴ JUSTINO, Mário. Nos bastidores do Reino: a vida secreta da Igreja Universal do Reino de Deus. São Paulo: Geração Editora. 1995. p. 49.

³⁹⁵ “Yo te doy para que tu me des”. RUUTH, Anders. Op. Cit. 1995. p. 296.

³⁹⁶ GOMES, Wilson. Op. Cit. 1994. p. 227.

³⁹⁷ Idem. p. 228.

O funcionamento em tempo integral durante todos os dias da semana propicia que a igreja tenha na sua membresia fiéis que têm os mais diversificados horários laborais. Por serem cultos temáticos e cada tema específico repetido três, quatro e até cinco vezes ao dia, torna-se praticamente impossível que alguém que pretenda assistir ou participar de um culto/reunião não o faça por falta de disponibilidade de horários. Assim, *por meio dessa estratégia espaço-temporal, a Igreja Universal procede a uma captação máxima de 'clientes' potenciais* ³⁹⁸.

Condicionar ou propiciar prestígio ao fiel é também um outro mecanismo que os “ministros do evangelho” fazem uso para angariar recursos financeiros. Este tipo de estratégia geralmente se observa em um momento do culto/reunião no qual o “representante de Deus” solicita publicamente aos participantes que façam uma doação – diga-se de passagem, muito elevada para o público que frequenta aquela igreja. *Você que tem 100 dólares, venha fazer a sua oferta; Você que tem 1.000.000 de meticais, venha aqui na frente e faça sua doação* - disse o pastor Sérgio no culto/reunião da Prosperidade do dia 19/01/2004, em Maputo, Moçambique. Entretanto, para que se tenha uma idéia, naquele momento 1 dólar equivalia a 20.000 meticais.

O que sucede aqui é que o fiel que for doar um dos primeiros e mais elevados valores solicitados pelos bispos/pastores, costuma ter o direito de publicizar seu depoimento que, na maioria das vezes, começa descrevendo uma situação de vida lastimável, degradante e com inúmeros problemas, principalmente os de ordem financeira ou relacionados à saúde física. E a seguir, o depoente descreve uma mudança de vida após a sua entrada ou adesão à Igreja Universal. Entretanto,

³⁹⁸ Oro, Corten, Dozon. Op. Cit. 2003. p. 31.

esses testemunhos dos que já “receberam” bênçãos e a convicção da restituição divina é que fazem com que os crentes paguem previamente as suas doações, até mesmo porque para a Igreja Universal, o fiel primeiro “vota” e depois, como credor, “exige” a retribuição de Deus.

Um outro momento e igualmente importante durante o percurso feito do seu lugar para o altar e vice-versa, o ofertante é aplaudido com um cadenciado bater de palmas, acompanhado por “gritos” de *“amém Senhor Jesus”, “amém Senhor Jesus”*. Aí reside o prestígio ou valor atribuído a quem oferte altos valores, tidos como “abençoados”. Embora não tenha podido apurar com rigor, há quem diga que algumas destas “contribuições” de altos valores são, na verdade, encenações promovidas pela hierarquia da Igreja para incentivarem doações reais.

Como as solicitações de contribuição financeira começam com a estipulação de valores elevados para a realidade da maior parte da membresia ³⁹⁹, a quantidade das pessoas que fazem ofertas em valores elevados é pequena. À medida que o tempo vai passando o “ministro do evangelho” vai diminuindo o valor solicitado e ao fim, a maior parte dos ofertantes se dirige para frente da igreja e faz as suas ofertas. A essa altura, aqueles que fazem doações conjuntas – quero dizer, todos ao mesmo tempo – destacam-se no salão, em relação a aqueles que nada ofertam, mas, diferentemente daqueles que vão ofertar valores elevados – poucos e por isso sós - , ninguém sabe qual é o valor ofertado por eles, pois, *“vocês que têm 20, 10, 5 mil meticais, tragam sua oferta à obra de Deus”* – disse o pastor Sérgio no culto/reunião da Prosperidade do dia 19/01/2004, em Maputo, Moçambique.

³⁹⁹ “A Igreja Universal é a confirmação da opção dos pobres pelo pentecostalismo”. (Gomes, 1995: 53).

Facilmente se percebe uma valorização das ofertas com cifras mais altas, em detrimento das de baixas importâncias – por isso feitas conjuntamente. Além do mais, percebe-se também a preocupação com a relação entre a quantidade de dinheiro a arrecadar e o tempo: quem oferta grandes valores tem um tempo maior de aparição e explanação pública, ao passo que os ofertam conjuntamente não têm seus depoimentos ouvidos e nem gravados para os programas radiofônicos e televisivos. A outra questão está na preocupação com o tempo de duração dos cultos, já que estes não podem ultrapassar um determinado tempo, geralmente fixado em mais ou menos duas horas, sob o risco de comprometer não apenas o horário do culto/reunião subsequente, mas, principalmente a tão esperada arrecadação.

A mobilização para concentração de grande número de fiéis constitui outro mecanismo para uma arrecadação volumosa de recursos financeiros em curto espaço de tempo, aliás, formar grandes concentrações é uma das características da Igreja Universal. Em 1987, segundo enfatiza a própria Igreja, realizou uma reunião no Rio de Janeiro, conhecida como “*Duelo dos Deuses*” no Estádio Mário Filho, internacionalmente conhecido como “Maracanã”, que reuniu 250 mil pessoas⁴⁰⁰. Ruuth aponta, entretanto, que a maior concentração já feita pela Igreja Universal ocorreu em 1988, no mesmo Maracanã com a presença de 150.000 a 180.000 pessoas. A programação dessas grandes concentrações assemelha-se a dos cultos/reuniões: contemplam orações, muitos cânticos e música forte, curas, exorcismos e arrecadação de dízimos e ofertas⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ <http://www.igrejauniversal.org.br/ler.asp?page=&sub=17>. Acessado em 09/02/2006.

⁴⁰¹ RUUTH, Anders. Op. Cit. 1995. p. 284 e 285.

Essas concentrações não são exclusivas do Brasil e costumam acontecer em outros países em que a Igreja Universal se instala. Em 1995, mais de 6.5 mil pessoas se reuniram em Maputo no pavilhão do Maxaquene, com o propósito de orar pela paz e prosperidade da cidade que completava na altura 108 anos⁴⁰². No dia 04 de Março de 2001, a Igreja Universal, reuniu 60 mil pessoas no estádio da Machava⁴⁰³.

Os “ministros do evangelho” destacam a pujança do trabalho desenvolvido pela Igreja Universal para aliciar mais pessoas, a fim de “tratar” seus problemas. Assim, atrair mais gente para a igreja passa a ser uma necessidade para que a igreja arrecade recursos financeiros, pois, como já disse, a contribuição monetária é condição indispensável para a eficácia terapêutica:

Não se sinta só. Na Igreja Universal do Reino de Deus, você nem tem motivos para se sentir sozinho! Seja qual for o seu momento difícil que esteja passando, a Igreja Universal do Reino de Deus é uma porta sempre aberta para levá-lo à solução de seu problema. Não importa a sua religião!!! Faça uma visita à Igreja Universal do Reino de Deus próxima à sua casa. Você encontrará uma equipe de obreiros e pastores que estarão prontos à atendê-lo e não e irão dar a orientação que precisa. ‘Deus disse: Vinde a mim todos os que estais cansados e sobrecarregados que Eu vos aliviarei’ (Mt.11.28)⁴⁰⁴.

Nessa mesma linha, encontramos os testemunhos dos fiéis que versaram sobre as melhorias tidas nas condições de vida, apontando para as bênçãos almejadas, o que comprovaria a eficácia terapêutica da Igreja Universal. Estes testemunhos podem ficar restritos à platéia durante os cultos/reuniões, ou transmitidos nos programas radiofônicos e televisivos da igreja, ou ainda

⁴⁰² Folha Universal nº 08, de 01 a 30 de Novembro de 1995.

⁴⁰³ Folha Universal nº 125. 01 de Março de 2001. Moçambique – Maputo.

⁴⁰⁴ Folha Universal. Ano X, nº 148, 20 a 26 de Abril de 2003. Moçambique – Maputo. Veja também em ANEXO 8, um quadro (fotografia) contendo as doenças e problemas que a Igreja se propõe solucionar.

publicizados nos veículos de informação escrita: jornais, revistas, livros e mais recentemente, na rede mundial de comunicação – internet.

Cap. 4 – A Igreja Universal do Reno de Deus em Moçambique.

A maior inovação da Igreja Universal consiste na sua extraordinária expansão internacional efetivada graças a verdadeiro império financeiro, midiático e, às vezes político, mas também por conta da sua grande capacidade de adaptação às diversidades locais ⁴⁰⁵. Sustentada no princípio iurdiano segundo o qual,

a principal missão da Igreja Universal do Reino de Deus é pregar a palavra de Deus pelos quatro cantos da Terra, levando a cura das enfermidades, a libertação dos espíritos malignos, a prosperidade, a restituição das famílias e a santificação da vida para os povos que buscam Deus com sinceridade no coração ⁴⁰⁶

ela procurou, como o seu nome já diz, tornar “universal” o Reino de Deus, ampliando seus horizontes segundo a vontade de Jesus Cristo, quando apareceu aos onze apóstolos sentados à mesa e os disse: *ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda a criatura* (Marcos 16. 15) ⁴⁰⁷.

Com isso, Macedo exorta que *evangelização em favelas, hospitais, presídios, cidades, enfim, onde houver gente, ali deverá haver alguém de Deus, para que através de Bíblias, livros, jornais, revistas e folhetos as pessoas tenham oportunidade de conhecer a salvação em Cristo* ⁴⁰⁸, e como os demônios estão em todo lugar, faz-se necessário a “universalização” da palavra de Deus – entendida como o “remédio” mais eficaz no combate às suas ações, nada benignas. Estas são algumas das explicações da Igreja Universal para sua ação expansionista. Segundo

⁴⁰⁵ ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) Op. Cit. 2003. p. 23.

⁴⁰⁶ <http://igrejauniversal.org.br/ler.asp?cod=13>. Acessado em 09/02/2006.

⁴⁰⁷ MACEDO, Edir. Op. Cit. 2005. p. 46; e <http://www.igrejauniversal.org.br/ler.asp/cod=21>. Acessado em 09/02/2006.

⁴⁰⁸ MACEDO, Edir. Op. Cit. 2004. p. 24.

Waldo César, esta expansão para os mais diferentes países está relacionada com o postulado segundo o qual,

*satanás opera localmente, regionalmente e globalmente, é preciso ir de encontro aos locais e regiões onde sua presença se mostra mais evidente – e ali implantar em nome de Jesus, comunidades capazes de viver uma vida cristã e exorcizar o mal da face da Terra*⁴⁰⁹.

Nesta concepção, *além das religiões, o diabo está no mundo tentando rumar conta dele. Assim sendo, como estratégia de guerra, a IURD tem que invadir este mundo porque tem a missão de lutar contra o diabo; é tomar conta antes que ele e seus seguidores tomem*⁴¹⁰.

Assim, a IURD “carimbou” seu passaporte e seguiu para além das fronteiras brasileiras, o que fez com que Ari Pedro Oro a considerasse uma igreja pertencente ao pentecostalismo brasileiro transnacional por ter: 1. surgido no Brasil e, como vimos, fundada por brasileiros; 2. incorporarem seus ritos e doutrinas elementos da religiosidade popular, notadamente a crença em forças invisíveis que interferem no cotidiano, entre eles a crença no poder de satanás; 3. empreendido uma inserção internacional afirmando sua condição brasileira ao mesmo tempo em que é reconhecida como tal⁴¹¹.

Mas, o que existe de extraordinário e admirável no caso da Igreja Universal, não é apenas a sua presença no exterior, até porque muitas outras igrejas também experimentaram esse expansionismo, mas, a rapidez e agilidade com que se deu tal expansão.

⁴⁰⁹ CÉSAR, Waldo. O mundo pentecostal brasileiro. In: Fé vida e participação. São Paulo: Cadernos Adenauer nº. 09. Fundação Konrad Adenauer. 2000. p. 64.

⁴¹⁰ BONFATTI, Paulo. Op. Cit. 2000. p. 85.

⁴¹¹ Parafrazeado de: ORO, Ari Pedro. A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. Estudos Avançados 18 (52), 2004. p. 139.

Diferentemente da Igreja o Brasil Para Cristo que, segundo Paul Freston tem uma aspiração nacionalista, a Igreja Universal, como se pode ver pelo nome, é de uma inspiração universalista⁴¹². O seu processo de expansão internacional, que Oro chamou de “transnacionalização”⁴¹³ e que nós preferimos chamar de “*universalização*”, teve início com a abertura de uma igreja no Paraguai, em 1985⁴¹⁴. Apesar disso, para a Igreja Universal a primeira subsidiária dela no exterior foi aberta ou fundada em 1980, nos Estados Unidos da América, em Mount Vermont, no estado de Nova Iorque, onde é conhecida como “Universal Church”. Depois de se implantar nos Estados Unidos da América, *pisar em solo estrangeiro é um compromisso*⁴¹⁵.

Já Virgínia Garrard-Burnett diz que a denominação estabeleceu sua primeira igreja nos Estados Unidos em 1994, no Bronx, Nova Iorque e depois na Califórnia e Los Angeles. Ela acrescenta que na maior parte deste país usa seu nome em espanhol (*Iglesia Universal del Reino de Dios*) e que a maior parte de seus fiéis são imigrantes ilegais de origem latino-americana. Apenas em Nova Iorque e em Atlanta, Geórgia é que ela usa seu nome em inglês – Universal Church of the Kingdom of God⁴¹⁶.

⁴¹² FRESTON, Paul. *A Igreja Universal do Reino de Deus na Europa*. CAHEN, Michel (org) Lusotopie 1999. Paris: Karthala. p. 385.

⁴¹³ “tout relation que, par volonté délibérée ou par destination, se construit dans l’espace mondial au-delà du cadre étatique national et qui se réalise em échappant au mois partiellement au controle ou à l’action médiatrice des États” (Badie e Smouts apud Oro, 2004. p. 140).

⁴¹⁴ CAMPOS, Leonildo da Silveira. *A Igreja Universal do Reino de Deus, um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão (Brasil, África e Europa)*. CAHEN, Michel (org) Lusotopie 1999. Paris: Karthala. p. 255.

FRESTON, Paul. *A Igreja Universal do Reino de Deus na Europa*. CAHEN, Michel (org) Lusotopie 1999. Paris: Karthala. p. 386.

⁴¹⁵ <http://www.igrejauniversal.org.br/ler.asp?cod=21>. Acessado em 09/02/2006.

⁴¹⁶ GARRARD-BURNETT, Virgínia. *A Igreja Universal nos Estados Unidos*. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 151 – 153.

Embora não haja consenso por parte dos estudiosos e da própria Igreja, sobre o início da expansão internacional, o que nos importa aqui é saber que essa expansão internacional, começou na primeira metade da década de 1980, ou seja, entre os anos de 1980 e 1985. Freston afirma que até 1990 a “universalização” da Igreja Universal foi branda, se comparada com as duas décadas subseqüentes, atingindo apenas à Argentina, Portugal e aos Estados Unidos. Adianta ainda que este limitado processo de “universalização” foi ocasionado pelas infrutuosas apostas iniciais de sua implantação nos Estados Unidos, e pela preferência dada pela igreja ao investimento na compra da Rede Record de Televisão no Brasil, pois, *Macedo volta para o Brasil e adquire a Rede Record, mostrando uma compreensão da importância da mídia* ⁴¹⁷.

Na década de 1990 a Igreja experimentou um rápido crescimento na sua universalização: até 1993 já havia se instalado na América Latina (Colômbia, Venezuela, Uruguai, Chile, México, Porto Rico, Honduras, Guatemala, Panamá), na África (África do Sul, Angola, Botswana, Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau) e na Europa (França, Espanha, Holanda e Itália). Dois anos depois, em 1995, ela havia ampliado sua presença na América Latina (República Dominicana, Nicarágua, El Salvador) na África (Nigéria, Costa do Marfim, Quênia, Malawi, Congo) na Europa (Inglaterra, Luxemburgo) e chegara à Ásia (Japão e Filipinas) ⁴¹⁸. Ou seja, até a metade da década de 1990 ela conseguiu se instalar em quase 31 países. Adiantamos Freston, que *três blocos culturais têm 90 % dos templos da Igreja Universal do Reino de Deus no exterior: o bloco latino-americano, acrescido pelos hispânicos nos*

⁴¹⁷ FRESTON, Paul. A Igreja Universal do Reino de Deus. In: ANTONIAZZI, Alberto (org) *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.. p. 134.

⁴¹⁸ FRESTON, Paul. Op. Cit. 1999. p. 386.

Estados Unidos; o bloco de expressão portuguesa e países africanos de fala inglesa ⁴¹⁹.

Seguindo à risca o *ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda a criatura (Marcos 16. 15)*, a cúpula da Igreja Universal é quem decide sobre a sua “universalização” segundo seus cálculos e interesses, e a sua relação com as instâncias estatais se resume ao que lhes é formalmente exigido: *passaporte, visto, registro, impostos* ⁴²⁰. Para Paul Freston, existe uma uniformidade freqüente na metodologia do procedimento da cúpula dirigente da igreja: efetua um levantamento prévio de países e nestes, das cidades nas quais pretende instalar a igreja, levando em consideração a potencial clientela e, sobretudo, a presença de brasileiros ou hispânicos.

Mesmo nos países de expressão inglesa ou francesa a membresia iurdiana foi sempre composta – pelo menos inicialmente – por brasileiros ou imigrantes de outros países lusófonos. O estudo da Igreja Universal na França, desenvolvido por Marion Aubreé, mostra-nos que na primeira fase da implantação da Igreja Universal naquele país, 90 % a 95 % da membresia era de origem portuguesa *quatro anos mais tarde (1996) a composição da audiência mudou, pois, começaram a aparecer pessoas de países lusófonos* ⁴²¹, ou como constatou André Corten ao estudar a Igreja Universal na África do Sul, *que é por meio de imigrantes angolanos e moçambicanos que a Igreja Universal se introduziu na África do Sul* ⁴²². Segundo a própria Igreja Universal, seu trabalho em Londres é desenvolvido com a realização

⁴¹⁹ Idem. 1999. p. 387.

⁴²⁰ ORO, Ari Pedro. Op. Cit. 2004. p. 140.

⁴²¹ AUBREÉ, Marion. A Igreja Universal na França. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 190.

⁴²² CORTEN, André. A Igreja Universal na África do Sul. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 138.

de quatro reuniões diárias em inglês, pois, apesar da maior parte da clientela iurdiana ser composta por falantes das línguas portuguesa e hispânica, existem participantes que se expressam em inglês. Há um auxílio espiritual com reuniões em português as quartas e sextas-feiras (19h30) e aos domingos, às 18h ⁴²³.

Após a seleção do país e cidade, envia-se um ou mais membros da igreja, geralmente pastores, para que se encarreguem do aluguel de um espaço – comumente cinemas desativados, e que se localizem preferencialmente em lugares de grande circulação ou trânsito de pessoas ⁴²⁴.

Pressupomos que a valorização desses espaços esteja relacionada com o fato de já estarem prontos, serem amplos, contemplarem um palco, que serve de altar, e uma platéia, aonde se sentarão os fiéis durante o culto/reunião. Além disso, sempre existe a possibilidade de a implantação da Igreja naquele local não dar certo, ou encontrar alguma rejeição, o que torna mais viável alugar do que comprar ou construir imediatamente seus próprios templos. Além disso, para obter mais dinheiro, sempre se poderá usar o argumento de que os valores solicitados visam a construção de novos templos – já que muitas das ofertas solicitadas, segundo a Igreja, destinam-se a arrecadação de fundos para a construção de novos “endereços da felicidade”.

Paul Freston, diz que para se escolher esses locais, *é enviada uma comissão que investiga as probabilidades de sucesso, estuda as leis do país, cuida da constituição jurídica da Igreja, avalia a linguagem mais apropriada ao contexto e os melhores locais para templos, além de efetuar a compra ou aluguel dos mesmos* ⁴²⁵,

⁴²³ Igreja Universal em Londres. *Plenitude*. P. 66. nº. 128. Ano 25. Janeiro de 2006.

⁴²⁴ ORO, Ari Pedro. Op. Cit. 2004. p. 140.

⁴²⁵ FRESTON, Paul. Op. Cit. 1999. p. 385.

com o envio de recursos financeiros através de seu empreendimento bancário – Banco Metropolitano de Crédito – sediado em São Paulo ⁴²⁶.

Freston diz que os vínculos culturais e/ou lingüísticos têm, de certo modo, peso significativo no momento em que a cúpula dirigente da Igreja efetua a escolha dos países em que ela pretende se instalar e, com o continente africano não foi diferente. Sendo o Brasil um país de expressão portuguesa, no momento da “universalização” da igreja para a África, a matriz religiosa brasileira se dirigiu com prioridade aos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa – PALOP’S –, visando uma fácil adaptação.

Assim sendo, a “universalização” da Igreja Universal na África principiou-se em Angola e Moçambique, respectivamente em 1991 e 1992, bem como na Guiné-Bissau e Cabo Verde. Deste modo, a língua não foi um empecilho enfrentado pela igreja naquele continente. Entretanto, é importante frisar que

a chegada da Igreja Universal na África foi consequência do fim da guerra fria e de uma política neoliberal imposta pelas grandes potências econômicas e financeiras, visando reduzir nesses países as funções e as despesas do Estado e suscitar neles uma política democrática de bom ‘governo’ (...) ⁴²⁷.

Moçambique não fugiu a essa regra, haja visto que a década de 1990 foi a que consolidou abertura e proximidade entre o Estado e a Igreja, além de ter sido a época de “inauguração” do multipartidarismo no país. Esse período, em que a Igreja Universal atingiu Moçambique, foi aquele em que se verificou uma grande rapidez

⁴²⁶ CAMPOS, Leonildo Silveira. Op. Cit. 1999. p. 366.

⁴²⁷ DOZON, Jean-Pierre. A Igreja Universal na Costa do Marfim. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 107.

no ritmo da expansão internacional da Igreja Universal⁴²⁸. A Igreja teve seu registro legal no Ministério da Justiça em 1993⁴²⁹, embora ela informe que

*no dia 20 de novembro de 1992 realizou-se a primeira reunião no Cine África, dando luz para milhões de pessoas carentes, decepcionadas e desempregadas e dando fim a um compromisso quase generalizado entre as vicissitudes calamitosas que sempre abalaram as presas do maligno*⁴³⁰.

No momento em que a Igreja Universal se instalou em Moçambique o país vivia um período de transição político-econômica (transitava para um regime democrático multipartidário) e repercutiam ainda os efeitos nefastos da guerra civil, até então, recém terminada. Uma guerra que teve um custo humano imenso e que, para além do elevado número de mortes, houve um crescimento acelerado de crianças órfãs e famílias separadas. Segundo Sidaway, mais de 1.5 milhões de pessoas foram obrigadas a deixar suas casas⁴³¹, e costumeiramente eram chamadas de refugiados ou deslocados de guerra.

Para escapar das incursões militares da Renamo, em uma fuga desesperada, muitas pessoas se perderam de seus parentes (quando estes não morriam) e procuravam refúgio nos países vizinhos (Zimbabwe, Malawi, Tanzânia) ou nas capitais provinciais, que tinham maior proteção por parte do exército governamental. Como as cidades não haviam sido projetadas, nem os governos estavam aparelhados para suportar eficientemente aquele contingente populacional, a implicação foi um “caos ou desordem social”. Como se não bastasse, o deslocamento populacional do campo para as cidades – tidas como áreas que

⁴²⁸ ORO, Ari Pedro. Op. Cit. 2004. p. 140.

⁴²⁹ SILVA, Teresa Cruz e. Igreja Universal em Moçambique. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 127.

⁴³⁰ Folha Universal n.º. 8, Ano I. de 01 a 30 de Novembro de 1992. Maputo – Moçambique.

⁴³¹ SIDAWAY, James Derrick. Moçambique: desestabilização, Estado, Sociedade e espaço. *Estudos Afro-Asiáticos*. n.º. 24, de Julho de 1993. p. 122.

ofereciam alguma segurança a população – criou uma escassez de alimentos, pois, a região campesina “minada” nada produzia e o pouco que existia não supria toda a necessidade.

Por conta dessa grande afluência populacional para os grandes centros urbanos, verificou-se uma precarização do sistema de ensino – salas de aulas com número elevado de alunos, depreciando o processo de ensino aprendizagem – deterioração do sistema de saúde, ocasionada pela superlotação dos hospitais. Foi neste quadro que a Igreja Universal alcançou Moçambique. Segundo Teresa Cruz, este era *um campo fértil para atuar junto às esferas sociais negligenciadas pela incapacidade e fraqueza do Estado em providenciar o bem-estar necessário* ⁴³².

A sua implantação em Moçambique só veio comprovar que *a estratégia da Igreja Universal é essencialmente urbana* ⁴³³; instalou-se inicialmente em Maputo – capital do país, maior cidade e com forte densidade populacional e infra-estrutura que propiciou sua “universalização”. Havia espaços mais ou menos sub-utilizados como o Cine África, Cinema dos Continuadores e o pavilhão do Estrela Vermelha, todos localizados na região central da cidade.

Maputo, por ser a capital, concentra uma ampla diversidade étnica, não só ocasionada pela guerra, mas também por pessoas que buscam melhores condições de vida e emprego. Toda esta variedade de pessoas, das mais diferenciadas regiões do país transportam consigo as mais variadas experiências culturais e cosmogônicas, transformando Maputo em um autêntico resumo ou “mosaico religioso”. Estes viajantes que procuram um futuro promissor, muitas vezes acabam por se enraizar, constituindo vínculos empregatícios e familiares.

⁴³² CRUZ e SILVA, Teresa. Op. Cit. 2003. p. 135.

⁴³³ Mary apud Oro, Corten, Dozon, 2003. p. 102.

Além de apresentar uma forte densidade populacional étnica e religiosa diversa, a cidade de Maputo, bem como as outras províncias da região sul do país – Gaza e Inhambane – carregam consigo um passado histórico que as identificam com a experiência religiosa protestante, trazida da vizinha África do Sul por moçambicanos que regressavam do trabalho mineiro naquele país ⁴³⁴.

No intuito de observarmos a presença da Igreja Universal em Moçambique, servimo-nos do jornal “Folha Universal”, em diferentes momentos para nos balizarmos. Na última página consta uma relação das igrejas em todas as províncias e bairros em que ela se faz presente. A primeira edição que traz alguma referência à quantidade e dispersão dos endereços das Igrejas Universal data de “15 a 30” de Março de 1996. Segundo esta edição a Igreja Universal estava distribuída da seguinte maneira: Maputo – 17 templos; Gaza – 2 templos; Inhambane – 2 templos; Sofala – 4 templos; Manica – 1 templo, Zambézia – 1 templo; Tete – 1 templo; Nampula – 1 templo ⁴³⁵. Como se pode ver, duas províncias, Niassa e Cabo Delgado, ainda não haviam sido abrangidas. Oito anos depois, a distribuição espacial da Igreja era a seguinte: Maputo contava com 53 templos, Gaza – 5 templos, Inhambane – 2 templos, Manica – 5 templos, Sofala – 12 templos, Zambézia – 2 templos, Tete – 8 templos, Nampula – 5 templos, Cabo Delgado – 3 templos e Niassa – 3 templos ⁴³⁶. Estes números mostram-nos que a expansão da Igreja Universal em Moçambique é, de certo modo, desordenada.

Podemos facilmente compreender que o processo da “universalização” desta Igreja foi acelerado na região sul do país – especialmente na província de Maputo –

⁴³⁴ Sobre o mosaico religioso e mais precisamente a respeito da presença do protestantismo em Moçambique (re)ver neste trabalho o capítulo intitulado “*paisagem religiosa de Moçambique*”.

⁴³⁵ Folha Universal. Ano I, n.º 12. Moçambique, de 15 a 30 de Março de 1996.

⁴³⁶ Folha Universal. Ano XI, n.º 180. Moçambique, de 11 à 17 de Janeiro de 2004.

e mais contido nas regiões centro e norte que, de acordo com a história, tiveram uma influência protestante diminuta, sutil ou pouco significativa. Além do mais, as cidades das regiões centro e norte não congregam amplos contingentes populacionais como Maputo.

Enquanto no Brasil a maior preocupação da Igreja Universal é com a expulsão do demônio da vida do indivíduo através do exorcismo, em Moçambique sua principal luta é travada na tentativa de derrotar os praticantes de medicina tradicional e a relação de veneração que parte da população tem com os espíritos ancestrais ou de seus antepassados, como diz Edir Macedo, *na hora da angústia, recorrem à bruxaria, à magia e à suposta comunicação com os mortos, dentre outras coisas que não agradam a Deus, para tentar se safar das dificuldades*⁴³⁷. Macedo vai mais adiante e diz que *quando alguém se propõe a consultar os mortos, é porque já possui um ‘morto’ no seu corpo*⁴³⁸. Assim, percebe-se que a principal proposta da Igreja Universal é justamente combater e neutralizar a “feitiçaria” *mediante o exercício do poder de Deus sobre os demônios que confessam seus maus intentos na vida daqueles que estão possuídos*⁴³⁹.

A esse respeito, Peter Fry afirma existir um *forte movimento das igrejas pentecostais contra a feitiçaria e os espíritos malignos do que é chamado de tradição africana*⁴⁴⁰. Acrescenta que, *basta escolher o Espírito Santo e obedecer as regras da Igreja para se tornar imune à feitiçaria e aos espíritos malignos ou revoltados*⁴⁴¹, pois, segundo ele, para cada aflição existe uma miríade de causas

⁴³⁷ MACEDO, Edir. Op. Cit. 2005. p. 52.

⁴³⁸ MACEDO, Edir. Op. Cit. 1996. p. 87 e 88.

⁴³⁹ Idem. p. 90.

⁴⁴⁰ FRY, Peter. *O espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: “civilização” e “tradição” em Moçambique*. Mana 6 (2) 2000. p. 65.

⁴⁴¹ Idem. p. 78.

possíveis, mas as mais comuns resultam de bruxaria, da feitiçaria ou da vingança espiritual. Segundo as constatações apuradas com o trabalho de campo, boa parte das pessoas que entrou para a Igreja Universal procurava sanar algum problema: 44 das 100 pessoas entrevistadas buscavam solucionar problemas financeiros, dentre elas, 28 eram homens e 16 mulheres; 62 buscavam solucionar algum problema de saúde, dentre eles, 13 eram homens e 49 mulheres; 57 procuravam emprego, dentre eles, 25 eram homens e 32 mulheres.

4.1. Os números da fé

Com referência aos resultados do questionário, notou-se que a predominância feminina é indiscutível, pois, do total dos 100 inquiridos, 61% eram mulheres contra 39% de homens.

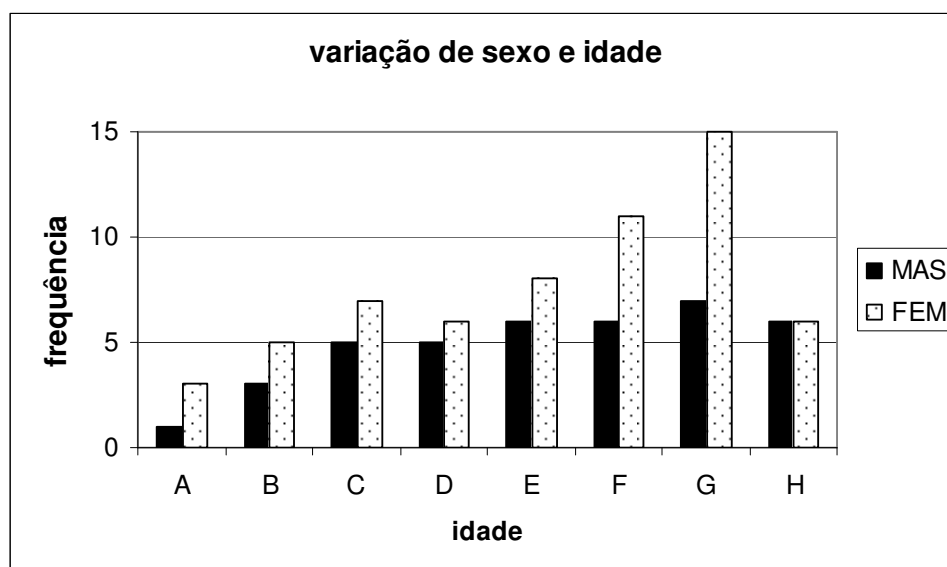


FIGURA 1 – Gráfico da variação de sexo e idade. Nela, **A** – corresponde a variação entre 15 a 20 anos; **B** – 21 a 25 anos; **C** – 26 a 30 anos; **D** – 31 a 35 anos; **E** – 36 a 40 anos; **F** – 41 a 45; **G** – 46 a 50 e, **H** – mais de 51 anos.

Conforme aponta a “Figura 1”, as idades dos inquiridos são extremamente variadas, sendo que, por conta da organização dos dados, a variação oscilou de entre 15 a 20 anos até os com mais de 51 anos. Entretanto, entre os homens a maior freqüência foi a das idades compreendidas entre 46 a 50 anos, com 7 indivíduos. De maneira semelhante, as mulheres apresentaram uma freqüência maior entre as que têm uma idade compreendida entre 46 a 50 anos, com 15 indicações, o que corresponde a 24% das mulheres. Do total de 6 indivíduos com idades compreendidas entre 15 a 20 anos, 5 (83%) eram mulheres e apenas 1 (17%) homem. Existiu uma similaridade entre os 12 indivíduos com mais de 51 anos de idade, pois, 6 (50%) eram mulheres e outros 6 (50%) homens. Esta ampla dispersão de idades entre os inquiridos faz-nos perceber que a Igreja Universal do Reino de Deus atrai indivíduos de todas as idades.

Cecília L. Mariz afirma que o pentecostalismo incentiva a vida em família.

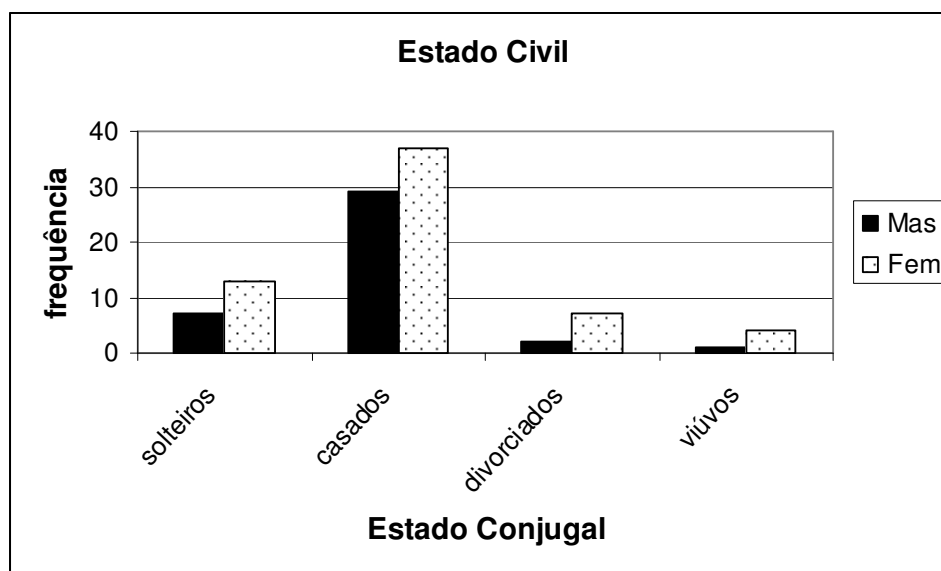


Figura 2 – Gráfico correspondente ao Estado Civil ou Conjugal dos inquiridos.

A tese da autora pode ser usada para analisar o caso moçambicano, onde, conforme a “Figura 2”, o estado conjugal dos inquiridos mostrou que 66% dos 100 inquiridos eram casados, sendo 37 (56%) mulheres e 29 (44%) homens. A estes seguem 20% de solteiros, sendo 13 (65%) mulheres e 7 (35%) homens. 9% dos 100 inquiridos eram divorciados, que se distribuíam em 7 (78%) mulheres e 2 (22%) homens. Cabe observarmos que 74% dos homens eram casados, contra 17,9% de solteiros; os 7,7% restantes distribuíam-se em 2 divorciados e 1 viúvo.

Cecília Mariz afirma ainda que a conversão homens é subsequente a das mulheres e, como se pode ver, o caso moçambicano tende a não mostrar algo diferente, pois, dos 39 homens inquiridos, 29 eram casados, ou seja, 74,35% deles já haviam contraído o matrimônio. Além do mais, dos 29 casados, 28 (96,55%) responderam que as suas parceiras faziam parte da membresia iurdiana, contra apenas 1 homem que “fugiu à regra”. Do lado feminino os percentuais mudam, pois, das 61 mulheres inquiridas, 37 (60,65%) eram casadas, sendo que destas, 23 (62,16%) eram casadas com indivíduos que congregavam a mesma fé religiosa. As outras 14 (37,83%) eram casadas com indivíduos que com os quais não compartilhavam a mesma filiação religiosa.

Majoritariamente a membresia iurdiana é composta por indivíduos nascidos em Maputo, 72% e seguido de longe por indivíduos oriundos de Inhambane com 12% dos inquiridos. Entretanto, há que notarmos que do total dos 100 inquiridos, nenhum deles é proveniente das províncias do norte do país, nomeadamente Cabo Delgado, Niassa e Nampula. Pressupomos, logicamente, que este fato esteja relacionado à fraca disseminação do protestantismo naquela região do país – conforme tratado no capítulo 1. São famílias grandes, posto que 53 das indicações

apontaram para a existência de indivíduos que têm famílias com entre 5 a 7 pessoas. 78% dos 100 inquiridos, sendo 31 (40%) homens e 47 (60%) mulheres, têm filhos. 14 dos inquiridos, distribuídos em 6 homens e 8 mulheres, têm 6 ou mais filhos. Entretanto, seguem-se os 19 pais e 23 mães, que afirmaram ter entre 3 a 5 filhos.

No que tange aos problemas, 85 dos 100 inquiridos, sendo 29 (34%) homens e 56 (66%) mulheres, apontaram para a saúde como sendo o principal problema do seu bairro; em seguida vem a violência, apontada por 81 dos inquiridos, sendo 28 (34,5%) homens e 53 (65,43%) mulheres; o desemprego figura como o terceiro problema mais apontado, com 80 indicações, sendo 34 (42,5%) homens e 46 (57,5%) mulheres.

Questionados sobre os seus rendimentos salariais, 3 inquiridos (1 homem e 2 mulheres) afirmaram que auferiam menos de 1 salário mínimo⁴⁴²; 9 inquiridos (3 homens e 6 mulheres) recebem 1 salário mínimo; 11 inquiridos (3 homens e 8 mulheres) auferiam entre 2 a 3 salários; 13 indivíduos (9 homens e 4 mulheres) afirmaram auferirem mais de 3 salários mínimos. Estes últimos dados mostram-nos que à medida que o valor salarial aumenta, aumenta também o número de homens, ou seja, os homens têm rendimentos maiores que os dos auferidos pelas mulheres. Para 22 dos inquiridos (9 homens e 13 mulheres), quem contribui com a renda em suas casas é o casal, contra 27 indivíduos (7 homens e 18 mulheres) em que a renda em suas casas é cooperada pelo marido, mulher e filho. 6 mulheres apontaram para os filhos como sendo os colaboradores para a renda em suas casas.

⁴⁴² Em Setembro de 2006, o salário mínimo em Moçambique corresponde a aproximadamente 90 dólares americanos, o que significaria pouco mais de 200 reais no Brasil..

No que diz respeito à escolaridade revelada, registrou-se que dos 100 inquiridos, 45% deles, sendo 26 (58%) homens e 19 (42%) mulheres, já haviam freqüentado escola, contra outros 55% distribuídos em 13 (24%) homens e 42 (76%) mulheres que responderam não ter nenhuma instrução. A maior constância dos indivíduos que têm alguma instrução acadêmica foi observada entre os que freqüentaram entre a 8ª e 10ª classes, com 16 inquiridos, sendo 4 (25%) homens e 12 (75%) mulheres. A estes seguem os 11 inquiridos, distribuídos em 9 homens e 2 mulheres, que freqüentaram até entre 11ª e 12ª classes. Podemos facilmente observar, que quanto maiores forem a instrução acadêmica e os rendimentos salariais, maior é a presença dos homens. Até o momento da efetivação do trabalho de campo, nenhum dos inquiridos havia freqüentado o ensino superior. 15% dos 100 inquiridos com uma idade acima dos 51 anos, 5 (33%) haviam freqüentado escola durante o período colonial, e eram 4 (80%) homens e 1 (20%) mulher.

Com o trabalho de campo constatamos que, 53% dos 100 inquiridos estavam desempregados e, distribuíam-se em 21 (40%) homens e 32 (60%) mulheres.

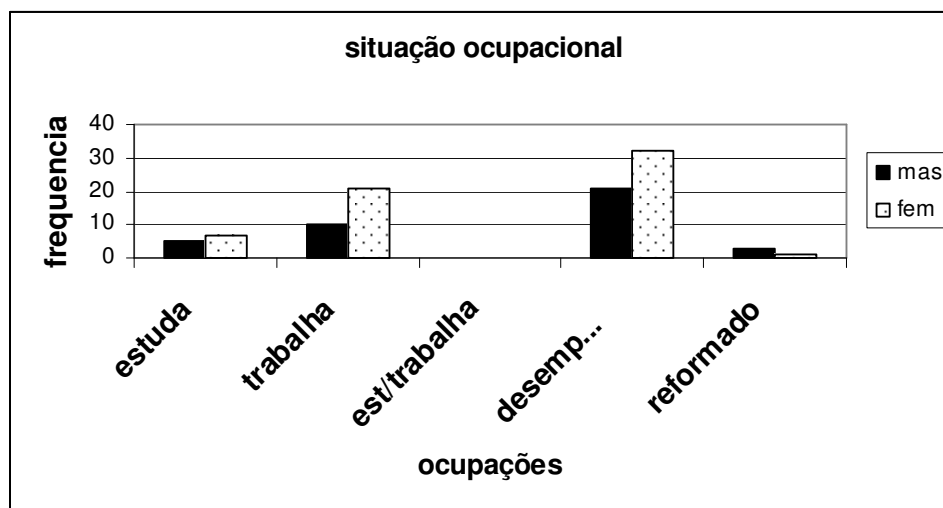


Figura 3 – Gráfico referente a situação ocupacional dos inquiridos.

Com trabalho assalariado encontramos 10 (32.2%) homens e 21 (67.7%) mulheres; 12 inquiridos estudavam, sendo 5 (41.6%) homens e 7 (58.3%) mulheres e, finalmente, 3 homens e 1 mulher estavam reformados ou aposentados.

No que se refere às experiências religiosas, 75% dos 100 inquiridos, distribuídos em 28 (37.3%) homens e 47 (62.6%) mulheres, já haviam tido alguma experiência religiosa antes de entrarem para a Igreja Universal, contra 25%, sendo 11 (44%) homens e 14 (56%) mulheres que não haviam tido, até aquele momento, nenhuma outra experiência religiosa.

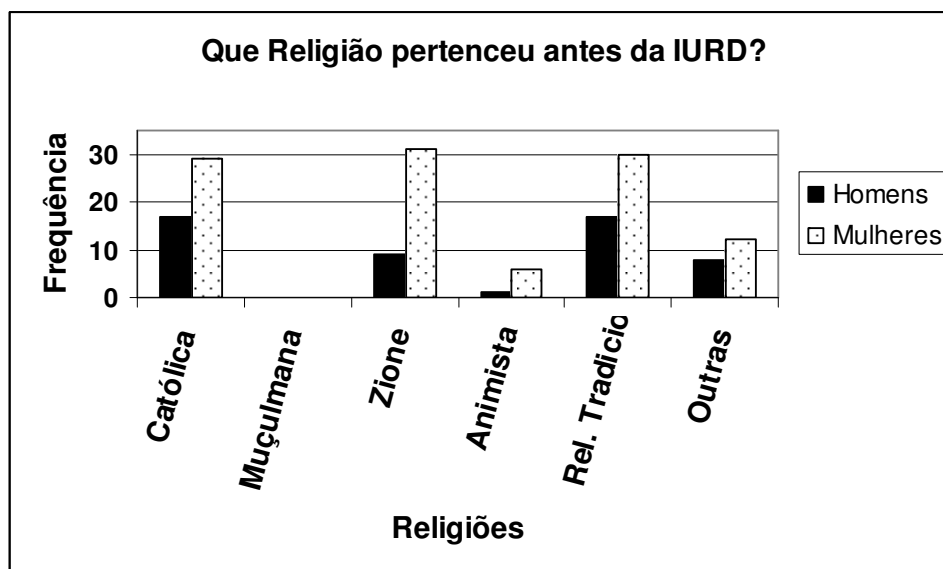


Figura 4 – Gráfico referente a filiação religiosa dos inquiridos antes da sua conversão à Igreja Universal do Reino de Deus. As categorias citadas são resultantes da auto-definição dos fiéis inquiridos.

As religiões que com mais adeptos contribuíram para a formação da atual membresia iurdiana foram a Religião Ancestral Africana, com uma frequência de 47 indicações, sendo 17 (36.17%) homens e 30 (63.82%) mulheres; a Igreja Católica – praticamente empatada - vem em seguida com 46 indicações, sendo 17 (36.95%)

homens e 29 (63.04%) mulheres; e a terceira força nesse trânsito religioso são as Igrejas zionistas, com 40 indicações, sendo 9 (22.5%) homens e 31 (77.5%) mulheres – (até 3 possibilidades de alegação ou escolha para resposta).

O tempo que os fiéis têm como membros convertidos da Igreja Universal é bastante variado.

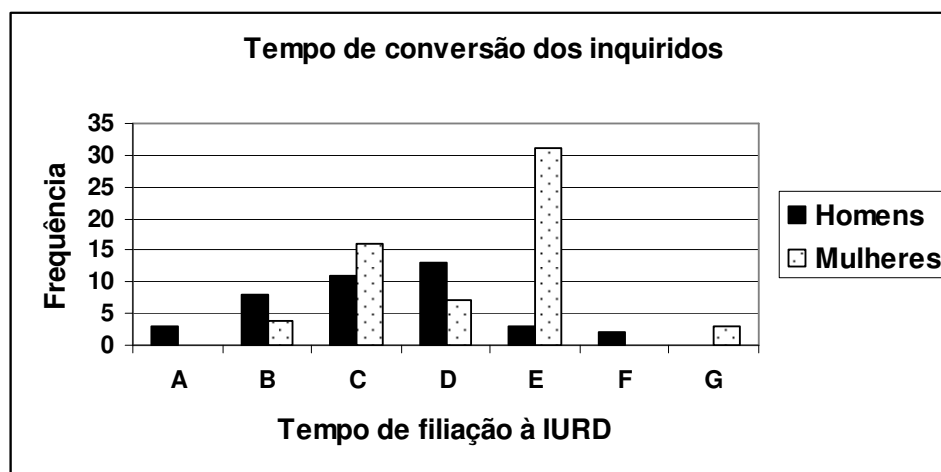


Figura 5 – Gráfico referente ao tempo de filiação dos inquiridos à Igreja Universal. Neste gráfico, A refere-se ao espaço compreendido entre 1 a 4 semanas; B – 1 a 6 semanas; C – 7 a 1 ano; D – 2 a 4 anos; E – 4 a 6 anos; F – 6 a 8 anos; G – mais de 9 anos.

Entretanto, conforme a Figura 5, as maiores frequências de tempo de conversão foram verificadas entre os 34 inquiridos, distribuídos em 3 (8.82%) homens e 31 (91.17%) mulheres, que tinham entrado para a Igreja em um espaço de tempo compreendido entre 4 a 6 anos; a esta segue-se 27 indivíduos, distribuídos em 11 (40.7%) homens e 16 (59.25%) mulheres que tinham entrado para a Igreja entre 7 meses e um ano. Apenas 3 mulheres estavam na Igreja haviam-se passado 9 anos; apesar de numericamente reduzidas, o tempo de permanência delas na Igreja é extremamente significativo. Dos 100 inquiridos, 3 homens tinham entrado para a Igreja apenas entre 1 e 4 semanas. Claramente se

percebe uma relação entre sexo e tempo de permanência na Igreja: os homens têm menos tempo de pertença à Igreja, ou seja, quanto maior for o tempo de permanência ou de conversão a Igreja, menor é a quantidade de homens.

Existe uma ampla diversidade de motivos ou razões pelas quais os inquiridos entraram para a Igreja Universal – nesta questão os inquiridos puderam apontar para até 3 (três) alegações ou razões para sua conversão.

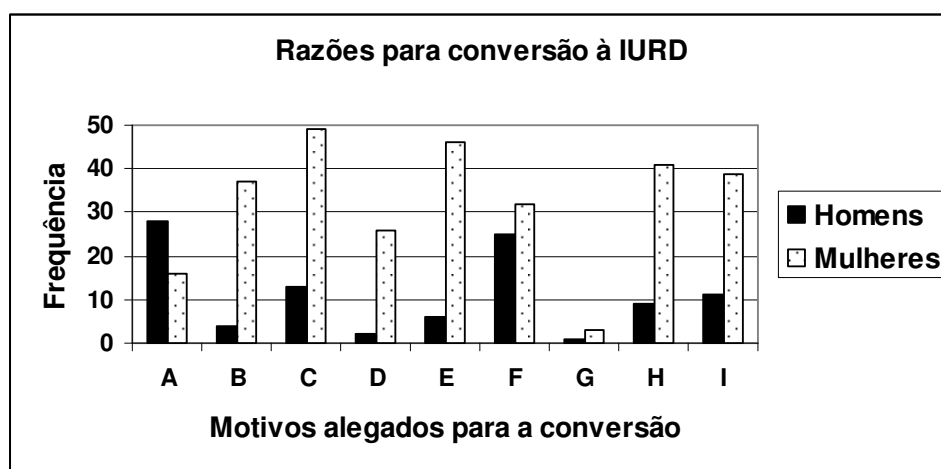


Tabela 6 – Gráfico referente as razões que motivaram a entrada dos inquiridos para a Igreja Universal. Neste gráfico, **A** refere-se a problemas financeiros; **B** – Problemas sentimentais; **C** - problemas de saúde; **D** – problemas de saúde de um parente; **E** – procura de felicidade; **F** – procura de emprego; **G** – curiosidade; **H** – vítima de feitiçaria; e **I** – palavra de Deus.

Destarte, os motivos mais apontados para a conversão foram “problemas de saúde” com uma freqüência de 62 indicações, sendo 13 homens e 49 mulheres; seguida de perto por “procura de emprego” com uma freqüência de 57 indicações, sendo 25 homens e 32 mulheres; “vítima de feitiçaria” (9 homens e 41 mulheres) e “Palavra de Deus” (11 homens e 39 mulheres) com uma freqüência de 50 indicações; “problemas financeiros” com uma freqüência de 44 indicações, sendo 28

homens e 16 mulheres e, com uma freqüência de 41 indicações, sendo 4 homens e 37 mulheres, estiveram problemas sentimentais.

Muitas destas pessoas já haviam tentado pôr fim a tais problemas, por exemplo, em instituições de saúde público-governamentais. Não obtendo sucesso, pois os médicos não haviam conseguido diagnosticar a doença e suas causas, algumas pessoas recorreram aos praticantes de medicina tradicional, no intento de sanar o problema. Vendo novamente sua tentativa de sucesso fracassar, procuraram a Igreja Universal e, segundo disseram “hoje levam uma vida saudável e próspera”.

Para a Igreja Universal os insucessos nas tentativas de se resolver os problemas de saúde no âmbito do sistema de medicina dita “convencional”, não resulta porque na maioria dos casos trata-se de questões espirituais – intromissão demoníaca na vida do indivíduo – e que assim sendo, faz-se necessária uma resolução do problema também no âmbito espiritual, exorcizando-se o “cliente-fiel-doente”. Ao exorcizar o doente, estar-se-á expulsando o mal (demônio) da vida daquela pessoa e devolvendo-a uma vida sã e curada do antigo incômodo ou problema – o mesmo que os “feiticeiros” pregam. Entendamos que aqui “curada” não quer dizer, nem significa estar-se livre das investidas da entidade perversa, pois, para que se esteja curado, livre e protegido das intenções do “mal” torna-se indispensável à continuação do fiel-paciente na igreja, auxiliando na sustentação da “obra do Senhor”, ou seja, dando seus dízimos e ofertas ao favorecido direto - a Igreja Universal do Reino de Deus.

Entretanto, quando questionadas Quando questionadas sobre o que elas achavam que atraia as pessoas para a Igreja (até 3 alegações), 77% das indicações foram para a opção “quando se tem um problema”.

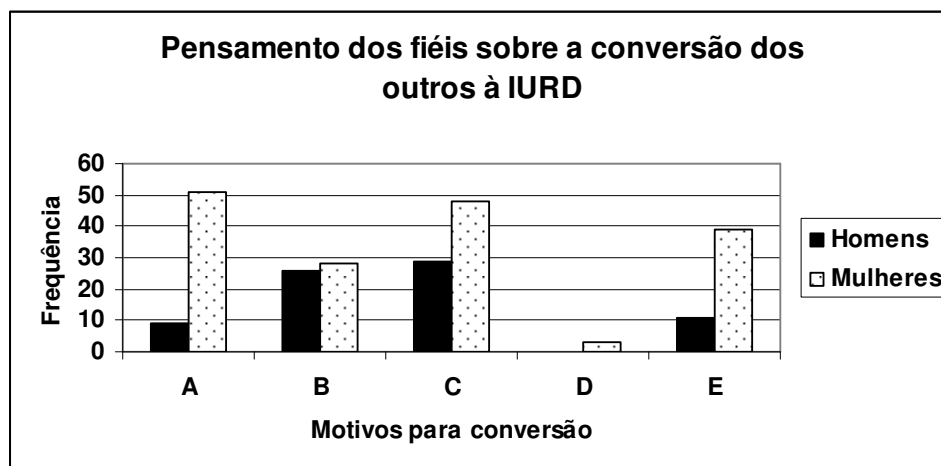


Figura 7 – Gráfico referente ao pensamento dos fiéis sobre a conversão dos outros à IURD. Neste gráfico, **A** representa esperança de cura; **B** – esperança de prosperidade; **C** – quando se tem um problema; **D** – esperança de casar; e **E** – resolve-se todos os problemas.

Nestas 2 questões (“o que é que o fez entrar para a IURD”?, e “o que é que acha que atrai as pessoas para a Igreja?”), os inquiridos apontaram para “problemas de saúde e outros” como sendo as principais causas, tanto do ponto de vista do que lhes levou à Igreja, quanto o motivo que eles crêem ter sido a razão para a entrada dos outros fiéis à Igreja. A “esperança de cura”, com uma frequência de 60 indicações, e “esperança de prosperidade”, com uma frequência de 54 indicações, aparecem como o segundo e terceiro motivo para a crescente adesão à Igreja Universal. Finalmente, com uma frequência de 50 indicações, os inquiridos

indicaram para a “resolução de algum problema”⁴⁴³ como sendo uma das principais razões para a tamanha afluência de fieis à Igreja.

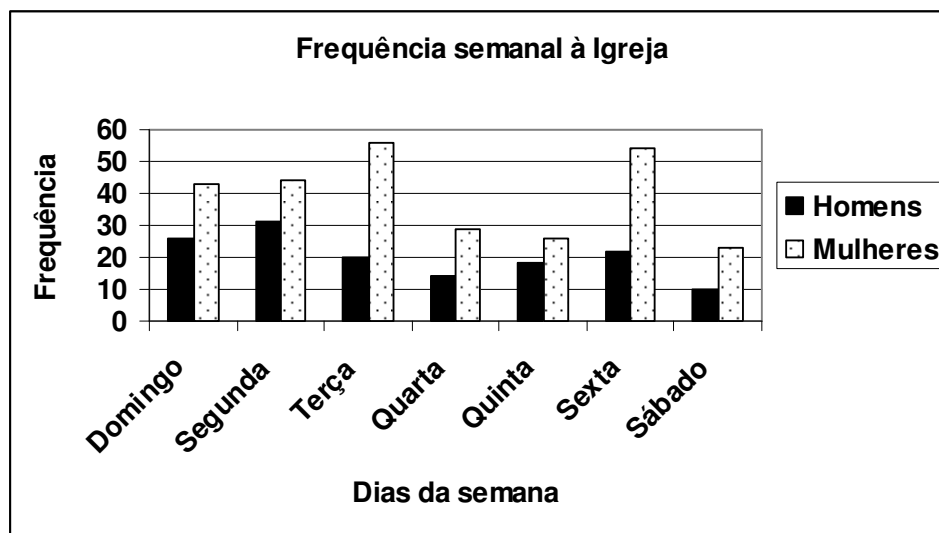


Figura 8 – Gráfico referente a frequência semanal dos fiéis à Igreja.

A deterioração do sistema de saúde, ocasionada pela crescente incapacidade do governo de sanar as necessidades básicas da população, parece-nos ser a razão para a recorrência às instituições religiosas para fins terapêuticos. A nossa pressuposição pode ser comprovada com os resultados do questionário, quando a questão se refere aos dias da semana em que os fieis freqüentam com maior regularidade ou assiduidade à Igreja. Dos 100 inquiridos, 76% deles afirmaram participar aos cultos/reuniões com maior freqüência às terças-feiras (reunião do descarrego) e as sextas-feiras (reunião da libertação) – (questão com até 3 alegações). Devemos notar que nestes 2 dias da semana os cultos são reservados aos assuntos relacionados com a cura de enfermidades, nos quais se buscam livrar

⁴⁴³ Ver em anexo a lista contendo os problemas que a Igreja Universal se propõe solucionar.

os fiéis da ação demoníaca, ou seja, solucionar os problemas dos fiéis/crentes já que, conforme constatamos, 77 dos 100 inquiridos apontaram para a existência de algum problema como sendo o motivo pelo qual a Igreja é por eles procurada. Com uma freqüência muito aproximada, seguem-se as 75 indicações (31 homens e 44 mulheres) para a segunda-feira (reunião da prosperidade), dia da semana com o culto reservado a resolução de problemas de ordem financeira.

Os homens sendo os “líderes” ou “chefes” de família são costumeiramente mais afetados pelos problemas advindos da falta de dinheiro. Os dados da pesquisa mostram-nos que, dos três dias de maior freqüência à Igreja (segunda – 75 indicações, terça e sexta-feira – 76 indicações), a quantidade de homens é bem mais significativo na segunda-feira, exatamente no dia em que, como disse, o culto é destinado, maiormente a resolução de dificuldades financeiras. Ou seja, enquanto na terça e sexta-feira a freqüência dos homens oscilou entre 20 e 22 indicações, na segunda-feira esse número ascendeu para 31.

No que diz respeito ao dízimo e a oferta, existe uma diferença valorativa entre ambos, embora as exigências ou apelos para que os fiéis doem/contribuam, repetem-se várias vezes durante os cultos/reuniões e outras tantas, durante três, quatro ou cinco sessões realizadas diuturnamente. Não houve uma única vez em que estivemos na observação participante dos cultos/reuniões dentro da Igreja Universal, em que o bispo/pastor não tenha reservado algum tempo, entre os seus rituais, para que os fiéis entregassem os dízimos e as ofertas, melhor, fossem votar.

Como exemplo desta prática, cito um culto pregado pelo pastor Sérgio, no qual ele fez cinco (5) pedidos. No primeiro disse: *“vou pedir agora a sua oferta em nome do Senhor Jesus, trague o envelope aqui. Antes faça uma oração e peça a*

Deus que venha a prosperidade"; No segundo: *"você que trouxe o envelope da fogueira Santa de Israel vai subir aqui no altar e entregar com as suas mãos o seu voto"*; No terceiro: *"você que trouxe a sua oferta de fé"*; No quarto insistiu: *"agora aquele que quer dar a oferta de livre e espontânea vontade"*. Por fim, no quinto disse: *"moeda é miséria. Essa oração que vou fazer agora não pode ter moeda no bolso: você que tem moeda coloque aqui nesse plástico"*. Enquanto as pessoas se dirigiam para frente, o pastor orava: *"não aceitamos meu Deus o espírito da miséria, o senhor prometeu prosperidade. Faça prosperar o meu povo meu Deus. Que as portas se abram para o meu povo Senhor"* ⁴⁴⁴, e lá seguiram as pessoas esvaziando seus bolsos, e depositando seus últimos centavos.

A tese de que o dízimo é uma estipulação bíblica e divina⁴⁴⁵ é tão solidamente estabelecida entre os fiéis que, não se sentem forçados ou coagidos a "votar" ⁴⁴⁶. Em Maputo, 73% dos 100 inquiridos disseram que o dízimo deveria ser obrigatório, contra 21 % que o entendem como facultativo e apenas, 6% discordam ou não aprovam a sua existência ⁴⁴⁷. Quanto à oferta, a diferença no percentual mostrou-se maior, pois, do total dos 100 inquiridos, apenas 7% concorda com a obrigatoriedade da oferta, contra 44% que a entendem como algo facultativo e, 49% julgam que ela não deveria existir⁴⁴⁸.

⁴⁴⁴ Anotações da reunião da prosperidade, pregada pelo pastor Sérgio, no dia 12.01.2004, Maputo – Moçambique.

⁴⁴⁵ "A divindade constitui uma patologia a compreensão de que a experiência religiosa é do 'regime separado'. Separa do da razão porque por ela ter-se-ia acesso a verdades inacessíveis a inteligência; separado do secular porque se realiza somente no sagrado; separado do corpo porque teria a ver apenas com o espírito; separado da comunidade, pois, diria respeito tão somente ao coração; separado da história porque se interessaria unicamente com a eternidade". (BOFF, 1999: 64).

⁴⁴⁶ No meio iurdiano, o ato de "votar" ou "depositar seu voto", significa cumprir com as suas obrigações, na qualidade de dizimista, dar o seu dízimo.

⁴⁴⁷ Ver questionário em anexo.

⁴⁴⁸ Ver questionário em anexo.

Entretanto, na lógica da Igreja Universal, o dízimo é tido como algo voluntário, mas, ao final das contas, passa a ser “obrigatório”, pois, quem não o der estará a “roubar” o que a Deus pertence. Nesses moldes, embora o discurso iurdiano faça menção do dever bíblico do cristão, a Igreja Universal não diz que o dízimo e a oferta são “obrigatoriedades”, não usa a palavra “obrigatório”; mas ela o faz recorrendo a argumentos distintos quando enumera as vantagens dos dizimistas, as desvantagens e os perigos aos quais se sujeitam os não dizimistas. Na reunião do dia 19/01/2004, em Maputo, os obreiros da Igreja distribuíram um folheto/cartilha, (ver Anexo 4), na qual constavam as vantagens e desvantagem de ser ou não dizimista; entre as “grandes vantagens do dizimista” constam: *o dizimista não é consumido (Mal 3: 6); o dizimista torna-se para Deus e Deus para o dizimista. Há uma aliança. Estão sempre juntos, onde o dizimista está, Deus está com ele (Mal 3:7); o dizimista é fiel. O dizimista não rouba a Deus tanto nos dízimos como nas ofertas alçadas. Os olhos de Deus o procuram (Mal 3: 8 e Sal 101: 6); quando o dizimista prova a Deus, Deus abre as janelas dos céus e derrama bênçãos sem medidas (Mal 3: 10).*

No que tange as “desvantagens e os perigos dos que não são dizimistas”, consta no folheto/cartilha que: *o não dizimista é consumido. Não tem o mesmo Deus que os filhos de Jacó têm (Mal 3: 6); quem não é dizimista não é fiel. Rouba a Deus tanto nos dízimos como nas ofertas alçadas. Não é procurado pelos olhos de Deus (Mal 3:8 e Sal 101: 6); o não dizimista é amaldiçoado. O mal se adiciona constantemente em sua vida, os bens que tiver subtraem-se (Mal 3: 9); as janelas dos céus estarão sempre fechadas, e nenhuma bênção será derramada na vida do não dizimista, pois, não pode provar a Deus porque não é dizimista fiel (Mal 3: 10);*

os bens do dizimista são devorados, porque Deus não repreende o espírito devorador, pois não é dizimista (Mal 3: 11) ⁴⁴⁹.

Pedrinho Guareschi acrescenta que

o sentimento de culpa e a ameaça do castigo são também empregados para incentivar as contribuições. Quem não dá dinheiro, quem não contribui monetariamente, não só deixa de receber o milagre, mas ele estará conspirando contra o desenvolvimento da Igreja, e com isso estará impedindo a outros de serem ajudados através das obras prodigiosas e milagrosas operadas através dos pastores e da Igreja; numa palavra, estará se opondo ao próprio Deus. Para isso se emprega até a Bíblia: as pessoas que não contribuem são como 'árvores que não dão fruto' ⁴⁵⁰.

Um dado curioso foi a constatação de ofertas feitas em moeda estrangeira, dólar ou “*rand*” (moeda sul-africana), fato não observado no estudo desenvolvido na cidade de Salvador. Entretanto, para 64% dos 100 inquiridos, “tanto fazia” realizarem-se doações em quaisquer moedas, alegando-se para tanto que o mais importante era cumprir o dever sagrado, ajudando financeiramente a instituição. Sobre a importância de tais doações, Macedo é enfático: “*o dízimo é importante para Deus e para a Igreja. Ambos nada podem fazer para alcançar os perdidos, sem o dinheiro tão necessário nessa sociedade de consumo*” ⁴⁵¹. Edir Macedo persiste dizendo que do mesmo modo que nós temos a obrigação de pagar nossos impostos ao governo, a fim de beneficiar toda a nação, também o “*Senhor Jesus, através dos nossos dízimos, beneficia aqueles que estão nas trevas, através da difusão do evangelho, pelo rádio, jornal ou pela televisão em todo mundo*” ⁴⁵².

⁴⁴⁹ Veja os ANEXO 4 e 5.

⁴⁵⁰ GUARESCHI, Pedrinho. Op. Cit. 1995. p. 217 e 218.

⁴⁵¹ Idem. p. 57.

⁴⁵² Ibidem.

Ainda relacionado às doações, 82 dos inquiridos, distribuídos em 33 homens e 49 mulheres, entendem o valor do dízimo com sendo algo suficiente contra 9, 4 homens e 5 mulheres, que o entendem como alto e, outros 9, sendo 2 homens e 7 mulheres, que o entendem como baixo. Apesar do valor da oferta variar, justamente por começar com uma solicitação de valores assaz elevados e costumeiramente terminar em quantias reduzidíssimas, 88 dos inquiridos afirmaram que o valor da oferta era alto, contra 10 que achou o valor suficiente e apenas 2 o entenderam como sendo baixo.

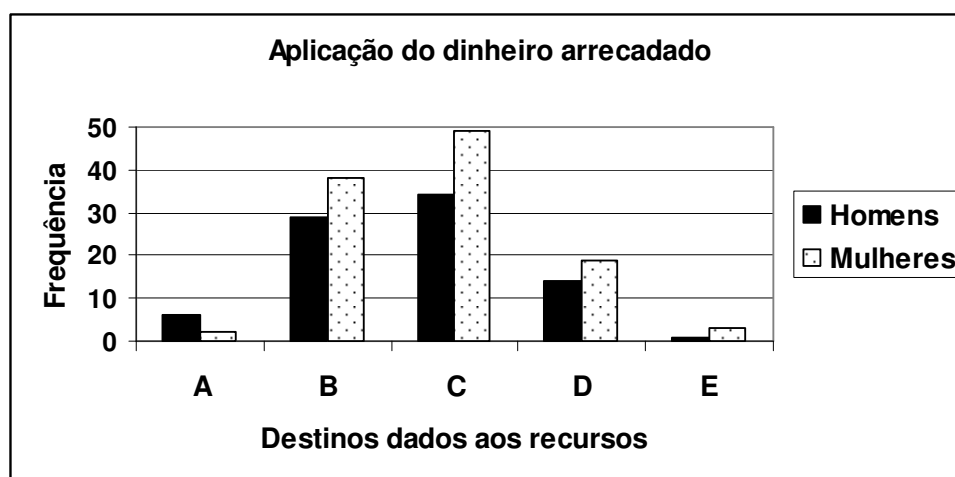


Figura 9 – Gráfico referente a aplicação do dinheiro arrecadado. Neste gráfico **A** refere-se ao salário dos Bispos e Pastores; **B** – construção de Templos; **C** – pagamentos de água, luz e alugueis; **D** – benefícios para os fiéis; e **E** – não sabe.

Apesar da tamanha aceitação que o dízimo tem dentro da Igreja Universal, 69% da membresia iurdiana não sabe a quem cabe a decisão sobre o destino dado aos recursos financeiros arrecadados, haja vista que apenas 3 pessoas souberam citar o “Conselho da Igreja” como sendo o “corpo decisório” de como e onde eram aplicados os montantes coletados. Por conta das suspeitas comumente veiculadas, principalmente na imprensa escrita e televisiva, de que a Igreja Universal desapossa

ou explora sua membresia arrancando dinheiro e assegurando-lhes milagres que nunca acontecem, procuramos saber sobre o conhecimento que os fiéis têm a respeito do destino dado ao dinheiro arrecadado. Posto isso, as opções que tiveram maiores indicações foram nada menos que: “pagamentos de água, luz” – com 83 indicações, 34 homens e 49 mulheres – e “construção de templos” – com 67 indicações, sendo 29 homens e 38 mulheres.

Interessante, também, é observarmos que em nenhum momento se fez menção dos salários dos Bispos e Pastores como sendo um dos destinos dados aos recursos coletados, provavelmente porque eles (Bispos e Pastores) nada dizem sobre a proveniência de seus “nada parcós” rendimentos; ao passo que as intermináveis cobranças de dízimos e ofertas visam, segundo eles, o pagamento de aluguéis, contas de água e luz, construção de novos templos e principalmente a propagação ou divulgação da palavra de Deus.

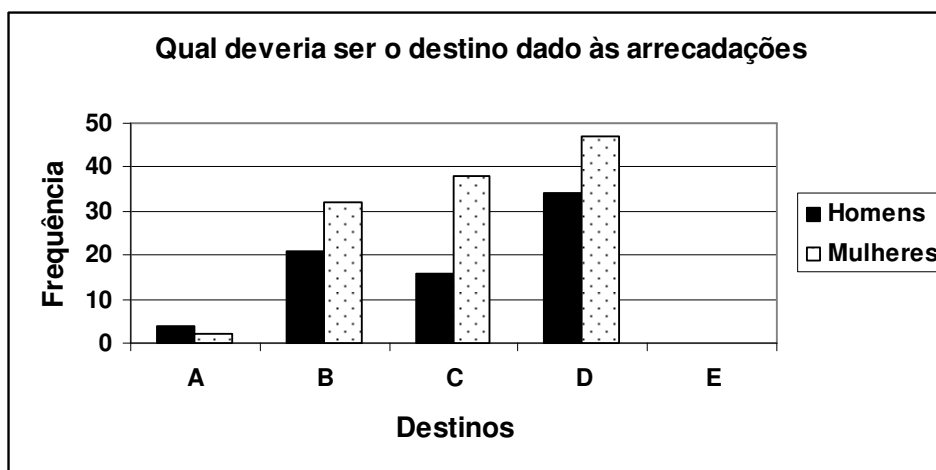


Figura 10 – Gráfico referente ao destino dado aos recursos arrecadados, segundo a vontade dos inquiridos. Neste Gráfico, **A** refere-se ao salário dos Bispos e Pastores; **B** – construção de Templos; **C** – pagamento de água, luz e aluguéis; **D** – benefício para os fiéis; **E** – não opina.

Já, quando questionados a respeito de como e aonde deveriam ser empregues ou aplicados os valores arrecadados, questão com até 3 opções de resposta, 81 dos 100 inquiridos, distribuídos em 34 homens e 47 mulheres, indicaram para os “benefícios para os fiéis”; Seguem-se os 54% de indivíduos, sendo 16 homens e 38 mulheres, que indicaram o “pagamentos referentes a contas de água e luz” como sendo um dos destinos dados aos recursos arrecadados. A “construção de templos” vem em seguida com 53% de indicações, sendo 21 homens e 32 mulheres. O curioso é que, mesmo sem que os Bispos e Pastores fizessem referência aos seus salários, como sendo um dos destinos reservados aos recursos coletados, 6 fiéis indicaram para os salários dos “ministros do Evangelho” ou “representantes de Deus” fosse um dos destinos atribuídos ao dinheiro angariado.

Em todo caso, cabe verificar que como congregação religiosa, a Igreja Universal tem “contribuído” para a diminuição do sofrimento da população mais carente, dando apoio, amparo emocional, pregando nos presídios e hospitais e, fazendo doações de bens como foi o caso da ajuda prestada às vítimas das cheias no ano de 2000, na região sul de Moçambique.

Segundo o jornal “Notícias”⁴⁵³, cerca de 750 toneladas de produtos diversos foram doadas pela Igreja Universal do Reino de Deus, através da Associação Beneficente Cristã (ABC). Apesar de este fato ter-se sucedido no ano de 2000, até o momento em que desenvolvíamos o trabalho de campo, finais de 2003 e inícios de 2004, os bispos/pastores ainda faziam menção desse apoio prestado, enfatizando

⁴⁵³ Diário informativo estatal moçambicano, em sua edição de 23 de Março de 2000.

que o principal destino dado aos dízimos e ofertas são as obras sociais⁴⁵⁴, além das contas de água, luz e aluguéis.

Pressupomos que essa referência constante a ajuda outrora prestada tem produzido o efeito esperado pelo corpo eclesial da igreja, tanto é que 33% dos inquiridos responderam que o destino do dinheiro arrecadado era a beneficência dos fiéis - as obras sociais. Se assim for, o discurso iurdiano tem se mostrado eficaz, pois, como diz Valdemir Zamparoni, *se a eficácia se mede pelo índice ou grau de aceitação, o discurso da Igreja Universal é indiscutivelmente eficaz*⁴⁵⁵, já que vários foram os entrevistados que pontificaram e enalteceram o apoio social prestado pela Igreja Universal. Até pessoas que não fazem parte desta congregação religiosa lembraram-se da doação da Igreja Universal a quando das enchentes.

O rádio/televisão, escola/trabalho e amigos/vizinhos foram os principais locais apontados pelos inquiridos como sendo o local aonde, por excelência, estes ouviram falar ou ficaram sabendo da Igreja Universal.

⁴⁵⁴ O diário informativo “Notícias”, na sua edição de 03.04.1995, relata: “A IURD oferece alimentos”. Na reportagem: “Oitocentas toneladas de gêneros alimentícios (arroz, feijão, açúcar, etc.) foram doados ontem na sede do distrito de Magude, na província de Maputo”.

⁴⁵⁵ Conversa com o Prof. DR. Valdemir Zamparoni.

Conclusão

Apesar da consciência que temos sobre a imensidão e inesgotabilidade do nosso tema, além da relativa insuficiência nas nossas análises frente aos dados oferecidos, reafirmamos nossa proposta descritiva quando direcionamos o eventual leitor a atenção para as deduções aqui presumidas. A ambição dos dados e das considerações que os sucedem é de dar uma idéia da atual situação da Igreja Universal em Moçambique, mais precisamente em Maputo.

Destarte, embora existissem obstáculos metodológicos e dificuldades deparadas no levantamento das informações, torna-se admissível a efetivação de algumas afirmações, embora não conclusivas. Recuperemos então algumas idéias básicas apresentadas, recapitulando-as de maneira simplificada.

Começemos então por assinalar que o nosso objetivo na pesquisa foi historicizar a presença da Igreja Universal do Reino de Deus em Moçambique, analisando seus rituais, práticas e métodos de arrecadação de recursos financeiros, além do perfil socioeconômico dos fieis que compõem a membresia iurdiana, a partir do material coletado no trabalho de campo (entrevistas, conversas informais, questionários, documentação doutrinária, registros descritivos de rituais e acontecimentos, etc.), livros e outros materiais impressos como artigos de revistas e jornais.

A Igreja Universal do Reino de Deus chegou à Moçambique em 1992 e obteve seu registro no Ministério da Justiça no ano subsequente, 1993. Estabeleceu-se inicialmente em Maputo – capital do país – e gradativamente foi abrangendo as regiões centro e norte do país, embora de maneira dessemelhante. Atualmente a

Igreja Universal se faz maciçamente presente em Maputo, sul do país, região historicamente marcada por uma forte presença protestante. O crescimento desordenado e a sua fraca projeção para o resto do país, deve-se à forte presença do islamismo na região norte, e do cristianismo católico na região central. Um outro fator que contribui para o crescimento desta Igreja está relacionado à alta rotatividade de seus fiéis. Como a maioria dos fiéis iurdianos tem um tempo relativamente curto de filiação a esta Igreja, instalar-se em cidades de médio e grande porte, é uma alternativa a essa rotatividade. Assim, com cerca de três milhões de habitantes, Maputo se encaixa perfeitamente no perfil iurdiano.

A Igreja rapidamente chamou atenção por conta da sua impressionante capacidade de mobilização popular, por ter apontado o causador de todos os males existentes, e por conta das suas estratégias de arrecadação de recursos financeiros através da Teologia da Prosperidade, principal responsável pelo espírito empreendedor da membresia iurdiana.

Eclesialmente, existe uma ausência ou desvalorização na formação teológica, pois, os bispos e pastores desta Igreja são recrutados a nível local e formados na prática religiosa cotidiana – técnica comum no Brasil. O caso moçambicano mostrou-se diferente, haja vista que quase todos os bispos e pastores são brasileiros, com exceção do pastor Junior, que é moçambicano e dirige o culto aos sábados – Terapia do Amor.

Tanto no caso moçambicano como no brasileiro, no discurso iurdiano é enfatizado, entre outras coisas, o retorno espiritual e, principalmente, financeiro para os ofertantes. Isto leva-nos a crer que nesta Igreja os dízimos e as ofertas são investimentos rentáveis, pois, os testemunhos dados pelos fiéis mostraram-nos uma

clara tendência à melhora na situação de vida dos crentes após “aceitarem Jesus como Salvador” e principalmente, depois de passarem a “contribuir” com dízimos e ofertas para a obra de Deus na terra.

O dinheiro, amparado na Teologia da Prosperidade, assume uma extraordinária função nos rituais iurdianos, pois, é através deste que os indivíduos se tornam aptos para obterem ou alcançarem uma saúde física e, principalmente, a tão desejada prosperidade terrena. Aqui, os benefícios a serem almejados estão diretamente relacionados com a quantidade dos valores doados nos dízimos e principalmente nas ofertas, ou seja, como em uma relação de proporções, quanto maior for o valor doado, tanto maior será a benção recebida. Neste sentido, aqueles que mais se abdicarem do dinheiro e o doarem à Igreja, terão acrescidas as suas chances de almejar as graças pretendidas. Com isso, a Igreja Universal vende uma expectativa de milagres às pessoas que buscam resolver seus problemas a “qualquer preço”. O apelo que a Igreja Universal faz aos fiéis, no intento de estabelecerem uma sociedade com Deus tem instituído uma nova maneira de se relacionar com o sagrado.

Então, é nessa lógica de reciprocidade que o fiel torna-se um “cliente” que “negocia” com Deus por meio de uma mediação da Igreja, na qual o dinheiro (mundo econômico) passa a ser uma ferramenta que com a qual se acessa ao sagrado (mundo religioso). Lembremo-nos que nesta “negociação” os principais e sempre beneficiados são os “representantes de Deus” ou “ministros do evangelho”. É comum ver pessoas socialmente “desprovidas” a doarem tanto dinheiro para bispos/pastores claramente jovens, bem trajados e aparentando pertencerem a um extrato social mais elevado do que o da maioria dos crentes iurdianos. Entretanto, em

hipótese alguma os crentes admitem estarem sendo explorados, manipulados ou enganados, o que mostra, até certo ponto, a eficácia da doutrina e dos métodos de arrecadação de recursos financeiros desta Igreja.

A membresia iurdiana em Maputo é majoritariamente composta por mulheres, que têm um tempo maior de pertença ou conversão à Igreja em relação aos homens. Estes últimos são casados, sobretudo com mulheres que professam a mesma fé religiosa. Assim, a conversão masculina se mostra subsequente a das mulheres. Não obstante, a maior parte dos iurdianos já havia professado alguma fé religiosa antes de ter “aceitado Jesus como Salvador” e, nesse “trânsito religioso” quem mais perdeu fiéis para a Igreja Universal foram a Igreja Católica, os “maziones” e a Religião Ancestral Africana.

O nível ou grau de instrução da maior parte dos fiéis é baixo, sobretudo no que diz respeito às mulheres. Apesar disso, existem algumas pessoas com um grau de instrução elevado. Predomina uma população de baixo nível econômico e, conseqüentemente fraco poder aquisitivo. O nível dos empregos pode considerar-se baixo, haja vista que prevalecem profissões manuais, pouco especializadas e, por conseguinte, com remuneração baixa. No geral, por não terem ocupações remuneradas, as mulheres em pouco contribuem para a elevação dos rendimentos familiares.

A conversão das mulheres à Igreja Universal está relacionada a problemas de saúde, problemas sentimentais, procura de felicidade e vítimas de feitiçaria; no que diz respeito aos homens, a conversão está diretamente relacionada aos problemas financeiros e a procura de empregos.

Referência Bibliográfica

A Bíblia Sagrada. Tradução da linguagem de hoje. São Paulo: Sociedade Brasileira do Brasil, 1998.

ABRAHAMSSON, Hans, NILSSON, Anders. *Moçambique em transição: um estudo da história do desenvolvimento durante o período 1974 – 1992*. Suécia: Goteborg, 1998. 365 pág.

ADAM, Yssuf, MORIER-GENOUD, Eric. *NotMoc – Notícias de Moçambique* nº 75. 31 de Março de 1996. Disponível em:

<http://www.africa.upenn.edu/Newsletters/notmoc75.htm> Acessado em: 21/10/2006.

ALFREDSSON, Ulla, LINHA, Calisto. *Onde Deus vive: introdução a um estudo das Igrejas Independentes em Maputo, Moçambique*. Instituto Nacional de Desenvolvimento da Educação. Cadernos de Pesquisa nº. 35. 2000. 73 pág.

ALMEIDA, Ronaldo de. A guerra das possessões. *In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 321 – 342.

AGADJANIAN, Victor. As Igrejas ziones no espaço sociocultural de Moçambique urbano (anos 1989 e 1990). *In: CAHEN, Michel (org) Lusotopie* 1999. Paris: Karthala. pp. 415 – 423.

ASSMANN, Hugo. “Falácias religiosas do Mercado”. *In: MOREIRA, Alberto, ZICMAN, Reneé (org) Misticismo e novas religiões*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. 1994. pp. 107 – 129.

AUBREÉ, Marion. A Igreja Universal na França. *In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 189 – 196.

BALOI, Obede. Gestão de conflitos e transição democrática. *In: MAZULA, Brazão (org) Moçambique, eleições, democracia e desenvolvimento*. 1995. pp. 501 – 527.

BIBER, Charles. “Cent ans au Mozambique: le parcours d’une minorité”. *Reportage sur l’histoire dede l’Eglise Presbyterienne du Mozambique*. Editions du Soc, Lausanne, 1987. pp. 65 - 99.

BOCKMUEHL, Klaus. “A crítica marxista à religião e a historicidade da fé cristã”. *In:*

BOFF, Leonardo. *Ecologia mundialização e espiritualidade*. São Paulo: Ática. 3ª edição, 1999. 180 pág.

_____. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. 3ª. Ed. São Paulo: Ática. 1992. 142 pág.

BOLLETO FILHO, Fernando. “A abordagem bíblica do pentecostalismo”. *Revista de Cultura Teológica*. nº. 16 Julho/Setembro, 1996. Ano IV.

BONFATI, Paulo. *Expressão popular do sagrado: uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas. 2000. 192 pág.

_____. *Sobre as categorias universais: relevantes aspectos observados na Igreja Universal do Reino de Deus*. Disponível em: <http://www.rubedo.psc.br/artigosb/couniver.htm>. Acessado em 29/05/2006.

BRITOS, Valério Cruz, MIGUEL, João. “Comunicação e mercado: a lógica televisiva moçambicana”. In: *Revista de Economia Política de las Tecnologías de la Información y Comunicación*. Vol. VI. Nº 3. sep – dec 2004

BUTSELLAR, Jan Van. “Africains missionnaires et colonialises. Lês origines de l’Église Presbyterienne du Mozambique (Mission Suisse) 1880 - 1896”. In: *Studies on religion in África: supplements to the journal of religion in África*. Leiden, 1984. pp. 69 – 177.

CAMPOS Jr., Luis de Castro. *Pentecostalismo: sentidos da palavra divina*. São Paulo: Ática, 1995. 169 pág.

CAMPOS, Leonildo Silveira. A Igreja Universal do Reino de Deus, um empreendimento atual e os seus modos de expansão (Brasil, África e Europa). In: CAHEN, Michel (org). *Lusotopie 1999*. Paris: Karthala. pp. 355 - 367.

CAPELLARI, Marcos Alexandre. *Sob o olhar da razão: as religiões não católicas e as Ciências Humanas NO Brasil (1900 – 2000)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2001

CASTRO, Emiliano de, BRAVA, Cácia. “Moçambique em movimento: dados quantitativos”. In: FRY, Peter (org) *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ. 2001. pp. 21 – 58.

CÉSAR, Elben. *História da evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais*. Viçosa: Ultimato, 2000. 192 pág.

CÉSAR, Waldo. O mundo pentecostal brasileiro. In: Fé vida e participação. São Paulo: *Cadernos Adenauer* nº. 09. Fundação Konrad Adenauer. 2000. pp. 53 - 68.

CORTEN, André. A Igreja Universal na África do Sul. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 137 – 145.

CORTEN, André, ORO, Ari Pedro, DOZON, Jean-Pierre. Introdução. In: *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 13 – 45.

CRUZ e SILVA, Teresa. Igreja Universal em Moçambique. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 123 - 135.

_____. Educação, identidades e consciência política. A Missão Suíça no Sul de Moçambique (1930 – 1975). In: CAHEN, Michel (org) *Des protestantismes em lusophonie catholique*. Lusotopie, 1998. Paris: Karthala. pp. 397 – 405.

_____. “Identidade religiosa e construção da democracia em Moçambique: o caso da Igreja Metodista Unida de Moçambique”. *Travessias. Revista de Ciências Sociais e Humanas em língua portuguesa*. N. 4/5. Lisboa, 2004. pp. 223 – 235.

_____. *Igrejas Protestantes e a consciência política no sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930 – 1974)*. Maputo: Promédia. 2001. 286 pág.

DOZON, Jean-Pierre. A Igreja Universal na Costa do Marfim. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 105 – 113.

DUNSTAN, j. Leslie. *Protestantismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964. 197 pág.

ESPINHEIRA, Gey. Reencantamento do mundo: individualismo e religiosidade no Brasil. *Cadernos do Ceas*. n. 168. Salvador, Março/Abril de 1997. pp. 61 – 77.

FONSECA, Alexandre Brasil. Igreja Universal do Reino de Deus: a forma protestante de religiosidade popular. *Cadernos do Ceas*, nº. 155. Jan./Fev. de 1995. pp. 45 – 60.

_____. “Igreja Universal: um império midiático. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 259 – 280.

FRESTON, Paul Charles. “A Igreja Universal do Reino de Deus”. In: ANTONIAZZI, Alberto (org) *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994. pp. 131 – 159.

FRESTON, Paul (org) *Marxismo e a fé cristã: o desafio mútuo*. São Paulo: ABU Editora, 1989. 1ª ed. pp. 13 – 26.

_____. A Igreja Universal do Reino de Deus na Europa. In: CAHEN, Michel (org) *Lusotopie* 1999. Paris: Karthala. pp. 383 – 403.

_____. “Protestantismo e democracia no Brasil”. In: CAHEN, Michel (org) *Lusotopie* 1999. Paris: Karthala. pp. 329 – 340.

_____. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto... et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994. pp. 67 – 160.

FRY, Peter. “O espírito Santo e os espíritos revoltados: ‘civilização’ e ‘tradição’ em Moçambique”. *Mana* 6 (2). 2000. pp. 65 – 95.

FURUCHO, Natal. *Como ser um dizimista fiel*. Rio de Janeiro: Universal Produções, 2003. 63 pág.

_____. *Como ser bem sucedido na vida empresarial: saiba como manter sua empresa competitiva*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal. 2005. 108 pág.

GAGE, Randy. *As 7 leis da espiritualidade. E como manifestá-las na sua vida*. Tradução de Cláudia Gerpe Duarte. São Paulo: Cultrix. 2004. 87 pág.

GARRARD-BURNETT, Virgínia. “A Igreja Universal nos Estados Unidos”. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 151 – 164.

GASPAR, Dowyvan Gabriel. *O porquê da guerra civil em Moçambique: uma análise política/histórica dos fatores internos e externos que estiveram na origem da guerra civil em Moçambique após a independência*. Monografia apresentada junto ao Programa de Graduação do Departamento de Ciências Sociais, da Faculdade de

Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como pré-requisito parcial para obtenção do Grau de Bacharel em Ciência Política. 2003. 130 pág.

GENTILI, Anna Maria. “Mozambique Liberation Front (Frelimo) and religion in Mozambique, 1962 – 1988”. In: *Revista Africana*. Instituto Italo-Americano, Março de 1993. pp. 110 – 124.

GOMES, Wilson. “Demônios no fim do século. Curas, ofertas e exorcismos na Igreja Universal do Reino de Deus”. *Cadernos do Ceas*. nº. 146. Julho/Agosto de 1993. pp. 47 – 63.

_____. “Nem anjos nem demônios: o estranho caso das novas seitas populares no Brasil da crise”. In: ANTONIAZZI, Alberto... [et al.] *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. 1994. pp. 225 – 270.

GONÇALVES, José Júlio. “Breve apontamento sobre o actual panorama religioso moçambicano”. In: *Protestantismo em África: Contribuição para o estudo do protestantismo na África Portuguesa*. Vol. 2, Lisboa, 1960. Junta de Investigação do Ultramar. Estudos de Ciências Políticas e Sociais, nº. 39. pp. 109 – 279.

GUARESCHI, Pedrinho A.. “Sem dinheiro não há salvação”: ancorando o bem e o mal entre os neopentecostais. *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes. 1995. pp. 191 – 223.

HERBERG, Will. “O protestantismo nos Estados Unidos”. In: *Protestantes, Católicos e Judeus*. Belo Horizonte: Itatiaia. 1962.

HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessões de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Maputo: Promédia. 2002. 280 pág.

Igreja Universal em Londres. *Plenitude*. p. 66. nº. 128. Ano 25. Janeiro de 2006.

JUSTINO, Mário. *Nos bastidores do Reino: a vida secreta da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Geração Editora. 1995.

LEITE FILHO, Tácito Gama. *Seitas neopentecostais*. Rio de Janeiro. Junta de Educação Religiosa e Publicações. 2ª ed. 1991. 192 pág.

LIMA, Karina Medeiros de. “Propagando a fé: como a IURD utiliza as técnicas de propaganda e marketing para sua expansão – exemplo do caso do sul-mato-grossense”. *XXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. Campo

Grande – MS. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/2001/np03/NP3LIMA/pdf>
Acessado em 25/11/2005.

KHAN, Sheila. “Emigrantes africanos moçambicanos: a construção social de identidade e etnicidade”. In: *Travessias. Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa*. N. 4/5. Lisboa, 2004. pp. 251 – 267.

MACAMO, Elísio. “A influencia da religião na formação de identidades sociais no sul de Moçambique”. In: SERRA, Carlos (dir.) *Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização*. Maputo: Livraria Universitária. Universidade Eduardo Mondlane. 1998. pp. 35 – 69.

MACAGNO, Lorenzo. “Uma domesticação imaginária? Representações coloniais e comunidades muçulmanas no norte de Moçambique”. *Travessias. Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua portuguesa*. n. 4/5. Lisboa, 2004. pp. 181 – 206.

MACEDO, Edir. *Aliança com Deus*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal. 1996.

_____. *Como fazer a obra de Deus*. Rio de Janeiro: Unipro Editora. 2006. 95 pág.

_____. *Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1998. vol. 1. 108 pág.

_____. *Mensagens que edificam*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal. 2004. 171 pág.

_____. *Nos passos de Jesus*. Rio de Janeiro: Unipro Editora. 2006. 135 pág.

_____. *Orixás, Caboclos & Guias: Deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1996. 13ª edição. 180 pág.

_____. *O perfeito sacrifício*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal. 1ª ed., 2004. 70 pág.

_____. *O poder sobrenatural da fé: a maneira mais eficaz de vencer as tempestades*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal. 2005. 166 pág.

_____. *Os mistérios da fé*. Inhaúma, Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2005. 77 pág.

_____. *Vida com abundância*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal. 14ª ed. 2005. 64 pág.

MAFRA, Carla. A Igreja Universal em Portugal. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 165 – 176.

MAFRA, Clara Cristina J. Religiosidade em trânsito: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus no Brasil e em Portugal. In: CAHEN, Michel (org) *Lusotopie* 1999. Paris: Karthala. pp. 369 – 382.

MAHUMANE, Jonas. *As Igrejas Ziones e a cooperação comunitária no processo de guerra e pós-guerra em Moçambique: um estudo de caso no distrito de Homoíne, 1980 – 2003*. VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra, 16, 17 e 18 de setembro de 2004. Versão eletrônica disponível em: <http://www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/JonasMahumane.pdf> - acessado em 13/09/2005.

MARIANO, Ricardo. A Igreja Universal no Brasil. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 53 a 67.

_____. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados* 18 (52), 2004. pp. 121 - 138.

_____. O reino da prosperidade da Igreja Universal. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 237 – 257.

_____. *O boom pentecostal*. Disponível em: <http://www.cacp.org.br/pentecostais.htm> (acessado em 24/11/04).

PEIRONE, Frederico José. *A tribo Ajaua do alto Niassa (Moçambique) e alguns aspectos de sua problemática neoislâmica*. Junta de Investigação do Ultramar. Centro de Estudos Missionários. Nº 1. Religiões e Missões. Lisboa, 1967.

PIERUCCI, Antonio Flávio. “Liberdade de cultos na sociedade de servoços”. In: PIERUCCI, Antonio Flávio, PRANDI, Reginaldo (org) *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec. 1996. pp. 275 - 293.

MARIZ, Cecília Loreto. Pentecostalismo e a luta contra a pobreza no Brasil. In: GUTIERRES, Benjamim (org) *Na força do Espírito Santo. Os pentecostais na América Latina*. São Paulo: Aipril, 1996. pp. 169 – 189.

_____. Uma análise sociológica das religiões no Brasil. In: *Fé, vida e participação*. São Paulo: Fundação Konrad Adenaur. Cadernos Adenaur, n. 09, 2000. pp. 33 – 52.

MARQUES, Juliano A. de Araújo. “*Deus é Maravilhoso, aleluia!*”! O fenômeno da religiosidade popular: a Igreja Universal do Reino de Deus. Disponível em A:\ Marques, Juliano. Religiosidade popular e iurd.htm

McALISTER, Robert. *A experiência pentecostal: a base bíblica e teológica do pentecostalismo*. Igreja da Nova Vida, Rio de Janeiro. 1977. 143 pág.

MÉLNIKOV, G. “As religiões tradicionais africanas e as organizações político-religiosas”. In: *As religiões da África: tradicionais e sincréticas*. Moscovo: Edições Progresso, 1987. 327 pág.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa, VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

MOURIER-GENOUD, Eric. *Le fait missionnaire. Histoire et heritages – approche pluridisciplinaire. The relation between Christian churches and state in colonial Mozambique, 1974 – 1981*. Cahier n. 03. September 1996.

_____. “Y a – t – il une spécificité protestant au Mozambique? Discours du pouvoir post colonial et estruture des Églises chrétiennes”. In: CAHEN, Michel (org) *Des protestantismes en lusophonie catholique*. Lusotopie, 1998. Paris: Karthala. pp. 407 – 420.

MUSSÁ, Fátima Nordine. “Entre a modernidade e a tradição: a comunidade islâmica de Maputo”. In: FRY, Peter (org) *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001. pp. 111 – 133.

NEVES, Joel das. “A American Board Mission e os desafios do protestantismo em Manica e Sofala (Moçambique) 1900 – 1950”. In: CAHEN, Michel (org) *Des protestantismes en lusophonie catholique*. Lusotopie, 1998. Paris: Karthala. pp. 335 – 345.

NOVAES, Regina. “Os jovens ‘sem religião’: ventos secularizantes, ‘espírito de época’ e novos sincretismos. Notas preliminares”. *Estudos Avançados* 18 (52), 2004. pp. 321 – 330.

OLIVEIRA, Irene Dias de. *Identidade negada e rosto desfigurado do povo africano (os tsongas)*. São Paulo: Annablume: Universidade Católica de Goiás. 2002. 170 pág.

OPOKU, Kofi Asare. "A religião na África durante a época colonial". In: *História Geral da África: a África sob dominação colonial 1880 – 1935*. Vol. VII. Comité Científico Internacional para a Redação de uma História Geral da África. Unesco/ Ática, 1985
Religião: a submissão do homem. In: *Tempo* n. 372. 1977. pp. 56 – 63.

ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

ORO, Ari Pedro. "A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus". *Estudos Avançados* 18 (52), 2004. pp. 139 – 155.

_____. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996. 130 pág.

_____. Neopentecostalismo, dinheiro e magia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em: http://www.unesco.org.uy/shs/docspdf/anuario2002/articulo_14.pdf Acessado em 22.05.2005.

_____. "A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 18. nº. 53. 2003. pp. 53 – 70.

ORO, Ari Pedro, SEMÁN, Pablo. "Neopentecostalismo e conflitos étnicos". *Religião e Sociedade*. Vol.20. nº 1. Ano 1999. Rio de Janeiro: ISER, 1997. pp. 39 – 54.

PIMENTEL, Fernanda da Silva. *Psique nos domínios do demônio – um olhar sobre a relação entre exorcismo e cura em um grupo de mulheres fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus*. *Revista de Estudos da Religião*. N. 2. 2005. pp. 22 – 34.

RIBEIRO, José Wagner. O marketing como instrumento da manipulação da fé. XXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Campo Grande – MS. INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares de Comunicação.

ROCCA, Roberto Morozzo Della. *Moçambique: da guerra à paz. História de uma mediação insólita*. Universidade Eduardo Mondlane. Maputo. 1998. 261 pág.

ROCHA, Aurélio. *Aculturação e assimilação em Moçambique: uma perspectiva histórico-filosófica*. Actas do seminário. Moçambique: navegações, comércio e etnias. Organizado pela Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane e

pela Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos portugueses com o apoio do Arquivo Histórico de Moçambique. 1ª Ed. 1998. pp. 315 – 350.

RODRIGUES, Jean Carlos. *Pentecostalismo e a reprodução da escala geográfica*. (Disponível em: <http://www.igeo.uerj.br/VICBG-2004/EIXO5/e5%20215.htm> acessado em 29/05/2005.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Anjos, demônios e espíritos*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1997. 61 pág.

_____. *O que é pentecostalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

RUUTH, Anders. Igreja Universal do Reino de Deus. Gudsrikets Universella Kyrka- em brasiliansk Kyrkobilgning. Resume en español. Sweden, Goteborg: Graphic System, 1995, pp. 261 - 299.

SAMBO, Arlindo Moisés. *O Estado, os missionários e a formação de professores em Moçambique: estudo de caso da Escola de Habilitação de Professores do Posto de Alvor, 1960 – 1976*. Maputo. Instituto Nacional do Desenvolvimento da Educação. Cadernos de Pesquisa n. 32. 1999.

SANCHIS, Pierre. “O repto pentecostal à cultura católico-brasileira”. In: ANTONIAZZI, Alberto (org) *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996. pp. 34 - 66.

SERRA, Antonio Roberto Coelho. *A mercantilização do sagrado: um estudo sobre a estruturação das igrejas dos pentecostalismos brasileiros*. VIII Congresso Luso-Afro- Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra 16, 17 e 18 de Setembro de 2004. Disponível em: http://www.ces.uc.pt/lab2004/palFs/AntonioRoberto_Serra.pdf. Acessado em 4/12/2006

SIDAWAY, James Derrick. Moçambique: desestabilização, Estado, Sociedade e espaço. *Estudos Afro-Asiáticos*. nº. 24, de Julho de 1993. pp. 121 - 142.

SIEPIERSKI, Paulo D. Contribuição para uma Tipologia do Pentecostalismo Brasileiro. In: GUERREIRO, Silas (org) *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2005. pp. 71 – 88.

SILVA, Elizete. “Protestantismo e questões sociais”. *Sitientibus*. Feira de Santana, nº. 14. 1996. pp. 129 – 142.

SOUZA, Etienne Caloy Bovkalovski, MAGALHÃES, Marionilde. “Os pentecostais entre a fé e a política”. *Revista Brasileira de História*. nº. 43. vol. 22. São Paulo, 2002. Versão eletrônica disponível em: <http://scielo.br/pdf/rbh/v22n43/10912.pdf>. Acessado em 4.12.2006.

THOMAZ, Omar Ribeiro. “Contextos cosmopolitas: missões católicas, burocracia colonial e a formação de Moçambique (notas de uma pesquisa em andamento)”. In: FRY, Peter (org) *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ. 2001. p. 135 - 157.

THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400 – 1800*. Tradução de Marisa R. Mota. Rio de Janeiro: Campus/ Elsevier, 2004. pp. 312 – 354.

WILGES, Irineu. *Cultura religiosa: as religiões no mundo*. 14ª edição. rev. e atual. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003. 210 pág.

ZAMPARONI, Valdemir Donizette. Entre narros & mulungos: Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques, 1890 – 1940. Tese apresentada para obtenção do Grau de Doutor em História Social junto a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo. 1998.

_____. “As escravas perpétuas’ e o ‘ensino prático’: raça, gênero e educação no Moçambique colonial, 1910 – 1930”. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 24 nº.3. 2002. pp. 459 – 482.

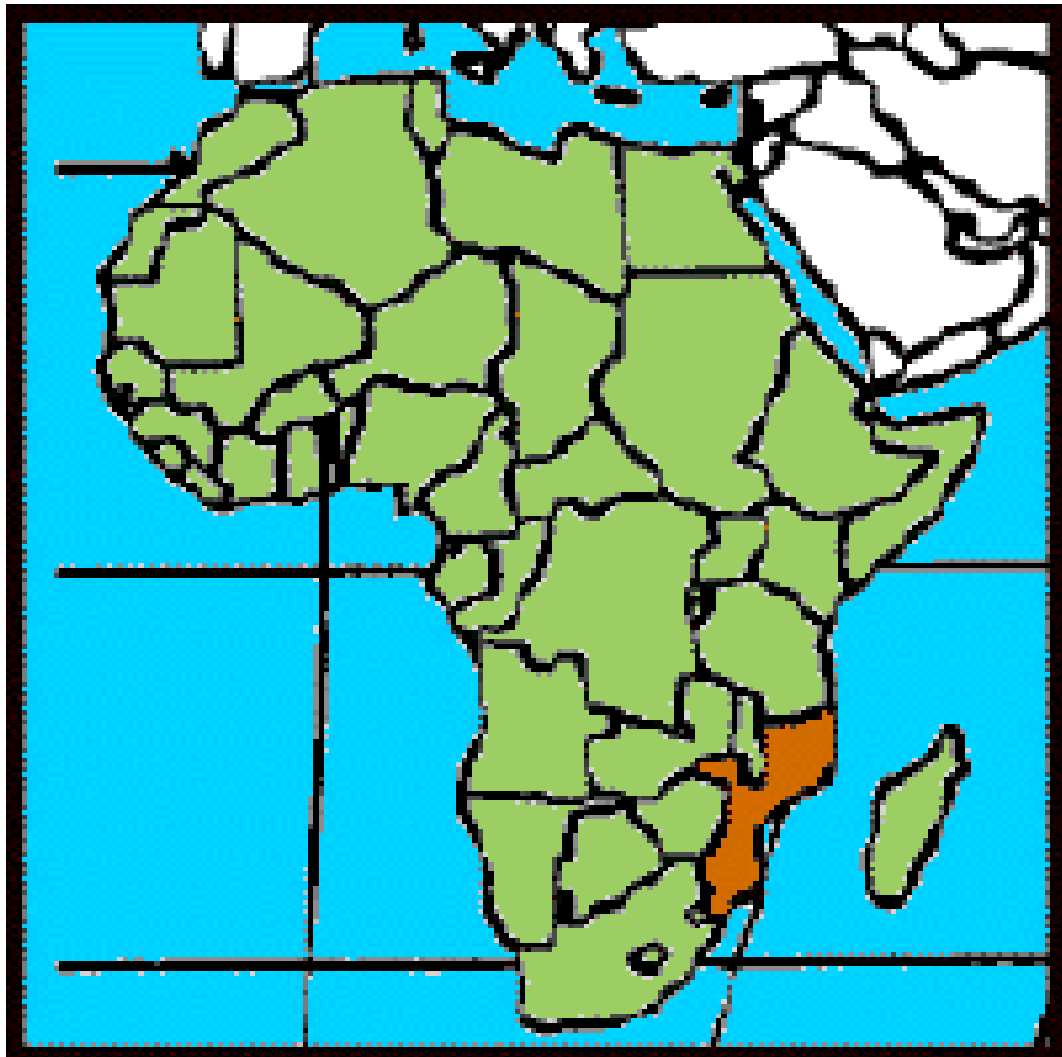
_____. *Deus branco, almas negras: colonialismo, educação, religião e racismo em Moçambique, 1910 – 1940*. Disponível em <http://www.codesria.org/Links/Research/Luso/zamparoni.pdf>. Acessado em 16.10.2006.

_____. “Monhés, Baneanos, Chinas e Afro-maometanos: colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890 – 1940”. In: CAHEN, Michel (org) *Lusotopie 2000*. Paris: Karthala. pp. 191 – 222.

ANEXOS

ANEXO: 1

Localização de Moçambique no continente africano



Fonte: <http://www1.jca.apc.org/mozambique-net/pt/republic/index.html> . Acessado em 02.10. 2006.

ANEXO: 2
Mapa da divisão geopolítica de Moçambique



Fonte: <http://www1.ica.apc.org/mozambique-net/pt/republic/index.html> . Acessado em 02.10. 2006.

ANEXO: 3

Lista de igrejas pentecostais no Brasil, até o ano de 2000.

“Católicos Carismáticos, Congregação Cristã no Brasil, Comunidade Evangélica, Igreja Batista Nacional, Igreja Betânia, Igreja Betesda (mais conhecida como Assembléia de Deus Betesda), Igreja Cristã Evangélica, Igreja Cristã Maranata, Igreja Cristã Pentecostal no Brasil, Igreja de Deus Avivamento Bíblico, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja do Nazareno, Igreja Evangélica Ágape, Igreja Evangélica do Avivamento Bíblico, Igreja Evangélica Avivamento de Deus Vivo, Igreja Evangélica Chamas do Avivamento Bíblico, Igreja Evangélica Cristo Ressurreto, Igreja Evangélica Embaixadores de Cristo, Igreja Evangélica Missionária Pentecostal, Igreja Evangélica Povo de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, Igreja Metodista Wesleyana, Igreja Missionária Arca da Nova Aliança, Igreja Pentecostal Boas Novas da Alegria, Igreja Pentecostal Deus é Amor, Igreja Pentecostal Independente, Igreja Pentecostal de Jesus Cristo, Igreja Pentecostal da Nova Vida, Igreja Pentecostal o Brasil para Cristo, Igreja Pentecostal o Som da Palavra, Igreja Pentecostal Unida do Brasil, Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil, Igreja da Restauração, Igreja Tabernáculo Evangélico de Jesus, Casa da Benção e Igreja Universal do Reino de Deus”.

Embora ampla, esta lista se completa com o acréscimo feito por Rubens C. Fernandes, igualmente citado por Elben César. Segundo Rubens Fernandes existem ainda:

“Adventista da Reforma, Adventista da Promessa, Metodista Ortodoxa, Igreja da Restauração, Congregacional Independente, Cristã Evangélica Renovada, Sinais e

Prodígios, Maranata, Socorristas, Salão da Fé, Evangélica da Renovação, Jesus é a Verdade, Cristã Antioquia, Cristo Rei, Assembléia de Cristo, Batista Independente e Templo da Bênção”.

Fonte: CÉSAR, Elben. *História da Evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais*. Viçosa: Ultimato, 2000. p. 155 e 156.

ANEXO – 4

As vantagens dos dizimistas e as desvantagens dos não-dizimistas.

AS GRANDES VANTAGENS DO DIZIMISTA

1. O dizimista não é consumido. *(Mal 3:6)* (Mal 3:6)
2. O dizimista torna-se para Deus e Deus torna-se para o dizimista. Há uma aliança. Estão sempre juntos, onde o dizimista está, Deus está com ele. *(Mal 3:7)*
3. O dizimista é fiel. O dizimista não rouba a Deus tanto nos dízimos como nas ofertas alçadas. Os olhos de Deus o procuram. *(Mal 3:8 e Sal 101:6)*
4. O dizimista fiel não é amaldiçoado. O mal não se adiciona na vida do dizimista, pelo contrário subtrãem-se. *(Mal 3:9)*
5. Quando o dizimista prova a Deus; Deus abre as janelas dos céus e derrama bênçãos sem medidas. *(Mal 3:10)*
6. As bênçãos do dizimista, não são devoradas. Porque Deus repreende o espírito devorador. *(Mal 3:11)*
7. O dizimista é chamado por todas as nações da terra de “ Bem-aventurado, bem sucedido, próspero, e muito feliz. Exs: O criador da Coca- Cola, O Sr. Colgate”. *(Mal 3:12)*

cop. 3, versículo 12

AS DESVANTAGENS E O PERIGO DOS QUE NÃO SÃO DIZIMISTA

1. O não dizimista é consumido. Não tem o mesmo Deus que os filhos de Jacó tem. *(Mal 3:6)*
2. O não dizimista encontra-se desviado dos mandamentos e estatutos de Deus, esta afastado de Deus, não há aliança entre ele e Deus. *(Mal 3:7)*
3. Quem não é dizimista não é fiel. Rouba a Deus tantos nos dízimos como nas ofertas alçadas. Não é procurado pelos olhos de Deus, não está com Deus, não é permitido servir a Deus. *(Mal 3:8, e Sal 101:6)*
4. O não dizimista é amaldiçoado. O mal se adiciona constantemente em sua vida, os bens que tiver subtrãem-se. *(Mal 3:9)*
5. As janelas do céu estarão sempre fechadas, e nenhuma bênção será derramada na vida do não dizimista. Pois não pode provar a Deus porque não é dizimista fiel. *(Mal 3:10)*
6. Os bens do não dizimista são devoradas, porque Deus não repreende o espírito devorador, pois não é dizimista *(Mal 3:11)*
7. O não dizimista não se destaca nesta vida porque não é bem sucedido, não bem-aventurado, é mal sucedido, não é próspero, não é feliz. *(Mal 3:12)*

Pr. Sérgio R. Antonás

ANEXO – 5
Lista dos que vão para o inferno

LISTA DOS QUE VÃO PARA O INFERNO

Não vos enganeis:

1. nem impuros,
2. nem idólatras,
3. nem adúlteros,
4. nem efeminados,
5. nem sodomitas,
6. nem ladrões,
7. nem avarentos,
8. nem bêbados,
9. nem maldizentes,
10. nem roubadores.
11. herdarão o Reino de Deus. (1cor. 6:9-10)
12. Quanto, porém, aos covardes,
13. aos incrédulos,
14. aos abomináveis,
15. aos assassinos,
16. aos impuros,
17. aos feticeiros,
18. aos idólatras,
19. e a todos os mentirosos
20. a parte que lhes cabe será no lago que arde com fogo e enxofre, a saber, a segunda morte. (Ap. 21:8)

TEMPLO DA FÉ

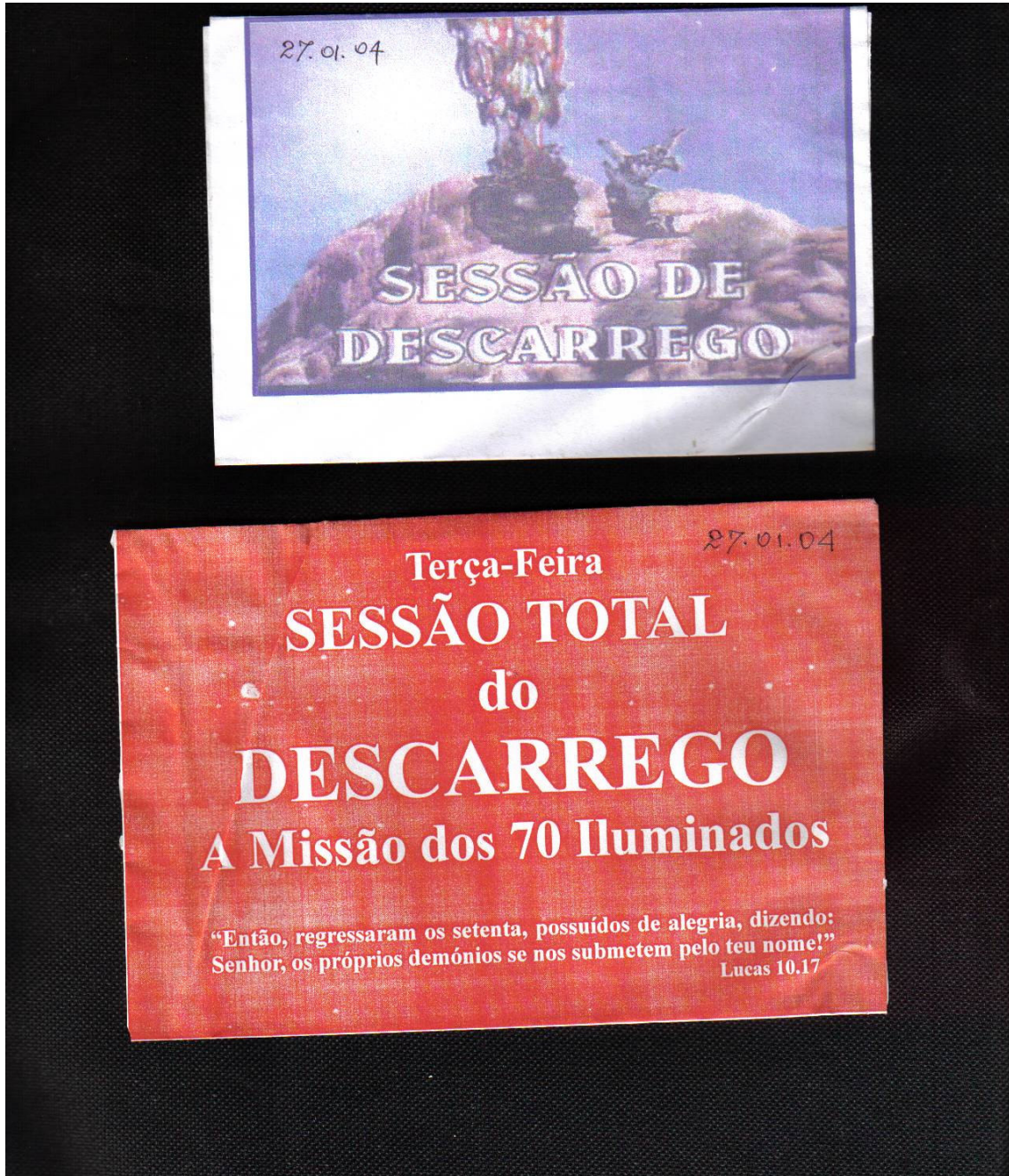
AV. 24 DE JULHO 2969 BAIRRO DO ALTO-MAÉ

ANEXO – 6

Envelopes para coleta de dízimos



ANEXO- 7
Envelopes para coleta de ofertas



ANEXO - 8

Problemas e doenças que a IURD se propõe solucionar

PARE DE SOFRER

QUAL É O SEU PROBLEMA?

PROBLEMA :

FINANCEIRO, SENTIMENTAL, NÃO CONSEGUE CONCEBER, AZAR
DORES DE CABEÇA CONSTANTES, TEM CANCRO, SOFRE DE EPILEPSIA E
BRONQUITE, TUBERCULOSE, PNEUMONIA, ASMA, SIDA E OUTRAS,
MAUS SONHOS, MAUS ESPIRITOS, FIRMA NA FALÊNCIA, MISÉRIA
CASAMENTO DESTRUÍDO, NÃO DORME DURANTE ANOITE, É VÍTIMA DE
FEITICARIA, OU SOFRE DE OUTROS PROBLEMAS E JÁ PROCUROU VÁRIOS
CAMINHOS PARA A SOLUÇÃO E NÃO ENCONTROU!

ENTRE E PARTICIPE DE UMA DE NOSSAS REUNIÕES

JESUS é a SOLUÇÃO DOS SEUS PROBLEMAS

03114

ANEXO - 9

ANEXO - 9

Questionário aplicado aos fiéis da IURD em Maputo, Moçambique.

QUESTIONÁRIO

- 1. Sexo:** () Masculino () Feminino
- 2. Idade:** () 15 a 20 anos () 31 a 35 anos () 46 a 50 anos
() 21 a 25 anos () 36 a 40 anos () mais de 51 anos
() 26 a 30 anos () 41 a 45 anos
- 3. Estado Civil:**
() solteiro (a) () casado (a) () divorciado (a) () viúvo (a)
- 4. Local de nascimento (província):**
() Cabo Delgado () Zambézia () Manica () Maputo
() Niassa () Tete () Gaza
() Nampula () Sofala () Inhambane
- 5. Caso tenha nascido em outra província, há quanto tempo mora em Maputo:**
() menos de 1 ano () 1 a 5 anos () 6 a 10 anos () mais de 10 anos
- 6. Reside em Maputo na condição de:**
() arrendatário () proprietário
- 7. Reside com:**
() Esposa (o) () Esposa (o) e filhos (as) () Pai, mãe irmãos
() Filho (a) () Pai e mãe () Sozinho () Amigos
- 8. Quantas pessoas moram em sua casa:**
() Uma única pessoa () cinco e sete pessoas
() Duas a quatro pessoas () mais de sete pessoas
- 9. A sua residências dispõe dos seguintes serviços:**
Energia elétrica () sim () não
Água canalizada () sim () não
Esgoto sanitário () sim () não
- 10. Qual é o principal problema existente no seu bairro:**
() Desemprego () Transporte () Saneamento () Nenhum
() Violência () Educação () Saúde
- 11. Alguma vez freqüentou escola?**
() sim () não
- 12. Caso sim, qual foi a classe ou nível mais alto (elevado) que freqüentou**
() 1- a 5- classe () 8- a 10 classe () superior incompleto () 4- classe colonial
() 6- a 7- classe () 11- a 12 classe () superior completo () Escola técnica incp
- 13. O que é que faz atualmente:**
() Estuda () Estuda e Trabalha Reformado (a) ou aposentado (a)
() Trabalha () Desempregado (a)
- 14. Tem filhos:** () sim () não
- 15. Caso sim, quantos:** () 1 a 2 () 3 a 5 () mais de 6
- 16. Quais as suas ocupações:**
() Estudam () Estudam e trabalham () Trabalham () Desempregados (as)
- 17. A renda mensal na sua residência está entre**
() Menos de um salário mínimo () 2 a 3 salários mínimos
() 1 salário mínimo () mais de 3 salários mínimos

18. Quem contribui com a renda mensal na sua casa

- Marido Marido e mulher Marido mulher e filho
 Mulher Filho (os) Nenhum dos residentes

19. Já teve alguma religião antes de entrar na Igreja Universal? sim não

20. Caso já tenha tido, qual?

- Católica Zione Religião tradicional africana
 Muçulmana Animista outras

21. Quanto tempo tem nesta Igreja?

- 1 a 4 semanas 7 meses a 1 ano 4 a 6 anos mais de 9 anos
 1 a 6 meses 2 a 4 anos 6 a 8 anos

22. Caso tenha parceiro (a), ele (a) é membro da Igreja Universal? sim não

23. O que é que o (a) fez entrar na Igreja Universal?

- Problemas financeiros Problemas de saúde Procura de emprego
 Problemas sentimentais Procura de felicidade Vítima de feitiçaria
 Problemas de saúde de um parente Curiosidade Palavra de Deus

24. Se entrou nesta igreja por algum problema, acha que conseguiu resolve-lo?

- sim não parcialmente

25. O que é que o (a) Senhor (a) acha que atrai as pessoas para a Igreja

- Esperança de cura Quanto se tem algum problema esperança de casar
 Esperança de prosperidade financeira Resolve-se todos os problemas

26. O que é que o (a) Senhor (a) encontra na Igreja Universal

- Paz, Amor Felicidade Segurança Amigos Deus
 Solidariedade Esperança Atenção Carinho

27. Quais são os dias da semana que costuma vir à igreja durante a semana

- Seg.- Feira – R. Prosperidade Qui.- Feira – R. Família Domingo
 Ter.- Feira – Sessão de Descarrego Sex. –Feira – R. Libertação
 Qua.- Feira – R. do Espírito Santo Sábado – Terapia do Amor

28. Para a Igreja Universal, o dízimo corresponde a 10% daquilo que produzimos. A seu ver, o dízimo deveria ser: obrigatório facultativo não existir

29. Para a Ig. Universal, oferta é tudo aquilo que damos de livre e espontânea vontade. A seu ver, ela deveria ser: obrigatório facultativo não existir

30. Para os determinados fins, você concorda com a arrecadação de:

- Dízimo Oferta Nenhuma doação

31. O (A) senhor (a) é dizimista? sim não nem sempre, quando posso

32. O (A) senhor (a) participa das ofertas? sim não nem sempre

33. O (A) senhor (a) concorda com a cobrança de ofertas em moeda estrangeira (dólar, rand)? sim não dá quem tiver tanto faz

34. O valor do dízimo (10%) é: alto baixo suficiente

35. O valor pedido para as ofertas é: alto baixo suficiente

36. Quem decide o destino do dinheiro arrecadado:

- os pastores os fiéis Conselho da Igreja
 os bispos bispos e pastores não sabe

37. Aonde é aplicado o dinheiro arrecadado?

- salários dos bispos pagamento de água, luz e aluguel
 construção de novos templos benefício para os crentes não sabe

38. Aonde deveria ser aplicado o dinheiro arrecadado:

- benefício para os crentes pagamt. Do salário dos bispos/pastores
 pagamento de água, luz construir novos templos não opina

39. Como soube, ou aonde ouviu falar da Igreja Universal

- rádio jornal escola/trabalho não se lembra
 televisão amigo/vizinho chapa/machimombo

Anexo -10

Quadro dos dados interpretativos do questionário

1. SEXO		MASCULINO	FEMININO	TOTAL
		39	61	100
	15-20 ANOS	1	3	4
	21-25	3	5	8
	26-30	5	7	12
2. IDADE	31-35	5	6	11
	36-40	6	8	14
	41-45	6	11	17
	46-50	7	15	22
	Mais de 51 anos	6	6	12
	Solteiros	7	13	20
3. ESTADO CIVIL	Casados	29	37	66
	Divorciados	2	7	9
	Viúvos	1	4	5
	Cabo Delgado			
	Niassa			
	Nampula			
4. PROVÍNCIA (ESTADO) EM QUE NASCEU	Zambézia	2	4	6
	Tete		1	1
	Sofala	1	2	3
	Manica	2		2
	Gaza	1	3	4
	Inhambane	3	9	12
	Maputo	30	42	72
5. QUANTO TEMPO RESIDE EM MAPUTO	1 ano	1	3	4
	1 a 5 anos	2	6	8
	6 a 10 anos	2	6	8
	Mais de 10 anos	4	4	8
6. RESIDE NA CONDIÇÃO DE	Arrendatário	8	15	23
	Proprietário	31	46	77
7. COM QUANTAS PESSOAS MORA	Uma pessoa	2		2
	2 - 4 pessoas	11	16	27
	5 – 7 pessoas	19	34	53
	Mais de 7 pessoas	7	11	18

	Esposo (a)			
	Filho		4	4
8. RESIDE COM	Esposo (a) e filho	29	34	63
	Pai e Mãe	3	10	13
	Pai, Mãe e irmãos	5	13	18
	Sozinho	2		2
	Desemprego	34	46	80
9. QUAL É O PRINCIPAL PROBLEMA DO SEU BAIRRO	Violência	28	53	81
	Transporte	30	49	79
	Educação	34	41	75
	Saneamento	12	24	36
	Saúde	29	56	85
	Nenhum			
10. FREQUENTOU ESCOLA?	Sim	26	19	45
	Não	13	42	55
	1ª a 5ª classe			
	6ª a 7ª classe		7	7
11. QUAL FOI O NÍVEL MAIS ALTO QUE FREQUENTOU	8ª a 10ª classe	4	12	16
	11ª a 12ª classe	9	2	11
	Superior incomplto			
	Superior complto			
	Escola Técnica	3	1	4
	Escola colonial	4	1	5
	Estuda	5	7	12
12. O QUE FAZ ATUALMENTE	Trabalha	10	21	31
	Estuda e trabalha			
	Desempregado (a)	21	32	53
	Reformado (a)	3	1	4
13. TEM FILHOS	Sim	31	47	78
	Não	8	14	22
14. CASO SIM, QUANTOS FILHOS?	1 a 2 filhos	6	16	22
	3 a 5 filhos	19	23	42
	Mais de 6 filhos	6	8	14
15. A RENDA NA SUA CASA ESTÁ ENTRE	Menos de 1 salário	1	2	3
	1 salário mínimo	3	6	9
	2 a 3 salários	3	8	11
	Mais de 3 salários	7	6	13

16. QUEM CONTRIBUI COM A RENDA NA SUA CASA	Esposo e/ou esposa	9	13	22
	Filho (a)		6	6
	Esposo (a) e filho	7	18	25
	Pai e Mãe	1	6	7
	Nenhum residente		2	2
17. JÁ TEVE OUTRA RELIGIAO	Sim	28	47	75
	Não	11	14	25
18. CASO JÁ TENHA TIDO, QUAL FOI?	Católica	17	29	46
	Muçulmana			
	Zione	9	31	40
	Animista	1	6	7
	Rel. Tradic. Afric.	17	30	47
	Outras	8	12	20
19. QUANTO TEMPO AQUI NA IGREJA UNIVERSAL	1 a 4 semanas	3		3
	1 a 6 meses	8	4	12
	7 meses a 1 ano	11	16	27
	2 a 4 anos	13	7	20
	4 a 6 anos	3	31	34
	6 a 8 anos	2		2
	Mais de 9 anos		3	3
20. O SEU PARCEIRO PERTENCE A IURD	Sim	28	23	51
	Não	1	14	15
21. O QUE O (A) FEZ ENTRAR NA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS	Prob. financeiros	28	16	44
	Prob. Sentimental	4	37	41
	Prob. De saúde	13	49	62
	Prob. Saúde de um parente	2	26	28
	Procura de felici//	6	46	52
	Procura emprego	25	32	57
	Curiosidade	1	3	4
	Vítima de feitiço	9	41	50
Palavra de Deus	11	39	50	
22. CONSEGUIU RESOLVÊ-LO	Sim	9	37	46
	Não	17	29	46

23. O QUE É QUE ACHA QUE ATRAI AS PESSOAS PARA A IURD	Esperança de cura	9	51	60
	Esp. Prosperidade	26	28	54
	Qdo. se tem probl	29	48	77
	Esperança d casar		3	3
	Resolve-se probl.	11	39	50
24. O QUE É QUE O (A) SENHOR (A) ENCONTRA NA IGREJA UNIVERSAL	Paz, Amor	13	34	47
	Solidariedade	16	25	41
	Felicidade	9	42	51
	Esperança	31	52	83
	Atenção	14	37	51
	Amigos	6	21	27
	Carinho	2	15	17
Deus	29	47	76	
25. QUAIS SÃO OS DIAS DA SEMANA EM QUE COSTUMA VIR À IGREJA MAIS VEZES	Domingo	26	43	69
	Segunda-feira	31	44	75
	terça-feira	20	56	76
	quarta-feira	14	29	43
	quinta-feira	18	26	44
	sexta-feira	22	54	76
	sábado	10	23	33
26. O DÍZIMO DEVERIA SER:	Obrigatório	27	46	73
	Facultativo	10	11	21
	Não existir	2	4	6
27. A OFERTA DEVERIA SER:	Obrigatória	3	4	7
	Facultativa	12	11	23
	Não existir	22	27	49
28. CONCORDAS QUE SE ARRECADE:	Dízimo	34	48	82
	Oferta	4	9	13
	Nenhuma doação	1	4	5
29. O (A) SENHOR (A) É DIZIMISTA	Sim	26	28	54
	Não	5	17	22
	Nem sempre	8	16	24
30. O (A) SENHOR (A) PARTICIPA DAS OFERTAS	Sim	9	6	15
	Não	16	39	55
	Parcialmente	7	16	23

31. CONCORDA COM DOAÇÕES EM DÓLARES	Sim	4	19	23
	Não	9	4	13
	Tanto faz	26	38	64
32. O VALOR DO DÍZIMO É:	Alto	4	5	9
	Baixo	2	7	9
	Suficiente	33	49	82
33. O VALOR DA OFERTA É:	Alto	36	52	88
	Baixo	2		2
	Suficiente	3	7	10
34. QUEM DECIDE O DESTINO DO DINHEIRO ARRECADADO	Os pastores	5	14	19
	Os bispos	17	35	52
	Bispos e Pastores	31	36	67
	Fiéis			
	Conselho da Igreja	2	1	3
35. AONDE É APLICADO O DINHEIRO ARRECADADO	Não sabe	20	49	69
	Salário bispo/past	6	2	8
	Const. templos	29	38	67
	Pagar água, luz...	34	49	83
	Benefício p/ fiéis	14	19	33
36. AONDE DEVERIA SER APLICADO O DIN. ARRECADADO	Não sabe	1	3	4
	Salário bispo/past	4	2	6
	Const. templos	21	32	53
	Pagar água, luz...	16	38	54
	Benefício p/ fiéis	34	47	81
37. ONDE FOI QUE O (A) SENHOR (A) OUVIU FALAR DA IGREJA UNIVERSAL	Não opina			
	Rádio	22	9	31
	Televisão	18	37	55
	Jornal	7	1	8
	Amigo/Vizinho	26	51	77
	Escola/Trabalho	19	5	24
UNIVERSAL	Chapa/Ônibus	12	19	32
	Não lembra		2	2