

UFRRJ

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

PPGCS- PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

DISSERTAÇÃO

**O Uso de elementos em referência ao Judaísmo e ao Israel Mítico no
Templo de Salomão da Igreja Universal do Reino de Deus**

Carlos Gonçalves da Fonseca

2021



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PPGCS-PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**O USO DE ELEMENTOS EM REFERÊNCIA AO JUDAÍSMO E AO ISRAEL MÍTICO NO
TEMPLO DE SALOMÃO DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS**

Carlos Gonçalves da Fonseca

Sob a Orientação da Professora

Dra. Naara Lúcia de Albuquerque Luna

Dissertação submetida como requisito parcial para
obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais**,
no Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais, Área de Concentração em Ciências
Sociais.

Seropédica, RJ
Setembro de 2021

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Fonseca, Carlos Gonçalves da, 1955-
FC284w O uso de elementos em referência ao judaísmo e ao
Israel Mítico na Igreja Universal do Reino de Deus /
Carlos Gonçalves da Fonseca. - Rio de Janeiro, 2021.
116 f.

Orientadora: Naira Lúcia de Albuquerque Luna.
Dissertação (Mestrado). — Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, FPGCS, 2021.

1. Templo de Salomão. 2. Israel. 3. Turismo
Religioso. 4. IURD. 5. Materialidade. I. Luna, Naira
Lúcia de Albuquerque, 1956-, orient. II Universidade
Federal Rural do Rio de Janeiro. FPGCS III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

CARLOS GONÇALVES DA FONSECA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de Concentração em Ciências Sociais.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 27/11/2021

Conforme deliberação número 001/2020 da PROPPG, de 30/06/2020, tendo em vista a implementação de trabalho remoto e durante a vigência do período de suspensão das atividades acadêmicas presenciais, em virtude das medidas adotadas para reduzir a propagação da pandemia de Covid-19, nas versões finais das teses e dissertações as assinaturas originais dos membros da banca examinadora poderão ser substituídas por documento(s) com assinaturas eletrônicas. Estas devem ser feitas na própria folha de assinaturas, através do SIPAC, ou do Sistema Eletrônico de Informações (SEI) e neste caso a folha com a assinatura deve constar como anexo ao final da tese / dissertação

Naara Lúcia de Albuquerque Luna. Dr. UFRRJ-PPGCS (orientadora)

Edlaine de Campos Gomes. Dr. PPGMS - UNIRIO

Christina Vital da Cunha. Dr. PPGS – UFF



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
SISTEMA INTEGRADO DE PATROCÍNIO, ADMINISTRAÇÃO E
CONTRATOS

FOLHA DE ASSINATURAS

Emissão em 03/12/2021

TERMO Nº 1278/2021 - PPGCS (12.28.01.00.00.91)

(Nº de Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 04/12/2021 20:58)
NAARA LUCIA DE ALBUQUERQUE LUNA
Deputada (12.28.01.00.00.00.00)
Matrícula: 00027981

(Assinado digitalmente em 18/04/2023 20:14)
CHRISTINA VITAL DA CUNHA
CPF: 988.898.897-00

(Assinado digitalmente em 06/12/2021 15:44)
EDLAINE DE CAMPOS GOMES
CPF: 000.000.007-00

Visualize o documento original em <https://sigaa.ufrrj.br/documentos/> informando seu número: 1278, ano: 2021, tipo: TERMO, data de emissão: 03/12/2021 e o código de verificação: 180b29784

AGRADECIMENTOS

Eu tenho pouco a dizer nesses agradecimentos. Queria agradecer a Professora Naara Luna. Seria impossível conseguir chegar até aqui sem sua ajuda. A Professora Naara me motivou a tentar o mestrado, me ajudou no conserto do meu notebook, além de outras ajudas pelas quais serei grato toda a vida. Com certeza é uma das pessoas mais importantes da minha vida e que levarei para todo o sempre. Agradeço a UFRRJ e a minha banca de dissertação, Professora Edlaine de Campos Gomes e Professora Christina Vital da Cunha. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

FONSECA, CARLOS G. O USO DE ELEMENTOS EM REFERÊNCIA AO JUDAÍSMO E AO ISRAEL MÍTICO NA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2021

Esta dissertação busca tomar o Templo de Salomão como objeto de pesquisa, analisando como os elementos em referência ao Israel Mítico e ao judaísmo constroem a diversidade de interações e relações sociais no espaço do Templo, tanto com os seus – os membros, como com a alteridade – turistas e interlocutores. Neste trabalho, descrevo características centrais da Igreja Universal do Reino de Deus, a construção do Templo de Salomão e sua relação com o urbano que o cerca, o bairro do Brás na cidade de São Paulo, mostrando o que seria o Israel Mítico e o seu uso pela Igreja Universal no Templo de Salomão na forma pela qual a igreja se pensa e se relaciona com seus tipos de membro. Analiso também os processos e dinâmicas do turismo na percepção pelos sujeitos e nas intencionalidades da instituição no uso do turismo, da figura do turista e também do turismo de membros ao Templo de Salomão. Por último, busco compreender o uso de elementos em referência ao Israel Mítico de forma mais geral, elucidando as relações da Igreja Universal com seus interlocutores como forma pela qual a igreja vai buscar sua autenticidade via esses elementos e como a igreja, a partir desses elementos, constrói cultura. Investigo também a dimensão da cultura material no pentecostalismo e suas controvérsias, tomando a Igreja Universal como caso. Mostro a concepção da cultura material no Templo de Salomão e destaco, por fim, algumas críticas e reações negativas que o uso desses elementos pela Igreja Universal provocou. A metodologia de pesquisa usada foi etnografia no Templo de Salomão realizada em 2018, entrevistas, pesquisa documental e pesquisa bibliográfica feitas no período de 2019 a 2021. A conclusão deste trabalho foi que os elementos em referência ao Israel Mítico e ao judaísmo constitui a forma como a Igreja Universal pensa a si, constrói sua relação com seus membros e com a alteridade.

Palavras-chave: Templo de Salomão. Israel. Turismo religioso. Materialidade. Igreja Universal do Reino de Deus.

ABSTRACT

FONSECA, CARLOS G. THE USE OF ELEMENTS IN REFERENCE TO JUDAISM AND MYTHIC ISRAEL IN THE UNIVERSAL CHURCH OF THE KINGDOM OF GOD. 2021. Dissertation (Master in Social Sciences). Institute of Human and Social Sciences, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2021

This dissertation seeks to take the Temple of Solomon as a research object, analyzing how the elements in reference to Mythical Israel and Judaism build the diversity of interactions and social relations in the space of the Temple, both with its members and with otherness – tourists and interlocutors. In this work, I describe central characteristics of the Universal Church of the Kingdom of God, the construction of the Temple of Solomon and its relationship with the surrounding urban area (the neighborhood of Brás in the city of São Paulo, showing what would be the Israel Mythic and its use by the Universal Church in the Temple of Salomão on the way in which the church thinks and relates to its types of members, also analyzing the processes and dynamics of tourism in the perception by the subjects and the institution's intentions in the use of tourism, the figure of the tourist and also tourism in Brazil. Finally, I seek to understand the use of elements in reference to Mythical Israel more generally. , based on these elements, builds culture. I also investigate the dimension of material culture in Pentecostalism and its controversies, taking the Universal Church as a case. Salomão, and finally, I highlight some of the criticisms and negative reactions that the use of these elements by the Universal Church provoked. The research methodology used was ethnography in the Temple of Solomon carried out in 2018, interviews, documentary research and bibliographic research carried out between 2019 and 2021. The conclusion of this work was that the elements in reference to Mythical Israel and Judaism constitute the way in which the Universal Church thinks for itself, builds its relationship with its members and with otherness.

Keywords: Temple of Solomon. Israel. Religious tourism. Materiality. Universal Church.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

I. O TEMPLO DE SALOMÃO DA IURD: O ISRAEL MÍTICO E SUA RELAÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DOS TIPOS DE MEMBROS.

1.1 A IURD

1.2 O Israel Mítico

1.3 O Templo de Salomão

1.4 Templo de Salomão no Bairro do Brás e Bairro do Brás no Templo de Salomão

1.5 Tipos de Membros no Templo de Salomão

1.6 Subjetividades e identidades religiosas no Templo: materializando o religioso

II. TEMPLO DE SALOMÃO COMO “ESPAÇO DE TODOS”: O TURISMO E SUAS EXPERIMENTAÇÕES

2.1 Turismo e Antropologia: dilemas e diálogos

2.2 Do desenvolvimento do turismo ao turismo religioso evangélico

2.3 Turismo pelo Temp(l)o de Salomão: O Israel Mi(dia)tico nos passeios etnográficos pelo Jardim Bíblico da IURD

2.4 A figura do turista e os espaços do turismo no Templo: para além do rito, o lúdico

III. O USO DE ELEMENTOS EM REFERÊNCIA AO JUDAÍSMO E AO ISRAEL MÍTICO NO TEMPLO DE SALOMÃO DA IURD

3.1 O campo pentecostal: de sua expansão a desfragmentação da religiosidade

3.2 Uso de Elementos em referência ao Israel Mítico pela IURD na construção de sua autenticidade: referências e respostas ao campo religioso brasileiro

3.3 As controvérsias em torno da “perigosa” materialidade da IURD e seus interlocutores: Jesus contra o material

3.4 Templo de Salomão e a materialidade em referência ao Israel Mítico como cultura material da IURD

3.5 Percepções e incômodos da utilização dos elementos em referência ao “Israel Mítico” e utilização dos símbolos judaicos por evangélicos e pela IURD

CONSIDERAÇÕES FINAIS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LISTA DE IMAGENS

Fig. 1: Boneco de cera representando Moises a partir do ator Guilherme Winter na novela Os Dez Mandamentos da rede Record.

Fig. 2: Boneco de cera representando faraó Ramsés de acordo com o ator Sérgio Marone na novela Os Dez Mandamentos da rede Record.

Fig. 3: Boneco de cera representando a esposa de faraó, Nerfertari, caracterizado a partir da atriz Camila Rodrigues na novela os Dez Mandamentos da Rede Record.

Fig. 4: Púlpito do Templo de Salomão vista de longe.

Fig. 5: Alta do Templo de Salomão: a arca da aliança.

Fig. 6: Alta do Templo de Salomão: a arca da aliança.

Fig. 7: Réplica do tabernáculo no Templo de Salomão.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação busca tomar o Templo de Salomão como objeto de pesquisa, analisando como os elementos em referência ao Israel Mítico e ao judaísmo constroem a diversidade de interações e relações sociais no espaço do Templo, tanto com os seus – os membros, como com a alteridade – turistas e interlocutores. Pretendo analisar como os tipos de membros, uma categoria da autora Edlaine de Campos Gomes no seu livro *A era das catedrais: autenticidade em exibição* (2011), constroem a relação com o Templo de Salomão e os elementos em referência ao Israel Mítico em junto com ações e práticas institucionalizadas da igreja sobre a forma de travar relações com as coisas sagradas no Templo. Analiso também as modalidades de turismo no Templo. Nesses dois aspectos, debato como a IURD constitui sua concepção de si, com seus membros – os tipos de membros, com a alteridade, turistas e visitantes – tendo como foco o uso de elementos em referência ao judaísmo e ao Israel Mítico. No último capítulo, busco respostas mais gerais sobre o uso dos elementos em referência ao judaísmo e ao Israel Mítico pela IURD no Templo de Salomão, bem como a dimensão materializada contida no Templo. O material coletado para esta dissertação foi retirado da etnografia que fiz no Templo de Salomão em 2018, entrevistas, pesquisa documental realizada entre 2019 a 2021, pesquisa bibliográfica e análise de cultos on-line.

Vou explicar brevemente como cheguei neste tema. Em 2018, orientado pela Professora Naara Luna, tendo na banca a Professora Edlaine de Campos Gomes, defendi minha monografia que teve como objeto a materialização do discurso sobre Israel na Igreja Universal do Reino de Deus. Analisei tanto a dimensão iconográfica, discursiva e material sobre como a IURD produzia uma ideia sobre Israel e construía uma ideia de vínculo entre este “Israel Mítico” e a Igreja Universal.

Em 2019 entrei para o curso de mestrado do PPGCS. Continuei sob orientação da Professora Naara Luna e tendo como objeto de pesquisa o uso dos elementos judaicos e em referência a Israel pela IURD. No mesmo ano, apresentei um trabalho de título *O uso de bens simbólicos com referência ao Israel Mítico IURD* na Jornada Discente do PPGCS, que contava com a presença das Professoras Carly Machado e Patrícia Birman. Lá obtive diversas sugestões metodológicas e bibliográficas. Uma destas sugestões foi o livro *Como as Coisas Importam* (2019) da Antropóloga Birgit Meyer. Em 2020 fiz o exame de qualificação e tive a honra de ter na banca a Professora Edlaine de Campos Gomes e a Professora Christina Vital. As professoras da minha banca de qualificação trouxeram algumas questões para eu pensar meu tema. A Professora Christina Vital deu a sugestão de analisar as modalidades de turismo que

ocorriam no Templo. A Professora Edlaine Gomes fez a proposta que a minha análise ou entrasse de cabeça na dinâmica política ou a deixasse de lado, focando em outros aspectos, como a dinâmica da construção de cultura pela igreja. Considerando as sugestões, percebi que meu objeto de pesquisa era o Templo de Salomão e não necessariamente a IURD ou somente o uso de elementos em referência a Israel Mítico. Confesso que iniciei na pesquisa com a fome de conseguir compreender o uso político desta narrativa de Israel pelos evangélicos, ou como toda essa simbologia em referência a Israel e ao judaísmo reconfigurava as concepções de “reconhecimento” (FRASER, 2018), no qual estas identidades tradicionais – do judeu, branco, com longas barbas, patriarcal – funcionavam como resposta a movimentos sociais que ganharam espaço na arena pública desde a redemocratização do Brasil para cá. Contudo, a investigação trilhou seu próprio caminho e o trabalho se desdobrou em perspectivas as quais eu iria achar triviais em dois anos atrás, mas que, atualmente – também por conta do meu amadurecimento como pesquisador – fazem parte da forma como eu olho a realidade social. Não consigo mais analisar qualquer objeto sem prestar atenção na dimensão da formação de identidades, das modalidades de turismo e da dimensão lúdica, da agência das coisas e, sobretudo da materialidade. Assim, seguindo a sugestão da banca, deixei um pouco de lado a dimensão política e foquei nessas outras dimensões citadas.

A Antropologia, como a ciência que busca a compreensão do outro, sempre esteve envolvida nas formas em que os sistemas culturais se modificam, se materializam, se redefinem ou resistem ao entrar em contato com o outro e com a religião não é diferente (SANCHIS, 1994). Esta dissertação segue esse escopo se debruçando para compreender dialeticamente como o Templo de Salomão da Igreja Universal funciona como espaço para estes processos de redefinição e materialização que pressupõe sempre no contato da igreja, do Templo, como os seus e com a alteridade.

A Igreja Universal é abordada comumente a partir das suas relações com o dinheiro, conhecida por Teologia da Prosperidade e da Batalha Espiritual, um tipo de cosmologia que concebe a realidade entre os domínios do bem e do mal (GOMES, 2011), onde as religiões de matrizes africanas, segundo a visão da IURD, representam o mal que precisa ser combatido pela IURD (SOARES, 1990). Isso vai implicar especialmente a batalha contra as religiões afro-brasileiras. Esta dissertação, contudo, busca olhar para outras relações dentro da Igreja. Tomando o Templo de Salomão como centro, busco analisar os processos de materialização na Igreja Universal. Não só a materialização do vínculo com o Israel Mítico que IURD busca estabelecer em suas práticas, mas a própria materialização do religioso (MEYER, 2019). Tal abordagem material da religião (MEYER, 2019) trouxe diferentes concepções que podem

ajudar tanto na análise do fenômeno como na epistemologia da Antropologia e Sociologia da Religião.

Partindo agora para a descrição dos métodos e técnicas que foram utilizadas neste trabalho. Começando com a pesquisa bibliográfica, alguns estudos foram de suma importância para o trabalho. Assim, entre as pesquisas mais importantes, a priori, trabalharei com o livro da Antropóloga *Edlaine de Campos Gomes* (2011) intitulada *A era das catedrais: autenticidade em exibição* a fim de compreender os processos de institucionalização da Igreja Universal por meio das construções de catedrais. Destaco no trabalho *Era das Catedrais* os tipos de membros. Essa tipologia sobre os membros foi utilizada em exaustão nesta dissertação. Um dos desafios para esta dissertação era sair da forte análise da autora Edlaine Gomes sobre a IURD; e neste ponto, acho que falhei.

Outros estudos importantes são o de *Carlos Gutierrez* (2014) em *Beyond religion: the use of Jewish symbolic goods by the Universal Church*, que foi utilizado tanto como inspiração em termos teóricos e como fonte da qual retiro dados importantes para a análise da controvérsia sobre o Templo de Salomão. Como dito, o livro *Como as coisas importam* de Birgit Meyer (2019), a Antropologia dos objetos e a Antropologia do Turismo foram centrais para minha compreensão panorâmica do meu objeto de pesquisa. Busquei na Antropologia e Sociologia da religião insights e até mesmo pontos que serviriam como contraponto da minha análise mais material da religião. No debate das ciências sociais sobre o pentecostalismo no Brasil, trouxe dados e características do fenômeno religioso no país, para elucidar questões referentes ao campo religioso do qual pertence a IURD. Por fim, o debate acadêmico sobre a Igreja Universal – do qual acredito que o livro *Era das Catedrais* (2011) seja o mais importante e forte – contribuiu para fechar minhas análises.

A etnografia, meu segundo passo, foi baseada na “etnografia responsiva” e nos modelos propostos pela autora *Cláudia Fonseca* em *Lá onde, cara pálida? Pensando as glórias e os limites do campo etnográfico* (2017) onde a autora propõe pensar que o “campo” – tão pensando como aldeia – não está necessariamente e somente nos limites geográficos, ou como pensava Boas “num território geográfico pequeno e bem definido” (BOAS, 2004), mas sim em todos os processos, redes, circulações, mediações que constroem ou não um sentido de comunidade (FONSECA, 2017, p. 99). A autora (2017, p. 110) argumenta que o campo nunca fica restrito apenas “lá”, no caso, na aldeia, estando também “aqui”. Nesse caso, “o lugar do pesquisador não é estável, é constantemente redefinido pelas interações, redistribuído entre sítios ora mais próximos, ora mais afastados” (FONSECA, 2017, p. 110). A autora ainda destaca alguns pontos dessa perspectiva responsiva da etnografia, mas focarei no que a autora

destaca como “movimento colaborativo”, onde os insights antropológicos não são privilégios apenas dos antropólogos, sendo o “etnografado” parte constitutiva, uma vez que estes insights antropológicos existem em diálogo com outras formas de conhecimento.

A aldeia deste trabalho é o Templo de Salomão, o templo principal da igreja universal, que fica localizado no bairro de Brás em São Paulo. No entanto, o limite do campo é amplo, uma vez que há transmissões pelas mídias de reuniões; segundo, o trânsito religioso (ALMEIDA; MONTERO, 2001) e de pessoas que passam por lá de outros locais é enorme, assim sendo, delimitar e fechar apenas a observação apenas para os frequentadores e membros de lá se torna impossível. Terceiro ponto que há uma profusão de templos da IURD espalhados pelo Brasil. Tomo o Templo de Salomão como campo central, pois lá há a materialização no próprio templo dos elementos em referência ao Israel mítico e ao judaísmo. Contudo, essa referência faz parte da cosmologia da Igreja Universal desde seu início (GOMES, 2011). Logo, ao fazer a etnografia, “me insiro numa rede de muitas entidades interconectadas onde é quase impossível dizer exatamente em que ponto a ação se origina” (FONSECA, 2017, p. 115). Cabe ressaltar que por conta da crise sanitária ocorrida no ano de 2020 e que perpassa até este ano de 2021, foi necessário buscar alternativas à visita ao Templo de Salomão. Por isso tomo a etnografia como meu segundo passo, uma vez que fiz a pesquisa documental e algumas entrevistas posteriormente a etnografia.

Assim, neste período de 2020 a 2021, fiz análise de cultos online e entrevistas com pessoas que estiveram no Templo de Salomão. As entrevistas foram feitas a partir de pesquisas nas redes sociais sobre os tipos de membros também que estiveram no Templo de Salomão. Fiz cinco entrevistas em conversas pela rede social no período de 2020 a 2021. Pesquisei em grupos do Facebook relacionados ao Templo de Salomão e lá, me identificando como pesquisador, consegui estas entrevistas que complementaram o material coletado na etnografia feita por mim no Templo de Salomão em 2018 e o material registrado no diário de campo que ainda não havia sido explorado. Estas entrevistas estão documentadas pelas conversas salvas na própria plataforma de mensagem da rede social Facebook.

Meu terceiro ponto – e em toda a parte do processo de pesquisa – foi pesquisa documental. A pesquisa documental consistiu na análise de matérias sobre o Templo de Salomão, e os órgãos de imprensa que veiculam o posicionamento oficial da igreja, como o portal de notícias da IURD, o site da IURD e do Templo de Salomão. Busquei fazer uma “etnografia” destes documentos. Tomar os documentos como peças etnográficas implica compreendê-los também como construtores da realidade tanto por aquilo que produzem na situação da qual fazem parte como por aquilo que efetivamente solidificam (VIANNA, 2014).

Com as matérias coletadas em diversos sites, análise de vídeos na plataforma Youtube que tomavam o Templo de Salomão como assunto, fiz uma breve análise de controvérsias, que articulou dados etnográficos, documentais e bibliográficos. Compreendo a *controvérsia* como forma de entender traços constitutivos da sociedade de que fazem parte as personagens da controvérsia (GIUMBELLI, 2002, p 97). A análise das controvérsias pode nos mostrar uma série de agentes sociais, a partir de um dado assunto, as narrativas que estes acionam e por quais canais conseguem a publicização destes discursos – quais destes discursos efetivamente tem maior ressonância no debate público. Podemos considerá-las – as controvérsias – como um momento de expressão e redefinição de pontos e problemas, os quais permanecem importantes, às vezes até cruciais, na constituição de uma sociedade (GIUMBELLI, 2002, p. 96).

Destacado os métodos, técnicas e os trabalhos utilizados nesta dissertação, acho que antes de adentrar na descrição dos capítulos, vale uma última curiosidade. Escrevi os capítulos em momentos diferentes. O primeiro capítulo já estava escrito em meados de 2019. No início de 2021, tive contato com a Antropologia do consumo que me fez mudar algumas concepções na forma que eu compreendia os dados. Embora não cite diretamente trabalhos da antropologia do consumo, a dimensão da forma pela qual o consumo se dá na formação das identidades me fez mudar um pouco o capítulo 1. O capítulo 2 foi escrito somente em junho de 2021. Eu desconhecia totalmente a Antropologia do Turismo. Isso acarretou na demora da escrita deste capítulo, pois precisei mapear os debates da área, os principais trabalhos e correntes. O capítulo 3 foi o mais demorado, tendo o terminado apenas em setembro de 2021. Terminei de ler o livro *Como as Coisas importam* (2019) e estudei um pouco mais sobre cultura material, coisas e objetos. Nesse último capítulo, minha reflexão amadureceu a partir dos conceitos e teorias que usei para compreender os dados que obtive na minha etnografia feita em 2018 no Templo de Salomão. Por último, todos os capítulos possuem uma epígrafe com a letra de alguma música lembrada quando os escrevia.

Assim, agora descrevo os capítulos. O capítulo 1, por nome *O Templo de Salomão da IURD: O Israel mítico e sua relação na constituição dos tipos de membros*, elucido características centrais da IURD, a construção do Templo de Salomão e sua relação com o urbano que o cerca (o bairro do Brás na cidade de São Paulo. Descrevo o que seria o Israel Mítico e o seu uso pela IURD no Templo de Salomão na forma pela qual a igreja se pensa e se relaciona com seus tipos de membros. Destaco as tipologias dos membros utilizada por Edlaine de Campos Gomes (2011) para compreender como cada tipo de membros se constituem também subjetivamente – na ideia de identidade iurdiana - a partir do consumo dos símbolos com relação ao Israel Mítico, bem como tais membros aderem ou não – ou transformam - as

narrativas institucionais sobre o ser membro – ser iurdiano, universal, confirmando que a tipologia dos membros utilizada pela autora ainda se encontra presente na forma como a IURD se constitui, sendo que agora no Templo de Salomão.

No capítulo 2, *Templo de Salomão como “Espaço de todos”: o Turismo e suas experimentações* analiso os processos e dinâmicas do turismo na percepção pelos sujeitos e nas intencionalidades da instituição no uso do turismo, da figura do turista e também do turismo de membros ao Templo de Salomão. Nesse capítulo compreendo as múltiplas manifestações do âmbito do turismo no Templo de Salomão. O turismo no Templo se mostra tanto na construção da identidade dos tipos de membros da IURD, também como um espaço lúdico para visitantes e também como o espaço de construção de alianças e narrativas institucionais que objetivam construir um “espaço para todos” dentro do Templo. A IURD aciona a narrativa que o Templo de Salomão é o “espaço para todos”, tanto para os cristãos, onde esses conseguem vislumbrar as partes históricas e contemporâneas da “pátria eleita” em solo brasileiro ao visitar o Templo, como para os turistas, visitantes e transeuntes olharem, produzirem fotos, divertirem-se.

Por último, no terceiro capítulo intitulado *O Uso de Elementos Judaicos e o Israel Mítico no Templo de Salomão da IURD*, busco compreender o uso de elementos em referência ao Israel Mítico de forma mais geral. Analiso as relações da IURD com seus interlocutores como forma pela qual a igreja vai buscar sua autenticidade via esses elementos e como a igreja, a partir desses elementos, constrói cultura, bem como visto em *Era das Catedrais* (2011). Diferencio-me em parte do trabalho de Gomes (2011), no entanto, focando na dimensão da cultura material no pentecostalismo e suas controvérsias. Mostro a concepção da cultura material no Templo de Salomão e destaco, por fim, algumas críticas e reações negativas que o uso desses elementos pela IURD provocou.

CAPÍTULO 1 - O TEMPLO DE SALOMÃO DA IURD: O ISRAEL MÍTICO E SUA RELAÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DOS TIPOS DE MEMBROS

Agora encontrou Jesus na igreja universal. Foi liberto de todos os vícios, aprendeu a humildade. Não passa a noite acordado, não está endividado. É dizimista fiel e vive muito abençoado. Tudo nele está mudado, mas agora ele é chamado de maluco.
(Gente Fina. Bezerra da Silva)

O objetivo deste capítulo é compreender os enquadramentos (ENNE, 2008) e as possibilidades de constituição identitária religiosa dos *Tipos de Membros* da IURD (GOMES, 2011) no Templo de Salomão. Utilizo a ideia de enquadramento para pensar as ações e práticas institucionalizadas da igreja sobre a forma pela qual os tipos de membros se devem relacionar com as coisas sagradas no Templo. Centro teoricamente parte desta análise nos meios materiais contidos no Templo. Compreendo que esses meios materiais, ou coisas, “medeiam formas materiais e os mediadores que possibilitam a presença do sagrado” (MEYER, 2019, p. 23), além de materializarem práticas, ações institucionais, imaginações e a forma como a IURD pensa a si e pensa seus membros, assim como a autora Edlaine de Campos Gomes mostrou em seu livro *A era das Catedrais: autenticidade em exibição* (2011).

Antes disso, elucidarei brevemente características centrais da IURD, defino o Israel Mítico e abordo o Templo de Salomão. Faço também uma breve consideração sobre o que seria o Israel Mítico e o seu uso pela IURD no Templo de Salomão, na forma pela qual a igreja se pensa e se relaciona com seus tipos de membros. Por fim, feitas essas considerações a fim de localizar melhor o objeto, destaco as tipologias dos membros utilizada por Edlaine de Campos Gomes (2011) para compreender como cada tipo de membros se constitui também subjetivamente – na ideia de identidade Iurdiana – na sua relação tanto com as narrativas institucionais, como nas suas relações com os meios materiais contidos no Templo e em como adequam todos esses elementos a fim de tanto constituírem como gerirem suas identidades religiosas. A análise será feita a partir dos dados da etnografia feita por mim em 2018 no Templo de Salomão e entrevistas feitas de 2018 a 2021 como membros da IURD feitas, tanto na pesquisa de campo de 2018 e também por rede social e por teleconferência. Por conta da crise sanitária ocorrida no ano de 2020 e que perpassa até este ano de 2021, foi necessário buscar alternativas à visita ao Templo de Salomão. Dessa forma, do período de 2020 a 2021, fiz análise

de cultos online e entrevistas com pessoas que estiveram no Templo de Salomão. As entrevistas foram feitas a partir de pesquisas nas redes sociais sobre os tipos de membros também que estiveram no Templo de Salomão. Fiz cinco entrevistas em conversas pela rede social no período de 2020 a 2021 obtidas por pesquisas em grupos do Facebook relacionados ao Templo de Salomão. As análises deste capítulo resultam da etnografia de 2018, cinco entrevistas realizadas no campo e as novas entrevistas à distância.

1.1 A IURD

A Igreja Universal do Reino de Deus ou simplesmente a IURD é uma igreja neopentecostal, que pelos dados do último censo 2010 possuía cerca de 1. 873. 243 adeptos, segundo (MARIANO, 2013). O perfil típico de fiéis ou adeptos do pentecostalismo, das classes populares, tendo a maioria negros e mulheres, também pode ser visto na IURD. Em números na IURD, 59, 63% são de mulheres e 40,37% de homens; 37,40% são de brancos, enquanto 61,30% são de pardos e negros¹. Vale destacar também que a IURD é a terceira maior igreja em números de pessoas na categoria *evangélicas de origem* pentecostal, ficando atrás só da Assembleia de Deus e da Congregação Cristã no Brasil. Nos evangélicos em termos gerais, a IURD é a quarta maior igreja, ficando atrás apenas das duas já citadas e da Igreja Batista (MARIANO, 2013). A IURD é uma das igrejas neopentecostais que mais se expandiram no Brasil (MARIANO, 2004).

A IURD representa uma das primeiras igrejas da terceira onda do pentecostalismo (FREESTON, 1994), tendo sido criada em 1977. Começou a se destacar como notícia nos meios de comunicação já no final dos anos 80 e início dos 90 por ter lotado diversas vezes estádios de futebol com cultos. Os noticiários e jornais da época, principalmente *O Globo* e *O Estado de S. Paulo*, destacavam o método de arrecadação de dinheiro nesses eventos e mostravam de maneira enfática o número expressivo de pessoas ali presentes. As notícias se centravam nas denúncias de “mercantilização do sagrado” e nos “negócios da fé”, bem como charlatanismo e outras acusações (GOMES, 2011). Outros eventos foram significativos na história da IURD e de certa forma para sua constituição atual. Eventos significativos que marcaram a história da IURD foram a compra da Record em 89; a prisão de seu líder Edir Macedo em 1992; o famoso chute na Santa em 1995; as acusações de estelionato, curandeirismo, charlatanismo; ligação

¹ CENSO DEMOGRÁFICO 2010: CARACTERÍSTICAS GERAIS DA POPULAÇÃO, RELIGIÃO E DEFICIÊNCIA. IBGE. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-demografico/demografico-2010/amostra-caracteristicas-gerais-da-populacao-religiao-e-deficiencia>. Acesso dia 27/11/2018.

com narcotráfico, sonegação de impostos e a sua relação conflituosa com as religiões de matriz africanas. Na maioria dessas acusações, a IURD se posicionava acionando a narrativa de “perseguição” (GOMES, 2011).

Tais questões foram centrais na IURD a partir de três pilares (GOMES, 2011): na sua relação com “dinheiro” (MARIANO, 1996), na sua relação com o “mal” e com a “política”. Essas questões foram tão centrais que movimentaram até mesmo as matérias jornalísticas posteriores sobre a IURD e o próprio olhar das ciências sociais sobre a igreja, reduzindo suas práticas ao dinheiro, aos embates entre “demônios” e “Espírito Santo”, as relações entre a IURD e as religiões de matriz africana e a inserção da IURD na política (GOMES, 2011). Autores (as) como *Edlaine de Campos Gomes* (2011), *Ari Pedro Oro* (2015) e *Carlos Gutierrez* (2014), todavia, mostram outras dimensões da IURD, entre as quais a que interessa a presente pesquisa, como a construção de seu projeto de igreja a partir da análise de sua cosmologia, a produção da monumentalização do (neo) pentecostalismo no Brasil e, por último, a utilização de bens simbólicos com referência a Israel na IURD. Assim, pode-se ver a multiplicidade de questões que podem surgir na análise sobre a IURD, como o caso do Israel Mítico também estudada por mim (FONSECA, 2018)².

1.2 O Israel Mítico

Israel Mítico é um termo utilizado pela antropóloga Edlaine de Campos Gomes (2011) para categorizar a nação do povo hebreu descrita na Bíblia. Tal concepção faz parte da IURD desde seu início e constitui-se como um dos elementos fulcrais de como Igreja Universal constrói a sua forma de se conceber como igreja, na relação com os seus membros e na relação com a alteridade, tanto a alteridade passível a se tornar aliança quanto a alteridade “inimiga”.

No tratamento do “Outro” passível de aliança, o elemento referente ao Israel Mítico fornece o ponto de convergência entre a IURD e esses outros atores, como parcela de outros evangélicos, setores importantes da política e simpatizantes pela “pauta pró Israel” (RESENDE, 2014). Parcela majoritária do campo pentecostal é favorável a Israel e partilha da ideia de que o Estado de Israel faz parte da promessa bíblica de reconstrução da “cidade santa” (DE SOUZA, 2018, p. 30). Dessa forma, o imaginário dessa parcela de evangélicos funde elementos em referência a esse Israel descrito na Bíblia com o Estado de Israel, acoplando a narrativa mítica

² Há diversos aspectos pesquisados sobre a IURD que não aparecem neste trabalho, mas são objetos de pesquisa, como as relações de gênero (TEIXEIRA, 2014), trabalho (LIMA, 2007), família e aborto (CAMPOS, 2009) entre outros.

datada em épocas remotas ao tempo atual e a um espaço marcado por diversos conflitos que, em 1948, se constituiu como o Estado de Israel.

A aliança entre o Presidente Jair Bolsonaro e a IURD, por exemplo, embora não seja apenas pela pauta pró Israel, tem esse cenário, essa estética, como uma convergência que solidifica ainda mais esse vínculo. Também se tem o exemplo da construção do vínculo da IURD com o Estado de Israel perceptível em algumas práticas e depoimentos tanto da IURD como do Estado de Israel por via dos seus embaixadores aqui no Brasil. Por mais que os interesses sejam econômicos e políticos, o pano de fundo iconográfico e discursivo da IURD, na ligação com o Israel Mítico, constrói no mínimo um ponto de convergência visual que atrairia, mais cedo ou mais tarde, tais interações.

Outras dimensões importantes são como se desenvolve as modalidades de turismo no Templo de Salomão, a maior materialização do Israel Mítico, bem como toda a cultura material em referência aos objetos descritos na Bíblia, na busca de ambientação do espaço como a “terra santa em solo brasileiro”. Na construção de sua identidade e cosmovisão, a IURD se inventa como uma “herdeira” da promessa feita ao povo hebreu bíblico. A IURD materializa o vínculo com Israel Mítico, “democratizando” o acesso a Israel, trazendo-o ao Brasil. Como também “herdeira da promessa”, caberia à IURD a construção do Templo de Salomão, o templo prometido. Assim a IURD fez em 2014, inaugurando o Templo de Salomão.

1.3 O Templo de Salomão

Esse templo é uma mega construção situada na Av. Celso Garcia, 605, bairro do Brás, distrito do Belém, São Paulo, Brasil. Sua construção se iniciou em julho de 2010. Houve um evento, no dia 8 de agosto de 2010, chamado de “lançamento da pedra fundamental” realizado no terreno onde Templo de Salomão seria erguido, reunindo milhares de pessoas. No dia 31 de julho de 2014, o Templo de Salomão foi inaugurado, tendo a obra de construção durado 4 anos no total. (ORO, 2015, p. 65).

O custo total da obra foi de 680 milhões (ORO, 2015). A edificação tem 56 metros de altura, 126 metros de comprimento e 104 metros de largura, ocupando um quarteirão inteiro no Bairro do Brás. Nos pisos e nas paredes do templo foram usadas pedras trazidas de Israel, “de uma pedreira em Hebron, despachadas do *Porto de Asdobe* na Cisjordânia”(ORO, 2015, p. 69). O site do Templo de Salomão, informa que este foi revestido por 40 mil metros quadrados dessas pedras trazidas de Israel.

Há ainda, no Templo de Salomão, um memorial, onde se encontram artefatos e objetos ligados ao Templo de Salomão original em Israel e a outros elementos referentes à “Terra Santa”. Parte disso é o “jardim das oliveiras”, onde se encontram 12 oliveiras, vindas do Uruguai, representando, segundo o site da IURD, o “*Jardim do Getsêmani*”, localizado no Monte das Oliveiras. Há também uma tenda que seria uma espécie réplica do “tabernáculo” do tempo de “Moisés” que, segundo o site, retrataria fielmente o objeto relatado na Bíblia. Esses três, isso é, o memorial, o jardim e a réplica do tabernáculo fazem parte do chamado “Jardim Bíblico” do Templo de Salomão. Nesse Jardim Bíblico se faz o *tour*.

O Templo de Salomão é a maior materialização do vínculo com o Israel Mítico que a IURD buscou criar. Assim, o Templo tornou-se por completo temático em referência a Israel, tendo objetos, espaços e performances em alusão a esta estética. O Templo de Salomão, além de sua importância para os tipos de membros da Igreja Universal de todo o Brasil, também se tornou um importante local turístico em São Paulo, especificamente no bairro do Brás.

1.4 Templo de Salomão no Bairro do Brás e Bairro do Brás no Templo de Salomão

O Templo de Salomão da IURD, de sua inauguração para cá, integrou-se na vida cotidiana do bairro do Brás em São Paulo. Seja por ocupar um quarteirão inteiro ou por mobilizar serviços públicos e privados – como o transporte público, comércio local, motoristas de aplicativos, o turismo no bairro, entre outros – o Templo se coloca como um “agente” importante no bairro. O Bairro do Brás é o local do qual a IURD escolheu para construir o seu Templo de Salomão, pois o local é estrategicamente central para produção da visibilidade da Igreja.

O Bairro do Brás é um distrito situado na região centro leste da cidade de São Paulo. É atendido pela linha três do Metrô de São Paulo e pelas linhas 10, 11 e 12 da Companhia Paulista de Trens Metropolitanos (CPTM). O bairro é conhecido por ser uma grande região comercial e industrial, com presença de lojas e galpões que ocupam grande parte dos quarteirões. O Brás é também conhecido por ser um centro de comércio de confecção de roupas. Pessoas de todos os lugares do Brasil visitam o bairro para comprar roupas, acessórios e afins. Segundo o autor Ricardo Campos, em seu texto “Visibilidades e invisibilidades urbanas” (2016) as cidades são resultados de diversas “operações criativas” que tendem a formação de um território habitável coletivamente do resultado do confronto entre as contingências do local e certa “cosmovisão territorial” (CAMPOS, 2016, p. 51). A cosmovisão territorial do Brás é esse espaço de grandes

ofertas de produtos e serviços populares com relação a confecção, distribuição e venda de roupas e acessórios a preços bem baratos.

O bairro também é conhecido pela quantidade de igrejas em seu território. Na Avenida Celso Garcia, uma das principais do bairro do Brás, onde se encontra o Templo de Salomão, eu consegui contar 19 outras igrejas. No entorno do Templo de Salomão, a mistura se torna maior ainda. Na frente do próprio Templo de Salomão se encontra a Igreja de São Batista, católica romana. Na paralela, se encontra a Assembleia de Deus Ministério Madureira no Brás. Há, nos quarteirões que circundam o templo, uma Catedral Ortodoxa de São Paulo, localizada da Rua Bresser. Na Rua Júlio Cezar da Silva, ao lado do Templo de Salomão, se localiza a igreja evangélica “*Cristo La Roca*”. Na rua Bering, está a igreja evangélica ministério “*Del Nuevo pacto poder de Dios*”. Essas duas são voltadas para imigrantes bolivianos em maioria, conforme relatos obtidos em conversas formais.

Segundo Campos (2016, p. 53) a visibilidade é uma esfera central no relacionamento com o mundo e com os outros e tem sido alvo de privilégio na cultura Ocidental ao longo do tempo. Por mais que se consumam também imagens, para cada igreja, templo ou comércio, o capital de visibilidade que pode ser adquirido em estar no Brás têm sentidos diferentes em si. Para uns, pode ser para fins econômicos, para outros, como no caso da IURD, é também marcar de uma forma específica a planta da cidade, fazer parte da cultura visual do local, redefinindo as formas de como se inserir também dentro dessa cultura visual religiosa do Brás.

Ricardo Campos, Andrea Mubi Brighenti, e Luciano Spinelli, no texto *Uma cidade de imagens: Produções e consumos visuais em meios urbanos* (2011, p. 6) teorizam a cidade como o lugar de/para imagens, argumentam que as imagens habitam o espaço público, que contribuem para o seu cenário visual e afetam a maneira da qual os agentes agem e representam a metrópole. A história da IURD é marcada pela sua relação com galpões, cinemas antigos e teatros desativados. A ecologia visual urbana singular da Zona Norte do Rio de Janeiro, onde nasce a IURD, afetou a forma como a IURD se “visibiliza”, servindo como quadro referência que guio a IURD na escolha do local de construção do seu maior e central Templo, o bairro do Brás.

Gomes (2011) argumenta que a utilização de galpões de antigos cinemas e teatros é estruturante das práticas da IURD. “A igreja elabora suas práticas seguindo o princípio de colocar ‘a fé em ação’ e levar a ‘Palavra’ para todos, por meio de diversos instrumentos para realizar sua missão” (GOMES, 2011). O Brás é um local semelhante ao local de origem da IURD na Zona Norte do Rio de Janeiro pelo alto fluxo de pessoas e sobretudo por ser um grande centro comercial. Gomes (2011, p. 150) mostra que IURD se pensa e se considera como uma

igreja para as “multidões”, “igreja dos grandes eventos” e “concentrações de fiéis”. Tal dinâmica possibilita a expansão da visibilidade, “seja pelos meios de comunicação e grandes eventos, seja pela escolha dos locais de instalação de seus templos” (GOMES, 2011, p. 150). E o Brás foi o local escolhido por ser propício para essa dinâmica.

O Templo de Salomão integra com destaque a cultura visual do bairro, influenciando na forma como os comércios e igrejas locais se constituem e se pensam no bairro. A utilização de elementos em referência a Israel Mítico materializado no Templo de Salomão ultrapassou os limites da igreja, sendo utilizado também por comércios e igrejas. Em minha visita ao Templo de Salomão, pude ver diversos comércios em volta do quarteirão onde se encontra o Templo com nomes que remetiam aos elementos hebraicos e judaicos. Havia uma loja de roupa chamada “*Menorah*” e havia uma loja que vendia púlpitos para igrejas, chamada “*Moriah*”. Há uma lanchonete, também na Rua Júlio César da Silva, no Brás, que é a rua lateral onde se localiza o Templo de Salomão – onde também estão essas duas outras lojas mostradas acima – que tem pelo nome “*Maniah*”. Perguntei para responsável do local sobre a origem do nome e ela me informou que o antigo nome era “*Mania*”, mas depois da chegada do Templo de Salomão, ela adicionou a letra “h” para parecer com as outras lojas da rua. Nesses exemplos, a estética em referência ao Israel Mítico se torna um Israel que produz visibilidade e molda a forma como os sujeitos se colocam no espaço.

Sobre as igrejas locais, já foi apontado a grande quantidade de igrejas majoritariamente do segmento cristão no Brás. O que não apontei ainda é o que o autor Ari Pedro Oro, em seu texto “A reconfiguração do espaço público religioso brasileiro: o protagonismo da Igreja Universal do Reino de Deus” (2015, p. 72) conceitualizou como “efeito mimético da IURD sobre outras denominações”. Para além dos grandes templos construídos depois da inauguração do Templo de Salomão, outras denominações começaram a adotar a estética baseada em elementos do Israel Mítico, hebraicos e judaicos. Esse foi o caso da “Igreja do Reino”.

Sobre essa igreja não se encontram muitas informações sobre sua história na internet. Há um canal no Youtube da Igreja com o fim de divulgação dos eventos e pregações. Eu tive um pequeno contato com essa igreja. Antes de encontrar o Templo de Salomão, encontrei um local chamado “igreja do reino”, onde o palanque de publicidade mostrava um homem branco, de cabelos longos, barbado, trajando roupa branca em alusão a uma túnica, um cordão com um pingente da estrela de Davi e outros apetrechos que remetiam aos elementos do “povo hebreu bíblico”. Fui conversar com uma pessoa que estava na frente do local. Ele me disse os dias do que ele chamou de “reunião” e me levou até o local onde a reunião acontecia. Como não era hora da reunião, estava vazio. Havia muitas cadeiras de plástico para as pessoas que frequentam

sentarem. Havia um palanque e alguns objetos que remetiam a elementos “judaicos” e da “terra santa bíblica” e tocava uma música muito suave, provavelmente de origem oriental. Esse episódio no parágrafo acima expressa essa dimensão do “efeito mimético” (ORO, 2015), o afetar do Templo de Salomão na cultura visual do Brás e como a categoria Israel Mítico pode ser pensada também como forma de visibilidade. Atrelado às influências do bairro no Templo, pode-se dizer que a cultura visual é dialeticamente constituída pelos atores e a estrutura. Por isso, o Templo de Salomão está no Brás e o Brás no Templo de Salomão.

Outra transformação ocasionada pelo Templo de Salomão no Brás foi a valorização de imóveis locais que provocou um aumento na demanda e logo um aumento em aluguéis. Isso fez com que algumas igrejas menores fechassem as portas. Algumas dessas igrejas pequenas que sobreviveram ao aumento dos aluguéis e dos imóveis, precisaram se organizar devido aos efeitos do Templo de Salomão no campo religioso do bairro. Dessa forma, a fim de competir com a grade de reuniões e cultos diversos que o Templo de Salomão oferece, essas igrejas se especializaram em uma área específica: uma igreja para área familiar, outra para a área da cura, outra para imigrantes e assim por diante. Assim, essas igrejas setorizavam a disputa com o Templo de Salomão pelo dia – uma vez que cada culto diário do Templo de Salomão é específico para uma área, como o culto da cura na sexta, o culto da terapia do amor na quinta, por exemplo, sendo os mais famosos. Numa metáfora, essas igrejas menores são as “clínicas” especializadas por áreas e o Templo de Salomão um “hospital” maior que oferece auxílio mágico-religioso em todas as áreas.

Essas igrejas se especializam para disputar não com o Templo de Salomão como um todo, mas com os cultos diários temáticos oferecidos no Templo. Dando o exemplo, uma igreja pequena no Brás pode ser especialista em relacionamento e disputar com o culto de quinta-feira do Templo de Salomão, que é o culto da Terapia do Amor. Essa forma de organizar a oferta dos cultos foi constitutiva para a construção de tipos de perfil para tipos de cultos específicos, confirmando o que Gomes (2011) traz em seu texto, ao elucidar que a IURD organiza suas reuniões e suas ações a partir dos tipos de membros. Pessoas interessadas em alcançar um relacionamento poderiam optar ir diretamente ao culto temático acerca de sua demanda, por exemplo.

No Templo de Salomão, as reuniões/cultos ocorrem todos os dias da semana, em determinados horários, tendo cada reunião um tema em cada dia da semana, havendo apenas o dia de domingo com “duas temáticas”. Começando pelo domingo, tem a reunião que tem por tema “encontro com Deus”. Na sua descrição, essa reunião de domingo é feita para “os que desejam ter uma experiência real com o Altíssimo”. Os horários são às 6h e às 9h30. Às 18h, a

reunião é sobre Apocalipse, ou seja, um estudo sobre o livro bíblico chamado “Apocalipse”. Na segunda-feira, ocorre a reunião da nação dos 318, que consiste numa palestra “motivacional para o sucesso financeiro”. Trata-se da reunião com o maior número de horários, sendo às: 7h, 10h, 12h, 15h, 18h30minh e 22h. Na terça-feira, a reunião é do “dia da cura”: “oração para a restauração da saúde física e emocional”. Os horários dessa reunião são às 10h, às 15h e às 20h. Na quarta-feira, a reunião tem por tema “Escola da fé: reunião para o fortalecimento espiritual”. Os horários são: 10h, 15h e 20h. Quinta-feira, tem a reunião por tema “Terapia do Amor”, que ocorre às 10h, às 15h, e às 20h. Sexta-feira tem a reunião “Mudança de sorte”, que ocorre às 10h, às 15h, e às 20h e no sábado a reunião do “Jejum das causas impossíveis”, que ocorre em horário único, às 7h.

Tomando o exemplo da categoria nativa da IURD sobre o frequentador esporádico, cogitando a possibilidade de sua demanda ser conseguir um relacionamento, esse tipo de membro pode transitar entre as diversas outras igrejas que ofertam cultos referentes a este tema na busca de alcançar seu objetivo. O Templo de Salomão está em certa vantagem comparada às outras igrejas mais focais em temáticas ou até mesmo as igrejas tradicionais que trabalham e estabelecem o vínculo religioso a partir de outros ditames. Assim, o Templo oferece uma diversidade de possibilidades para o frequentador esporádico atender suas demandas – englobando o máximo de possibilidades possíveis, como relacionamento, saúde, prosperidade – ao mesmo tempo em que também busca fidelizar este membro. Essa fidelização é um escopo institucional, mas na maioria das vezes também é uma meta pessoal do sujeito, integrante da forma como o indivíduo constrói sua identidade religiosa.

1.5 Tipos de Membros no Templo de Salomão

Gomes (2011, p. 129) constrói tipos ideais acerca de como a IURD classifica seus membros. A autora destaca quatro tipos de membros. O Tipo 1, os “membros convertidos”, que são aqueles que passaram pelo “batismo nas águas” e no “Espírito Santo”, os quais assumem a identidade Iurdiana; o Tipo 2 são “os membros em processo de conversão”, que são os que participam do cotidiano da igreja, já foram batizados nas águas, mas ainda não foram batizados no “Espírito Santo”, mas que continuam buscando esse segundo batismo; O Tipo 3 são os frequentadores esporádicos que não são batizados nem nas águas, nem no espírito, mas que vão a IURD buscando uma bênção imediata ou apenas a fins de conhecimento da igreja; e o Tipo 4, que são os “membros em potencial”, que são todos os que devem ser levados a conhecer a “Palavra”, assim sendo, todas as pessoas, para a IURD, são consideradas como membros em

potencial (GOMES, 2011). A autora argumenta que esta grade de classificação é elaborada a partir do preceito central do pentecostalismo: o batismo com Espírito Santo (GOMES, 2011, p. 129). Este eixo é elementar não apenas na forma pela qual a igreja estabelece a institucionalização e fidelização de cada pessoa, as transformando em membros, mas também na maneira pela qual se dá a construção da identidade religiosa do sujeito na Igreja.

A IURD vai buscar desenvolver funções estruturais com relação aos diferentes tipos de fiéis que constituem os seus membros. Dialeticamente, contudo, esses tipos de membros buscam construir suas formas de participação na Igreja e concomitantemente sua identidade Iurdiana. Há uma gestão dos enquadramentos e dos campos de possibilidades de agência do indivíduo. Esta conjunção das ações permitidas dentro destes enquadramentos gera situações e efeitos que permitem a movimentação dos sujeitos em sua construção identitária, fortalecendo também a vinculação ou/e a construção de vínculo com a Igreja. Aqui busco destacar a tipologia dos membros construída pela autora Edlaine de Campos Gomes (2011), porém, buscando pensar em como esses “tipos de membros” se movimentam e se constituem. Não que a obra de Gomes (2011) não tenha mostrado tais movimentações dos membros. Somente busco pensar pela via da materialização e da identidade os dados obtidos pelo meu campo, que em grande maioria das vezes estão em consonância com as conclusões de Gomes (2011).

A IURD desenvolve funções e formas institucionalizadas de bens e serviços religiosos para cada tipo, mas cada ator, dentro desse campo de possibilidade, busca construir seus próprios processos identitários. Um exemplo disso é como os cultos/reuniões são organizados no Templo de Salomão. Tal organização é pensada para atender a cada tipo de membros. A organização tem também relações com o contexto local do qual o Templo está localizado, o bairro Brás e o seu “mercado religioso” amplo, configurado em partes pela atuação da IURD no bairro e em como o Templo de Salomão organizou a oferta de reuniões ante este contexto.

Segundo Gomes (2011), a IURD constitui serviços diferentes para cada tipo de membro:

Há uma preocupação visível da igreja em atender os diferentes tipos de fiéis que caracterizam seu público: desde aqueles que querem suprimir alguma aflição imediata, àqueles que se identificam e se assumem como membros – e há ainda os membros em potencial, os que nunca entraram em qualquer templo da igreja. (GOMES, 2011, p. 128).

A autora ainda argumenta que a observação dos cultos permitiu a verificação acerca de determinados aspectos do discurso institucional que enfatizava a "fidelidade" e o "compromisso religioso" (GOMES, 2011, p.30). No Templo de Salomão, esse discurso institucional ocorre, como dito, a partir de cultos/reuniões específicos, buscando alcançar os tipos de membros

específicos com discursos específicos que visam fidelizar este tal membro, a priori, na reunião e no culto específico.

No Templo de Salomão convivem as quatro tipologias de membros, bem como mostrada por Gomes ao pesquisar o Templo maior da IURD (2011). Para além da forma como a IURD vai desenvolver as funções com relação aos diferentes tipos de fiéis que constroem o seu público, dialeticamente, esses tipos de membros constroem suas formas de participação e de identidade na IURD. *Ana Lucia Enne* em seu texto “À perplexidade, a complexidade: a relação entre consumo e identidade nas sociedades contemporâneas” (2008, p.16) argumenta que o processo de constituição das identidades na modernidade é extremamente complexo e que isso requer uma análise que leve em conta o papel enquadrador da sociedade de consumo, mas também o alargamento do campo de possibilidades para que o indivíduo possa produzir suas representações de si e configurar suas formas identitárias.

A IURD, assim, desenvolve funções e formas de “consumo” dos bens e serviços religiosos, turísticos e de imagem diferentemente para cada tipo, mas cada ator, dentro desse campo de possibilidades, busca construir seus próprios processos identitários. Essa dinâmica faz parte do jogo, onde os tipos de membros estão buscando construir suas representações de si e a IURD, que busca, a partir das suas estratégias de poder, impor suas concepções hegemônicas com relação a cada membro. Isso não significa que há necessariamente um conflito. Percebe-se que as construções de si dos membros e as concepções estruturais da IURD para cada um muitas vezes atuam em consonância.

No caso da primeira tipologia, o “membro convertido”, ir ao templo maior da sua igreja é um feito de muita importância para sua identidade Iurdiana – sobretudo se esse indivíduo residir em outras cidades e estados fora de São Paulo. Registrar esse momento com fotos e vídeos é a medalha que materializa esse feito na vida do membro. O Templo de Salomão, para esse tipo de membro, é um lugar onde você “sente uma paz”, sente algo diferente. A fala de um membro convertido da IURD residente de Recife, que escolheu visitar o Templo de Salomão nas férias, quando perguntado por mim sobre a diferença do Templo de Salomão para outras igrejas da IURD, elucida bem isso:

É como se fosse uma capital de um país, o Templo de Salomão é a capital da Igreja Universal. Logo que eu entro aqui, eu sinto uma paz imensa que nunca senti em lugar nenhum. Aqui é um lugar santo, diferente de tudo. (Obreiro da IURD. Entrevista concedida a Carlos Gonçalves da Fonseca. São Paulo. 16 de set de 2018).

Conheci esse “membro convertido” no tour do Templo de Salomão. O tour, a simulação da história do povo hebreu bíblico produzido pela IURD no Templo de Salomão, se constrói a partir do visível. Ver as esculturas, as maquetes dos templos, os objetos em referência ao Israel

Mítico, poder tirar fotos disso, é de certa maneira experimentar essa história. Na minha monografia, argumentei que o tour buscava materializar subjetivamente o vínculo que a IURD constrói com esse Israel Mítico (FONSECA, 2018). Essa ideia, no entanto, foca apenas no membro convertido. Ver e experimentar o tour se constitui diferentemente com relação à tipologia de membros da IURD.

No caso dos frequentadores esporádicos e membros em potencial ver o Templo, experimentar e produzir imagens sobre ele ganham outras dimensões. Uma das participantes que estava no tour no dia em que eu fui se declarava como evangélica e que havia ido ao Templo, pois estava de férias em São Paulo. Ela me relatou que não chegou a assistir uma reunião no Templo, nem participado de nenhum evento religioso do local. Ela disse que só havia ido ao tour e que dali iria para um parque aquático. Depois de ter tirado muitas fotos, ela foi embora para não perder a hora do transporte para o parque. Relatou-me também que já havia ido a alguns outros Templos da IURD, mas que ali, pelo fato de ter objetos de Israel, era especial. Dentro da tipologia dos membros da IURD, ela se encontra como frequentador esporádico ou membro potencial. Em minha classificação, a colocaria como membro em potencial devido seu vínculo com outra igreja. No exemplo dessa participante, pode-se perceber o caráter lúdico que o Templo pode ter, tanto que após o tour no Templo ela iria a um “outro parque”. Ela escolheu tirar algum tempo de suas férias para ir ao Templo de Salomão. Mas não nas reuniões e sim no tour, na experiência lúdica que o Templo, para além do culto, oferta.

Em um esforço de tentar caracterizar o consumo visual que pode inferir na construção identitária ou na experimentação lúdica do espaço, os membros convertidos consomem visualmente, produzindo imagens e experimentações a fim da sua construção identitária como iurdiano. Um dos pontos diferenciais para “ser iurdiano” é ter tido a oportunidade de visitar o Templo de Salomão. Poder ver, tocar e, por fim, tirar uma foto materializa essa conquista. Segundo relatos, estar lá, ver com os “próprios” olhos é ter uma imensa e única oportunidade. É estar experimentando um pouco do que o povo hebreu bíblico viveu, segundo alguns relatos, é como “ser israelita”. Em minha monografia (2018), como dito, minha tese era sobre a subjetivação a partir da materialização da narrativa do vínculo com Israel Mítico construída pela IURD (FONSECA, 2018). De fato, isso ocorre, mas especialmente nesse tipo de membro, o membro convertido. Um membro convertido, ao ser perguntado por mim acerca da razão do Templo ter se inspirado em elementos do Israel Mítico, disse que o Templo é assim para trazer na realidade o tempo antigo, para resgatar a fé. Ele completou dizendo:

Deus disse que separou o povo de israel. E a mesma analogia Deus fez, porque a promessa de Israel veio de Abraão. Abraão se torna pai de todos aqueles que se

convertem à Cristo. Por ele ser o símbolo de Israel e Israel ser o símbolo dos escolhidos, é que nós somos como se fossemos filhos de Israel, como, com aspas, fossemos “israelitas”, justamente porque nosso pai na fé é o símbolo de Israel. (Obreiro. Entrevista concedida a Carlos Gonçalves da Fonseca. São Paulo. 16 de set de 2018).

Na segunda tipologia de membros, os membros em processo de conversão, ir ao Templo de Salomão é um marco na sua vida religiosa. Experimentar e consumir visualmente pode impulsionar a conversão do membro em processo de conversão para o membro convertido. O Templo funciona como uma espécie de rito de passagem entre os perfis. Ir ao Templo maior, a “capital” de sua igreja, pode ajudar este sujeito a ultrapassar sua condição de não ter sido “batizado no Espírito Santo”, podendo impulsionar esse processo. Um exemplo disso foi a Cláudia Baré. Cláudia mora no Manaus, é indígena, pedagoga e possui 42 anos. É obreira da IURD de Manaus. Fiz a entrevista com a Cláudia e ela me relatou que queria muito que sua filha pudesse ir ao Templo de Salomão em São Paulo. Sobre sua filha, Cláudia me relatou:

Eu tenho uma filha de 16 anos, ela era do grupo jovem da igreja, mas ela se afastou. Ela também queria muito estar lá no Templo de Salomão. Ela sempre ia aos templos daqui de Manaus em busca do Espírito Santo. Mas ela disse que não conseguia. Então, toda vez que vou à igreja convido ela, mas ela continua dizendo que não. Eu acredito que o Templo de Salomão ajudaria muito ela na busca do Espírito Santo³ (Obreira. Entrevista concedida a Carlos Gonçalves da Fonseca. Rio de Janeiro. 25 de jan. 21).

Esse relato da Cláudia evidencia um olhar sobre a importância do Templo na constituição identitária religiosa de sua filha e também a sua. Cláudia, embora nunca tenha ido ao Templo, é uma obreira, que segundo o próprio relato, é batizada e sonha em um dia visitar o Templo de Salomão. Mesmo sem nunca ter ido, o relato de Cláudia nos mostra como o Templo é central não somente para os que ali são membros, mas também para obreiros, membros e frequentadores da IURD de todo Brasil.

Já para o frequentador esporádico e os membros em potencial, o espaço pode se tornar um espaço lúdico-religioso, onde se pode “ver” teatralmente a origem da religião mundial que se tornou o cristianismo a partir dos elementos em referência ao Israel Mítico. Como o exemplo dado acima sobre uma das participantes do tour, que foi ao Templo apenas a fim de tirar fotos e se divertir, pois logo depois de sua ida ao Templo, esta participante do tour iria a um parque famoso em São Paulo.

³ Entrevista realizada no dia 25 de janeiro de 2021.

Cabe destacar que a figura do frequentador esporádico também é conhecida pela urgência de suas demandas, que o fazem ir conforme suas necessidades do momento, podendo estabelecer ou não um vínculo maior com a igreja posteriormente. No culto da Terapia do Amor, por exemplo, alguém que deseja ter um relacionamento, pode ir nesse culto na busca de suprir sua vontade. Tal dinâmica fica clara com o relato da Regina. Regina, de 39 anos, moradora do Bairro da Liberdade em São Paulo, que tem por profissão babá, é membro e batizada na igreja Internacional da Graça. Conheci a Regina em um dos grupos de Facebook dedicado à reunião Terapia do Amor do Templo de Salomão. O grupo, com mais de 20 mil pessoas, é dedicado exclusivamente a serviços de relacionamentos e encontros entre pessoas da IURD. Regina estava no grupo e aceitou uma entrevista. Embora não seja da IURD, Regina acreditava que conseguiria encontrar um bom relacionamento indo na Terapia do Amor. Segundo seus relatos:

Eu tenho buscado muito estar juntos das pessoas da mesma fé, para possivelmente conhecer alguém que queira constituir família. Eu e todos ao meu redor acham que já está na hora disso e como não vejo nada em vista, estou tentando ajudar o destino indo aos lugares que possivelmente isso poderia acontecer. Por ter mais pessoas no culto da Terapia do Amor e pelos ensinamentos na área dos relacionamentos, acho que ali poderia me ajudar a chegar no meu objetivo⁴ (Frequentadora da Igreja Internacional da Graça de Deus. Entrevista concedida a Carlos Gonçalves da Fonseca. Rio de Janeiro. 19 de jan. 2021).

O relato da Regina mostra a dimensão que argumentei sobre a diversidade de possibilidades de ofertas de cultos para os diversos tipos de perfis, o que faz o Templo ter certa vantagem em comparação às outras igrejas do Brás que focalizam seus cultos em temáticas ou até mesmo as igrejas maiores, como o exemplo da Internacional da Graça. O trânsito religioso é uma das marcas do campo religioso brasileiro atual (ALMEIDA, MONTERO, 2001) e a Regina é uma dessas figuras que transitam entre as denominações evangélicas na busca de conseguir seus objetivos pessoais, mas não a custo de sua identidade religiosa, pois busca conseguir encontrar um relacionamento, porém dentro das possibilidades que sua vida religiosa dispõe. Dentro dos enquadramentos, a Regina consegue encontrar movimentos que adequam suas crenças às suas metas pessoais. Sua identidade religiosa se forma a partir desse jogo onde os sujeitos encontram formas de alargar o campo de possibilidades para produzir suas representações de si e configurar suas formas identitárias, mesmo dentro dos enquadramentos da estrutura (ENNE, 2008, p. 16).

1.6 Subjetividades e identidades religiosas no Templo: materializando o religioso

⁴ Entrevista realizada no dia 19 de janeiro de 2021.

A Terapia do Amor é uma reunião que ocorre no Templo de Salomão todas as quintas-feiras. É uma das reuniões mais procuradas pelos tipos de membros da IURD. Em sua descrição no site da IURD, a Terapia do Amor é uma palestra focada no sucesso da vida amorosa⁵. Tendo como figuras centrais o Bispo Renato Cardoso e sua esposa Cristiane Cardoso, filha do Bispo Edir Macedo, a Terapia do Amor é comumente conhecida como a reunião do “amor inteligente”. O tema do relacionamento é bem trabalhado na IURD, tendo não só reuniões, mas também programas na TV⁶ e livros⁷. Descrevo partes da etnografia que fiz da reunião em 2018, em companhia de entrevistas e observações em páginas da internet sobre a reunião a fim de compreender a relação dos tipos de membros e do Templo na formação da identidade religiosa.

Embora os nomes do Bispo Renato e de sua esposa Cristiane sejam sempre atrelados à Terapia do Amor, comumente quem conduz a reunião é o Bispo Carlos Cucato. No dia que fiz a etnografia não foi diferente. Logo ao início da reunião, o bispo chama à frente as pessoas que são solteiras ou/e que já pensaram em suicídio ou de fato já tentaram se matar. O bispo começa a discursar sobre a necessidade de as pessoas irem de fato para a "terapia do amor" durante todas as quintas e a necessidade de cumprir com aquilo que "Deus quer". Ele deu alguns exemplos sempre relativos a relacionamentos. Ele disse: "você sempre tem que ligar para ele mesmo quando isso não é certo, ou se arrastar por ele. A gente diz que isso é errado, mas você não consegue deixar isso". Após uma longa pausa, ele completa dizendo “sobre isso, não podemos colocar a culpa do demônio, pois é a própria pessoa que se quebra sozinha”.

Logo após esse discurso, o Bispo disse que há alguns casos de maldições, feitiçaria que acontecem em relacionamentos antigos. Para “quebrar com esse mal”, deveria ser feito, segundo o Bispo, a "troca de espírito", que é um ciclo no qual se sai da possessão do Espírito maligno até chegar no ponto final que é o recebimento do Espírito Santo. Ele começa a orar, aumentando o volume da sua voz a fim de criar impacto maior. Ele pede para que tudo que vem atrapalhando a vida da pessoa que se manifestasse ali. Ouço gritos muito altos que parecem ser de pessoas “incorporadas”. Logo os levitas levam essa pessoa para o púlpito. Na minha frente, mais uma pessoa grita e sussurra algumas palavras dizendo “fui eu que tirei o marido dela, eu

⁵ O que é a terapia do /amor? IURD. Disponível em <https://www.universal.org/terapiadoamor/o-que-e-a-terapia-do-amor/>. Acesso dia 08/09/2021.

⁶ Love School é um programa apresentado pelo Bispo Renato Cardoso e Cristiane Cardoso, na emissora Record aos sábados, que tem como centro o sucesso no relacionamento.

⁷ CARDOSO, Renato; CARDOSO, Cristiane. **Casamento Blindado: o seu casamento à prova de divórcio**. Thomas Nelson Brasil, 2013.

a faço ter ódio do marido”. Mais uma do meu lado incorporou. Percebi que de todas as pessoas no qual houve incorporação maligna eram mulheres.

Os levitas continuaram a orar por algumas pessoas, mas logo o bispo acaba com a oração. Os levitas levam uma mulher que estava “incorporada” ao altar. O bispo então coloca a mão na cabeça da mulher e começa a discursar sobre a fé em Deus. O bispo chama uma criança de 12 anos na frente e pede essa criança para repetir o que ele falava. O bispo dá microfone para a criança. Logo em seguida, o Bispo falou para o “demônio” ficar de joelhos e ordenou que ele se acalmasse. A criança repete isso e a mulher “incorporada” fica de joelho. Isso ocorrendo, o bispo disse que “nem Maria nem nenhuma escultura tiraria aquele mal daquela pessoa, mas somente Deus”. Ele perguntou ao “demônio” o que ele estava fazendo na vida daquela mulher. O “demônio” disse que fazia com que ela odiasse o marido dela e que agia no marido, por intermédio do corpo dela, a fim de levá-lo a ter pensamentos referentes a traição. O bispo "ordena" que o “demônio” saia da vida daquela mulher e todos repetiram com ele "sai". Logo a mulher “recobrando a consciência”, disse que havia largado o marido havia duas semanas e que estava com o sentimento de culpa. O bispo diz a ela para que não fosse correndo atrás do marido diretamente. O dirigente pediu para ela primeiro mudar seu modo de ser e ser como era para ser, com o Espírito Santo. O bispo discursava sobre a importância de estar lá todas as quintas a fim de buscar uma vida de plena felicidade no amor.

Birgit Meyer (2019) mostra como imaginações se tornam reais para um grupo, argumenta que:

De fato, para alcançarem esse efeito e serem vivenciadas como reais, é preciso que as imaginações se tornem tangíveis para além do domínio das ideias, com a criação de um ambiente social que as materialize através da estruturação do espaço, da arquitetura e da performance ritual pela indução de sensações corporais. Em suma, a fim de serem experienciadas como reais, as comunidades imaginadas precisam se materializar concretamente no ambiente vivido para que seus membros se sintam na própria pele (MEYER, 2019, p. 50).

A incorporação demonstra como por via da indução de sensações corporais as concepções e imaginações da IURD são experienciadas como reais, tornando-se tangíveis aos olhos de todos que ali foram à reunião. A Batalha Espiritual é um tipo de cosmologia da IURD que concebe a realidade entre os domínios do bem e do mal (GOMES, 2011). Essa descrição da Terapia do Amor mostrou primeiro que as práticas de exorcismo ainda persistem na IURD e no seu Templo principal. Sobre a noção de “Mal” na IURD, Gomes (2011, p. 83) nos mostra como a IURD assume a posição de ser capaz de dominar o “mal” e vencê-lo. Assim, se colocando

como a igreja que combate o “mal”, este mal corporifica no sujeito e é desmaterializado (MEYER, 2019) por via do exorcismo pelos bispos ou pastores da IURD nas reuniões.

O “mal” é retirado no processo de exorcismo para poder ocorrer o que é chamado de “troca do espírito” na IURD. Troca do espírito seria tirar o mal que estava alojado no corpo, criando um espaço vazio para ser preenchido, posteriormente, pelo “espírito santo”. Logo em seguida, o bispo chamou uma mulher que no culto anterior havia “incorporado”. Ela testemunhou que estava se sentindo bem melhor, bem mais calma e que estava pronta para continuar a vida. O bispo mostrou o vídeo gravado durante a “incorporação”, quando o “demônio” dizia que “fez com que o marido dela fosse embora”.

Em síntese, na Terapia do amor todos os atos tanto de “incorporação”, como “manifestação”, seguida da “libertação”, seguido de “testemunho” só efetivamente se completavam quando o “espaço que estava sendo ocupado pelo demônio” começasse a ser ocupado pelo “Espírito Santo”. Para isso, a pessoa “liberta” precisaria continuar indo todas as quintas na “Terapia do Amor” para que a “troca de espíritos” fosse completado. Sobre isso, um obreiro entrevistado disse que a troca de espírito consiste em “limpar o espaço ocupado pelo mal para que o Espírito Santo possa entrar” e a IURD, melhor dizendo, o Bispo Carlos Cucato se coloca como capaz, na sua reunião, de “tirar o mal” – sobretudo advindo de relacionamentos – e “colocar o Espírito Santo”, ou seja, como mediador principal dessa “troca de espírito”.

Esta troca de espírito é central na formulação do vínculo que a IURD busca instituir com essa figura do crente “peregrino” (LÉGER, 1999) que na tipologia de membros da IURD se encontra na tipologia do frequentador esporádico. Materializando tais concepções, corporificando sua cosmologia sobre o “mal” a partir da incorporação, a IURD busca demonstrar que é a igreja que tem força e a solução para problemas de ordem geral, sendo neste exemplo acima, problemas nos relacionamentos. Demonstrando tal força pela via do exorcismo, a IURD busca estabelecer o vínculo com o frequentador esporádico e, quiçá, com um possível membro em potencial que pode estar visitando a igreja ou acompanhando a transmissão da reunião pela TV ou pela Internet.

Birgit Meyer em *Como as Coisas Importam* (2019) traz um olhar material sobre a religião. Segundo a autora (2019, p. 2019), estudos sobre religião focaram na dimensão das crenças, centrada sempre a partir da visão do protestantismo, o que ocasionou uma negligência dos estudos sobre a materialidade religiosa e em como a religião se faz a partir do material (MEYER, 2019). Um exemplo clássico é a definição de religião de *Émile Durkheim* (1996, p. 32) que define religião como um sistema solidário de crenças e de práticas concernentes às coisas sagradas, que se reúnem numa mesma comunidade moral chamada igreja, no qual todos

os adeptos – ou a comunidade - aderem a essa mesma crença com relação às coisas que são separadas, proibidas - ou seja, sagradas. Segundo Meyer (2019, p. 90), essa priorização do abstrato (crenças, espírito, sobrenatural) sobre o concreto restringe a materialidade a expressões de um significado subjacente ou ao status de apenas signos. Materializar o estudo da religião é buscar entender como a religião acontece materialmente e como ela é expressa na forma material.

Dessa forma, focar nessas “coisas” religiosas é um ponto de partida que pode ser promissor no estudo da religião. Levar a sério a dimensão material da religião é compreender que a materialidade “é indispensável para a criação de crenças, identidades e comunidades religiosas” (MEYER, 2019, p. 113). Em termos metodológicos, a análise da materialidade na religião deve-se focar em como os processos de formação social e política criam um mundo tangível, dando corpo e coisificando imaginações e concepções religiosas. Assim, “tomar as ‘coisas’ como o ponto de partida requer estudar o processo pelo qual o espírito e a matéria – animação em ação – estão unidos em formas religiosas” (MEYER, 2019).

A IURD busca materializar sua retórica de superação por via da construção das grandes catedrais (GOMES, 2011). O Templo de Salomão é a materialização desta retórica, que é também a busca da construção material do vínculo com o Israel Mítico (FONSECA, 2018). Objetos, coisas, vestimentas, espaços, tudo no Templo, quase em seu sentido total, remete a este vínculo que IURD busca construir com o Israel Mítico. O Israel Mítico materializado no Templo e nos elementos que ali estão também influi na formação subjetiva religiosa dos membros da IURD, que em relatos já mostrados, sentem que ali é um lugar diferente, um lugar de paz, mas também de força.

Sobre o Templo de Salomão e seu vínculo com a “Terra Santa”, o obreiro Everton, morador de Recife, de 23 anos, administrador de empresas e que comumente visita São Paulo a fim de ir ao Templo de Salomão, argumentou que o Templo é assim para trazer na realidade o tempo antigo, para resgatar a fé. Ele completa dizendo:

Deus disse que separou o povo de israel. E a mesma analogia Deus fez, porque a promessa de Israel veio de Abraão. Abraão se torna pai de todos aqueles que se convertem à Cristo. Por ele ser o símbolo de Israel e Israel ser o símbolo dos escolhidos, é que nós somos como se fossemos filhos de Israel, como, com aspas, fossemos “israelita”, justamente porque nosso pai na fé é o símbolo de Israel (Obreiro. Entrevista concedida a Carlos Gonçalves da Fonseca. São Paulo. 16 de set de 2018).

Gomes (2011) mostra que nas entrevistas realizadas os fiéis ressaltam uma “aura” de paz na catedral, um local onde a “oração é mais forte”, pela concentração de pessoas. Nas entrevistas realizadas para esta pesquisa os fiéis ressaltam essa “aura de paz”. O obreiro

Everton, sobre isso, disse que desde a primeira vez pisou ali, ela sentiu um diferencial interno. Ele completa dizendo “eu não tenho como explicar, mas dentro de mim eu senti uma paz. Eu até mandei um áudio para minha família dizendo sobre isso”. Na entrevista feita com Rosária de 70 anos, moradora de São Paulo, que trabalha como ambulante, é também obreira do Templo de Salomão, ela evidencia na sua fala a dimensão da força, do poder que o Templo possui. Perguntando sobre se ela achava o Templo de Salomão mais “forte” do que outras igrejas e até mesmo do que outros templos da IURD, ela disse que:

Para mim o Deus é um só. Mas ali tem mais gente, onde tem mais gente, a oração é mais forte. Aqui também tem a diferença de como tratam a gente, de como a gente entra, como a gente sai. Quando a gente está entrando, já tem alguém para acompanhar a gente. Isso é maravilhoso, eu gosto dali. A gente se sente bem recebida. Eu gosto daí, do templo de Salomão. Tem um monte de igreja, mas a única que eu gosto é a do Templo de Salomão. Eu me batizei aqui, lá dentro.

Esses relatos demonstram como o Templo como coisa, ou seja, como meio material pela qual os sujeitos experienciam estas concepções e narrativas da IURD ser uma igreja de “poder” para os que necessitam rapidamente atender suas demandas e de “paz” para os membros institucionalizados e os que ativamente participam da vida religiosa da igreja. No âmbito do poder, os meios materiais que demonstram a força da igreja são os exorcismos e a grandiosidade de suas construções, como Templo. Suas ligações com autoridades políticas – demonstradas, por exemplo, na inauguração do Templo em 2014 – sua entrada na vida política e na mídia, são dimensões que também mostram a força da igreja. Possui impacto na construção da identidade

A materialidade do religioso no Templo – diferentemente dos objetos e do exorcismo que também são tipos de materialidades – opera a partir das conformações de demandas pessoais e os enquadramentos institucionais da igreja. Atingir metas pessoais, podendo ao mesmo tempo estar no ambiente religioso, é forma como a religião se materializa também nestes sujeitos. Para exemplificar, recorro novamente à etnografia que fiz da reunião Terapia do Amor (Fonseca, 2018). Depois do episódio do exorcismo descrito acima, o bispo chama alguns casais para dar testemunho sobre o que havia acontecido na vida deles depois de eles terem começado a frequentar a “terapia do amor”. Os casais relatavam que suas vidas antes da terapia eram um caos. Muitos diziam que pensavam de fato em término; alguns chegaram a terminar. Mas disseram que depois de continuarem a ir a todas as reuniões da terapia do amor, suas vidas amorosas melhoraram de fato.

Em quase todos os casais, a mulher era a que mais falava e se revelava a principal agente no que se refere a começar a “terapia do amor” e a impulsionar o marido a ir. Dos testemunhos, apenas um foi de um homem que dizia que sua vida havia mudado depois de

começar a frequentar a terapia do amor, que seu filho, que estava longe, havia voltado a morar com ele. Uma jovem também testemunhou, dizendo que fez um propósito com Deus a fim de que Deus confirmasse para ela se a pessoa pela qual ela estava interessada, de algum tempo para cá, era a pessoa certa para ela. Ela disse que intensificou suas idas à “terapia do amor” e que a cada reunião Deus ia mostrando a ela que a pessoa que ela estava interessada não era a certa para ela. Ela disse que assim foi vendo o querer de Deus e que decidiu não empreender esse relacionamento. O bispo então enfatizou que “a terapia do amor” não era apenas para casal e que amava esses tipos de testemunhos.

A narrativa principal dos testemunhos foi a importância da permanência dos membros nas reuniões da Terapia do Amor. A vinculação instituída a partir das reuniões, como já dito, auxilia na gestão dos tipos de membros, segmentando a oferta religiosa por via dos cultos temáticos. A todo o momento o Bispo que conduzia a reunião fazia o apelo para as pessoas virem para sua reunião em específico e não necessariamente para qualquer reunião do Templo de Salomão. Mariz (2003), analisando a renovação carismática, argumenta que a renovação carismática é uma igreja dentro da Igreja Católica. Esta configuração suscita pensar a maneira como há “igrejas dentro da igreja” (MARIZ, 2003) à maneira da IURD.

Há uma diferença também para este tipo de forma como a religião torna-se material para estes sujeitos em comparação ao movimento pentecostal. Nas três ondas do Pentecostalismo de *Paul Freston* (1994), destaco as duas primeiras a fim de exemplo. A primeira onda é marcada pelo início do pentecostalismo no Brasil, com fundação da Congregação Cristã do Brasil (1910), em São Paulo, e a Assembleia de Deus (1911), no Belém do Para, resultantes diretas do movimento pentecostal Norte-Americano. Essas duas igrejas dominaram o cenário pentecostal no Brasil durante 40 anos. Aqui a ênfase era o batismo no Espírito Santo que se mostrava no falar em línguas, na glossolalia. A segunda onda ocorreu na década de 50 e início dos anos 60. Aqui há uma fragmentação no campo pentecostal que resulta no surgimento de outras igrejas, sendo três grupos os mais marcantes (FRESTON, 1994, p. 72): Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo (1955) e a Deus é Amor (1962), sendo todas voltadas e centradas na cura divina. A ênfase dessa onda concentrava na cura divina e utilização de meios de comunicação como propaganda proselitista.

Tanto o Pentecostalismo clássico, da primeira onda, como as igrejas da segunda onda do pentecostalismo possuem formas de materializar o religioso de maneiras distintas, mesmo dentro de suas próprias categorias. Contudo, a ênfase central do Pentecostalismo é a glossolalia como forma de expressão do batismo no Espírito Santo. Esta maneira de materializar o religioso distinguiu o Pentecostalismo de sua criação aos outros movimentos religiosos evangélicos do

início do século XX nos Estados Unidos (CAMPOS, 2005). A corporificação desse batismo no Espírito Santo por via da glossolalia identifica o sujeito pentecostal, ainda sendo um meio material central na forma como muitas igrejas se constituem – até mesmo fora do segmento evangélico, como o caso da Renovação Carismática Católica.

A IURD possui maneiras distintas de enfatizar a forma como materializa o seu religioso. As práticas de exorcismo e a sua monumentalização do sagrado por via catedrais são centrais como forma de materializar as concepções da igreja. O sucesso também é central não apenas para a igreja, mas também aos seus membros. A retórica da superação que a igreja constitui a partir dos seus projetos busca funcionar como um quadro de referência para o sucesso pessoal dos adeptos da Igreja. Dessa forma, em comparação as outras maneiras materiais de constituição do religioso, há um deslocamento das materialidades do âmbito do sentir religioso/mágico para as realizações pessoais. Melhor dizendo, ao invés da ênfase no sentir corporalmente a manifestação divina, na IURD esta manifestação se dá através do alcance de metas e objetivos pessoais – tais realizações dão o ar de verdade necessário para as promessas religiosas da IURD a colocam como a “igreja verdadeira”, que de fato tem poder.

Esse enlaçamento entre concepções institucionais e objetivos pessoais constrói a identidade religiosa dos sujeitos da IURD. Apenas olhar para os enquadramentos não permite compreender como os sujeitos se movimentam dentro dos “limites” impostos para de fato advogarem sua religião ao mesmo tempo em que buscam alcançar suas metas. Um debate que poderia surgir disso é até que ponto tais metas, desejos e objetivos são consequências de sua filiação à Igreja. De fato, essa leitura poderia ser feita, mas busquei pensar como as subjetividades, os agentes, também se constituem dentro dos enquadramentos, mesmo quando há convergência entre esses polos.

Sherry B. Ortner em seu texto *“Subjetividade e crítica cultural”* (2007) argumenta que há uma tendência nos estudos que buscam resgatar “o ator” a evitar as questões com relação a subjetividade. Em contraposição a essa tendência, a autora (2007, p. 380) parte da premissa que a subjetividade é parte central da forma como as pessoas agem no mundo e o mesmo mundo age sobre elas. Em sua definição, subjetividade consiste em “estruturas complexas de pensamento, sentimento, reflexão, e similares, que fazem dos seres sociais sempre algo mais do que meros ocupantes de posições particulares e portadores de identidades particulares” (ORTNER, 2007, p. 385). A análise sobre a vida social precisa levar em consideração essas estruturas complexas de sentir, pensar e refletir “permitindo propor questões afiadas sobre a formação cultural de subjetividades dentro de um mundo de relações de poder amplamente

desiguais, e sobre as complexidades das subjetividades pessoais dentro de tal mundo” (ORTNER, 2007, p. 400).

A definição da autora (2007, p. 385) sugere pensar como se dá a subjetividade religiosa. Para localizar como emerge esta subjetividade religiosa na modernidade, em seu texto *A Desseccularização do mundo: uma visão global* (2001), Berger volta atrás da tese exposta em seu livro *Dossel Sagrado* (1985) sobre o enfraquecimento da religião no mundo moderno, argumentando que a modernidade solapou todas as velhas certezas e assim, qualquer movimento que prometa assegurar ou renovar a certeza tem um apelo seguro (BERGER, 2001, p. 14). No Templo de Salomão da IURD, os sujeitos encontram não necessariamente velhas certezas, mas certezas que reorganizam a forma como estes indivíduos classificam o mundo e certezas sobre o seu agir no mundo. Seu relacionamento, sua vida financeira, sua família, todas essas dimensões de sua vida vão depender de seu empenho na vinculação com a igreja e da sua identidade religiosa. O sujeito entende que sua filiação à igreja é necessária para o “sucesso” em sua vida. Assim, consegue conformar seus anseios sem precisar abdicar de sua vida religiosa. Interessa ao sujeito tais certezas e interessa à IURD que busca a vinculação desses sujeitos.

Neste capítulo, mostrei como o Templo de Salomão se constituiu em relação ao urbano que o cerca, utilizando de características que fazem parte da forma como a IURD se pensa – as grandes catedrais, os templos em locais de grande fluxo de pessoas, entre outros pontos – para assim formar as práticas da institucionais do Templo de Salomão. Em conclusão, os tipos de membros constroem, junto com as ações e práticas institucionalizadas da igreja sobre a maneira pela qual se devem relacionar com as coisas sagradas no Templo, a relação com o Templo de Salomão e os elementos em referência ao Israel Mítico, confirmando que os tipos de membros presentes em Gomes (2011) ainda são peças fundamentais da forma como a IURD se constitui. A materialidade do religioso no Templo opera a partir das conformações de demandas pessoas e os enquadramentos institucionais da igreja. Atingir metas pessoais, podendo ao mesmo tempo estar no ambiente religioso, é forma como a religião se materializa nos tipos de membros e conforma a sua identidade religiosa.

CAPÍTULO 2 - TEMPLO DE SALOMÃO COMO “ESPAÇO DE TODOS”: O TURISMO E SUAS EXPERIMENTAÇÕES

*Está saindo a caravana para Israel, vou pegar
carona e vou morar no céu.*

(BAHIA GOSPEL. Caravana para Israel).

No presente capítulo, analiso os processos e dinâmicas de construção do Templo de Salomão como um espaço para todos a partir das experimentações do turismo e suas modalidades. Para tal análise, foco nas visitas e no turismo, buscando olhar para as intencionalidades da instituição no uso do turismo ao Templo de Salomão. O turismo no Templo se mostra tanto na construção da identidade dos tipos de membros da IURD, também como um espaço lúdico para visitantes e também como o espaço de construção de alianças e narrativas institucionais que objetivam construir um “espaço para todos” dentro do Templo.

Busco também compreender como os elementos em referência ao Israel Mítico operam na forma dos turistas e visitantes habitarem o Templo de Salomão. Assim, a IURD, ao buscar trazer a “terra santa em solo brasileiro”, na ideia de democratizar o acesso a Israel, aciona a narrativa que o Templo de Salomão é o espaço para todos, tanto para os cristãos, onde esses conseguem vislumbrar as partes históricas e contemporâneas da “pátria eleita” em solo brasileiro ao visitar o Templo, como para os turistas, visitantes, transeuntes, olharem, produzirem fotos, divertirem, destacando também a figura das autoridades políticas e das celebridades, pelo qual o Templo funciona como local da visibilização de alianças.

Antes de adentrar as questões referentes ao Templo de Salomão, farei um breve debate sobre o Turismo como campo de estudo, destacando como objeto de análise para a Antropologia, as dimensões do turismo religioso até chegar ao Templo de Salomão em suas modalidades do turismo.

2.1 Turismo e Antropologia: dilemas e diálogos

A interseção entre turismo e a Antropologia trouxe um desafio tanto para a Antropologia como para o turismo: o Antropólogo, ao se deslocar a fim de realização de sua pesquisa de campo, no que se diferia do turista; e o turista, ao entrar em contato com outros povos, no que se diferiria do Antropólogo (PEREIRO e FERNANDES, 2018). Tal desafio dificultou o estudo antropológico sobre o turismo, uma vez que os antropólogos “não queriam ser identificados

como turistas e entediam como frívolo e diversão (o turismo) e sem consciência do seu significado social, cultural e econômico nas sociedades que estudavam” (PEREIRO e FERNANDES, 2018, p. 207). Além do mais, antropólogos temiam que a atividade turística homogeneizasse as “comunidades tradicionais”, tornando o processo de globalização mais rápido nessas comunidades; dessa forma, o receio era que as culturas dos “nativos” perdessem sua autenticidade (GRUNEWALD, 2003). Isso atrasou ainda mais os estudos antropológicos sobre o turismo, que tiveram seu início somente na década de 1960, embora alguns trabalhos anteriores na antropologia destacassem brevemente o turismo (PEREIRO e FERNANDES, 2018, p. 208).

O contexto acima do olhar sobre o turismo a partir da dimensão da ameaça que este poderia trazer as comunidades tradicionais persiste nesses primeiros trabalhos que inauguram o turismo como objeto de estudo da Antropologia. Até a década de 1980, o turismo ainda era visto como um agente externo destrutivo de culturas locais e comunidades tradicionais (STEIL, 2004, p. 1). Somente na década de 1990, as perspectivas teóricas sobre o turismo foram deixando de lado o funcionalismo e aderindo a um maior interpretativismo e reflexividade, pensando não mais o turista e o nativo como campos estritamente opostos, mas também focando nas mediações e intermediações entre o turista e o nativo (PEREIRO e FERNANDES, 2018, p. 208). Se, no início, o turismo foi tido como ameaça às comunidades, atualmente a ênfase recai sobre diversas outras dimensões do turismo, como, por exemplo, a forma pela qual o contato entre o turista e o nativo pode reforçar ou construir etnicidades, seja pela “reinvenção da tradição” (HOBSBAWN, 1984), seja por outros elementos que reforcem ou criem as barreiras e fronteiras étnicas (GRUNEWALD, 2003). Outras dimensões são interconexões do turismo com outras áreas do conhecimento antropológico, compreendido, sobretudo na sua interconexão com outras dimensões, como a religião, por exemplo (STEIL e CANEIRO, 2008).

O autor Rodrigo de Azeredo Grunewald em *Turismo e Etnicidade* (2003, p. 141) define turismo como movimento de pessoas que não estão a trabalho em contextos diferentes do seu de origem. Trata-se, em termos gerais, de visitação a lugares pelo qual diversas atividades serão desempenhadas, desde que não seja a trabalho (GRUNEWALD, 2003, p. 141). Outras definições buscam abranger diferentes possibilidades sobre o turismo, como a dos autores Carlos Steil e Sandra de Sá Caneiro em *Peregrinação, turismo e nova era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil* (2008) que evitam definições rígidas e absolutas, compreendendo que a definição sobre turismo precisa ser etnografada junto ao grupo que o antropólogo observa. Outra definição que consegue dar ferramentas para a análise da vida

empírica, porém também sem ser rígida demais, é a que compreender o turismo moderno como uma forma de mobilidade espacial e temporal (PEREIRO e FERNANDES, 2018).

A importância do estudo sobre o turismo para a Antropologia e também para as ciências sociais como um todo se dá primeiramente pelo fato do mundo moderno ser “um mundo turístico” (PEREIRO e FERNANDES, 2018), sendo dessa maneira difícil conseguir a compreensão maior de algum fenômeno da cultura e da sociedade sem levar em consideração os efeitos do turismo em tal sociedade e cultura. O turismo impacta na política, na economia e se tornou um produto de construção de novas culturas (GRUNEWALD, 2003). Por último, “o turismo e a antropologia são duas formas de viagem e peregrinação na procura do outro e do sentido da vida” (PEREIRO e FERNANDES, 2018, p. 205) além de ser um fenômeno sociocultural complexo que permite a turistas e residentes a vivência da alteridade (PEREIRO e FERNANDES, 2018).

2.2 Do desenvolvimento do turismo ao turismo religioso evangélico

O turismo em larga escala, o turismo moderno, emergiu no mundo ocidental no final do século XIX e início do XX (GRUNEWALD, 2003, p. 142). O desenvolvimento do turismo moderno está relacionado com o nascimento do capitalismo, bem como as transformações nos transportes, a revolução industrial burguesa do século XIX, a urbanização e as “mudanças ideológicas e sociais da modernidade” (PEREIRO e FERNANDES, 2018, p. 183). Sobre tal desenvolvimento, os autores Xerado Pereiro e Filipa Fernandes em seu livro *Antropologia e Turismo: Teorias, métodos e práxis* mostram que:

No século XIX a revolução industrial e burguesa provocaria uma mudança sociocultural muito importante, por um lado, os transportes, como por exemplo, o comboio, facilitaram as viagens, e por outro, a burguesia imitou os costumes da aristocracia. O comboio, não só permitiu que os indivíduos viajassem mais rápidos e mais longe, como também provocou uma nova visão do mundo. O mundo começa a ser observado como paisagem, como panorâmica. Deste modo, o turismo converte-se numa forma de ver, segmentar e apresentar o mundo. Nesta época construíram-se, renovaram-se e reconstruíram-se novos espaços para o lazer destas elites: as termas, caracterizadas como um lugar de relação social da burguesia urbana. (2018, p. 184)

A partir dos anos de 1930, com reivindicações sindicais, o aumento da possibilidade de consumo pela classe trabalhadora, crescimento econômico daquele período e a modernização dos meios de transporte, o turismo se universaliza também para as camadas populares. Com a

entrada dos trabalhadores na sociedade de consumo, nasce o turismo contemporâneo (PEREIRO e FERNANDES, 2018, p. 186).

Ainda sobre o desenvolvimento do turismo moderno, os autores (2018, p. 186) afirmam que a passagem de um sistema econômico norteado pela produção para um sistema que terá como centro o consumo se dá pela passagem de uma ética calvinista puritana de trabalho (WEBER, 2013) para uma ética hedonista. Nessa ética hedonista, o centro seria não mais a auto realização por via do trabalho somente, mas também a moral da diversão e do desfrute da vida, do individualismo e do culto ao corpo e a mente. Tal mudança despertou a atenção da indústria cultural e da indústria turística a fim de conseguirem atender a esta nova demanda.

O turismo enquanto dimensão do consumo cultural se insere como forma pela qual as identidades sociais podem ser formadas e expressadas. Segundo Bourdieu (2007), as classes sociais pelejam por se distinguirem umas das outras através da educação, a ocupação e o consumo. Assim, “fazer turismo é uma expressão das identidades sociais dos seus intervenientes. Praticar turismo é um definidor de diferentes estatutos sociais, tal como ter um bom carro ou uma casa bonita expressa posições sociais” (PEREIRO e FERNANDES, 2018, p. 220). Uma análise que foque no turista pode buscar compreender as razões pelas quais o turista empreendeu a sua viagem e os efeitos desta viagem turística na identidade do sujeito.

Grunewald (2003, p. 143) argumenta que o foco da visitação turística está na procura pelo outro, pelo diferente, pelo exótico. Para o autor, se o outro, o exótico é procurado em lugares diferentes do local de origem do turista, os habitantes desses lugares se representam enquanto “esse exótico da procura” a fim de ser atrativo no mercado turístico. Esse movimento de se construírem enquanto exóticos, pela promoção ou/e fortalecimentos de sinais que os caracterizam como de fato “o exótico”, é próprio do âmbito da etnicidade (GRUNEWALD, 2003, p. 144). Utilizando a perspectiva de Stuart Hall (2006), o autor argumenta que estas “novas etnicidades emergem de forma fragmentária, com segmentações internas e, em muitos casos, não conseguindo operar com totalidade” (GRUNEWALD, 2003). Dessa forma, para o autor etnicidades são “fenômenos sociais que refletem as tendências positivas de identificação e inclusão de certos indivíduos em um grupo étnico. A distintividade dessa identidade, para caracterizar um grupo étnico, deve se remeter a noções de origem, história, cultura e, até raças comuns” (GRUNEWALD, 2003, p. 145).

A instrumentalidade dos itens de cultura exibidos pelo grupo étnico e sua operação como artefatos que expressão a tradição do grupo constroem as fronteiras (BARTH, 2000, p. 33) o que define tal grupo em oposição a outros externos. O autor mostra ainda que (2003, p. 146), em um cenário de pluralidade moderna, diversos meios de acesso aos mais variados mundos e

“outros”, as “identidades ameaçadas” podem buscar a renovação a partir da ideia de tradição do grupo. Esse sentido de identidade única pode unir as pessoas numa “ideia de passado talvez mais glorioso que o presente” (GRUNEWALD, 2003, p. 146). O turismo, assim, promove a restauração, preservação e recriação desses atributos étnicos na medida em que o contato entre os turistas e os membros da comunidade construía todo este movimento. O autor define tal movimento de *turismo étnico* (GRUNEWALD, 2003).

A maneira pela qual turistas buscam consumir cultura, na procura do exótico, do outro, se constitui como mecanismo de construção da etnicidade do grupo visitado, mas também da construção identitária do turista. O alargamento da possibilidade de visibilizar a alteridade nos lugares distintos da Terra, bem como a possibilidade de ter este outro desempenhando uma tradição está ligada a classes sociais que possuem os capitais necessários para tal empreitada e que, a partir do processo de consumo, se constituem também na diferenciação (PEREIRO e FERNANDES, 2018). Pensar o turismo e principalmente os turistas é também pensar nas relações desiguais construídas na interseccionalidade dos diversos marcadores sociais da diferença (CRENSHAW, 2002). Tais relações têm suas facetas tanto no encontro do turista com a comunidade visitada – relações essas muitas vezes desiguais – como também com relação ao turista e sua própria comunidade, visto que a possibilidade de fazer turismo é em si também um bem de consumo que vai marcar uma diferenciação no status de quem o pode fazer.

O debate sobre o turismo também se desdobrou para as interconexões com outras áreas do estudo antropológico, como no caso da Antropologia da Religião, construindo assim o turismo religioso como objeto. O turismo religioso, no entanto, mais do que ser apenas uma interconexão do saber antropológicos, é também um modo específico de classificar uma mobilidade espacial e temporal, que tem por fim a busca da experiência com o “sagrado” (PEREIRO e FERNANDES, 2018). Recorrendo novamente à proposta de Steil e Carneiro (2008, p. 108), por meio da etnografia é possível formular um conceito que permita a compreensão dos seus múltiplos usos pelos diversos atores sociais. Um outro segmento dos estudos do turismo religioso advoga que, mais que apenas uma interconexão dos saberes sobre turismo, as origens do turismo estariam na religião, com suas peregrinações e romarias (PEREIRO e FERNANDES, 2018; STEIL e CANEIRO, 2008; SANCHIS, 2006).

Segundo a Organização Mundial de Turismo, cerca de 330 milhões de turistas visitam os principais santuários religiosos a cada ano (PEREIRO e FERNANDES, 2018, p. 274). Nos dados gerais sobre o turismo no Brasil, para fim de comparação, segundo o último registro revelado pela 2ª edição do Anuário Estatístico de Turismo 2020, o Brasil recebeu a visita de

6,3 milhões de turistas internacionais em 2019⁸. O Brasil se encontra na 32ª posição no ranking mundial do turismo internacional⁹. Com relação ao turismo emissivo, ou seja, quando turistas brasileiros vão visitar outros países, o Brasil está na 17ª colocação mundial¹⁰, sendo um dos países que mais impulsionam o turismo mundial. Uma parte considerável desse turismo emissivo, atualmente, é para Israel. Em 2019, foram registrados 3,3 milhões de turistas no país, aumento esse de 13% em comparação aos 2,9 milhões do mesmo período em 2018¹¹. Segundo esse último dado, os brasileiros estão em 14º lugar no ranking de emissores de turistas para Israel.¹² As motivações do turismo para Israel são múltiplas, mas a grande parte desses turistas buscam a experiência da visita aos monumentos e locais tidos como sagrados e santos (FROSSARD, 2013).

Miriane Sigiliano Frossard em seu texto *“Caminhando por terras bíblicas”: religião, turismo e consumo nas caravanas evangélicas brasileiras para a Terra Santa* (2014) mostra como um segmento de turismo religioso cresce também entre os evangélicos a partir das viagens religiosas para a Israel. O crescimento do número de evangélicos no Brasil, sobretudo os neopentecostais, segundo a autora (2014), estimula esse mercado turístico, unindo o consumo e a religião, uma vez que “desejosos por prosperar e consumir, tendo o aval doutrinário para isso, esse segmento tem se tornado uma demanda potencial por bens simbólico-religiosos.” (FROSSARD, 2014, p. 149). A autora advoga (2014, p. 5) que o crescimento contínuo no número de evangélicos, com uma doutrina religiosa que incentiva o consumo, sobretudo o consumo dentro dos ditames religiosos, estimulou a busca de experiências em viagens religiosas. Isso ocorre a despeito de uma grande parcela desse segmento compor as classes trabalhadoras, podendo estar em situação de vulnerabilidade socioeconômica (MARIANO, 2013).

⁸Ministério do Turismo divulga dados do Anuário Internacional. Governo Federal. 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/turismo/pt-br/assuntos/noticias/ministerio-do-turismo-divulga-dados-do-anuario-internacional#:~:text=O%20Brasil%20recebeu%20a%20visita,Informa%C3%A7%C3%B5es%20do%20Minist%C3%A9rio%20do%20Turismo>. Acesso no dia 28 de junho de 2021.

⁹ Insegurança e higiene rebaixam Brasil para 32ª posição em ranking de atração de estrangeiro. G1. 2019. Disponível em <https://g1.globo.com/turismo-e-viagem/noticia/2019/09/04/inseguranca-e-higiene-rebaixam-brasil-para-32a-posicao-em-ranking-de-atracao-de-estrangeiros.ghtml>. Acesso no dia 28 de junho de 2021.

¹⁰ Brasil está entre os líderes do Turismo emissivo; veja destinos. Panrotas. 2019. Disponível em: https://www.panrotas.com.br/mercado/pesquisas-e-estatisticas/2019/07/brasil-esta-entre-lideres-do-turismo-emissivo-veja-os-destinos_166162.html. Acesso no dia 28 de junho de 2021.

¹¹ Israel nunca recebeu tantos turistas brasileiros; saiba os motivos. Gazeta do Povo. 2019. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/turismo/israel-nunca-recebeu-tantos-turistas-brasileiros-saiba-os-motivos/>. Acesso no dia 28 de junho de 2021.

¹² IDEM

Sobre esse turismo dos evangélicos, a autora mostra que:

Os números indicam que o mercado brasileiro de viagens para a Terra Santa está em plena expansão. O incremento de brasileiros que visitaram Israel foi de cerca de 600% em apenas sete anos, saltando de 10 mil turistas em 2004 (Israel, 2005) para 60 mil em 2011 (Israel, 2012). Dos turistas cristãos que viajaram a Israel em 2010, 20% deles eram católicos e 80% evangélicos, demonstrando a representatividade do segmento evangélico para este mercado. (FROSSARD, 2014, p. 2).

A fim de se adequarem a essa nova demanda de turismo religioso, segundo a autora (2014, p. 7) as agências de turismo começaram a ofertar caravanas religiosas com pacotes para a “Terra Santa”. Outras agências são criadas com alvo nesse segmento evangélico. Exemplo dessas agências são a TKR turismo e Terra Santa Viagens (FROSSARD, 2013).

A elaboração do roteiro de viagem à “Terra Santa” vai se guiar a partir dos eventos descritos na Bíblia (FROSSARD, 2014, p. 10). Para cada segmento evangélico, no entanto, há diferenciações por conta das especificidades doutrinárias de cada fração. Para cada um desse segmento é elaborado um tipo de experiência diferente. Para os protestantes históricos, a experiência foca mais na historicidade de cada elemento mostrado no caminho. Já entre os pentecostais e neopentecostais, o roteiro tem por costume se centrar na esfera da experiência com o divino e com o místico presente naquele local, tendo cultos quase todos os dias (FROSSARD, 2014, p. 10).

Como dito, os locais visitados têm como referência a Bíblia. A caravana geralmente inclui visitas a:

Jerusalém, ao lago de Tiberíades (mar da Galileia), Qumram (e o mar Morto) e o rio Jordão. Outras abrangem também Caná, Nazaré, Belém, Jericó, Cesaréia, Joazebo, o mar Vermelho e o Monte Carmelo. No Egito costumam incluir o Cairo e a península do Sinai. Na Jordânia, incluem Jerash, Petra, Madaba, Amman e o monte Nebo. Em poucas caravanas locais como o deserto de Neguebe, Massada, as Fontes de Gideão, o monte Hermon com as colinas de Golan, Tel Aviv, Haifa, Acre e Megido são abarcados nos roteiros. Diversos pacotes incluem como destino somente Israel, enquanto outros unem Israel a Egito ou Jordânia, ou outros países do Oriente Médio ou Europa (FROSSARD, 2014, p. 10).

Pensando sobre os achados de Frossard (2014), trago um relato pessoal, mas de importância para o debate sobre turismo religioso evangélico. Na Jornada Discente do PPGCS da UFRRJ ocorrida em 2019, na arguição sobre trabalho abordando pentecostais e suas práticas de orações em montes, a Professora Carly Barboza Machado fez uma comparação desse trabalho com o meu sobre o uso dos elementos em referência ao Israel Místico pela IURD. A Professora Carly Barboza Machado sugeriu uma hipótese dizendo que uma classe média e elite, sobretudo a classe dirigente dos evangélicos, como pastores e bispos da IURD que tenham um

maior prestígio na instituição, realizam suas subidas a montes em Israel, diferente dos evangélicos pentecostais das classes trabalhadoras que buscam montes próximos a seus lugares de origem ou próximos as igrejas que frequentam. Utilizando a hipótese que a professora lançou, de fato acredito que a possibilidade de empreender uma viagem a Israel vai depender sobretudo da situação econômica do grupo. Analisando o perfil sociológico dos evangélicos pentecostais (MARIANO, 2013), em sua maioria, estes não possuem situação favorável para tal empreitada. Sabendo disso, a IURD buscou resolver esse problema do acesso a Israel, democratizando esse acesso ao “trazer o Israel para o Brasil” (GOMES, 2011) e até mesmo elementos que o turista não encontrará indo a Israel¹³. Fez isso na inauguração do seu Templo Maior no Rio de Janeiro (GOMES, 2011) e, em 2014, com o Templo de Salomão.

2.3 Turismo pelo Temp(l)o de Salomão: O Israel Mi(dia)tico nos passeios etnográficos pelo Jardim Bíblico da IURD

Uso esse jogo de letras com a palavra templo a fim de destacar o movimento da IURD na busca de trazer, a partir de elementos, a materialização de Israel aqui no Brasil. Israel esse que mistura referências atuais do Estado de Israel com referências míticas, descritas na Bíblia. Israel também que, em mais um jogo de letras, é um Israel Mítico e um Israel Mi(dia)tico, pois também incorpora elementos da ficção, como novelas e filmes e agencia outros regimes de visibilidades no Templo. Vale salientar que esse jogo de letras em nada é originário da minha criatividade, mas sim são tirados, no caso do “Mi(dia)tico”, da doutoranda Laryssa Owsiany Ferreira que fez a sugestão do termo depois da apresentação do tema na Jornada discente do PPGCS (2019); e no caso do Temp(l)o, o termo é tirado das autoras Bianca Freire Medeiros e Nathalia Pereira da Silva no texto *Um Passeio além do Temp(l)o Experiências lúdico-midiáticas e agenciamento da história no “Jardim Bíblico” do Templo de Salomão da IURD (2019)*.

Medeiros e Silva (2019, p. 2) argumentam que no passeio ao Temp(l)o a trajetória da aliança dos homens com Deus descrita na Bíblia é recontada a partir de uma performance da narrativa acerca do Êxodo do Povo Hebreu. As autoras (2019) descrevem o tour pelo Jardim Bíblico, um serviço ofertado pelo IURD no Templo de Salomão. Segundo as autoras (2019), a

¹³ O templo do rei Salomão foi o primeiro construído pelos israelitas para honrar seu Deus, segundo o livro Bíblia Sagrada. É também onde se diz que o povo judeu manteve a Arca da Aliança com os 10 Mandamentos (1 Reis 6). O Templo do rei Salomão, assim como um segundo, foi destruído. Algumas doutrinas judaicas e também evangélicas – como o dispensacionalismo – possuem a crença que um terceiro templo será erguido marcando a chegada do Messias e do Juízo Final. O Templo de Salomão da IURD tem por referência todo esse contexto.

narrativa representada sobre o Êxodo do Povo Hebreu, no tour, ocorre entre três edificações. Nelas estão artefatos diversos, que buscam reproduzir certa leitura da Bíblia, utilizando da atmosfera das novelas e filmes da Rede Record na construção de modelos, rostos e formatos de objetos. Trago dados da minha etnografia sobre o tour pelo Jardim Bíblico no Templo de Salomão (2018) a fim de mostrar com mais detalhes as especificidades desse passeio, das interconexões do Templo com o Tempo e do Mítico com o Midiático e da esfera do turismo interno brasileiro religioso.

Na descrição sobre o tour no Jardim Bíblico no site do Templo de Salomão apresenta o tour como:

Um passeio temático e único no mundo. Visitantes regressam ao passado para conhecer a réplica fiel do Tabernáculo de Moisés, entrar no Memorial dos Templos de Jerusalém e caminhar pelo Jardim das Oliveiras Centenárias. Um pedaço da Terra Santa no Brasil¹⁴

O “Jardim Bíblico” é um passeio, um “tour” oferecido pela IURD no Templo de Salomão. O “Jardim Bíblico” se encontra na parte lateral do Templo de Salomão, dando vista para a Rua Júlio César do Bairro do Brás. Este passeio visa ser temático e se apresenta como “único no mundo”. A pequena descrição do tour no site do Templo de Salomão caracteriza-o como “um pedaço da Terra Santa no coração do Brasil”. Ao contrário de regras na parte interna do Templo de Salomão, não há proibições de entrada do uso de aparelhos eletrônicos, como smartphones. O uso desses aparelhos, contudo, é controlado, havendo locais onde tirar foto é proibido. A gravação de voz e de vídeo também não foi permitida quando solicitada por mim.

O tour pelo “jardim bíblico” ocorre em horários específicos nos dias da semana, às 9h e às 14h, sempre uma hora antes do início das reuniões da parte da manhã e da parte da tarde no Templo de Salomão. A compra do ingresso no valor de 40 reais para a realização do tour é feita em uma cabine que fica na lateral direita do Templo de Salomão. Para estudantes, há a possibilidade de pagar meia entrada. Há uma recepcionista, diferentemente dos “levitas”, trajando roupas formais, de terninho, mais aos moldes das roupas dos seguranças que há no Templo. Feita a compra, é dada uma pulseira que sem a qual não é permitida a entrada no espaço onde nos é direcionada para o início do tour.

Em todo o momento do “tour” fica clara a busca de uma vinculação entre a história bíblica, especificando construções e “demolições/desconstruções/perdas” de elementos do tabernáculo e dos templos mencionados na Bíblia. Edlaine de Campos Gomes (2011), na década

¹⁴JARDIM BÍBLICO, TEMPLO DE SALOMÃO. 2021. IURD. Disponível em <https://sites.universal.org/templodesalomao/passeio-pelo-jardim-biblico/#>. Acesso em 28 de junho de 2021.

passada, argumentava que a trajetória percorrida pela IURD na implementação de seu projeto de igreja se baseava em uma reconstrução de uma “memória coletiva”. Esse aspecto oferecia uma rica possibilidade de análise, que era a incorporação de um passado, percebido e reivindicado como seu, a partir desse vínculo com a “Terra Santa mítica”, com “Israel mítico” e com as histórias do Antigo Testamento da Bíblia. Segundo a autora (2011), as referências bíblicas que dão forma à memória coletiva da IURD são resgatadas do Antigo Testamento, sendo articuladas pela IURD à sua própria trajetória. Assim, elas demonstram eventos ligados ao “povo escolhido”, o “povo de Israel”, que, mesmo sendo perseguido, conquista e supera, uma vez que sempre “crê na promessa divina”.

Logo no início do tour, havia uma estrutura de madeira, simbolizando as tendas antigas. Nessa estrutura havia estátuas de “Moises”, “Nefertari” e do Faraó “Ramsés”. Essas estátuas tinham a aparência idêntica aos personagens representados pelos atores Guilherme Winter, que interpretou Moisés; Camila Rodriguez, que interpretou Nefertari; Sérgio Marone que interpretou Ramsés, na novela “Os Dez Mandamentos” exibida pela primeira vez na Rede Record no ano de 2014.



Fig. 1: Boneco de cera representando Moises a partir do ator Guilherme Winter na novela Os Dez Mandamentos da rede Record

Fonte: Dados etnográficos (FONSECA, 2018)



Fig. 2: Boneco de cera representando faraó Ramsés de acordo com o ator Sérgio Marone na novela Os Dez Mandamentos da rede Record.
 Fonte: Dados etnográficos (FONSECA, 2018).



Fig. 3: Boneco de cera representando a esposa de faraó, Nerfertari, caracterizado a partir da atriz Camila Rodrigues na novela os Dez Mandamentos da Rede Record.
 Fonte: Dados etnográficos (FONSECA, 2018).

A IURD utilizou materiais ficcionais para compor e materializar (MEYER, 2019) sua ideia e cosmovisão sobre a história do povo “hebreu bíblico”. Atrelando esta história a sua, a igreja visou se construir como herdeira não só deste “passado”, mas também dos “desafios”, “confrontos” e “superação” do povo “hebreu bíblico”. Esse movimento funcionou como forma de integrar essa narrativa ao seu “circuito da conquista” (GOMES, 2011), mostrando histórias de “perseguição”, “desafio”, “sacrifício” e “conquista” descrito do “circuito da conquista” e na

“retórica da superação” (GOMES, 2011). Assim, elaborou uma memória que não tem necessariamente objetivo no passado, mas sim de construção para o futuro (GOMES, 2011). Dessa forma, esta dinâmica vista e pesquisadas por Gomes (2011) no Templo Maior localizado no Rio de Janeiro, sobre o circuito da conquista, ainda se faz presente na IURD, ultrapassando o muro do Templo e adentrando também nas práticas mais lúdicas da igreja.

O tour é guiado por um homem que se apresenta como “sacerdote”. Vestia uma túnica branca; touca branca sacerdotal; o peitoral com as pedras, tendo 12 por total; um cinturão azul que rodeava a cintura, partindo a túnica em dois; e, por último, uma sandália com tiras de couro. Ele se apresentou como Davi e nos disse que seria o responsável para nos conduzir pelo tour. Ele nos descreveu o trajeto do tour e, logo em seguida, pegou uma escultura em formato de cordeiro. Ali, o guia-sacerdote Davi e nos informou que precisaríamos saber sobre o “sacrifício” e a “oferta” nos tempos antigos.

Uma característica específica de boa parte do tour é o relato sobre o “povo dando as costas para Deus”, ou seja, não cumprindo o dever e o reconhecendo com Deus. O guia-sacerdote Davi, logo após explicitar a história bíblica, fez um sermão sobre isso, apontando que esta dimensão acompanharia todas as histórias e narrativas propostas no tour. O guia-sacerdote nos disse que acontece, em todas essas narrativas bíblicas, o “reconhecimento que estavam longe de Deus”. Essa parte é fundamental para a compreensão da IURD com relação a institucionalizar a filiação dos seus membros.

Do mesmo modo, quando se reconhece o “erro” e se “volta para Deus”, as “conquistas” e “superações” se tornam questão de tempo, segundo algumas pregações e discursos de pastores e bispos coletados durante minha pesquisa de campo no Templo de Salomão (2018). Aqui a retórica da superação se apresenta como a capacidade de buscar se integrar cada vez mais ao corpo de membros da igreja, buscando não “dar as costas a Deus”, mas sim “reconhecer que estava longe de Deus”, assim como os “Hebreus”, que acabaram sendo libertos da sua servidão na narrativa bíblica. No primeiro capítulo, argumentei sobre os mecanismos da IURD acerca da busca da institucionalização no sentido de fidelizar os membros. Além disso, a IURD no tour busca “empregar os meios materiais e simbólicos que orientem a ação de seus fiéis a partir de uma narrativa de origem” (FREIRE-MEDEIROS e SILVA, 2019, p. 11).

O centro do tour foram as narrativas bíblicas sobre a “expansão” do tabernáculo para o Templo de Salomão bíblico. Segundo o guia-sacerdote Davi, esse o primeiro templo, construído pelo “Rei Salomão”, acabou sendo destruído, pois “o povo acabou se virando contra Deus” e acabaram no cativeiro babilônico. Um segundo Templo foi reconstruído no lugar do Templo do rei Salomão. Esse segundo templo, segundo o guia Davi, também foi destruído já no contexto

do império Romano, segundo o Guia-sacerdote Davi. O guia termina seu discurso dizendo que “o Templo de Salomão da IURD seria um novo Templo, um novo pacto, que seguiria a mesma história dos da construção dos outros templos do povo hebreu”.

Ao fim do tour, depois de passar diante das estruturas que representavam os tabernáculos descritos na Bíblia, os visitantes são direcionados para ver um curta-metragem e logo após fazem um último passeio no “jardim das oliveiras”. Esse jardim, como o nome sugere, é tomado por oliveiras. É o último espaço de visita no tour pelo Jardim Bíblico. O Jardim das Oliveiras faz alusão ao “Monte das Oliveiras”, que é um complexo elevado de quatro colinas, que se localiza ao leste da cidade de Jerusalém até os dias de hoje¹⁵. O Monte das Oliveiras é mencionado na Bíblia em diversas vezes no Antigo Testamento e no Novo Testamento, na “fuga do rei Davi no tempo da revolta de Absalão” e como o “lugar onde Jesus discursou antes de ser crucificado”. No Jardim das Oliveiras há uma busca de reconstruir a ambientação dessa parte de Jerusalém. Uma vez que no Brasil, não há oliveiras, a IURD precisou trazê-las do Uruguai. A circulação global dos objetos permitiu um fluxo de combinações entre pedras vindas de Israel (ORO, 2015), com árvores vindas do Uruguai (FONSECA, 2018) entre outros elementos do subúrbio paulista, onde está localizado o Templo, na busca de trazer “Israel ao Brasil”.

No último ato do tour, é apresentado um curta-metragem. O curta durou cerca de 20 minutos. O curta começa falando da “aliança de Deus com Abraão”, isto é, que faria grande a descendência de Abraão, e que o “tornaria pai de uma grande nação”. Depois o curta foca no sacrifício que Abraão faria com o seu filho Isaque e destaca esse ato como um ato modelo de fé que seguirá pela descendência de Abraão. O curta descreve também a ida dos hebreus para o Egito, a servidão, a libertação por Moisés, a criação do Templo de Salomão bíblico, a destruição desse templo, a construção de um segundo e a reconstrução, nos tempos de hoje, de um Templo de Salomão, agora pela IURD. Sobre esse último ponto, o curta dizia que o Templo de Salomão foi construído como uma lembrança física da “fé que impulsiona e agrada a Deus”, tal como a fé de “Abraão”. É possível dizer que esse material de audiovisual visava integrar os pontos do passeio pelo Jardim Bíblico, colocando o Templo de Salomão como materialização da “aliança de Deus com o seu povo”, a materialização desse vínculo com a “Terra Santa”.

Nesse último “ato” do tour, nos é apresentado o Templo de Salomão da IURD. O tour visou construir uma espécie de etapa que passava da construção do Tabernáculo - Templo de Salomão bíblico – Segundo Templo – Templo de Salomão da IURD, tanto no sentido da

¹⁵ Jardim bíblico, Templo de Salomão. 2014. IURD. Disponível em <https://sites.universal.org/templodesalomao/passeio-pelo-jardim-biblico/#>. Acesso em 28/06/2021.

narrativa temporal como no sentido sensorial do espacial do próprio passeio, como se a cada ato estivéssemos presenciando os eventos, que no final se desembocariam na construção do novo Templo de Salomão pela IURD. Gomes (2011) mostra uma visão sobre o vínculo entre a história da IURD e das narrativas sobre a “Terra Santa”:

Há uma ligação entre histórias a partir das histórias do povo hebreu descritas na bíblia com a história da IURD. A IURD se coloca como a responsável pela reconstrução do templo que havia sido destruído. Ela assim busca construir uma retórica de vinculação a história bíblica do povo hebreu, se colocando como continuadora da ‘obra’ de Deus para com o seu povo na terra, se colocando e se construindo enquanto seu povo, construindo e inventado formas de se ligar a uma ideia da imagem do ‘tradicional hebreu bíblico’ e se personificando a partir dessa ideia com roupas, apetrechos, arquitetura, na busca de não apenas autenticidade, mas de uma espécie de ‘legitimidade’ religiosa construída a partir desses elementos ‘judaicos’ (GOMES, 2011).

O curta da IURD construiu, nesse sentido, uma narrativa geral, englobando a história bíblica do povo “hebreu” e a sua história de “superação” e “crescimento”, mesmo mediante “perseguições”. A dimensão da retórica da superação é expressa nas conquistas que viam nos sacrifícios o primeiro movimento de “voltar-se para Deus”.

Analisando o tour pelo Jardim Bíblico, pode-se notar que a IURD, na busca de democratizar o acesso a Israel em solo brasileiro aos turistas, forja sua identidade performatizando uma ideia de tradicional com elementos que misturam o mítico e o midiático a partir dos elementos em referência a Israel Mítico. Trazendo novamente de Ronaldo Almeida (2003, p. 146) as “identidades ameaçadas” podem buscar a renovação a partir de uma ideia de tradição do grupo. Pensando em um possível contexto de ameaça dessas identidades, no censo de 2010, a taxa de crescimento pentecostal caiu com relação à sua série histórica dos últimos três censos – 1991, 2000 e 2010 – e a IURD “perdeu parte de seus adeptos” (MARIANO, 2013). Ricardo Mariano (2013), numa postura mais macrossociológica, afirma que as igrejas pentecostais diminuíram o seu impulso em se alastrar em todo o território brasileiro, embora reconhecendo problemas metodológicos do IBGE 2010 na captura e classificação do trânsito religioso do campo neopentecostal. Mariano (2013) mostra, a partir do censo de 2010, a perda de adeptos da IURD. Poderíamos supor que essa perda de adeptos e membros da IURD (MARIANO, 2013) resultou na materialização em grande escala desses símbolos judaicos, que foram utilizados como forma de resposta à crise e como “última” tentativa para captar novos membros e fixar os que sobraram.

Assim, seguindo este pensamento, a identidade IURDIANA, vendo-se sob ameaça, buscou em um tradicionalismo suas novas referências. No entanto, Gomes (2011) mostra que os símbolos em referência ao Israel Mítico fazem parte da IURD desde sua criação. Logo, não

foram acionados apenas agora, mas são desde sua criação em 1977. Além do mais, o censo de 2010 pode não ter captado a figura do frequentador esporádico (MAFRA, 2011). Dessa forma, fujo da concepção de crise e busco compreender os movimentos que forjaram e permitiram não somente a construção dessa identidade da IURD, mas também o alargamento da visibilidade desta identidade. Tais movimentos são construídos tanto na dimensão da construção de modalidades de turismo – ao buscar democratizar o acesso a Israel – como também na forma pelo qual o pentecostalismo em si se alargou e homogeneizou-se (ALMEIDA, 2008) – alastrando-se até mesmo para fora do campo pentecostal, como o caso da Renovação Carismática Católica, por exemplo – de modo que as igrejas precisaram buscar formas de se constituírem nesse novo campo.

Em debate sobre um possível futuro brasileiro pentecostal, Almeida (2008, p. 56) mostra que o sistema simbólico pentecostal foi “sincretizado” por outras religiões no campo religioso brasileiro, modelando assim todo este campo e dificultando o alastramento físico das igrejas pentecostais, uma vez que essas religiões concorrentes do pentecostalismo oferecem para seus fiéis quase o mesmo que o pentecostalismo promete em seu proselitismo e na sua oferta de bens e serviços religiosos. Isso criou uma espécie de pentecostalização do campo religioso brasileiro (ALMEIDA, 2008). Almeida (2008) termina seu texto mostrando que isso pode gerar uma contraofensiva mais generalizada dos pentecostais, no sentido de buscar uma religiosidade autêntica – “tradicionais”.

A materialização desse vínculo com “Israel mítico” pode ser a contraofensiva generalizada que Almeida disse ser possível como resposta pentecostal à pentecostalização do campo religioso (ALMEIDA, 2008, p. 56). A construção dessa identidade IURDIANA não estava no tradicionalismo pentecostal, típico do pentecostalismo clássico, mas sim em um “tradicionalismo judaico mítico” recriado e ressignificado pela IURD. Grunewald (2003, p. 147) argumenta que a etnicidade reconstruída, pensando no caso do turismo étnico, se centra na conservação e preservação de elementos étnicos para persuasão ou divertimento, não de outros particulares como no caso da etnicidade construída, mas de um “outro generalizado”. A IURD aciona elementos da tradição religiosa judaica para modelar sua própria identidade, mas não para se mostrar etnicamente judaica. As visitas e o turismo no Templo, assim, funcionam como um canal maior de visibilização dessa identidade, construindo também o turismo religioso ao reconstruir esse Israel Mítico como sagrado e apresenta-lo ao turista. E, em conjunto com a busca da IURD da construção de sua autenticidade (GOMES, 2011) ante as outras igrejas, reforçam a materialização deste vínculo como o Israel Mítico. Assim, nas visitas ao Templo essa autenticidade é exibida (GOMES, 2011).

Esses elementos parecem entrar na luta para obter legitimidade no campo, no sentido em que Paula Montero (2009) fala de religiões públicas ou religiões no espaço público. Sobre isso, Montero em seu artigo *Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso* (2012, p. 172) lista alguns fatores que tornaram a Católica hegemônica no Brasil: na cultura popular e no espaço público brasileiro. A autora mostra que a Igreja Católica tem uma íntima colaboração com o Estado nas áreas sociais, e o seu modo de organização institucional em termos territoriais nacionais sejam de certo modo associados politicamente a um Estado estrangeiro e seu êxito relativo em produzir elites que são capazes de representar politicamente causas que interessam à Igreja, são todos elementos importantes que garantem a preservação da sua legitimidade e da sua capacidade de influir na formulação das leis. Ela afirma que o protestantismo pentecostal parece ser o único movimento religioso que, pelo seu rápido crescimento e progressiva conquista de meios de produção de visibilidade tais como canais de rádio e televisão, desafia essa hegemonia. No entanto, a autora diz o protestantismo pentecostal não foi capaz de encontrar os meios para legitimar e produzir um discurso público aceitável, uma vez que a sua associação entre fé, risco e dinheiro fazem parte do imaginário social de diversos setores da sociedade. Assim, o exorcismo pouco tolerante dos exus que realiza em seus rituais ainda não são formas religiosas aceitas pelas camadas cultas e pelas outras religiões (MONTERO, 2012).

O campo pentecostal é muito heterogêneo e qualquer generalização nos leva a falhas analíticas. Todavia, essas características, como exorcismo e arrecadação de dinheiro, eram bem visíveis nos cultos da IURD, sobretudo na década de 90. Tal imagem tornava-se um empecilho a luta da IURD para alcançar a hegemonia no espaço público. Utilizando a interpretação proposta por Montero (2012), para a IURD tornar-se hegemônica no campo religioso brasileiro, ela precisaria reconfigurar para seu universo as relações próprias da Igreja Católica com o Estado. Com isso, destacaremos alguns pontos que Montero (2012) listou para destacar a hegemonia da Igreja Católica comparando com as ações da IURD a fim de se construir como alternativa plausível à hegemonia católica, o que reconfiguraria o espaço público brasileiro.

Foco no aspecto da organização institucional em termos territoriais nacionais que sejam de certo modo associados politicamente a um Estado estrangeiro e a uma ideia de tradição. A “vinculação” com “Israel” oferece uma alternativa à vinculação da Igreja Católica com “Vaticano/Santa Sé”. Cabe aqui destacar que muitos desses elementos são ressignificados e “inventados/construídos” tanto pela IURD como pela Igreja Católica em termos de herança simbólica tradicional. Mais que uma alternativa com relação aos elementos “judaicos” ou “helênicos”, o que ocorre é uma proposta de alternativa que a IURD promove ao oferecer outra

narrativa de “tradição” fora do escopo católico, construída a partir dessa materialização com “Israel mítico” e os elementos “judaicos”. O Templo de Salomão nos mostra essa dimensão, pelo qual há toda uma simbologia associada à terra santa, tendo como ideia trazer Israel para perto de seus membros e turistas. O Templo possui como objetivo a demonstração material de sua consolidação como igreja e seu vínculo com a terra santa, outorgando-lhe a confirmação de sua autenticidade religiosa" (ORO, 2015, p. 69). A IURD tem o espaço público como vitrine a exposição da sua busca de autenticidade no campo religioso.

Carlos Steil e Sandra de Sá Caneiro em *Caminhos de Santiago de Compostela no Brasil* (2008) mostram como sujeitos religiosos acionam o turismo como mediação da experiência do sagrado. Essa experiência, segundo os autores (2008, p. 113) absorve elementos de lazer, de consumo e de marketing. A experiência da peregrinação, do turismo religioso “é oferecido ao mercado e passa a integrar a grade de produtos, possuindo agências turísticas especializadas” (STEIL e CARNEIRO, 2008, p. 115). Sobre como se corporifica essa experiência do sagrado os autores (2008) mostram que os turistas/peregrinos buscam:

Uma relação quase que imediata com o sagrado, onde o corpo, em sua realidade fenomenológica, aparece como lugar de encontro do ser humano com outras dimensões da existência: naturais e sobrenaturais, físicas e psíquicas, pessoais e ecológicas. É no corpo, enquanto morada do self, que essas dualidades se conjugam, tornando possível a imanência do sagrado no interior dos indivíduos (STEIL e CANEIRO, 2008, p. 118).

Vale destacar que os Steil e Caneiro (2008) mostram o turismo religioso a partir da Igreja Católica. A igreja Católica, a partir da sua distinção conferida na ideia de que, mais que apenas uma religiosidade, suas práticas e patrimônios fazem parte da cultura nacional (GIUMBELLI, 2014), obteve certo privilégio no que se refere ao turismo religioso no Brasil, de modo que há indicações de que a Igreja Católica esteja adotando a expressão “turismo religioso” de tão central que essa dimensão se tornou. A igreja Católica, a partir da sua Pastoral do Turismo Religioso (2014), promoveram a administração e promoção de santuários e apoiaram a realização de eventos como, por exemplo, a Jornada Mundial da Juventude em 2013 no Rio de Janeiro (GIUMBELLI, 2014). Evento esse que contou com a presença de recursos do Ministério do Turismo (GIUMBELLI, 2014, p. 10). O autor (2014) ainda mostra que o Ministério do Turismo adota oficialmente a expressão "turismo religioso", justificando essa política como parte de uma estratégia que visa incentivar o turismo a partir da concepção de “turismo cultural”. Um episódio mostra essa vantagem do Igreja Católica no campo religioso com relação ao Turismo Religioso:

Em 2013, o Ministério abriu processo seletivo para destinar recursos (até R\$ 750 mil) com o objetivo de fortalecer as estruturas e a formação profissional no setor de turismo religioso. Os ganhadores foram as prefeituras de cinco municípios com projetos associados a santuários ou eventos católicos (GIUMBELLI, 2014, p. 11).

Como Frossard (2014) mostrou, nos últimos anos houve um aumento na procura sobre o turismo religioso pelos evangélicos. O foco principal desse turismo religioso era a visita à Terra Santa, a Israel. Os turistas demandavam essa modalidade a fim de contemplar os elementos e lugares descritos na Bíblia. Suas experiências com o sagrado se davam a partir desse contato. A IURD buscou trazer a “um pedaço da Terra Santa ao Brasil”. Com isso, tornou-se um agente importante no turismo religioso no país, ao não só trazer a Terra Santa aos que não poderiam empreender uma viagem a Israel, mas também ao tornar a busca da sua autenticidade exibidas aos turistas e visitantes e por quem ali passava na avenida da qual o Templo está localizado— além também dos vídeos e imagens produzidos sobre o Templo disponíveis nas redes sociais e exibidos na TV. Autenticidade que se forma na sua relação com seus interlocutores (GOMES, 2011), buscando se constituir como uma alternativa plausível aos elementos da Católica, e nesse caso, ao turismo religioso Católico.

A partir da concepção de autenticidade (GOMES, 2011) o turismo no Templo apresenta a dimensão da performance da IURD em se apresentar enquanto herdeiros espirituais do povo hebreu bíblico, tornando visível em todos os espaços do Templo sua “tradição”. O Templo de Salomão o turismo religioso ocorre na representação materializada nos objetos acerca dos relatos bíblicos sobre o povo hebreu e o Israel. Materializando tais narrativas nos objetos, no tour e no próprio Templo, a IURD atribui suas origens no povo hebreu bíblico, se colocando herdeira destes. Logo, representando estes, busca representar a si, construindo um turismo religioso, onde Temp(l)o e Mi(dia)tico se conjugam na formação desta experiência de “trazer o Israel ao Brasil” para os visitantes e turistas.

No Templo de Salomão, os sujeitos religiosos também incorporam suas visitas como mediação da experiência do sagrado, trazendo uma espécie de simulação do que seria estar não somente na Terra Santa – como na descrição do site sobre o tour – mas também em como era esse Israel descrito na Bíblia. Os relatos dos que participavam do tour ou estavam visitando o Templo eram de experimentar uma enorme paz, tranquilidade, calma e que de fato se sentiam na “Terra Santa”. Trago um relato de um participante do tour para exemplificar melhor. Antes disso, contextualizo essa visita.

No dia 1 de setembro de 2019, o então presidente do Brasil, Jair Messias Bolsonaro visitou o Templo de Salomão¹⁶. Diante de mais de nove mil e quinhentas pessoas que participavam da reunião, Bolsonaro foi convidado para ir à frente do Templo pelo Bispo Macedo a fim de receber oração. Antes de iniciar a oração, Edir Macedo disse que orando por ele (Bolsonaro) estaria orando por 210 milhões de brasileiros¹⁷. O bispo completa dizendo: “Olha só que responsabilidade. Nós vamos consagrá-lo como o profeta Samuel um dia consagrou o Rei Davi, nós vamos consagrá-lo”¹⁸. Na oração de cerca de mais ou menos 3 minutos, o Bispo Macedo profere algumas palavras e derrama um óleo na cabeça de Bolsonaro. Tal ato sinaliza a consagração realizada pelo bispo Macedo no presidente. Logo após a reunião, Bolsonaro fez o tour pelo Jardim Bíblico. Após a realização do tour, Bolsonaro deu uma entrevista e fez as seguintes declarações sobre o Templo:

Em cada local – do templo – a gente vê uma réplica daquilo que é a do que foi a vida daqueles que acreditavam em Deus lá em Israel e trouxe uma parte disso para cá. Isso serve para estimular, para dizer para aqueles que acreditam que podem atingir seus objetivos. Eu estive em Israel por 2 vezes e volto aquele tempo estando aqui nesse lugar. Você só tem dimensão do que é vendo pessoalmente, como eu estou aqui.¹⁹

A fala de Bolsonaro exemplifica como o turismo no Templo de Salomão não apenas sinaliza a recriação ou invenção de um passeio no que seria o Israel Bíblico, “como também aponta para as transformações resultantes da incorporação do turismo como mediação da experiência do sagrado pelos sujeitos religiosos, no qual absorve elementos de lazer, de consumo e de marketing” (STEIL e CARNEIRO, 2008). Além disso, as referências sobre o Israel Bíblico e o Estado de Israel na atualidade se juntam, onde passado e presente fazem parte do mesmo processo mediador da experiência com o sagrado. Assim como outras autoridades políticas e celebridades que visitaram o Templo, o espaço é aberto ao público e busca se constituir como “um pedaço da Terra Santa no Brasil”. Pedaço este que pode ser acessado por todos, segundo a IURD. Nessa construção de um espaço para todos, o Templo, além do rito, se constitui em seus aspectos lúdicos e funciona como uma retórica quando a IURD ou o Templo é acusado de atentar a laicidade do Estado (GUTIERREZ, 2014). Retórica esta que necessita da figura do turista para ganhar materialidade.

¹⁶ JAIR BOLSONARO VISITA O TEMPLO DE SALOMÃO E É RECEBIDO POR BISPO MACEDO. R7. 2019. Disponível em: <https://noticias.r7.com/brasil/bolsonaro-visita-templo-de-salomao-e-e-recebido-por-bispo-macedo-01092019>. Acesso no dia: 24/02/2020.

¹⁷ JAIR BOLSONARO VISITA O TEMPLO DE SALOMÃO E É RECEBIDO POR BISPO MACEDO. YOUTUBE. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HAJuU5jn4hM>. Acesso no dia: 24/02/2020.

¹⁸ IDEM

¹⁹ IDEM

2.4 A figura do turista e os espaços do turismo no Templo: para além do rito, o lúdico

O tamanho do Templo de Salomão chama a atenção. Por estar localizado em uma via de muito acesso, turistas e transeuntes costumam visitar o Templo. Além disso, os serviços fora culto/reunião, como o tour pelo Jardim Bíblico, vendas de livros e outros, atraem esses turistas e transeuntes. Uma questão que traz o questionamento é o fato de que dentro do terreno do Templo de Salomão não há nenhuma espécie de proselitismo ou evangelização diretos, mesmo com a presença de pessoas que poderiam, segundo classificação dos tipos de membros, tornarem-se membros da IURD.

Gomes (2011) mostra que todos os “outros”, ou seja, os de fora, são frequentadores em potencial, podem vir a ser frequentadores esporádicos e logo frequentadores assíduos. A forma como a IURD se constrói tem a ver com a forma como ela pensa a vinculação. Aqui a figura do turista, visitante traz novas perspectivas sobre a forma como a IURD se constrói. Além dos quatro tipos de membros (GOMES, 2011), faz parte da tipologia dos frequentadores da IURD a figura do turista, dos visitantes, que passam no Templo de Salomão a fim de conhecer o monumento. Para esse perfil, o espaço pode ser representado como um espaço lúdico, uma espécie de “parque de diversões”.

Para a compreensão da importância da figura do turista e do turismo no Templo de Salomão da IURD, volto no dia de sua inauguração em 2014. Alguns jornais destacaram em tom de denúncia a presença de políticos na inauguração do Templo e a própria inauguração, alegando que isso, de certa maneira atentava ao Estado laico brasileiro, pois entenderam a presença dos políticos um benefício a apenas um grupo religioso, no caso da IURD (GUTIERREZ, 2014). *Carlos Gutierrez*, em seu texto, *Beyond religion: the use of Jewish symbolic goods by the Universal Church* (2014) faz um mapeamento de jornais e matérias que abordaram a inauguração do Templo de Salomão em 2014 e a presença dos grandes nomes da política no Brasil. O autor mostra essas matérias jornalísticas em tom de denúncia contra o Templo de Salomão, as alianças políticas da IURD evidenciadas no Templo, que ferem de certa forma o Estado laico. Analisarei tais “acusações” levantadas pelo autor, adicionando algumas matérias levantadas por mim.

Segundo Gutierrez (2014, p. 5), a grande mídia repercutiu a presença dos políticos mais influentes no Brasil em 2014 enfatizando a questão da “instrumentalização da fé pelos candidatos” e o “poder dos evangélicos”. O autor mostra as matérias sobre o Templo de Salomão do jornal *Zero Hora*, que chamou o cientista político Antônio Lavareda e o Ricardo

Mariano como “especialistas” para evidenciar a influência evangélica no processo eleitoral e do jornal *A Folha de S. Paulo* que publicou o artigo “De joelhos: Procissão de autoridades ao Templo de Salomão, da Universal, expõe relações questionáveis de políticos com instituições religiosas”. Gutierrez vai citar uma afirmação do último jornal:

Oficialmente laico, o Estado brasileiro ainda mantém, na prática, relações no mínimo ambíguas e questionáveis com instituições religiosas --certamente menos por temor a Deus do que pelos seculares interesses eleitorais dos políticos.²⁰

Além de destacar essas alianças políticas na inauguração, a matéria ainda vai fazer alguns apontamentos sobre o Templo. Assim, a matéria afirma que:

O megatemplo simboliza, com sua ostentação, o ponto a que chegou a carreira de Edir Macedo, pastor neopentecostal, banqueiro e empresário do ramo de comunicações, que lançou a pedra fundamental de sua igreja no ano de 1977, num modesto prédio da zona norte do Rio de Janeiro.²¹

Outra matéria que destaca a presença de figuras políticas na inauguração foi a do site *Carta Maior*. No que a matéria chamou de “desfile político promovido pelo bispo e empresário Edir Macedo”, ela destaca que:

Chamou a atenção o desfile de políticos templo adentro. De presidente da República a governadores, passando pelo prefeito de São Paulo e ministros de Estado, todos posaram ao lado de Edir Macedo. Quando se espera uma prudente distância entre Estado e religião, estes personagens dão uma demonstração pública de despreço a essa regra republicana (2014).²²

Gutierrez (2014) vai citar a matéria “O poder dos evangélicos na política”, na revista *Carta Capital*, questionando o caráter “controverso” da presença do religioso no espaço público e sobretudo na política:

Dessa forma, em diferentes pontas do espectro político, os parlamentares evangélicos tentam influenciar a agenda nacional. Primeiro, na conquista de dividendos para as igrejas, como isenção fiscal, a manutenção das leis de radiodifusão, a obtenção de pedaços de ruas para a construção de templos, a instituição de leis que reconheçam a cultura evangélica e forcem a abertura dos cofres públicos a tais eventos. Mas também na criação de obstáculos à aprovação de projetos vistos como uma ameaça à família e aos bons costumes, entre eles os direitos LGBT. (Gutierrez, 2014, p. 5)²³

²⁰ FOLHA DE S. PAULO. “DE JOELHOS: PROCISSÃO DE AUTORIDADES AO TEMPLO DE SALOMÃO, DA UNIVERSAL. 2014. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/paywall/signup.shtml?https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/178972-de-joelhos.shtml>. Acesso dia 9/07/2020.

²¹ IDEM.

²² CARTA MAIOR. TEMPOS DE TEMPLOS. 2014. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Cultura/Em-tempos-de-Templo/39/31537>. Acesso dia 9/07/2020.

²³ CARTA CAPITAL. O PODER DOS EVANGÉLICOS NA POLÍTICA. 2014. Apud Gutierrez (2016, p. 5).

Segundo Gutierrez (2014) essas matérias acionam a narrativa de que o Templo de Salomão, de certa forma, atenta ao ideal de laicidade do Estado, ao evidenciar essas relações com políticos no Templo. A generalização da “denúncia acusatória” dessas matérias, segundo o autor (2014, p. 5) constitui esse ataque à laicidade do Estado como um “problema público”, isto é, que concerne a toda sociedade brasileira.

A IURD se posicionou frente à denúncia, acionando o conceito “ecumênico” para se referir ao Templo, afirmando que o espaço se encontra aberto a todas as religiões (GUTIERREZ, 2014, p. 6). Gutierrez ainda mostra que no momento de contestar outros agentes em relação à quebra de laicidade, a IURD operou o conceito “ecumênico” e até mesmo “interdenominacional”, promovendo um evento antes da inauguração oficial que contou com cerca de dois mil pastores de outras denominações evangélicas. A circulação de agentes de outra religião, no caso, os judeus, para reivindicar o Templo como espaço “interdenominacional”, “ecumênico” e “aberto a todos”, também se mostra nesse esforço de mostrar que pluralidade do local e o princípio de laicidade (GUTIERREZ, 2014, p. 16).

No meu trabalho de campo que deu origem a minha monografia *“Materialização do vínculo com Israel Mítico na Igreja Universal do Reino de Deus: uma etnografia do Templo de Salomão”* (2018), algumas falas dos membros e até mesmo de trabalhadores de comércios ao entorno do Templo, comerciantes, motoristas do aplicativo Uber e taxistas afirmavam que o Templo de Salomão, para além das reuniões, também era um ponto turístico de São Paulo, um espaço integrante do Turismo em São Paulo. A figura do turista e dos visitantes no Templo de Salomão integra a narrativa da IURD com relação ao Templo ser um “espaço para todos”, um “espaço ecumênico”, um “espaço turístico” e não apenas de um grupo religioso. Essa narrativa é acionada contra a denúncia de que o Templo estaria atentando contra o Estado laico brasileiro, pois, segundo a narrativa da IURD, o Templo é mais que igreja apenas para os membros, mas é também um espaço “para todos”.

Nesse sentido, a figura do turista e dos visitantes no Templo de Salomão se torna central na narrativa institucional da igreja do Templo. Essa narrativa é acionada contra a denúncia de que o Templo estaria atentando contra o Estado laico brasileiro, pois, segundo a narrativa da IURD, o Templo é mais que igreja apenas para os membros, mas é também um espaço “para todos”, o espaço do “outro”. Esse “outro” não é o “outro” passível de conversão, logo não pode ser considerado o “membro em potencial”. Uma vez que a narrativa de “lugar para todos”, “lugar turístico” é acionada contra denúncias de que o Templo de Salomão fere a laicidade, a figura do turista é constitutiva para a construção da narrativa da IURD de que nem tudo ali no Templo de Salomão é feito para fins proselitistas, ou seja, que há determinadas pessoas para as

quais o Templo de Salomão também oferta serviços turísticos. Isso vai depender de como o espaço é concebido no Templo de Salomão e quais desses espaços o turista adentra: caso ele entre no local do culto, a condição de turista se transforma na condição de membro em potencial.

Dessa forma, um breve debate sobre o espaço se faz necessário. O debate sobre a conformação, configuração e significados dos espaços é integrante das ciências sociais desde sua formação. O autor Robert Hertz em “A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa” (1980) demonstra também essa preeminência direita na conformação dos espaços. Outro trabalho notável foi o ensaio “*Algumas formas primitivas de classificação*” (2001) de Marcel Mauss e Émile Durkheim que, ao demonstrar a organização de uma tribo australiana em duas fratrias e, dentro dessa fratria, em uma complexa divisão de clãs, argumenta que a classificação das coisas reproduz a classificação dos homens (MAUSS; DURKHEIM, 2001).

A conformação do espaço reproduz categorias humanas e sociais. Evans-Pritchard continua com a tradição do debate de Mauss e Durkheim (2001) sobre espaço e, em Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota (1978), evidencia duas distinções sobre o espaço: espaço ecológico e espaço estrutural, que terão relação à pertença dos indivíduos. O espaço ecológico e a distância ecológica representam necessariamente a distância física entre os espaços. Já o espaço estrutural e a distância estrutural dizem respeito sobre um espaço socialmente constituído. O autor vai definir distância estrutural como:

A distância entre grupos de pessoas dentro de um sistema social é expressa em termos de valores. A natureza da região determina a distribuição das aldeias e, por conseguinte, a distância entre elas, porém os valores limitam e definem a distribuição em termos estruturais e fornecem um conjunto diferente de distâncias. Uma aldeia Nuer pode estar equidistante de outras duas aldeias, mas, se uma destas duas pertencer a uma tribo diferente daquela a que pertence a primeira aldeia, pode-se dizer que ela está estruturalmente mais distante da primeira aldeia do que da última, que pertence à mesma tribo. (PRITCHARD, 1978, p. 123).

O espaço estrutural no Templo é aquele no qual os tipos de membros estão estruturalmente mais próximos um dos outros. Na configuração do espaço estrutural, cada tipo de membros pode estar mais próximo estruturalmente do que outros, mesmo que ocupando espaços ecológicos distantes. Membros de um mesmo tipo podem estar mais próximos estruturalmente em contraste com membros de outro tipo. Essa aproximação se dá, sobretudo nas formas de ação ritual, ou seja, nas incumbências e obrigações litúrgicas e religiosas que

cada tipo de membros possui, independentemente da localidade de sua igreja. Tem-se o exemplo da reunião de sábado no Templo de Salomão, que é exclusiva para os membros convertidos. Em minha etnografia no Templo de Salomão (2018), ao entrevistar um obreiro da IURD de Recife, não pude realizar a entrevista no sábado por conta de sua participação nessa reunião, tendo assim só concluído a entrevista no domingo. Dessa forma, percebe-se que mesmo sendo um obreiro da IURD de Recife, o membro participou de uma reunião em São Paulo com outros membros provenientes do local.

Esse mesmo espaço estrutural se constitui de modo complexo para outros tipos de membros, pois considerando o membro em potencial, que são todos os que podem vir a ser membros da IURD, o espaço estrutural da IURD no Templo de Salomão consistiria em todos os lugares passíveis de ação evangelística pela igreja. Aqui surge a figura da turista. Se o turista é uma figura que se diferencia do membro em potencial por conta da sua função de integrar a narrativa do “espaço para todos”, há efetivamente uma distância construída estruturalmente entre os de “dentro” – os tipos de membros – e os de fora – os turistas. Esses espaços estruturais se materializam e se reproduzem especialmente no Templo de Salomão. O debate sobre os espaços se torna necessário para compreensão de como tais locais no Templo de Salomão são pensados, construídos e consumidos.

Pierre Bourdieu, em “A casa Kabyle ou o mundo às avessas” (1999), retomando os debates iniciais das conformações dos espaços e as categorias sociais, dará materialidade a essas concepções sobre os espaços e seus significados em sua análise sobre a casa Cabila. O autor argumenta que a casa Cabila evidencia as diversas relações que se constituem entre as categorias de pensamento do povo Cabila com relação a espaços sociais como casa, aldeia e cosmos (SAYÃO, 2013). A análise evidencia a organização do interior da casa e relações de oposição e mutualidade que estão em consonância com o externo e com a mentalidade Cabila. Segundo Bourdieu, “a casa se organiza segundo um conjunto de propostas homólogas: fogo, água; cozido, cru; alto, baixo; luz, sombra; dia, noite; masculino, feminino (...) cultura, natureza (BOURDIEU, 1999, p. 151). Essa análise de Bourdieu nos ajuda a compreender como os espaços do Templo de Salomão estão organizados, em suas distâncias estruturais e seus significados.

Os espaços de “dentro” e “fora”, “do rito” e do “passeio/turismo”, do “lugar para todos” e do “lugar santificado por Deus” parecem conviver no espaço do Templo de Salomão, tendo seus limites constituídos a partir da passagem para o local da reunião, o “santuário” onde para tal, há uma revista com detectores de metal, há a proibição de aparelhos eletrônicos e há regras para as vestimentas. O exemplo maior disso foi no meu primeiro dia da etnografia. Pude acessar,

mesmo estando de bermuda, boa parte do que seria o “quintal” do Templo de Salomão, ou seja, sua parte externa ao local do culto. Só não poderia entrar de bermuda para assistir à reunião. Indo para o tour, há situações e locais no qual é proibida a utilização de aparelhos eletrônicos, como dentro do “tabernáculo”. A IURD estipula essas regras menos por medo de reprodução das imagens e controle e mais na busca da demarcação do espaço que é “sagrado” e o espaço que é “recreativo”, “turístico”. Do lado de fora do Templo, contudo, na rua, na avenida, no quarteirão que rodeia o Templo, as práticas de distribuição de jornais da Universal são claramente percebidas.

Assim como a casa Cabila possui um espaço fechado secreto que confina as relações da intimidade e o espaço masculino thajma' th, que é o lugar da assembleia, da mesquita, do café (BOURDIEU, 1999, p. 149), o Templo de Salomão também possui os espaços de “dentro” e o de “fora”. Para os de dentro com relação à filiação, o espaço se relaciona à filiação dos membros convertidos, busca de fidelização dos membros em processo de conversão e dos membros esporádicos, e busca da conversão dos membros em potencial de conversão. Já para os de “fora”, o espaço se configura na busca da experiência turística. Desta forma, os espaços se definem em dois no Templo: espaço de culto e espaço do turismo/passeio. Tudo isso em um espaço no qual ser frequentador em potencial e turista vai depender de como a pessoa vai se alocar dentro desses espaços.

Para refinar a compreensão sobre o espaço do turismo/passeio, em minha etnografia feita em 2018 no Templo, membros, “levitas”²⁴ responsáveis sobretudo pelo *tour* no Jardim Bíblico, disseram que os elementos, objetos e coleções ali expostas sobre o povo hebreu bíblico, sobre o Israel Mítico e sobre a cidade de Jerusalém eram visitados por muitos evangélicos, religiosos, curiosos e historiadores. Há uma matéria na Folha Universal que mostra a visita de representantes do candomblé²⁵. Quando fiz o *tour*, junto comigo, havia um obreiro da universal, uma evangélica de outra denominação, uma agrônoma que, segundo ela, não tinha vínculo religioso, mas já havia sido diaconisa da Assembleia de Deus e um cientista social, no caso eu.

Os próprios elementos com referência ao Israel Mítico, além dos espaços como o Jardim Bíblico no Templo de Salomão, funcionam como materialização desse conceito de “espaço para todos”. Como argumenta Meyer (2019, p. 50), as imaginações para se tornarem vivenciadas como reais, precisam se tornar tangíveis, através da estruturação de espaços, da arquitetura, da

²⁴ Categoria iurdiana válida sobretudo no Templo de Salomão para voluntários que ajudam da organização e execução das reuniões. Em outras igrejas da IURD, a categoria “obreiro” é mais comumente utilizada.

²⁵ Representantes do Candomblé visitam o Templo de Salomão. Folha de São Paulo. 2018. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/monicabergamo/2018/04/representantes-do-candomble-fazem-visita-a-sede-da-igreja-universal.shtml>. Acesso dia: 21/07/2020.

indução dos corpos. Assim as imaginações necessitam se materializar concretamente no ambiente de vida para que seus membros se sintam na própria pele. Isso ocorre no Jardim Bíblico e em outros espaços fora culto do Templo de Salomão que, além de materializar o vínculo com o Israel Mítico da IURD, pode materializar a ideia de “espaço para todos”.

Levando em consideração o contexto de acusações de ataque à laicidade do Estado e a resposta que a IURD elabora, a partir do conceito de “ecumênico” (GUTIERREZ, 2014, p. 16), o *tour pelo jardim bíblico* torna visível esta concepção de “espaço para todas as crenças, credos e para quem não tem credo”. Efetivamente não posso afirmar que o *tour* foi pensando pela IURD como espaço puramente turístico, ecumênico, que serviria como maneira de acionar essa narrativa de “neutralidade do lugar” quando acusada de atacar à laicidade do Estado. Esse espaço, contudo, serviu como exemplo para a retórica do “espaço para todos”, onde as referências ao povo hebreu bíblico e ao Israel mítico constituíam não apenas iconograficamente o local, mas sim a forma como a IURD se constrói e se pensa.

A concepção de “lugar para todos”, no entanto, não está localizada somente no *tour* na IURD. O espaço de fora do Templo – dentro do espaço onde está o templo, mas fora do local onde acontecem as reuniões, evidencia melhor esse o “lugar para todos”. Lá é onde se pode bater fotos e contemplar a silhueta do Templo. Para a realização do *tour*, precisaria de uma informação um pouco mais interna, a qual pode ser que um visitante que está apenas de passagem contemplando o visual do Templo de Salomão não tenha; além de o *tour* ser pago. Foquei no *tour* porque disponho de maiores materiais etnográficos e é no *tour* onde estão os principais objetos em referência ao povo hebreu bíblico e ao Israel Mítico da IURD – a parte interna do Templo de Salomão, reservada para a reunião, também tem alguns objetos em exibição, embora sejam poucos e seu uso compõe, em grande maioria, parte do ritual.

Por fim, percebe-se como as modalidades turísticas estão intrinsicamente ligadas ao Templo de Salomão. Além das questões referentes ao próprio consumo que geraria uma receita a partir de um caminho não muito convencional no pentecostalismo, que são as visitas aos Templos, o turismo é peça fundamental na formação da identidade da IURD, na construção de sua referência a partir de um tradicionalismo reconstruído. Esse tradicionalismo, a partir dos elementos em referência ao Israel Mítico são utilizados pela IURD a fim de trazer a Terra Santa a todos. Por último, na construção do espaço para todos, a IURD se resguarda de possíveis acusações de que o Templo fere, de alguma maneira, a laicidade do Estado. As diversas experimentações do turismo no Templo de Salomão se dão na maneira pela qual o Templo em si se torna um local para o turismo religioso, onde estão em jogo o lugar que a Igreja Universal busca alcançar no campo religioso brasileiro, se tornando também uma figura importante na

dimensão do turismo, que até então era dominada pela Igreja Católica. Aliado a isso, o Templo, que também é o espaço de culto, estabelece o turismo e a figura do turista como centrais na sua forma de se pensar.

CAPÍTULO 3 - O USO DE ELEMENTOS JUDAICOS E O ISRAEL MÍTICO NO TEMPLO DE SALOMÃO DA IURD

Eu fui criado pra lutar e vencer. Transpor o deserto e nada a temer. Eu fui criado pra prevalecer. Como a luz sobre as trevas, eu hei de vencer. Sou Israel!

(MARCELO CRIVELLA. Sou Israel)

Busco neste capítulo compreender a utilização desses elementos e a materialização do vínculo da IURD com o Israel Mítico a partir da minha etnografia feita no Templo de Salomão (2018), pesquisa documental feita do período de 2018 a 2021 e pesquisa bibliográfica feita neste mesmo período. Vou partir dos dados que coletei em campo, uma vez que tomo o Templo de Salomão como a maior materialização do vínculo com o Israel Mítico que a IURD busca constituir. O Templo, assim, pensando na dimensão do uso dos elementos em referência ao judaísmo e ao Israel Mítico, será o ponto de partida da análise.

De fato, é pretensioso, arriscado e até equivocados acreditar que as relações com o Israel Mítico, com o próprio Estado de Israel e as referências ao judaísmo da IURD se dão apenas no Templo de Salomão. Antes do Templo, a concepção sobre Israel já se fazia presente na IURD – e até mesmo no campo evangélico pentecostal. Como mostrado por Gomes (2011), desde seu início, o Israel Mítico faz parte da cosmovisão da Universal. Vale agora compreender até que ponto este Israel Mítico ainda funciona como forma da IURD se constituir e quais são as diferenças ou consonâncias entre o modo pela qual a autora destacou o uso do Israel Mítico no seu texto pela IURD para a forma como a igreja o utiliza, agora, no Templo de Salomão.

Dessa forma, trago documentos coletados em sites, na página da IURD e artigo com os debates bibliográficos para completar a análise. Busco não apenas analisar os documentos, mas fazer uma “etnografia” destes documentos. Tomar os documentos como peças etnográficas implica em compreendê-los também como construtores da realidade tanto por aquilo que produzem na situação da qual fazem parte como por aquilo que efetivamente solidificam (VIANNA, 2014).

O uso dos elementos em referência ao Judaísmo e ao Israel Mítico no Templo de Salomão foi destacado em duas frentes nos capítulos anteriores: primeiro como referências na construção das identidades dos tipos de membros a partir da sua maior materialização, o Templo de Salomão, e em segundo lugar sobre como o uso desses elementos funciona na construção

das modalidades do turismo promovidas pela IURD no Templo. Jean-Paul Willaime em *Sociologia da Religião* (2012) argumenta que a religião se manifesta na interseção de três pontos: “vínculo longitudinal da linhagem com seus ascendentes e descendentes, o vínculo horizontal entre os irmãos na religião, esses dois vínculos articulando-se ao vínculo vertical, que se refere a uma alteridade” (WILLAIME, 2012, p. 197). Essa concepção de Willaime auxilia na compreensão do ponto de intersecção entre essas dimensões nas quais se entrelaçam o uso de elementos em referência ao judaísmo e ao Israel Mítico no Templo. Trata-se da construção de uma identidade capaz de funcionar como um campo de referências a partir do qual se elabora a forma como a Igreja vai se relacionar consigo, com os seus e com a alteridade.

No desenvolvimento dos capítulos anteriores, busquei a todo o momento mostrar como a construção da identidade da IURD era acionada a partir dos elementos em referência ao Israel Mítico e em como se deu a elaboração dessa identidade, cosmovisão. Neste capítulo, busco respostas mais gerais sobre o uso de elementos com relação ao Israel Mítico na Igreja Universal. No fim, compreendo a utilização dos elementos em referência ao Israel Mítico como forma pela qual a IURD busca construir cultura, bem como os achados de Gomes (2011). Nessa concepção de invenção da cultura (WAGNER, 2010) não significa que a IURD pense categorias antropológicas nessa formulação, mas que a IURD busca construir todo um aparato diverso de elementos, objetos, narrativas e materialidades no qual a ideia de Israel Mítico é central na forma como esses conteúdos ganham forma. A autora Edlaine de Campos Gomes (2011) mostra como a IURD construiu sua autenticidade ante seus interlocutores que acusavam a IURD de não ser genuína (GOMES, 2011), pura, de ter muita “mistura” com outras religiosidades, sobretudo as de matrizes africanas.

Para construir uma espécie de estudo original neste capítulo e não apenas reproduzir conclusões que a autora Edlaine de Campos Gomes (2011) já havia mostrado, busco pensar a partir de dois pontos: primeiro em como se constitui a autenticidade da IURD a partir desses elementos em referência ao Israel Mítico na relação dessa igreja com o campo evangélico e em segundo a dimensão da cultura material construída no Templo de Salomão – a maior materialização do Israel Mítico no campo religioso brasileiro. Não que sejam caminhos diferentes da autora, já que a autenticidade é um fator tão central em seu texto, que faz parte até mesmo do título de seu livro. O que eu acredito que consigo sem o mesmo brilho, mas com esforço, é tentar dar outro olhar sobre como a autenticidade da IURD é formada, bem como esta mesma autenticidade vai ser importante na forma como a igreja constrói sua cultura material e a exibe. Sobre o conceito de autenticidade debatido na IURD, vale destacar que de nada tenho autoria. No máximo, consigo trazê-lo para o debate a fim de pensar os dados obtidos

em campo por mim, que confirmam questões trazidas por Gomes (2011). Por fim, destaco também algumas controvérsias em torno da utilização desses elementos em referência a Israel, sobretudo na sua dimensão materializada nos objetos.

3.1 O campo pentecostal: de sua expansão a desfragmentação da religiosidade

Todas as análises cujo objeto é a religião, segundo Rosa (2013, p. 274) se baseiam no debate sobre a secularização e a vitalidade religiosa, direta ou indiretamente. Esta análise sobre a IURD e o Templo de Salomão também, de certa maneira, perpassa por esses caminhos, uma vez que tais fenômenos estudados aqui são tributários desse contexto no qual se forma o pluralismo religioso no Brasil (MONTERO, 2009), permitindo, posteriormente, o avanço e a expansão das igrejas pentecostais em solo brasileiro (MARIANO, 2004). Cabe compreender como se enquadram, nesse contexto, as ações da IURD.

Mariano (2003, p. 112) argumenta que, no Brasil, a separação Estado-Igreja, que ocorre juntamente com o advento do regime republicano, desmantelou o monopólio religioso da Igreja Católica, abrindo caminho para que outros grupos religiosos pudessem ingressar na sociedade, disputando espaço e constituindo o contexto de pluralismo religioso. Desse contexto, “derivam o recrudescimento da concorrência religiosa, a dilatação do ativismo militante dos agentes religiosos, o crescimento da oferta de novos produtos e serviços religiosos e, como efeito disso, a maior mobilização religiosa da população” (MARIANO, 2003, p. 113). O crescimento pentecostal, além de ocorrer em consequência desse contexto, possui características “seculares”, ao empregar modelos de gestão, de marketing e de comunicação modernos no objetivo de sua expansão (MARIANO, 2003). Tomando o caso da Igreja Universal, Mariano (2003) mostra que:

No caso específico da Igreja Universal, pode-se afirmar, resumidamente, que sua organização empresarial, liderada por um governo episcopal centralizado em seu fundador e bispo primaz, se baseia na concentração da gestão administrativa, financeira e patrimonial, na formação de quadros eclesiástico e administrativo profissionalizados, na adoção de estratégias de marketing, na fixação de metas de produtividade para os pastores locais, num eficiente e agressivo mecanismo de arrecadação de recursos, num pesado investimento em evangelismo eletrônico, empresas de comunicação e noutros negócios que orbitam em torno de atividades da denominação, na abertura de grandes templos e na provisão diária, metódica e sistemática de elevada quantidade de serviços mágico-religiosos (MARIANO, 2003, p. 121).

Almeida (2006, p. 113) problematiza essa noção de expansão pentecostal, destacando três planos de análise: a fluidez dos conteúdos simbólicos; o trânsito religioso do ponto de vista

do indivíduo; e, por fim, os vínculos religiosos como fator de atração e integração social. No primeiro ponto, o autor procura demonstrar como a IURD se constituiu e se expandiu pela negação e assimilação do universo simbólico das religiões afro-brasileiras, via a figura do diabo. Nela, o diabo cristão é o elemento simbólico no que se opera essa conversão de sentidos. Trata-se de uma espécie de "sincretismo às avessas" (ALMEIDA, 2006, p. 113) que opera na lógica dos binômios negação/assimilação e inversão/continuidade. No primeiro ato, a IURD combate as outras religiões – as afro-brasileiras e a católica em certo sentido – ao mesmo tempo em que assimila suas formas de apresentação. No segundo ato, a IURD trata as religiões afro-brasileiras como “falsidade ao mesmo tempo em que atesta sua existência sobrenatural” (ALMEIDA, 2006, p. 113).

A IURD acompanhou o crescimento pentecostal das últimas décadas. Embora fosse uma das igrejas principais nessa expansão, não estava sozinha nessa empreitada. Outras igrejas protagonizaram, em conjunto com a IURD, o movimento de expansão do pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil, sendo algumas dessas se constituindo como ameaças a IURD, como caso da Igreja Mundial do Poder de Deus que surge de uma dissidência da IURD. O Censo de 2010 do IBGE aponta uma possível migração de fiéis da IURD a outras igrejas neopentecostais, como o exemplo a Igreja Mundial²⁶. Não se pode afirmar categoricamente essa migração, por conta do trânsito religioso e da figura do frequentador esporádico da IURD, que pode não ter sido captado pela metodologia de coleta do IBGE (MAFRA, 2011). No entanto, os dados sugerem essa perda de membros da IURD (MARIANO, 2013), que embora possa não representar definitivamente a realidade, mas produz efeitos, acirrando ainda mais as disputas no campo religioso.

Voltando para uma questão já mostrada, cito novamente Ronaldo de Almeida (2008) que argumenta que a possível diluição da religiosidade pentecostal, por conta de sua expansão nos últimos tempos, construiria alguns efeitos na própria religiosidade pentecostal e nas igrejas, podendo gerar uma contraofensiva mais generalizada dos pentecostais, no sentido de buscar uma religiosidade autêntica – “tradicionais” (ALMEIDA, 2008, p. 56). Como Gomes (2011) mostra, os símbolos em referência ao Israel Mítico, que se enquadra nessa busca de uma “religiosidade autêntica – tradicional”, fazem parte da IURD desde sua criação. O Templo de Salomão, contudo, mostra como a IURD buscou, em um momento propício no campo religioso brasileiro, intensificar a materialização desse vínculo com o Israel Mítico, assim como havia

²⁶ Censo 2010 aponta migração de fiéis da Universal do Reino de Deus para outras igrejas evangélicas - <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2012/06/29/censo-2010-aponta-migracao-de-fieis-da-universal-do-reino-de-deus-para-outras-igrejas.htm?cmpid>

feito na construção do Templo Maior no Rio de Janeiro em 1997 (GOMES, 2011). De modo que a construção do Templo Maior no Rio de Janeiro, bem como todos elementos utilizados ali, evidenciam a busca da construção da autenticidade por parte da IURD ante seus interlocutores. O uso dos elementos no Templo de Salomão e o próprio Templo mostram como a IURD constrói sua autenticidade perante seus interlocutores, respondendo, a partir do uso desses símbolos com referência ao Judaísmo e ao Israel Mítico, uma possível diluição da religiosidade neopentecostal.

Como destaca Almeida (2006) a fluidez dos conteúdos simbólicos, o sincretismo, também foi um dos fatores da expansão do neopentecostalismo e do crescimento da IURD. O paradoxo desse fenômeno, pensando o caso da IURD, que embora auxilie na adaptação da liturgia e das mensagens a um público maior, tomando elementos das religiões populares (MARIANO, 2004), fornece também material de críticas em tom de denúncias sobre uso de elementos de outras religiosidades – sobretudo com relação as religiões de matrizes africanas. No campo evangélico, as denúncias das igrejas evangélicas de que a IURD é impura (GOMES, 2011) toma o sincretismo da IURD como algo de “muita mistura”, logo a tornando impura na mistura dos elementos tidos como “sagrados” para os evangélicos, como a santa ceia por exemplo, e elementos de outras religiosidades, como os pontos de contato – rosa ungida, sal grosso etc. Como já mostrado, no Templo de Salomão se segmenta a oferta de bens e serviços mágico-religiosos em reuniões de determinados dias. Assim, dificilmente a rosa ungida, por exemplo, seria ofertada no mesmo dia da santa ceia no Templo de Salomão – santa ceia que é aos domingos.

Sobre sincretismos, Sanchis (1994) afirmava que alguns grupos religiosos, como os pentecostais por exemplo, podem acionar uma identidade única, “purificada” de qualquer sincretismo. Isso pode fazer com que se sintam agredidos pela categoria sincretismo, por conta da busca dessa identidade pura. Os elementos em referência ao Israel Mítico e ao judaísmo no Templo de Salomão, como já destacava Gomes (2011) focando no Templo Maior do Rio de Janeiro, são utilizados na busca de construção da igreja no sentido de criar um identidade “única”, autêntica. De certa maneira, utilizando o conceito de sincretismo de Sanchis (1994), no qual se pensa o sincretismo como homologias de relações entre o universo próprio e o universo do “outro” em contato conosco, sincretismo este que pode se direcionar “para desencadear transformações no universo próprio, sejam elas em direção ao reforço ou ao enfraquecimento dos paralelismos e/ou das semelhanças” (SANCHIS, 1994, p. 7). Nesse sentido, o uso desses símbolos em referência ao Israel Mítico e ao judaísmo pode também se enquadrar nesse processo. Esse enquadramento se dá no sentido de que, no início da Igreja

Universal, tais elementos serviram como a forma de a igreja se constituir e, no decorrer dos embates com seus interlocutores e o crescimento de outras igrejas neopentecostais – que além de ameaçar o poderio da IURD no campo neopentecostal, poderiam trazer uma certa diluição da religiosidade neopentecostal – tornou-se o elemento na direção do reforço, no qual a igreja intensificou ainda mais sua busca de autenticidade.

Pode-se pensar que o sincretismo se dá em sistemas religiosos que estão, em suma, em contato um com os outros circunscritos a espaço físico/geográfico próximo. Então, se assim for, os elementos em referência ao Israel Mítico e ao judaísmo se enquadrariam na dimensão da invenção, da construção e não do contato com formas de religiosidades próximas. De certa maneira, se sincretismo é a “redefinição da sua própria identidade, quando confrontadas ao sistema simbólico de outra sociedade” (SANCHIS, 1994), a construção da IURD a partir desses elementos apresenta traços dessa dinâmica do sincretismo que Sanchis (1994) conceitualiza. Gomes (2011) mostra desde seu início a frequência das visitas a Israel pelos bispos e pastores da Universal. No ano de 1980, por exemplo, o bispo Macedo foi pela primeira vez a Jerusalém (GOMES, 2011). A IURD busca suas referências em Israel. Sanchis (1994) mostra que o sincretismo não ocorre apenas nos sistemas religiosos, mas também na cultura. Assim, a IURD se constituiu a partir do contato com Israel, do contato anterior dos bispos e pastores com outras religiosidades pentecostais e evangélicas que já apresentavam, anteriormente à criação da IURD, um certo apreço com relação a Israel, expressados em músicas, objetos e celebrações. A diferença é que a IURD, desde sua criação para cá, materializou de uma forma ainda nunca vista essa ligação que evangélicos e pentecostais possuíam – e possuem ainda mais – com Israel.

3.2 Uso de Elementos em referência ao Israel Mítico pela IURD na construção de sua autenticidade: referências e respostas ao campo religioso brasileiro

O vínculo com o Israel Mítico, que produziria uma percepção favorável e de apoio a Israel por parte dos evangélicos é de fato anterior à criação da IURD. Mesmo com a IURD atualmente materializando esse vínculo de maneira nunca antes feita, tal apreço e vinculação não se encontra também somente na Universal e nem somente nos Pentecostais. Outras igrejas evangélicas também possuem um apreço significativo com relação a Israel, como é o caso da Igreja Batista de Getsêmani em Belo Horizonte, cujo Pastor presidente, José Linhares, em uma

publicação no Jornal *O Tempo*, escreveu que “desde o início, Israel incomoda as nações”²⁷ e também que “o plano do Senhor sempre foi fazer de Israel uma grande nação, a partir da descendência de Abraão”²⁸.

Não acho errado supor que as referências utilizadas já desde a constituição da IURD com relação ao Israel Mítico foram heranças também das passagens anteriores dos bispos e pastores da Univesal pelas igrejas evangélicas das quais faziam parte. Sobre isso, a história do Bispo Macedo pode trazer algumas pistas. A instituição precursora das criadas por Edir Macedo e R.R Soares, as figuras iniciais mais importantes do neopentecostalismo, foi a igreja Nova Vida, do bispo Robert McAllister. Robert McAllister rompe com a Assembleia de Deus em 1960 e funda a Igreja Nova Vida. Da Nova Vida saem Edir Macedo e seu cunhado Romildo R. Soares, fundando o que mais tarde viria a se chamar Igreja Universal do Reino de Deus.

A Trajetória do Bispo Macedo é ilustrativa dessa “fusão de referentes culturais” (MAFRA, 2001, p. 38). Edir Macedo nasceu em uma família católica, passou por uma iniciação no candomblé, transitou pelo pentecostalismo clássico e pelas “ondas renovadas do pentecostalismo norte-americano” (MAFRA, 2001, p.38), que no caso foi a Igreja Nova Vida. Tipicamente como nas formas iniciais do neopentecostalismo, na referência que teve na Nova Vida e na sua trajetória religiosa e social, a questão do sofrimento e da cura pela fé se destacava inicialmente na Igreja de Edir Macedo. O estilo de luta que a religiosidade ganhou foi se consolidando aos poucos, o que garantiu uma capacidade de interlocução inusitada para uma religião (MAFRA, 2001, p. 38-39).

O programa de rádio de Edir Macedo foi principal nessa característica que a IURD iria adquirir. Edir Macedo alcançou popularidade como apresentador de um programa religioso na Rádio Metropolitana. Tal programa de Edir Macedo se seguia a outro religioso, de uma mãe de santo. O programa ao vivo proporcionava a possibilidade para que Edir Macedo, na figura do pastor, “contrapusesse os discursos, as cosmologias e, principalmente, os resultados práticos de uma religiosidade” (MAFRA, 2001, p. 39). Na contraposição, Macedo procurava atrair para o seu culto um público que acolhia uma adesão religiosa por resultados. Mafra (2001, p. 39) vai mostrar que, em apenas um movimento, Macedo conseguia transferir o público de uma religiosidade tradicional acostumado à dinâmica das promessas para o santo, para uma

²⁷ Israel: escolhido, rebelde, amado, restaurado. José Linhares. Disponível em <https://www.otempo.com.br/opiniao/super-fe/israel-escolhido-rebelde-amado-restaurado-1.1612072>. Acesso dia 29/07/2021.

²⁸ IDEM

religiosidade que continuava com essa lógica e se construía nessa relação, adicionando-lhe maior intensidade e antagonismo.

Na temática da questão do sofrimento, assim como nas religiões afro-brasileiras, o novo pentecostalismo se constrói elegendo essas religiosidades como "demoníacas" (MAFRA, 2001). Clara Mafra mostra as marcas dessas interações nos cultos:

Isso se encontra na origem do novo culto e deixou marcas evidentes da passagem, como: a escolha do nome dos seus demônios - pomba gira, exu caveira, tranca rua - dos tempos do calendário - sexta feira como o culto de libertação, nos elementos que são utilizados nos ritos - sal para purificar, óleo e água para ungir, vermelho para lutar etc. A mesma força religiosa foi dirigida contra a Católica, especialmente ao interpretar o culto aos santos como idolatria. A marca da religiosidade que vai se afirmando é a da contraposição. (MAFRA, 2001, p. 38 – 39).

Se a marca dessa religiosidade se deu na contraposição dirigida aos Católicos e as religiões de matriz africana, houve também convergências aos modelos já estabelecidos na religiosidade pentecostal, sobretudo a de segunda onda pela qual o Edir Macedo adentra ao ser membro da Igreja Nova Vida. A ênfase da segunda onda do pentecostalismo, como destaca Freston (1994, p. 72), concentrava na cura divina e utilização de meios de comunicação como propaganda proselitista, característica da qual a IURD não só se serve, como se torna fundante na sua concepção de igreja e quiçá em sua cosmologia. Ari Oro (2015) argumentou que a IURD não foi a primeira em muitas dimensões do pentecostalismo –como a inserção na política, a construção de catedrais e a difusão e a utilização de mídias sociais – mas que a IURD exacerbou essas modalidades. Assim sendo, as referências utilizadas na IURD podem, de fato, ter vindo de interações e relações anteriores de seus líderes – e até mesmo de seus membros – aos elementos em referência a Israel presentes nessas igrejas. O apreço a Israel, a ideia de que o Estado de Israel corresponde ao Israel falado na Bíblia são marcas que, eventualmente, já circulavam nos evangélicos antes da criação da IURD.

Ronilson Pacheco, colunista do UOL, que também é Teólogo pela PUC-Rio, pastor auxiliar da Comunidade Batista em São Gonçalo, ativista e escritor, publicou uma matéria que tem por nome *Interpretação 'militarizada' da Bíblia guia apoio de evangélicos a Israel* (2021)²⁹. Nessa matéria, Ronilso Pacheco destaca quatro razões para o apoio “incondicional” dos evangélicos a Israel: 1- a garantia de uma bênção para quem se posicionar a favor de Israel a partir de uma interpretação literal da Bíblia; 2 – O povo escolhido de Deus, no qual mais uma

²⁹ Interpretação 'militarizada' da Bíblia guia apoio de evangélicos a Israel. Ronilso Pacheco. 2021. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/colunas/ronilso-pacheco/2021/05/20/conflito-israel-palestinos-apoio-evangelicos-brasileiros.htm?cmpid=> Acesso dia 29/07/2021.

interpretação literal da Bíblia, faz com que os evangélicos acreditem que Israel, por ser esse povo, possa agir sem ser questionado, uma vez que é escolhida pelo próprio Deus; 3 – Escatologia, que significa “coisa do fim”, no qual, a partir de uma interpretação literal do livro de Apocalipse, Israel teria um papel preponderante; e 4 – Valores culturais e religiosos compartilhados, no qual há uma concepção de um “parentesco cultural” com Israel e o apoio dos evangélicos se daria refletiria esse parentesco, que é estimulado por hinos pentecostais que citam Israel ou o “Deus de Israel”, o “mito” da vitória de Israel em todas as guerras narradas pela Bíblia e a ênfase na afirmação da autoridade e da hierarquia a partir de interpretações do Antigo Testamento da Bíblia³⁰.

Não tomo as análises de Ronilso Pacheco como academicamente válidas. O colunista, contudo, traz dimensões interessantes, sobretudo quando destaca a concepção do parentesco cultural e religioso que evangélicos acionam ao se referirem a Israel. A análise de hinos³¹ e músicas evangélicas mostra como tal “parentesco cultural” e o apreço a Israel já estavam, de certa maneira, tão consolidados no campo evangélico da década de 1980 e 1990 que serviram até como quadro de referência para construção de músicas evangélicas. Músicas que se serviram dos elementos em referência a Israel Mítico, contribuindo ainda mais para a construção de ethos evangélico favorável a Israel.

Vejamos como tais músicas mencionavam ou traziam como centro Israel Mítico. Como exemplo, a música da cantora evangélica Shirley Carvalhaes (1997), música bem difundida até hoje no meio pentecostal, no qual cita o livro da Bíblia Êxodo 14:15:31, descrevendo a passagem do povo Hebreu pelo mar vermelho e a morte dos que os perseguiam, os egípcios: “Lá vem Faraó, Faraó morreu. Israel chegou primeiro, o Senhor é Deus”³². Outra música famosa, Leão da Tribo de Judá (1987), do cantor evangélico Adhemar de Campos, é mais conhecida no meio dos evangélicos de missão³³, mas também presentes nas igrejas da segunda onda do pentecostalismo. A música diz:

Ele é o leão da tribo de Judá. Jesus tomou nossas cadeias e nos libertou. Ele é a rocha da nossa vitória. Nossa força em tempos de fraqueza, uma torre em tempos de guerra. Oh, a esperança de Israel.³⁴

³⁰ IDEM

³¹ Utilizo a categoria nativa pentecostal “hino”, pois essa categoria que, para os pentecostais, distingue uma música evangélica de uma música “do mundo”. Música do mundo é a categoria pentecostal para se referir a todas as músicas que não são evangélicas ou não são de cantores evangélicos.

³² Faraó ou Deus. Shirley Carvalhaes. 1997. Disponível em <https://www.letras.mus.br/shirley-carvalhaes/358495/>. Acesso dia 29/07/2021.

³³ Categoria que o IBGE usa para se referir a igrejas evangélicas que não são pentecostais, como batistas e adventistas por exemplo.

³⁴ Leão da tribo de Judá. Adhemar de Campos. 1987. Disponível em <https://www.vagalume.com.br/ademar-de-campos/leao-da-tribo-de-juda.html>. Acesso dia 29/07/2021.

Outro hino evangélico pentecostal muito famoso e que perpassou o meio pentecostal, no qual acredito que seja conhecido até por pessoas de fora das igrejas evangélicas, é o “Vem com Josué lutar em Jericó”³⁵. Datado de 1973 no Brasil, interpretado pelo cantor evangélico Ozeais de Paula – tio do atual deputado federal eleito pelo Rio de Janeiro, Otoni de Paula. Pelo primeiro nome de “Soldado de Cristo”³⁶, essa música tem sua origem na primeira metade do século XIX entre escravos americanos³⁷. Esse hino evangélico pentecostal fala sobre a luta do personagem bíblico Josué na conquista da cidade bíblica de Jericó pelo povo hebreu. Esse hino tem uma peculiaridade que, embora seu campo harmônico seja em uma escala menor³⁸, pressupondo músicas que são mais “tristes” em seu andamento³⁹, essa canção é cantada de uma maneira mais despojada, acelerada, a todo pulmão em cultos pentecostais, com o mesmo rigor que se cantaria uma canção de guerra. Sua letra diz: “vem com Josué lutar em Jericó. E as muralhas ruirão. Subam os montes devagar, que o Senhor vai guerrear. Cerquem os muros para mim, pois Jericó chegou ao fim”⁴⁰.

Todas essas músicas e hinos mostram que, se não já central, o espectro do Israel Mítico já rondava o campo evangélico nas décadas de 1970, 80 e 90. A IURD, “sobre ombros de gigantes”, constitui também elementos pelos quais formou sua concepção de igreja e dos quais se utilizou para intensificar a sua busca de autenticidade.

Stuart Hall (2006, p. 13) argumenta que, na medida em que sistemas de significação e representação cultural se multipliquem, uma multiplicidade de identidades cambiantes possíveis podem emergir, com cada uma das quais se pode identificar-se nem que seja momentaneamente. A forma como se constitui o pluralismo religioso no Brasil, aumentando a oferta de igrejas a partir do mercado religioso, trouxe o contexto do frequentador esporádico e do peregrino que, por transitar nas diversas igrejas, pode constituir-se como lhe couber. A questão é que grande quantidade de igrejas também trouxe a repetição de liturgias, de práticas e de ações. Isso acarretou, como Almeida destaca (2008), em uma diluição da religiosidade.

³⁵ Vem com Josué lutar em Jericó. Corinhos cristãos. Disponível em <https://www.letras.mus.br/corinhos-evangelicos/vem-com-josue-lutar-em-jerico/>. Acesso dia 29/07/2021.

³⁶ Soldado de Cristo. Ozéias de Paula. 1973. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=kF9hw79cdf0>. Acesso dia 29/07/2021.

³⁷ Batalha de Josué: uma música de libertação dos escravos americanos. Esdras Gomes. 2012. Disponível em <https://terradegigantes65.wordpress.com/2012/08/27/batalha-de-jerico-uma-musica-de-libertacao-dos-escravos-americanos/>. Acesso dia 29/07/2021.

³⁸ Cifra. Vem com Josué lutar em Jericó. <https://www.cifraclub.com.br/corinhos-evangelicos/vem-com-josue-lutar-em-jerico/>. Acesso dia 29/07/2021.

³⁹ O que faz uma música soar como triste ou alegre. 2019. <https://www.itapemafm.com.br/o-que-faz-uma-musica-soar-triste-ou-alegre>. Acesso dia 29/07/2021.

⁴⁰ Vem com Josué lutar em Jericó. Corinhos cristãos. Disponível em <https://www.letras.mus.br/corinhos-evangelicos/vem-com-josue-lutar-em-jerico/>. Acesso dia 29/07/2021.

Utilizo a ideia de diluição não necessariamente como um apagamento gradual, mas como algo que está tão presente em diversas formas de religiosidade, que acaba se fragmentando. Isso pode ajudar na compreensão de como o campo pentecostal começa também a utilizar os métodos do neopentecostalismo, tais como a liturgia, as práticas e ações, trazendo não somente uma dimensão da competição, mas também a diluição desse tipo de religiosidade. Em todos os casos, seja pelo conflito ou na busca se distinguir de uma religiosidade mais “diluída”, a IURD buscou se diferenciar numa identidade mais sólida, pelo qual esses elementos em referência ao Israel Mítico servem de coluna. Coluna de sustentação que, mais que solidificar uma identidade, serviu para a busca da Igreja na construção de sua autenticidade.

José Reginaldo Gonçalves em *Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais* (1988), debate a noção “autenticidade”, “inautenticidade” e ideologias na formulação do que seria ou não considerado como “patrimônio cultural autêntico ou inautêntico”. Sobre isso, o autor nos mostra como os debates consideram o autêntico como o original e o inautêntico com a cópia ou reprodução (GONÇALVES, 1988, p. 265). Fugindo dessas categorias essencialistas, o autor propõe a noção de “autenticidade não aurática e autenticidade aurática”. Para o autor (1988, p. 269), a forma não aurática de autenticidade, em contraste com a aurática, dispensa um vínculo orgânico com o passado: o aspecto da “recriação” é nela mais forte do que o aspecto da “herança”.

Ao passo em que consideremos como dadas a “autenticidade” ou “inautenticidade” de algo, essas podem ser pensadas como construções ficcionais “sem nenhum fundamento necessário na história, na natureza, na sociedade ou em qualquer outra realidade com que confortavelmente justifiquemos nossas crenças” (GONÇALVES, 1988, p. 273). Nesse ponto, a autenticidade é “não aurática” está fundada não numa relação orgânica com o passado, mas na própria possibilidade de reprodução técnica desse passado. Objetos não auráticos: por serem reproduzidos e transitórios, não guardam qualquer relação orgânica real com um passado pessoal ou coletivo (GONÇALVES, 1988).

Dessa perspectiva que se trata a autenticidade “não aurática” da IURD, que se dá a partir dessa vinculação com “Israel Mítico” e com a “Terra Santa”, como mostrado no livro *Era das Catedras* (2011). A IURD, junto com as referências que possivelmente tenha recebido do campo evangélico com relação ao apreço a Israel, dá a esses elementos nova roupagem, adicionando novas formas, ao por exemplo, articular suas concepções e objetos criados na materialização dessas aos objetos trazidos de Jerusalém. A IURD enfatiza a sua ligação com o “povo escolhido” e com o seu projeto de igreja, solidificando a partir desses elementos sua identidade religiosa ante ao campo pentecostal e também servindo de resposta para os que a

acusavam de ser não autêntica, como mostrado por Gomes (2011). Assim, consegue acionar uma identidade única, “purificada” de qualquer mistura, na qual o uso desses bens simbólicos em referência a Israel Mítico é posto como característica da Universal (GUTIERREZ, 2016).

Já destaquei no capítulo dois desta dissertação as práticas e ações da IURD na construção de ser uma alternativa plausível a todo aparato da Igreja Católica, sobretudo na concepção da cultura católica-brasileira (SANCHIS, 1994). Aqui, o uso dos elementos em referência ao Israel Mítico pela IURD não busca se configurar como “cultura-brasileira”, mas como uma forma nova, fora do padrões da Igreja Católica, de acesso ao Divino.

Antoniazzi (1994, p. 20) mostra que uma das razões da migração de católicos para o pentecostalismo se dá sobretudo no plano das relações imediatas da igreja com a população. Antoniazzi (1994, p. 21) argumenta que no sentido macro, a Igreja Católica tem tido uma atuação significativa, sendo considerada, pela opinião pública, como a instituição mais confiável do País. No que se refere, todavia, aos problemas de ordem imediata – contextos de vulnerabilidade social – a Igreja Católica é menos atenta, renunciado às práticas terapêuticas procuradas por essa população e a experiência mais ritual. No pentecostalismo, entretanto, tais práticas são disponíveis aos que dela demandam algo. A IURD não possui problema algum de revindicar a ideia de sobrenatural na oferta das práticas terapêuticas, por exemplo. Um sobrenatural que se encontra próximo das demandas de ordem imediata, podendo ser acessado, agora, não mais por intermédio da tradição católica, mas sim a partir dos elementos em referência ao Israel Mítico. Assim mostra Gutierrez (2007) ao descrever o que um Pastor da IURD disse sobre os “símbolos judaicos” usados na igrejas utilizados para despertar a fé dos fiéis e para barrar o que ele chama de “idolatria católica”:

A gente faz campanha e pede para a pessoa rezar com kipá⁴¹, colocar a mezuzah⁴² na porta de casa, pois ali ela vê esses objetos e se lembra de orar, se lembra de Deus. Então, usamos símbolos que estão na Bíblia, ou seja, são legítimos, para aumentar a fé das pessoas. Outra coisa, o homem precisa conhecer Deus e isso é algo difícil, por isso, a idolatria cresceu tanto no mundo, pois tentava explicar Deus por meio de bonecos. Agora, é diferente, estamos usando esses elementos para que o homem possa chegar a Deus e ter fé. Mas tem uma coisa, a gente sempre pede para a pessoa queimar o objeto na campanha, pois as coisas vão melhorar e transformar-se por meio da fé, não por meio do objeto. Isso é importante ressaltar (GUTIERREZ, 2007, p. 5).

⁴¹ Pequeno barrete circular usado por judeus como símbolo religioso. Disponível em <https://www.meudicionario.org/quip%C3%A1>. Acesso dia 05/10/2021.

⁴² Símbolo religioso judaico que consiste em dois parágrafos de uma oração, colocados num estojo de metal, madeira ou vidro, pregado nos umbrais das portas, à direita. Disponível em <https://www.dicio.com.br/mezuzah/>. Acesso dia 05/10/2021.

Assim, diante das relações com diversas igrejas do campo pentecostal, neopentecostal, bem como suas ações no sentido de se construir como uma alternativa plausível à Igreja Católica, na contraposição dirigida aos Católicos (MAFRA, 2001, p. 38), como argumenta Gomes (2011) a IURD forja sua identidade religiosa a partir desses elementos em referência a Israel no sentido da busca da construção de sua autenticidade. Tais elementos são constitutivos na forma, materializada, da IURD fazer religião. Confirmando os achados de Gomes (2011) também no Templo de Salomão, busco agora pensar em como esta materialização do Israel Mítico se dá também na relação da IURD com seus interlocutores, sobretudo relacionado ao período da inauguração do Templo de Salomão para cá. Relação que em grande maioria é controversa, especificamente dentro do campo religioso protestante e evangélico brasileiro, pela qual a materialidade da IURD é questionada e vista como “perigosa”.

3.3 As controvérsias em torno da “perigosa” materialidade da IURD e seus interlocutores: Jesus contra o material

A relação da IURD com a materialidade é indispensável para compreender como a igreja se constitui; na forma pela qual se relaciona com os seus tipos de membros (GOMES, 2011), pela maneira da qual se constitui a relação dos seus interlocutores com a igreja e da igreja com seus interlocutores. A dimensão material na IURD sempre foi alvo de controvérsias, sobretudo por parte de outras igrejas evangélicas e protestantes, que destacam em tom de acusação o uso de objetos ungidos pela IURD e como isso foge dos princípios bíblicos que norteiam os cristãos. Destacarei três falas de pastores protestantes e evangélicos que exemplificam isso.

Augusto Nicodemus, pastor da igreja presbiteriana de Recife, professor de Hermenêutica e de Novo Testamento no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, além de vice-presidente do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil⁴³, é também palestrante. Suas palestras possuem boa repercussão, no qual boa parte dessas estão no Youtube, chegando muitas a terem mais de 1 milhão de visualizações. Uma dessas palestras em específico, que tem por título “diferenças entre a IURD e as igrejas evangélicas” possui mais de 4 milhões de visualizações. Nessa palestra, em tom de denúncia, Augusto Nicodemus destaca características gerais da IURD, focando, no que nos interessa, também no que ele chama de uso de “objeto ungidos”. Diz Augusto Nicodemus em tom de denúncia que:

⁴³ Autores. Vida nova. Disponível em: <https://www.vidanova.com.br/livros/autores/augustus-nicodemus-> Acesso dia 25/08/2021.

Umas das características de igrejas evangélicas e da igreja universal é o uso de objetos: a igreja universal usa elementos em seus cultos que são tirados das superstições populares do Brasil e das religiões afro-brasileiras. Os objetos usados são: são grosso, que vem da umbanda que é para tirar os espíritos; rosa ungida, que é usada nas oferendas a iemanjá; fitas e pulseiras, semelhantes aquelas do senhor do Bomfim, ramo de arruda que é utilizado para afastar as coisas más (...). O Edir Macedo diz que os objetos não são mágicos em si, eles são pontos de contato para a fé. Só que o que o que acontece na prática é que os objetos começam a ter poder, são vistos como talismãs, como na cultura afro-brasileira popular, de que os objetos ficam imbuídos de um poder positivo que vai abençoar a vida de quem os possuem. A utilização desses objetos acaba virando adoração por eles, misticismo, veneração, como se fosse um talismã, uma idolatria⁴⁴.

Sobre os objetos com referência a Israel ou ao judaísmo, Augusto Nicodemus primeiramente vai dizer que sociólogos interpretaram a judaização da igreja Universal a partir da tentativa da igreja de conter as perdas, se desligando da imagem antiga da igreja, encontrando outros métodos de arrecadação, formando uma nova “cara para a Igreja Universal”⁴⁵, construindo assim o Templo de Salomão. O problema disso, segundo Nicodemus é que:

Lá no Templo que cabe 10 mil pessoas, ele – Edir Macedo – tem levitas, ele tem os sacerdotes que são os bispos. Ele coloca agora o Kipá e uma cobertura que no judaísmo identifica o rabino em consagração a Deus – o Talit. No Templo, tem duas tábuas de pedras da lei, um menoráh, ele – Edir Macedo – se veste de rabino (...). O templo era um símbolo do corpo de cristo, simbolizando a pessoa de cristo. No novo testamento, nós somos o templo. Deus não habita mais em paredes, locais feitas por mãos humanas, mas sim em nós. Nós precisamos entender isso e parar com a adoração ao templo, porque às vezes os evangélicos tem isso de adorar o templo, vendo o templo como a casa de Deus. (...) Agora, construir uma réplica do templo de Salomão é construir uma coisa que Jesus já destruiu. Por isso que nós adoramos a Deus em espírito e em verdade e não em símbolos. O culto das igrejas reformadas é despojado, ele não tem imagem, não tem candelabro, em muito dos casos, não tem nem cruz. O culto a Deus é em espírito e não em objetos. Fora do batismo e da santa ceia, que são marcas das igrejas históricas, é idolatria⁴⁶.

As falas do Pastor sobre o uso de objetos na IURD se centra no problema da materialidade, tanto o que ele conceitua como “objetos ungidos” das superstições populares,

⁴⁴ Diferenças entre a IURD e as Igrejas Evangélicas. Augusto Nicodemus. 2016. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=nkjjTUprbFQ>. Acesso dia 24/08/2021.

⁴⁵ IDEM

⁴⁶ IDEM

quanto os objetos em referência a Israel. Segundo Augusto Nicodemus, Jesus destruiu o que era de material no velho testamento, trazendo agora, no novo testamento, formas de acesso ao divino que não são “materiais”, mas sim “espirituais”, ou seja, imateriais. A fala do pastor, bem difundida no meio evangélico e do protestantismo histórico, é que o acesso ao divino se dá imaterialmente. O templo material no antigo testamento, morada de Deus, foi destruído e Deus passou a habitar dentro de cada um, sendo o templo a pessoa e não mais o edifício, segundo essa ideia. A reivindicação dessa perspectiva é de um cristianismo espiritualizado, imaterial, no qual as coisas perdem o sentido na mediação ao divino. Nicodemus, na sua fala, centra em uma abordagem mentalista (MEYER, 2019) do cristianismo, que se constitui avessa a materialidade idólatra de outras religiões e, nesse caso, da IURD que sincretiza “superstições populares” e leva seus membros a adorar os “objetos”.

A abordagem mentalista, segundo Meyer (2019, p. 165), centra-se a ideia de crenças, interioridade, mentalismos, como o que é constitutivo da religião. Para a autora (2019), essa visão sobre a religião é ocidentalizada, construída por base das referências do cristianismo, sobretudo o protestante, não permitindo ver o uso das coisas como produção da religião. Augusto Nicodemus, na palestra destacada, aciona essa abordagem mentalista, a partir da referência de sua igreja, a presbiteriana, para analisar os objetos utilizados nas igrejas evangélicas e na IURD como sendo ilegítimos. E o são porque, para ele, essa fase do cristianismo já se foi superada. Agora o centro é a interioridade, o espírito e não mais a exterioridade dos templos e objetos ungidos.

Daniel Miller, no seu livro *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material* (2013), mostra que a teoria da representação pouco diz sobre a relação de pessoas com coisas. No seu interesse de compreender como as coisas fazem as pessoas (MILLER, 2013, p. 66), em vez de definir o que entende por materialidade, o autor argumenta que, melhor que definir, “é ver o que as pessoas querem dizer na prática com essa ideia; o que as religiões que querem escapar do mundo material fazem quanto a isso” (MILLER, 2013, p. 110). A fala destacada do Augusto Nicodemus mostra como o pastor busca escapar do mundo material, utilizando o exemplo do uso de objetos pela IURD como problema.

Outra fala famosa também de um pastor presbiteriano, O Rev. Hernandes Dias Lopes, que é o pastor titular da Primeira Igreja Presbiteriana de Vitória. Segundo o Pastor, em uma de suas pregações que se encontra no Youtube, diz que “a igreja brasileira tornou-se em grande parte sincrética, mística, a igreja do sal grosso, a igreja do óleo, as igrejas das mandigas em nome de Deus. Precisamos de uma nova Reforma. Precisamos de novos Luteros, precisamos de

novos Calvinos”⁴⁷. Sobre o que ele compreende como a judaização das igrejas evangélicas, indo de encontro com a ideia de Nicodemus, ao mostrar que o sua religião já superou a materialidade, em um vídeo com mais de 20 mil visualizações, o pastor diz que:

Essa corrida de alguns segmentos rumo ao judaísmo é um retrocesso. É um desvio da fé evangélica. As festas judaicas, o templo judaico, as cerimônias tudo isso era uma sombra da realidade que era Cristo. Voltar às práticas judaicas é um retrocesso. Nós não podemos, como igreja, concordar com essas práticas. Sobre os apetrechos judaizantes usados nessas igrejas, não podemos aceitar, devemos nos voltar para as escrituras e entender que Cristo é a grande realidade⁴⁸.

As palestras dos pastores da igreja presbiteriana não são as únicas que abordam o problema do uso de objetos nas igrejas evangélicas e na IURD. O Programa Propósitos de Vida, Exibido na Tv Caravelas Net Canal 6 em Ipatinga, Minas Gerais, é apresentado pelo Pastor Adriano Papa da Igreja Assembleia de Deus. Em um desses programas, que está disponível no Youtube, o Pastor fala sobre o uso de objetos pelas igrejas evangélicas. Ele dá exemplos de objetos em clara alusão a IURD, mas não mencionando a igreja. Para o Pastor:

Atualmente dentro de algumas igrejas evangélicas está havendo uma verdadeira avalanche de objetos ungidos, como cajados ungidos, meias ungidas, água ungida, martelo, fogueira santa. O problema disso é que as pessoas estão indo buscar a solução de seus problemas nos objetos e não na mudança de vida. Com isso, as pessoas não experimentam o verdadeiro arrependimento, não se convertem. Em segundo lugar, os objetos ungidos não incentivam o estudo da palavra de Deus. Em último lugar, os objetos ungidos permitem que o povo de Deus seja explorado financeiramente. O diabo está induzindo a igreja a procurar os objetos no lugar de procurar a presença de Deus⁴⁹.

A fala do Pastor Adriano Papa destaca a abordagem mentalista da sua religião, ao destacar que o importante é o verdadeiro arrependimento, que se dá no interior de cada pessoa e o estudo da palavra de Deus. O Pastor vai um pouco além em comparação a fala do Augusto Nicodemus ao dizer que os objetos ungidos permitem a exploração financeira do povo de Deus. O pastor argumenta isso provavelmente em alusão a trocas que ocorrem em algumas igrejas entre objetos e dinheiro, como o caso do feijão que cura Covid-19 ofertado na igreja Mundial a partir de 100

⁴⁷ Mandigas nas igrejas, sal grosso, água ungida. Pr Hernanes Dias Lopes. 2019. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=7UUX6z2xLxg>. Acesso dia 24/08/2021.

⁴⁸ A judaização da igreja. Luz para o caminho. 2014. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=-YyiEcjiMJK>. Acesso dia 24/08/2021.

⁴⁹ O que a Bíblia diz sobre Objetos Ungidos. Adriano Papa. 2016. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=ToIhMYza7h8&t=230s>. Acesso dia 24/08/2021.

a 1000 reais⁵⁰. Vale destacar que, segundo a Igreja Mundial do Reino de Deus, não houve oferta de venda de cura, mas sim um “início de propósito”, no qual a oferta em dinheiro, presente na cosmovisão do neopentecostalismo, seria a mediadora desse propósito⁵¹. O pastor Adriano Papa termina sua fala acionando a ideia do maligno como um dos fatores que induzem a procura dos objetos nas igrejas, destacando o perigo da sedução dos objetos aos fiéis.

As falas dos pastores têm o ponto em comum que os objetos utilizados nas igrejas evangélicas, incluindo a IURD, tomam o lugar da religião interiorizada, centrada na conexão direta ao divino sem a mediação material. Para esses pastores, o uso de objetos representa idolatria nessas igrejas. Essa ideia parte também da noção de que há uma separação clara entre objetos e pessoas. Quando essa separação não ocorre, o que se há é o fetichismo, a mistura entre coisas e pessoas, partindo do princípio que “o ‘fetiche’ é considerado um sintoma de alienação ou de neurose, ele sinaliza um problema do pensamento que não consegue funcionar bem” (MEYER, 2019, p. 178).

Mais que um problema somente de visão teológica, as falas desses pastores, que expressam também parte da opinião pública, mostra que há uma espécie de alienação dos fiéis que acreditam e utilizam os objetos nessas igrejas. Os pastores, bispos e dirigentes são vistos não apenas como desviantes da palavra da Bíblia, mas muitas vezes como oportunistas que utilizam da ignorância, ingenuidade, baixa escolaridade e da vontade do fiel de resolver os problemas resultantes das vulnerabilidades sociais, para angariar dinheiro, utilizando os objetos ou como troca direta com o dinheiro ou como forma de propaganda no objetivo de ter cada vez mais pessoas ofertando em suas igrejas. O que a fala desses pastores propõe é que essas pessoas saem da ignorância, aprendendo o “verdadeiro evangelho reformado” e interiorizado, no qual os objetos e imagens quase são inexistentes.

Como uma das falas destacadas acima mostra, a própria IURD destacou, a fim de se defender dessas acusações de idolatria, que os objetos são utilizados para despertar a fé. São pontos de contato (GOMES, 2011), que não estão ali para substituir o divino, mas para ajudar as pessoas no sentido de acordar a fé que está no coração de cada um, segundo a igreja. A materialidade, tão problemática para igrejas protestantes, é assumida na IURD como ponto fulcral da sua forma de fazer religião e da constituição de sua identidade. Acusada de idolatria, a IURD responde a isso dizendo que a utilização dos meios materiais são formas de despertar

⁵⁰ Justiça determina, pela 2ª vez, que Ministério da Saúde informe se feijão do Pastor Valdemiro Santiago cura Covid-19. G1. 2021. Disponível em <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/01/05/justica-determina-pela-2a-vez-que-ministerio-da-saude-informe-se-feijao-do-pastor-valdemiro-santiago-cura-covid-19.ghtml>. Acesso dia 25/08/2021.

⁵¹ IDEM

a fé, assim, são formas de se fazer o ide. O ide, que se encontra na Bíblia, no evangelho de Marcos 16:15⁵², é um dos princípios do cristianismo e um dos pontos que unem igrejas evangélicas, protestantes e pentecostais, o qual é utilizado na retórica do proselitismo. O “ide” funciona como um “mandamento” de Jesus, no qual os cristãos tem por vocação a necessidade de trazer novas pessoas para suas igrejas, publicizando o cristianismo. Assim, a IURD justifica o uso de coisas, ao afirmar que apenas está fazendo o ide, ao utilizar elementos que se encontram no imaginário popular das religiões brasileiras, como rosa, sal grosso, fita do Senhor do Bonfim, para o “engradecimento do reino”. Como destacado por Mariano, “para tirar proveito evangelístico da mentalidade e do simbolismo religiosos brasileiros, a Universal sincretiza crenças, ritos e práticas das religiões concorrentes” (MARIANO, 2004, p. 133).

Para Meyer (2019), a religião se constitui a partir do material. Não há religião sem a materialidade, até mesmo quando essa materialidade é negada, como o caso dos pastores presbiterianos descritos acima. A religião seria essa “técnica pela qual se atinge e, ao mesmo tempo, se gera uma sensação de um ‘um outro mundo’, através de vários tipos de mídias. E isso se dá uma vez que:

A religião é a prática de vislumbrar o invisível, de concretizar a ordem do universo, a natureza da vida humana e seu destino e as diversas possibilidades da própria interioridade humana, como são compreendidas em várias culturas em diferentes momentos, para torná-las visíveis e tangíveis, presentes aos sentidos nas circunstâncias da vida cotidiana. Uma vez tornado material, o invisível pode ser negociado e barganha-do, ser tocado e beijado, ser carregado de raiva e desapontamento [...] Mas a questão permanece: ‘como isso acontece?’ Oferecendo ‘múltiplos meios para materializar o sagrado’ (MEYER, 2019, p. 188).

Segundo a autora (2019), as coisas vão funcionar como meio para materializar a presença do sagrado. Meyer (2019) prioriza o conceito de coisa, visto em Tim Ingold (2012), pois a coisa pode ser múltipla, não sendo encopassada apenas na ideia fechada de objetos. Para Ingold (2012, p. 29), o objeto se coloca como um fato consumado. A coisa, diferentemente, “é um ‘acontecer’, ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam” (INGOLD, 2012, p. 29). A coisa é um “parlamento de fios”, que “vazam, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas” (INGOLD, 2012). Ingold (2012) propõe que as coisas possuem vida, diferentemente da ideia de que objetos possuem ação. As coisas, assim, não se contêm na ideia fechada de objetos, pois as coisas são vida e “a vida está sempre em aberto: seu impulso não é alcançar um fim, mas continuar seguindo em frente” (INGOLD, 2012, p. 38). As coisas na religião são um conjunto de acontecimentos que se entrelaçam como meio

⁵² Marcos 16:15: E disse-lhes: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura.

de mediação da gênese da presença do religioso (MEYER, 2019). Esses meios, chamados por Meyer de mídia, podem tanto ser uma rosa ungida, um candelabro, os corpos – não só na possessão, mas também na prática de busca do “Espírito Santo” na IURD, por exemplo – e até mesmo os textos sagrados e músicas, que funcionam também como mídias religiosas, promovendo a sensação da presença extraordinária (MEYER, 2019, p. 189-190).

As falas dos pastores também enunciam uma perspectiva de magia sobre o uso de objetos ungidos. Na Sociologia e Antropologia da Religião o debate entre magia e religião, buscando suas diferenças e possíveis semelhanças, foi fundamental para o desenvolvimento das áreas. Operando na distinção entre religião e magia. Durkheim (1996) argumenta que a religião se distingue da magia por a magia ser individualizada segundo o autor (1996, p. 26), enquanto a religião seria a expressão da sociedade e suas regras. Para Durkheim, em semelhança com a religião, a magia é também formada por crenças e de ritos. A diferença é que essas crenças e ritos, segundo o autor (1996), são mais rudimentares por buscarem fins técnicos e utilitários, enquanto a religião busca as conceitualizações e classificações. A magia aparece aqui como mais material, enquanto a religião, o estágio superior para o autor, seria um sistema de classificações, logo, intelectualizada, imaterial. Mauss e Hubert (2003) colocam a magia e religião em pólos opostos, afirmando que a magia age diretamente sobre o objeto, forçando o efeito, enquanto a religião concilia (MAUSS E HUBERT, 2003). Segundo Mauss e Hubert, “a magia constitui assim, ao mesmo tempo, toda a vida mística e toda a vida científica do primitivo. Ela é a primeira etapa da evolução mental que podemos supor ou constatar. A religião resultou dos fracassos e dos erros da magia” (2003, p. 51). Durkheim também encontra essa visão, ao creditar a religião como evolução da magia (1996). As falas dos pastores mostram essa concepção de que magia é algo “inferior”, dessa forma, sendo a IURD mágica, a igreja precisaria evoluir a fim de chegar ao status de religião. Obviamente que os pastores não tomaram como referência os debates da Sociologia da religião e da Antropologia em suas conclusões. O que ocorre é que a própria visão da Antropologia e Sociologia da Religião, mesmo quando buscam fugir das concepções cristãs da religião, acabam reproduzindo-as em suas análises, sobretudo quando advogam a ideia de religião enquanto crenças, símbolos (GEERTZ, 1997) ou enquanto sistema de classificações (DURKHEIM, 1996)

Émile Durkheim, por exemplo, (1996, p. 32), um dos pais da sociologia, define religião como um sistema solidário de crenças e de práticas concernentes às coisas sagradas, que se reúnem numa mesma comunidade moral chamada igreja, onde todos os adeptos – ou a comunidade – aderem a essa mesma crença com relação as coisas que são separadas, proibidas – ou seja sagradas. O culto seria a adoração às regras da sociedade, que promoveria a integração

destes nos mesmos sistemas de pensamento – é o fato social se processando, reatualizando, reintegrando, garantindo a ordem (DURKHEIM, 1996). Clifford Geertz (1997) no seu livro *Interpretação das Culturas*, de 1978, argumenta que religião é:

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com a tal aura da fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 1997, p. 67).

Modelos totalizantes, baseados na ideia de uma religião como sistema de classificações, interiorizada, obtiveram hegemonia no estudo da Sociologia e Antropologia sobre a religião. Como efeito desse debate, as visões totalizantes produziam a ideia de que a religião estaria de certa forma, deslocada das outras áreas da sociedade. Ao buscarem compreender religião em termos gerais, não conseguiam apreender outras dinâmicas, como religião e política, religião e classe, religião e raça e a dimensão material da religião. A dimensão material da religião é complexa, sobretudo em seu reconhecimento aos atores que dela fazem parte. Uma religião espiritualizada se faz presente em espaços públicos com mais facilidade, uma vez que os espaços públicos foram constituídos a partir do aparato religioso católico (MONTERO, 2009). A categoria de espiritualidade, de uma religião interiorizada, embora não seja necessariamente meu objeto de pesquisa, faz parte da vida desses atores religiosos, os pastores. Não tenho por intenção fazer o debate sobre a dimensão material descaracterizando a dimensão da espiritualidade. Só busco dar outro panorama, que tente sair das visões etnocêntricas, baseadas no cristianismo. Segundo Asad (2010) os processos discursivos produzem não somente a religião, mas também produzem a definição do que é religião em cada contexto social. Assim o que está em jogo, na fala dos pastores, é a definição do que é religião (ASAD, 2010).

Para os pastores que acusam o uso de objetos pela IURD de ser idolatria, suas igrejas não possuem coisas. Eles lutam contra a materialidade, ao reivindicar que seguem o Novo Testamento e Jesus os libertou dos objetos necessários para o contato com o divino. Nessa luta entre Jesus e o material, Jesus ganhou segundo esses pastores, libertando os fiéis da necessidade de meios materializados ao acesso do divino. Esses pastores, no entanto, utilizam também de meios de materializar a sua própria concepção sobre o divino como retórica acusativa sobre o uso de objetos nas IURD. Utilizam a Bíblia como mídia, no sentido que essa sim, para eles, promove a presença do extraordinário, para fundamentar que a IURD e as igrejas evangélicas que utilizam objetos ungidos ou que possuem “práticas judaizantes” são “idólatras”. A Bíblia, que além de conter os textos sagrados que funcionam na promoção da gênese da presença do

extraordinário, é em si uma coisa, ou melhor dizendo, um objeto, que possui sua materialidade, servindo muita das vezes como forma de distinção entre crentes/mundo e protestantes-evangélicos-pentecostais/católicos.

A ideia é que ter o “acesso direto” por via da Bíblia e da oração, não mais com nenhuma indumentária, era um dos pilares do protestantismo. Ao falar em oração, Augusto Nicodemus, nesse mesmo vídeo que citei acima, fornece dois exemplos da diferença entre eles, os protestantes e os outros, os evangélicos e principalmente a IURD. Nicodemus, ao dizer que a IURD advoga que os objetos são pontos de contato, ele cita um exemplo de um culto que viu no canal da IURD para se contrapor à prática dessa igreja. Nesse culto, segundo Nicodemus, o pastor da IURD pedia aos fiéis para orar em companhia de um pé de arruda. Nicodemus destacou que a oração é direta, não necessitando de algo material como mediador. No outro exemplo, Nicodemus diz que um pastor da Igreja Batista, que é seu amigo, foi a Jerusalém e lá jejuou “sob os céus da terra santa”. Nicodemus argumenta que o jejum em si não tem problema, mas que acreditar que jejum em Jerusalém é mais forte que o jejum em qualquer outro lugar é dar poder a coisas exteriores. As mídias utilizadas pelo protestantismo, como os textos sagrados, a oração e o jejum, também são materiais. O que ocorre é que esses pastores buscam “fugir do mundo material usando a ideia de imaterialidade, no entanto, materializando essa ideia a partir da materialidade” (MILLER, 2013).

3.4 Templo de Salomão e a materialidade em referência ao Israel Mítico como cultura material da IURD

As controvérsias em torno da dimensão material na IURD não abalaram a igreja no uso das coisas. Sobre o Templo, a narrativa de “despertar a fé” a partir dos pontos de contato (GOMES, 2011) ainda se mostra presente. No site, há uma descrição do Templo “como um resgate em busca à Santidade ao Senhor, por meio do respeito e reverência a que Ele é digno, levando as pessoas à conscientização da fé pura, bíblica e original”⁵³. Edir Macedo, em seu livro *Nada a Perder 3* afirma sobre o Templo “não se tratar de um projeto pessoal ou da Igreja Universal, mas do simples desejo de despertar nos visitantes das mais diferentes crenças e religiões a fé dos tempos bíblicos” (MACEDO, 2014, p. 219). Toda a materialidade nele – como os objetos em referência ao Israel Mítico ou objetos trazidos de Israel – são empregados na tentativa de produção desse ambiente no qual se remonta ao Israel antigo pela IURD.

⁵³ A inspiração. O Templo de Salomão. 2014. Disponível em <https://www.otemplodesalomao.com/a-inspiracao/>. Acesso dia 25/08/2021.

Descrevo brevemente alguns dos objetos que estão no Templo para elucidar como a materialidade faz parte da vida da igreja. Dentro do Templo de Salomão, nas laterais há uma estruturas em formato de candelabro, com sete braços cada. Havia seis candelabros em cada lado, totalizando doze, que “representam os antigos condelabros de azeite e as doze tribos de Israel” (MACEDO, 2014, p. 219). Há uma cortina branca e uma outra vermelha rasgada propositalmente nas pontas, que simbolizava o, segundo os relatos dos levitas, o “véu rasgado” quando Jesus foi crucificado. Em uma reunião de quinta de que participei, a terapia do amor, a cortina que cobre o púlpito se abriu e o bispo encarregado, o Bispo Carlos Cucato, dirigente da reunião encontrava-se ajoelhado de frente para escultura enorme da arca da aliança que há no púlpito:



Fig 4: Púlpito do Templo de Salomão visto de longe.

Fonte: Universal.com (2018)⁵⁴



Fig. 5 e 6: Altar do Templo de Salomão: a arca da aliança.

Fonte: Universal.com (2018)⁵⁵.

⁵⁴ Arca da aliança retorna ao Templo de Salomão. Universal. 2018. Disponível em <https://www.universal.org/noticias/post/arca-da-alianca-retorna-ao-templo-de-salomao/>. Acesso dia 14/09/2021.

⁵⁵ IDEM.

Daqueles elementos, apenas a cortina vermelha rasgada ficou no altar. O Bispo vestia um terno e os levitas, uma túnica branca. Há uma gigantesca estrutura no altar, que representa a “arca da aliança”. Essa arca era dourada. O formato dessa escultura é retangular, com arestas pontiagudas e revestidas de coroas. Contei trinta e seis coroas. Na parte superior, havia uma tampa dourada. Nas extremidades da tampa, havia duas esculturas de “anjos” (querubins), um de frente para o outro, com o rosto voltado para a tampa; cada qual tocando as suas duas asas no ponto central da estrutura maior, o que formava uma só peça com a tampa. Suas asas cobriam boa parte da área da tampa. Havia quatro argolas nas laterais da “arca da aliança”; duas do lado esquerdo e duas do lado direito. Em cada conjunto de argolas, havia uma vara de ferro, totalizando assim duas varas de ferro, que serviriam para auxiliar na locomoção da arca da aliança.

Nas paredes e no piso são usadas pedras que vieram de Israel (MACEDO, 2014, p. 219). Do lado direito do Templo, já na parte exterior, doze oliveiras trazidas do Uruguai compõem o jardim das oliveiras do Templo de Salomão. Esse jardim faz parte do tour pelo jardim bíblico, tão mencionado neste trabalho. Nesse tour, diversos objetos representam objetos descritos na Bíblia, utilizados pelo povo hebreu, bem como duas réplicas do tabernáculo. O tabernáculo era uma espécie de templo itinerante, descrito na Bíblia, que abrigava a arca da aliança. Há, no Templo de Salomão, uma réplica do tabernáculo com as mesmas medidas descritas na Bíblia. Macedo (2014) faz a descrição dos elementos contidos nessa réplica: “o átrio, as colunas, as tábuas, as elevações, as coberturas, o altar do holocausto, o lavatório. No interior, a menorá, a mesa de pães, o altar de incenso e o véu” (MACEDO, 2014, p. 222):



Fig. 7: Réplica do tabernáculo no Templo de Salomão. Fonte: Universal.com (2019)⁵⁶

⁵⁶ Durante as férias escolares, viste o Jardim Bíblico. Universal. 2019. Disponível em <https://www.universal.org/noticias/post/durante-as-ferias-escolares-visite-o-jardim-biblico/>. Acesso dia 14/09/2021.

As pedras trazidas de Israel, as oliveiras vindas do Uruguai e os objetos em referência às descrições bíblicas possuem sua biografia cultural. Ao fazer uma “biografia cultura das coisas”:

Se faz perguntas similares as que se fazem as pessoas: quais são, sociologicamente, as possibilidades biográficas inerentes a esse ‘status’, e à época e à cultura, e como se concretizam essas possibilidades? De onde que vem a coisa, e quem a fabricou? Qual foi a sua carreira até aqui, e qual é a carreira que as pessoas consideram ideal para esse tipo de coisa? Quais são as ‘idades’ ou fases da ‘vida’ reconhecidas de uma coisa, e quais são os mercados culturais para elas? Como mudam os usos da coisa conforme ela fica mais velha, e o que lhe acontece quando a sua utilidade chega ao fim? (KOPYTOFF, 1986, p. 92).

A IURD busca dar à biografia dessas coisas a função de ser o meio material que dá forma objetificada aos relatos bíblicos sobre o povo hebreu e sua saga. Segundo Halbwachs (2006, p. 155), um grupo religioso precisa se apoiar sobre um objeto, sobre uma realidade durável, uma vez que ele mesmo pretende não mudar, ainda que suas ideias se renovem. A IURD se apoia nessa ideia de tradição a partir dos elementos em referência a Israel, utilizando as coisas como maneira de dar forma aos acontecimentos bíblicos, os tornando materiais nas memórias. Dessa forma, Halbwachs, ao trazer a questão sobre se “a memória religiosa tem necessidade de imaginar os lugares, para evocar os acontecimentos aos quais ela se liga?” (2006), responde isso dizendo que sim, pois “nem todos os fiéis podem ir em peregrinação a Jerusalém, e contemplar com seus próprios olhos os lugares santos. Mas, basta que os imaginem e que saibam que sobrevivem: ora, jamais duvidaram deles” (HALBWACHS, 2006, p. 157). No Templo de Salomão, mais do que imaginar, essa memória se torna material, objetificada. Parte do imaginário sobre Jerusalém e sobre o Israel dos tempos bíblicos é exibido ali. Toda essa materialidade questiona o modelo interiorizado protestante, no qual a memória, a escrita sagrada, a crença e a devoção é central. A IURD, no Templo de Salomão, dá forma à memória, materializa a escrita sagrada e fornece novas formas pelas quais se dá a devoção. É comum ver fiéis debruçados nas portas do Templo ao final das reuniões, fazendo suas preces, numa espécie de simulação de orações feitas no Muro das Lamentações⁵⁷. Ao perguntar sobre essas orações na porta do Templo a um obreiro do Templo, fui informado que essa prática é comum aos novos convertidos e que a porta não tinha poder, mas sim a oração.

Para Meyer (2019, p. 190), os grupos religiosos podem ser distinguidos – e buscam se distinguir de outros – pelas mídias específicas utilizadas na mediação do acesso ao que está

⁵⁷ O Muro das Lamentações se trata do único vestígio do antigo Templo de Herodes, erguido por Herodes no lugar do Templo de Jerusalém inicial. Muitos fiéis judeus visitam o Muro das Lamentações para orar.

para além do ordinário. Como já mostrado, mídias religiosas são objetos, imagens, textos sagrados, músicas, odores, aparelhos sonoros utilizados nos cultos, portas de Templo entre outros. Assim, “ao invocar esses exemplos diversos, quero enfatizar que, em princípio, qualquer coisa, desde a linguagem até o corpo, do livro ao computador, da escultura ao ícone, pode se tornar um mediador religioso” (MEYER, 2019, p. 190). Meyer conceitualiza de formas sensoriais a configuração que dá forma às mídias religiosas. Para a autora (2019, p. 190), formas sensoriais são configurações de mídias religiosas, atos, imaginações e sensações corporais de uma tradição ou grupo religioso. Essas formas sensoriais, ao serem autorizadas e autenticadas como mediadoras do que está além, possuem a dupla função de apresentar e moldar a mediação religiosas, direcionando aqueles que participam delas sobre a maneira de proceder, “além de serem performances, na medida em que efetuam ou fazem presente o que elas medeiam” (MEYER, 2019). Participando e usando das formas sensoriais específicas de um determinado grupo ou tradição religiosa, “o conjunto dos sentidos de um fiel é ajustado por meio de distintas técnicas corporais, dirigidas a um gênero ou outro” (MEYER, 2019, p. 191). Meyer traz o seguinte exemplo sobre formas sensoriais:

Obviamente, existem grandes diferenças entre, por exemplo, o perfil mais intelectualista do protestantismo tradicional, com música tocada ao órgão, que agita os sentimentos, mas com sobriedade; o apelo acalorado a plena participação corporal e sensorial no pentecostalismo africano; o desencadeamento de registros olfativos em visitantes de templos hindus; e a imersão na paisagem sonora rítmica da recitação coletiva do Alcorão (MEYER, 2019, p. 192).

Esses exemplos têm em comum, segundo a autora, a moldagem do conjunto de sentidos do fiel e a gênese de sensibilidades e emoções por meio de estéticas distintivas e autorizadas (MEYER, 2019, p. 193). Assim, por meio de sensações corporais, as formas sensoriais se realizam operando como um produtor do “faz crer”. Essas sensações corporais, estão dentro de uma estrutura de repetição que produz os mundos religiosos como investidos de verdade e realidade. A autora, por último, destaca como particularmente nas igrejas pentecostais os cristãos convertidos “aprendem a identificar estados corporais e emocionais como sinais da presença de Deus em suas vidas” (MEYER, 2019, p. 194).

Os “objetos ungidos”, como rosa ungida, sal grosso etc., utilizados na liturgia das reuniões da IURD, segundo a própria instituição, são utilizados como pontos de contato, que despertam a fé (GOMES, 2011). Esse “despertar da fé” é direcionado aos membros em potencial, aos frequentadores esporádicos e aos membros em processo de conversão. As falas obtidas por mim coletadas dos obreiros da IURD sugerem que, ao passar do tempo, na

desenvolvimento de sua vida religiosa, o fiel vá deixando as mídias religiosas dos objetos, das coisas e se direcione para os textos sagrados, as músicas religiosas, as programações televisivas religiosas. Os sinais da presença do divino em sua vida será na estabilidade do que alcançou – como casamento, emprego – e nas sensações menos enérgicas, mais no âmbito da “paz, relaxamento, conforto”. Os membros convertidos também possuem demandas. Os solteiros podem estar esperando alguém que partilhe da mesma fé para se relacionar, ou emprego ou a cura de alguma doença, entre outras coisas. As sensações corporiais, aqui, servem de contato do fiel com o divino, sinalizando que suas demandas serão respondidas. Muitos casos de fiéis que relatavam que a mensagem da reunião tinha sido para ele, que forneceu respostas para suas demandas.

Com relação ao Templo de Salomão, a grande maioria dos relatos dos membros convertidos destacava a sensação de “uma paz nunca sentida antes” ao pisarem no solo do Templo. Assim conformam que de fato aquele lugar é um “lugar santo”. As qualidades materiais dos objetos – sua forma, cor, densidade, peso, textura, superfície, tamanho e assim por diante – definem nossas respostas sensoriais a eles (DUDLEY, 2018, p. 418). Susan Dudley (2018) destaca o processo bidimensional dos objetos, argumentando que quando “eu seguro ou toco algo, eu não toco apenas, também sou tocado” (2018, p. 420). Dessa forma, há a ação do Templo no sentido de produzir essas sensações corpóreas aos fiéis que ali pisam. O Templo age nos corpos.

Os objetos em referência a Israel, como mostrado, também fazem parte da liturgia das reuniões no Templo. A réplica da arca da aliança, as roupas, o altar, os candelabros, tudo ali compõe a forma sensorial pela qual se dá a mediação com o divino. Essa configuração se dá no sentido do resgate da “reverência” de volta (MACEDO, 2014, p. 215). No relato de Edir Macedo (2014), nas igrejas atualmente não há mais reverência. Muitas pessoas se levantam na hora do culto, conversam, gritam. Os símbolos sagrados, segundo Macedo, são tratados com irrelevância. O Templo de Salomão, segundo Macedo, resgatou a reverência, nesse projeto que cria um “atalho na conexão entre a Universal e as profecias do Velho Testamento, entre a igreja surgida em 1977 no Rio de Janeiro e a história do cristianismo, entre Brasil e a Terra Prometida”⁵⁸.

Dessa forma, chegamos à conclusão que os meios materiais em referência ao Israel Mítico, como o Templo de Salomão, os objetos e cenários ali contidos, evidenciam dinâmicas da construção da IURD do vínculo com a “Terra Santa mítica”, como já mostrado em Gomes

⁵⁸ Judaização do pentecostalismo brasileiro. Rodrigo Toniol. 2019. Disponível em <https://estadodaarte.estadao.com.br/judaizacao-do-pentecostalismo-brasileiro/>. Acesso dia 01/09/2021.

(2011). A IURD constrói uma ideia sobre o que seria esse “Israel dos tempos antigos” descrito na Bíblia e “a associação entre a memória remetida a um ‘Tempo Mítico’ ou à ‘Terra Santa, utilizando os objetos na concepção de autenticidade não aurática, isso é, recriada a partir de outros elementos que não são os “de origem”, mas remetem à “origem” (GOMES. 2011). O Templo de Salomão seria uma continuidade dos templos bíblicos destruídos. Como mostra o relato Edir Macedo, “antes do novo Templo de Salomão em São Paulo, dois templos foram erguidos e derrubados ao longo da história. O primeiro foi o executado por Salomão em uma obra grandiosa” (MACEDO, 2014, p. 220). O Templo de Salomão, em São Paulo, reorienta, segundo suas narrativas, o rumo da história Bíblia ao produzir o terceiro templo. Como argumenta Toniol (2019):

O que está em jogo não são objetos de culto, mas objetos que permitem inscrever a Universal na história judaico-cristã e garantem a legitimidade desse vínculo. É assim, tendo que produzir novas formas de lidar com objetos, que o pentecostalismo tem se reinventado, recorrendo ao judaísmo, modificando sua estética e reordenando sua história⁵⁹.

Em mais um exemplo dos objetos, trago novamente o uso de estátuas de “Moisés”, “Nefertari” e do Faraó “Ramsés” que se encontram no Templo de Salomão. Essas estátuas tinham a aparência idêntica aos personagens representados pelos atores Guilherme Winter, que interpretou Moisés; Camila Rodriguez, que interpretou Nefertari; Sérgio Marone que interpretou Ramsés, na novela “Os Dez Mandamentos” exibida pela primeira vez na Rede Record no ano de 2014. Muitos objetos que fizeram parte da cenografia da novela “Os Dez mandamentos” foram realocados após o término das filmagens nos diversos espaços do “Jardim Bíblico” no Templo de Salomão. Havia outras esculturas e objetos que remetiam ao “tempo antigo do povo hebreu bíblico e de sua peregrinação no Egito”.

A biografia desses objetos (KOPYTOFF, 1986) se dá na passagem de sua utilização na novela, como encenação, para agora ser utilizado na materialização exibida de coisas descritas na Bíblia, materiaizadas e exibidas no Templo. A IURD utilizou materiais ficcionais para compor e materializar, no sentido de tornar visível, sua ideia e cosmovisão sobre a história do povo “hebreu bíblico”, atrelando esta história à sua, visando construir como herdeira não só desse “passado” mas também dos “desafios”, “confrontos” e “superação” do povo “hebreu bíblico” mostrando histórias de “perseguição”, “desafio”, “sacrifício” e “conquista” equivalentes do povo hebreu a sua história.

⁵⁹ IDEM

O Templo de Salomão foi escolhido como ponto de encerramento retórico dos confrontos, as perseguições, as perdas, os desafios, ao ser a resposta final selecionado e esses desafios, dando contornos finais ao circuito da conquista. No filme *Nada a Perder* (2018)⁶⁰ e na matéria *A prisão do Bispo Macedo* (2017)⁶¹, publicada no site da Igreja Universal, a Globo, Igreja Católica e o “poder político” são colocados como inimigos ferrenhos da IURD e principais atores na prisão do Bispo Edir Macedo em 1992. A matéria citada acima vai relatar uma fala do Edir Macedo descrevendo que:

Na década de 1990 já existiam 4 mil templos da Universal de Norte a Sul do País. Realmente, um número impressionante, que incomodou muitos ‘poderosos’ da época. ‘Eu tinha e tenho muitos inimigos. O clero católico, a Rede Globo, a gente poderosa usada por eles. Eu até entendo tantos ataques, realmente há motivos para isso. A Igreja Universal incomoda. Nós assustamos. Nosso crescimento assustou muita gente na época da minha prisão e continua assustando até hoje’, revela o bispo na publicação⁶².

Essa dada retórica da perseguição é mostrada por Gomes (2011), argumentando que esse movimento permite a IURD construir formas de respostas aos seus interlocutores. Para tal, a autora (2011) destaca o circuito da conquista. No circuito da conquista, a perseguição integra um importante sistema de categorias, envolvendo quatro momentos necessários que, combinados, dão significado ao circuito da conquista: “perseguição-revolta-sacrifício-conquista” (GOMES, 2011, p. 99). Essa retórica da perseguição é muitas vezes acionada como uma forma de lembrança de momentos difíceis do passado da IURD, como o próprio caso da prisão do Bispo. Edir Macedo, ao relatar como foi para ele a inauguração do Templo de Salomão, descreve:

Nas primeiras poltronas, também acompanhando a cerimônia do início ao fim, dezenas das principais autoridades brasileiras. Representantes de todos os poderes da República: o vice-presidente do Brasil, vários ministros de Estado, o governador de São Paulo, além de outros governadores de diversos estados; o prefeito de São Paulo juntamente com vários prefeitos de importantes capitais brasileiras (...) As mesmas instituições com outros dirigentes que, sem fundamento e de forma arbitrária, me jogaram na prisão em maio de 1992 e, durante anos seguidos, atacaram e perseguiram injustamente a Igreja Universal do Reino de Deus (MACEDO, 2014, p. 236-237).

O Templo de Salomão é o ponto final que fecha o circuito da conquista do Edir Macedo, elucidando que tais características do circuito da conquista vistos no Templo Maior da IURD

⁶⁰ Nada a perder. Direção: Alexandre Avancini, Produção: Paris Filmes e Record Filmes, 2018. Filme exibido pela Netflix. (130 min).

⁶¹ A prisão do Bispo Macedo. IURD. 2017. Disponível em universal.org/noticias/post/a-prisao-do-bispo-macedo/. Acesso dia: 15/07/2020.

no Rio de Janeiro (GOMES, 2011), se encontra presente atualmente, agora no Templo de Salomão. O Templo de Salomão, contudo, fecha o circuito da conquista, pelo menos momentaneamente. O Templo, em sua inauguração, é o que Macedo selecionou em sua história para integrar como encerramento vitorioso da retórica de respostas a seus interlocutores. É o que Macedo escolheu como seu “happy end”. Assim, bem como o povo hebreu, que superou suas dificuldades, a IURD superou as suas, triunfou, segundo suas narrativas, ao ponto de “reconstruir”, em solo brasileiro, o templo bíblico destruído, que em sua inauguração, trouxe para dentro os que “perseguiram” anteriormente. Em analogia ao Salmo 23:5⁶³, a mesa da IURD foi preparada na presença de seus “inimigos”, segundo o relato de Edir Macedo em sua biografia (2014, p. 215).

Diante disso, a cultura material da IURD no Templo de Salomão funciona como a forma sensorial que configura a mídia religiosa que tem por incumbência fazer presente a vinculação que a IURD estabelece com o Israel Mítico. Os elementos em referência, materializados, promovem as sensações corporais, dentro de uma estrutura de repetição no qual os mundos religiosos são investidos de verdade e realidade (MEYER, 2019). Assim, esse vínculo pode ser materializado, sentido e exibido. Exibição essa que impulsionou diversos debates e novas controvérsias sobre o uso de elementos em referência a Israel e ao judaísmo nas igrejas evangélicas e na IURD.

3.5 Controvérsias acerca da utilização dos elementos em referência ao “Israel Mítico” e utilização dos símbolos judaicos por evangélicos e pela IURD

Nesta parte final da dissertação, acredito que tenha chegado ao ponto de mostrar e evidenciar, conforme o debate central sobre a IURD, no texto a *Era das Catedrais* (2011) como o Templo de Salomão da IURD – a maior materialização do Israel Mítico do campo evangélico brasileiro – se constituiu na relação da igreja com os tipos de membros no Templo de Salomão. Em segundo, em como se desdobrou nas modalidades do turismo religioso e suas experimentações. Por último, mostrei neste capítulo como os elementos em referência ao Israel Mítico foram constitutivos na forma pela qual a igreja construiu sua autenticidade (GOMES, 2011) e sua cultura material, na construção do vínculo com a narrativa bíblica, da qual se coloca como herdeira.

⁶³ Salmos 23:5: preparas uma mesa perante mim na presença dos meus inimigos, unges a minha cabeça com óleo, o meu cálice transborda-

No fim, o que a IURD está fazendo é inventando cultura. Magda Ribeiro (2013), ao analisar como a marca Havaianas, construiu uma ideia de “cultura brasileira”, utilizando da ideia de Roy Wagner (2010) que o antropólogo quando estuda outra cultura, ele a inventa, e que a cultura precisa ser plausível e plena de sentido nos termos de sua própria imagem de “cultura” (WAGNER, 2010, p. 61). A autora argumenta que foi por esse motivo que Havaianas, “ao manipular elementos tidos como convencionais e facilmente identificáveis para os brasileiros e, sobretudo, para não brasileiros, cria e recria esses elementos como verdadeiramente pertencentes à cultura brasileira, tornando-a real, verossímil, plausível” (RIBEIRO, 2013, p. 359).

Pensando a IURD, na criação de sua autenticidade, como dito por Gomes (2011), a partir dos elementos em referência ao Israel Mítico, a igreja “manipulou” elementos que são facilmente reconhecidos como referente ao Judaísmo, juntando com objetos que buscam reproduzir elementos dos povos hebreus descritos na Bíblia, como coisas vindas de Israel. Essa junção de referências, acoplada a sua visão a partir do circuito da conquista e de uma igreja que tem poder, integrou sua cultura religiosa, na qual os elementos em referência ao Israel Mítico são centrais. Adicionado a isso, as práticas litúrgicas que costumam marcar a IURD não desapareceram. A igreja continua a promover as práticas de exorcismo, a ter o dinheiro como parte principal da sua cosmovisão religiosa e a se relacionar com a política partidária.

Essa forma através da qual a IURD constrói sua cultura, na mistura de elementos múltiplos, produziu certo incômodo. Analiso aqui matérias que destacam a ligação dos evangélicos e da IURD com elementos em referência ao Judaísmo e a Israel.

Destaco primeiramente duas matérias que relatam, em tom de denúncia, a entrada dos elementos “judaicos” nas igrejas evangélicas. Essas matérias utilizam o termo “judaização”, que significa uma espécie de “volta” do cristianismo para sua “etapa inferior” e que, por isso, traria alguns problemas já superados. Essas matérias utilizam o termo “judaização” como categoria de acusação. A primeira matéria intitulada “A criminosa judaização de igrejas ditas evangélicas⁶⁴” feita em um blog, é uma das primeiras matérias destacadas quando se pesquisa “judaização” na internet. Essa matéria tem como tese que o Governo de Israel está “financiando as igrejas evangélicas do Brasil”. Esta matéria afirma:

O Governo Israelense, através de campanhas de seu Ministério público, vem sorrateiramente bancando a judaização de religiões evangélica em países por ele considerados terceiro-mundistas. É escancarada a judaização, principalmente a da maior arapuca brasileira, a IGREJA UNIVERSAL, onde

⁶⁴A criminosa judaização de igrejas ditas evangélicas. JUCA RASCO. Disponível em: jucarasco.wordpress.com/2017/11/05/a-criminosa-judaizacao-de-igrejas-ditas-evangelicas. Acesso em: 11 nov. 2018.

seus pastores adotaram o uso do quipá e a capa (tizitzit) usada em cultos judeus, além, é claro, do candelabro de 7 pontas⁶⁵.

Outra matéria bem curiosa, que se tornou um texto amplamente difundido nos sites evangélicos brasileiros (TOPEL, 2011) intitulado “O perigo da judaização da Igreja: Igrejas evangélicas estão adotando costumes judaicos”, alega que:

Tem sido comum em nossos dias, algumas igrejas evangélicas adotarem práticas descritas no Antigo Testamento, comuns no judaísmo e não no cristianismo. É uma espécie de judaização da igreja. Pessoas não judias estão vivendo como se as fossem. Esta tendência iniciou-se no período da igreja primitiva quando alguns judeus convertidos orientavam que todos os demais, inclusive os gentios convertidos, observassem parte da legislação do judaísmo, a fim de se completar neles a obra da salvação. (IGREJA CRISTÃ EVANGÉLICA DE BRASÍLIA apud TOPEL, 2011, p. 41).

Uma outra matéria, por nome “Evangélicos e seu caso de amor com Israel”, mostra que é comum a utilização de símbolos em referência a Israel, como em manifestações. Segundo a matéria:

Tornou-se comum, no atual cenário político nacional, ao ver-se uma manifestação da bancada evangélica ou de seus representantes, ter alguém ao lado com a bandeira de Israel. Fato que tem chamado a atenção de muita gente, afinal, em última instância o cristianismo seria a negação do judaísmo (ou seu fim = finalidade) para aqueles que se dizem seguidores do Rabi de Nazaré, Jesus, o Cristo. (...) Enquanto isso, Jesus anda por aí, entre os marginalizados e oprimidos, desde palestinos aos negros de nossas favelas, contra todo império que se levante, em nome dele, para oprimir, retirar direitos, segregar e promover a desigualdade⁶⁶.

Essa matéria, assim como a grande maioria das materiais disponíveis na internet, destaca a teologia do dispensacionalismo como a propulsora dessa ligação entre evangélicos e Israel.

Um artigo dentro das ciências sociais que vai ao encontro das ideias propostas nas matérias, sobre o dispensacionalismo como a explicação dessa ligação, é o de Marta Francisca Topel, professora e pesquisadora da USP, do programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes, que publicou em 2011, o artigo intitulado “A inusitada incorporação do judaísmo em vertentes cristãs brasileiras: algumas reflexões (2011)”. A autora argumenta que nas igrejas neopentecostais está cada vez mais comum a “apropriação de símbolos, rituais, e trechos da liturgia judaica” (TOPEL, 2011, p.36). Topel (2011, p. 36) lista esses elementos, que são a

⁶⁵ IDEM

⁶⁶ José Barbosa Júnior. Evangélicos e seu caso de amor com Israel. Jornalistas livres. 2019. Disponível em <https://jornalistaslivres.org/evangelicos-e-seu-caso-de-amor-com-israel/>. Acesso dia 1/09/2021.

estrela de Davi, a menorá, o tallit, as réplicas da arca da aliança e passagens escritas em hebraico, tanto nos livros litúrgicos como nas fachadas dos prédios dessas igrejas.

O objetivo do artigo de Topel é tentar explicar algumas hipóteses sobre o fenômeno da “incorporação” de rituais e símbolos judaicos em certas igrejas brasileiras. A autora expõe duas principais hipóteses: um retorno ao judaísmo como um todo, ao denominado Antigo Testamento como uma marcada oposição às diretrizes da Igreja Católica Apostólica Romana (TOPEL, 2011, p. 38) e uma leitura e incorporação dessas igrejas a partir do que do “dispensacionalismo”. O dispensacionalismo, segundo a autora, fez com que as igrejas adotassem esses símbolos e rituais e apetrechos “judaicos” a fim de ambientar os possíveis “novos adeptos” judeus (TOPEL, 2011).

O dispensacionalismo, formulado nas primeiras décadas do século XIX nos Estados Unidos, “parte da premissa que, do mesmo modo que a primeira vinda de Jesus teve como objetivo salvar o povo judeu, sua volta terá a mesma função. Mais precisamente: na segunda vinda, Jesus se manifestará em Jerusalém e dessa cidade iniciará seu reinado messiânico” (TOPEL, 2011, p. 40). Segundo Topel (2011, p. 40), o dispensacionalismo vai se basear em uma interpretação bíblica específica e literal que divide o tempo em diferentes épocas (ou dispensações) pelas quais Deus se relaciona com os humanos a partir de alianças. Exemplos desses pactos é a “aliança feita com Abrão, com Moisés, com a Igreja e, por último, com o sionismo” (TOPEL, 2011, p. 40).

Os dispensacionalistas buscam uma leitura mais literal da Bíblia e dessa forma entendem o Israel bíblico como uma nação de fato. Assim sendo, para a volta e reestabelecimento de Jesus, haveria a necessidade da criação de um Estado-nação de Israel, como feito em 1945. Algumas matérias e o próprio artigo de Topel (2011) afirmam que a utilização de elementos com referência a Israel pelas igrejas evangélicas e a pauta política pró-Israel (RESENDE, 2010) são mobilizadas pela crença desses grupos no retorno dos judeus para Israel e de sua posterior conversão, como profetizadas na teologia da dispensação.

Em outra matéria já destacada neste texto, que tem por título “Interpretação 'militarizada' da Bíblia guia apoio de evangélicos a Israel”, escrita pelo colunista Ronilso Pacheco, destaca a interpretação literal da Bíblia serve de aporte para a ligação entre evangélicos e Israel, bem como a visão favorável no campo evangélico sobre Israel. Relatando sobre o conflito entre Israel e Palestinas ocorridos em maio de 2021, ele enfatiza a maior força bélica Israelense e as 212 mortes de palestinos – até o momento da produção da matéria – o colunista argumenta que:

Há todo um conjunto de interpretações do Antigo Testamento que favorece o modelo de governança política e de gestão religiosa centrado na liderança

autoritária, hierarquizada e sem abertura para discussão. Isso interessa aos líderes religiosos e aos governantes que se aliam a esse tipo de estratégia porque não se critica o pastor, não se critica o bispo ou o presidente. Essa idealização militar e autoritarismo servem muito bem ao bolsonarismo e a seus pastores, apoiadores incondicionais de Israel. Defender Israel tem menos a ver, portanto, com o apoio à história do povo judeu, sua perseguição ou mesmo com as dores do holocausto, e mais com a identificação com este ar de superioridade, força, autoridade e mística em torno de Israel⁶⁷.

Percebe-se que o destaque da matéria seria a correlação “perigosa” entre esses símbolos e a política. O colunista destaca que a defesa de Israel se dá mais a partir da identificação com o ar de superioridade, força e autoridade. Os símbolos em referência ao judaísmo e a Israel seriam formas de “retorno da autoridade”, atrelados ao conservadorismo e a políticas de direita – e extrema direita. Em reação aos avanços sociais e de grupos minoritários buscando o reconhecimento (FRASER, 2018), grupos conservadores, apoiados no discurso religioso, responderam acionando símbolos de uma religião conhecida no imaginário social como patriarcal, o judaísmo, no qual a barba longa e o homem branco, a partir da autoridade religiosa, compõem essa retórica de resposta.

Essa ideia se centra na tese da reação cultural em resposta à transformação de valores da sociedade: ao serem transformados em uma minoria social, conservadores tenderiam a adotar políticas de ressentimento e a se tornar mais autoritários, buscando "proteger seu modo de vida", o que os tornaria propensos a apoiar políticos populistas e reacionários. (MAITINO, 2020, p. 8). Dessa forma, os símbolos em referências a Israel seriam a estética dessa resposta, que coloca no centro figuras tradicionais de autoridade. Mais uma vez, a utilização desses símbolos, segundo essa ideia, é perigosa, porque se liga a formas de autoridades tradicionais, no qual qualquer tipo de questionamento a essas autoridades, sejam religiosas, sejam políticas, segundo o colunista, é anulado. Assim, fiéis que possuem esse apreço a Israel são “cooptado”, pois não percebem que seu apoio interessa a seus representantes e não a eles próprios, segundo a matéria. Para o colunista, boa parte dos judeus em Israel “sequer entendem a euforia de evangélicos brasileiros com o país e o uso, quase indiscriminado e sem sentido, de sua bandeira”⁶⁸.

Outra matéria que critica o uso dos elementos em referência a Israel, destacando a IURD, destaca a fala de rabinos sobre o Templo. A matéria “Rabinos criticam uso de símbolos judaicos no Templo de Salomão” destaca a fala de um rabino:

⁶⁷ Interpretação 'militarizada' da Bíblia guia apoio de evangélicos a Israel. Ronilson Pacheco. 2021. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/colunas/ronilso-pacheco/2021/05/20/conflito-israel-palestinos-apoio-evangelicos-brasileiros.htm?cmpid>. Acesso dia 29/07/2021.

⁶⁸ IDEM.

‘Com certeza, o objetivo dele [Macedo] com isso não é difundir o judaísmo, até porque há uma mescla com as práticas e cultos tradicionais da religião dele com os símbolos e vestimentas comuns a nós’, diz. ‘Isso acaba criando uma confusão nas pessoas. Vemos ali um cenário e um ator, porque sabemos que aquilo não é nem uma sinagoga e nem um rabino’⁶⁹.

O que todas as matérias destacadas mostram é a crítica e certo incômodo pela utilização desses elementos em referência a Israel e ao Judaísmo, bem como a ligação de evangélicos com Israel. Seja pela dimensão política do emprego desses símbolos, a crítica que utiliza a ideia de “judaização” e essa que destaca a “mistura” desses elementos, partem do princípio que o uso desses símbolos não é destinado aos evangélicos e que sua utilização, de certa maneira, é perigosa. Acredito que parte dessa crítica sugere o que Mariz (1995) destacou em sua “crítica das críticas”, ao mostrar que neopentecostais são vistos como “empresas de venda de bens religiosos” (MARIZ, 1995, p. 45). A ligação dos evangélicos, e no nosso caso, da IURD com Israel é complexa. Advogar a ideia de que há uma cooptação de cima, a partir dos dirigentes, para baixo, dos membros, como fez a dimensão política do emprego desses símbolos destacados na matéria, pode servir até de ponto de análise, mas não produzirá um olhar mais revelador sobre esse fenômeno. Como mostrado no capítulo 1, os tipos de membros produzem suas identidades a partir desses elementos, dando a esses elementos novas configurações também na forma institucional pela qual a igreja o emprega. A ideia da judaização parte do mesmo princípio que já destacamos nas críticas dos pastores aos objetos ungidos. Foca que o cristianismo já ultrapassou essa etapa, das práticas judaizantes, do material como mediador entre o fiel e o divino. Por último, a ideia de mistura, advoga que os símbolos judaicos, sagrados, não podem se misturar a outras práticas, invertendo a ordem da crítica protestante. Essa rejeição e incômodo parece não abalar muito a utilização desses elementos em referência ao Judaísmo e ao Israel Mítico, que aparecem cada vez mais nas igrejas evangélicas pentecostais.

Em conclusão, os elementos em referência ao Israel Mítico da IURD são constitutivos na forma pela qual a igreja constrói sua autenticidade frente ao campo religioso brasileiro, como elucida Gomes (2011). Tais elementos, entrando em diálogo com a autora, ainda persistem na maneira pela qual a IURD opera o Templo de Salomão e se constrói enquanto religião. Nessa construção, a cultura material é central, e elucida as dinâmicas de constituição do vínculo com o Israel Mítico que a IURD busca na formação de sua identidade como igreja. Os meios

⁶⁹ Rabinos criticam uso de símbolos judaicos no Templo de Salomão. Primeira edição. 2014. Disponível em <http://primeiraedicao.com.br/noticia/2014/09/08/rabinos-criticam-uso-de-simbolos-judaicos-no-templo-de-salomao>. Acesso dia 01/09/2021.

materiais em referência ao Israel Mítico, como o Templo de Salomão, os objetos e cenários ali contidos, são os suportes através dos quais a IURD constrói uma ideia sobre o que seria esse “Israel dos tempos antigos” descrito na Bíblia. É a forma de constituir a associação entre a memória remetida a um “Tempo Mítico” ou à “Terra Santa”, utilizando os objetos na concepção de autenticidade não aurática, isso é, recriada a partir de outros elementos que não são os “de origem”, mas remetem à “origem” (GOMES. 2011). No fim, a utilização dos elementos em referência ao Israel Mítico é a forma pela qual a IURD busca construir cultura. Utilização essa que passa por algumas rejeições, como mostradas neste capítulo. Contudo, incomodando ou não, os elementos em referência ao Israel Mítico estão cada vez mais presentes no campo evangélico. Compreender como se constituem as diversas possibilidades de relações a partir do Templo de Salomão, a maior materialização do Israel Mítico pode fornecer boas pistas para o entendimento desse fenômeno da ligação de evangélicos com Israel.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação buscou tomar o Templo de Salomão como objeto de pesquisa, analisando como os elementos em referência ao Israel Mítico e ao judaísmo constroem a diversidade das interações e relações sociais no espaço do Templo. Em conclusão, percebe-se ações, práticas e a cosmologia da IURD, analisadas pela autora Edlaine de Campos Gomes em seu livro *A Era das catedrais: autenticidade em exibição* (2011) se estenderam desde o Templo Maior no Rio de Janeiro de sua inauguração em 1997 para cá até o Templo de Salomão em São Paulo, de sua inauguração em 2014 até o momento que foi feito este trabalho de campo (2018).

A tipologia de membros conceitualizada pela a autora (2011) se mostrou também presente no Templo de Salomão. Sabe-se que tipologia, o tipo ideal é uma ferramenta que o Cientista Social utiliza par analisar uma realidade, na busca de se aproximar, no mar de acontecimentos sociais dispersos, de um determinado conteúdo do seu objeto de pesquisa. Tipologias são construções que envolvem também o campo de escolha do pesquisador, bem como sua subjetividade. Dessa forma, chegar à mesma conclusão, as mesmas tipologias, elucida a força da conceitualização do autor, que não apenas se aproximou da “realidade social” do seu objeto, mas que, além disso, criou uma nova realidade, uma nova forma de olhar para aquele objeto. E essa força da categoria da autora esteve presente em todo este trabalho, de modo que a tipologia dos membros foi um dos centros fulcrais da forma como eu pensei e olhei o Templo de Salomão e suas relações. Não só os tipos de membros, como o circuito da conquista, os pontos de contato e, sobretudo, a autenticidade e a materialização do Israel Mítico pela IURD.

As séries históricas nas pesquisas quantitativas servem, sobretudo, para mostrar as movimentações comportamentais, estabelecendo possíveis padrões ou mudanças que ocorreram no objeto analisado. Supondo fazer uma análise estritamente quantitativa, utilizando as medidas de posições como média, mediana, moda, caso colocássemos conceitos chaves e padrões vistos por Gomes em *A era das Catedrais* (2011), que remontam desde o início da IURD em 1977, passando pelas controvérsias da instituição nos anos 90, da inauguração do Templo Maior em 1997, até a publicação do livro em 2011, acredito que existiria poucas variações e dispersões. Desse modo, qualitativamente, meu trabalho mostrou tais padrões e comportamentos da IURD ainda persistem até o momento que foi feito essa pesquisa. Busquei apenas diferenciar a forma como analisava, tentando chegar por outros caminhos, como o do turismo, na maneira pela qual a IURD pensa o uso de elementos em referência ao Israel Mítico no Templo de Salomão.

As principais descobertas da pesquisa também foram, ao fim, mostrar como estes tipos de membros, categoria da autora Gomes (2011) constroem, junto com as ações e práticas institucionalizadas da igreja sobre o modo de se relacionar com as coisas sagradas no Templo, a relação com o Templo de Salomão e os elementos em referência ao Israel Mítico. Não que Gomes (2011) não tivesse elucidado isso. Em muitos momentos em A era das catedrais (2011) percebe-se as movimentações dos membros sobre as práticas da igreja, como visto, por exemplo, mostrados na conversão e desafios de Sueli (GOMES, 2011, p. 62), mostrando o movimento da agente e como esta se constituiu identitariamente, indo “pelo medo mesmo” e utilizando do poder da igreja para se blindar dos “encostos” (GOMES, 2011), dessa forma, convergindo suas questões pessoais com a forma institucional da qual a IURD se constrói, como a igreja que tem poder (GOMES, 2011). Assim, a investigação da materialidade do religioso no Templo permitiu analisar como operam as conformações de demandas pessoas e os enquadramentos institucionais da igreja. Dessa forma, atingir metas pessoais podendo ao mesmo tempo estar no ambiente religioso, é forma como a religião se materializa nos tipos de membros e conforma a sua identidade religiosa.

O Templo também permite aos seus tipos de membros a experimentação turística. Em minhas análises, percebi que as modalidades turísticas estão intrinsecamente ligadas ao Templo de Salomão, sendo o turismo uma peça fundamental na formação da identidade da IURD, na construção de sua referência a partir de um tradicionalismo reconstruído. Esse tradicionalismo, a partir dos elementos em referência ao Israel Mítico, é utilizado pela IURD a fim de trazer a Terra Santa a todos. Buscando construir-se para “além do culto”, na construção do espaço para todos, a IURD se resguarda de possíveis acusações que o Templo fere, de alguma maneira, a laicidade do Estado. Utiliza essa estratégia de “espaço para todos” sem abdicar da aura religiosa no emprego dos elementos em referência ao Israel Mítico. As diversas experimentações do turismo no Templo de Salomão se dão na maneira pela qual o Templo em si se torna um local para o turismo religioso, onde estão em jogo o lugar que a Igreja Universal o pentecostalismo busca alcançar no campo religioso brasileiro, se tornando também uma figura importante na dimensão do turismo religioso, dominado pela Igreja Católica.

No capítulo final desta dissertação busquei dar respostas mais gerais sobre os elementos em referência ao Israel Mítico na IURD. Assim, o objetivo era analisar como os elementos em referência ao Israel Mítico da IURD são constitutivos na forma como a igreja constrói sua autenticidade, sua identidade, constrói cultura. Neste momento já estava convencido que minhas descobertas seriam mostrar até que ponto a análise de Gomes (2011) se mostrariam presentes também em meu campo, em minha análise. O que pude para tentar fugir o pouco

disso era tentar, ao mínimo, construir um caminho diferente no qual eu chegasse às categorias bases, como autenticidade e materialização. A cultura material, nisso, acho que foi importante, pois mudou um pouco a análise do centro das dinâmicas de constituição do vínculo com o Israel Mítico que a IURD busca na formação de sua identidade como igreja. Os meios materiais em referência ao Israel Mítico, como o Templo de Salomão, os objetos e cenários ali contidos, operam como suportes através dos quais a IURD constrói uma ideia sobre o que seria o “Israel dos tempos antigos” descrito na Bíblia. É a forma de constituir “a associação entre a memória remetida a um ‘Tempo Mítico’ ou à ‘Terra Santa, utilizando os objetos na concepção de autenticidade não aurática, isso é, recriada a partir de outros elementos que não são os “de origem”, mas remetem à “origem”. Conclusões estas que já estavam presentes em *A era das catedrais* (2011). A única diferença foi o caminho no qual chego e reitero essas ideias.

Na tentativa de resumir esta dissertação, argumento que o uso de elementos judaicos em referência ao Israel Mítico e ao Judaísmo é a forma pela qual a igreja se relaciona consigo, com os seus membros e com a alteridade. Mais que a dimensão somente do culto, os símbolos em referência ao Israel Mítico e o Templo fornecem diversas formas de sociabilidade naquele espaço, que vão desde a dimensão turística, do tirar fotos, visitar, até mesmo a dimensão do sagrado, religiosa.

Jean-Paul Willaime em *Sociologia da Religião* (2012) argumenta que a religião se manifesta na interseção de três pontos: “vínculo longitudinal da linhagem com seus ascendentes e descendentes, o vínculo horizontal entre os irmãos na religião, esses dois vínculos articulando-se ao vínculo vertical, que se refere a uma alteridade” (WILLAIME, 2012, p. 197). Essa concepção de Willaime pode ser utilizada para pensar o uso do Israel Mítico pela IURD no Templo de Salomão que, como Gomes (2011) mostra, faz parte da sua cosmologia desde seu início. Em minha monografia, procurei demonstrar como a IURD buscava materializar este vínculo com o Israel Mítico no Templo de Salomão, se colocando como uma “herdeira” da promessa do povo hebreu bíblico. Assim, a primeira dimensão destacada por Willaime que é o vínculo com a linhagem ascendente e descendente, foi explorada pelo meu trabalho de monografia. A dissertação se diferencia pois mostrou a construção do vínculo horizontal entre os irmãos na religião e com a alteridade.

O debate sobre a materialidade a partir da Birgit Meyer (2019) neste trabalho foi central. Este debate me permitiu pensar religião para fora das concepções hegemônicas no qual sua visão é sempre um sistema de crenças, ou algo interiorizado. Uma das críticas mais contundentes dentro da antropologia da religião às concepções hegemônicas sobre a religião foi de Talal Asad (2010). Asad (2010) propõe uma análise a partir das condições históricas –

movimentos, classes, instituições, ideologias - necessárias para a existência de práticas e discursos religiosos particulares, ou seja, como é que o poder cria a religião. Asad (2010) busca compreender os processos discursivos que, além de produzirem a religião, produzem a definição do que é religião em cada contexto social. A materialidade foi importante, pois permitiu retornar os debates sobre a definição da religião, sem cair na armadilha de estar reproduzindo categorias etnocêntricas ou visões da religião a partir da ótica do protestantismo. Analisar o pentecostalismo brasileiro a partir da dimensão material foi um desafio interessante, que pretendo retomar em novas pesquisas.

Acredito que uma dúvida ainda paira no ar. A dúvida é sobre os elementos judaicos e com referência a Israel utilizados nas igrejas evangélicas pentecostais vistas sobretudo de 2014 para cá. A perguntar sobre por qual razão os pentecostais estão usando tanto esses elementos é legítima e cientificamente instigante. Vejo, contudo, que a demanda por uma resposta pronta, direta, repousa mais no desconhecimento do pentecostalismo em si, especialmente de sua dimensão material, do que na novidade do fenômeno. O olhar sobre o pentecostalismo tende a reproduzir as ideias convencionais relacionadas na relação das igrejas com o dinheiro, com a política, sua liturgia “efervescente” e sua relação conflituosa com outras religiões. O elemento em referência a Israel no pentecostalismo está presente, pelo menos, desde a década de 70 com o início da IURD (GOMES, 2011). No capítulo 3, mostro que já havia sinais de uso desses elementos anteriormente ao início da IURD.

Eu fui criado em ambiente pentecostal. Desde minha infância até meus 19 anos, frequentei igrejas evangélicas e fiz parte da Assembleia de Deus. Não só eu, como minha mãe. Minha mãe desde cedo me dizia sobre a “importância de Israel para Deus”. Dizia que “Israel era a terra escolhida por Deus” e que por isso “Israel sempre prosperava até os dias de hoje”. Isso, segundo minha mãe e outras narrativas bem difundidas no meio pentecostal, gerava a “inveja a outras nações”, no qual haveria um momento que essa inveja faria que as nações entrassem em guerra contra Israel. É nessa “guerra que Jesus iria voltar para salvar seu povo, Israel”. Eu ficava apreensivo quando havia alguma notícia sobre Israel na televisão, acreditando que poderia ser a hora da “volta de Jesus”.

Trago esse relato para mostrar como o apreço a Israel faz parte da cosmovisão pentecostal desde muito tempo. Algumas igrejas, indivíduos, políticos e até mesmo parte do senso comum norte-americano (RESENDE, 2016) e brasileiro cristão acreditam que Israel é a nação escolhida, que o território que se encontra em disputa entre os palestinos e judeus pertence aos judeus. Com a eleição de Jair Bolsonaro a presidente em 2019 e suas declarações

acerca da mudança da embaixada brasileira em Israel de Tel Aviv para Jerusalém⁷⁰, assim como buscou fazer o ex presidente dos Estados Unidos Donald Trump em seu governo ao reconhecer Jerusalém como capital do Estado de Israel⁷¹, o debate sobre a ligação de evangélicos e Israel ressurgiu com força. Destaquei algumas matérias que abordaram essa ligação.

Como dito na introdução, minha expectativa nesta investigação era contribuir no entendimento sobre a dimensão política do uso dos elementos em referência a Israel e ao judaísmo. A pesquisa caminhou por outras rotas. Todavia, acredito ser importante deixar algumas das minhas impressões mais gerais sobre o fenômeno. Vaggione (2005, p. 2) argumenta que as principais religiões continuam sendo defensoras dos regimes patriarcais e heteronormativos. O conceito do autor de politização reativa proposto para compreender as ações de grupos e instituições religiosas conservadoras no objetivo de mobilizar a sociedade civil na prevenção ou reversão da liberação de gênero e sexualidade (VAGGIONE, 2005, p. 7) me fez pensar em como os elementos em referência ao judaísmo e a Israel seriam formas de “retorno da autoridade”, atrelados ao conservadorismo e a políticas de direita – e extrema direita.

Em reação aos avanços sociais e de grupos minoritários, grupos conservadores, apoiados no discurso religioso, responderam acionando símbolos de uma religião conhecida no imaginário social como patriarcal, o judaísmo, no qual a barba longa e o homem branco, a partir da autoridade religiosa, compõem essa retórica de resposta. Os elementos em referência a Israel e ao Judaísmo, em seu emprego político, seriam uma politização reativa, no qual se busca realocar o papel tradicional heteronormativo e patriarcal. O autor utiliza outro conceito, o de secularismo estratégico, para pensar como instituições religiosas e conservadoras acionavam a ideia de família para além da concepção religiosa, em suas narrativas de politização reativa.

O secularismo estratégico pensado no uso dos elementos em referência a Israel é formalizado utilizando materiais jornalísticas e dados científicos sobre a origem de Israel, do povo hebreu. Como dito, pegando o meu exemplo, matérias jornalísticas que mostram de alguma maneira o progresso econômico de Israel, seus embates e guerras, são interpretadas como “confirmação” da narrativa de que o Estado de Israel atual corresponde ao Israel bíblico. A guerra entre Israel e Palestina sobre Jerusalém é vista como a confirmação da promessa que

⁷⁰ Bolsonaro afirma que transferirá a embaixada em Israel para Jerusalém. Folha de São Paulo. 2019. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/02/bolsonaro-afirma-que-transferira-embaixada-para-jerusalem-ate-2021.shtml>. Acesso dia 03/10/2021.

⁷¹ Trump reconhece Jerusalém como capital de Israel. G1. 2017. Disponível em <https://g1.globo.com/mundo/noticia/trump-reconhece-jerusalem-como-capital-de-israel.ghtml>. Acesso dia 03/10/2021.

“Israel seria perseguido”. Com relação a dados científicos, a própria a IURD, no Centro cultural Jerusalém (GUTIERREZ, 2007) dispõe de um corpo técnico com historiadores e arqueólogos que mostram as especificidades da cidade de Jerusalém antiga. Essa narrativa, utilizando da dimensão “secular”, a ciência, advoga que tanto os relatos bíblicos como a ciência confirmam a mesma história sobre Israel.

Cogito que o apreço a Israel é uma forma material para os pentecostais “verem” as suas crenças internas tomarem forma na vida fora a igreja, confirmando materialmente que suas crenças são “verdadeiras”. No entanto é só uma hipótese que não aprofundei nesta dissertação. Espero que a mesma rota que me levou a pensar outras formas – das quais se dão o uso dos elementos em referência a Israel no Templo, que desencadeou na formação de identidades dos membros e das experimentações turística na igreja – me leve nas próximas pesquisas a pensar mais a fundo o apreço a Israel pelos pentecostais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: **As religiões no Brasil: continuidade e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 111-122.

_____. Os pentecostais serão maioria no Brasil? **Revista de Estudos da Religião**, p. 48-58, 2008.

_____; MONTERO, Paula. Trânsito Religioso no Brasil. **São Paulo em perspectiva (revista da Fundação Seade)**, 15 (3); 92-101, jul-set, São Paulo, 2001.

ANTONIAZZI, Alberto. A Igreja Católica face à expansão do pentecostalismo. ANTONIAZZI, A. et al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, v. 19, n. 19, p. 263-284, 2010.

BARTH, Fredrik, and Tomke Lask. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Contra Capa Livraria, 2000.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e sociedade**, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001.

BOURDIEU, Pierre. A casa kabyle ou o mundo às avessas. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 8, n. 8, p. 147-159, 1999.

_____. A distinção. **São Paulo: Edusp**, 2007.

CAMPOS, Ricardo. Visibilidades e invisibilidades urbanas. **Revista de Ciências Sociais: RCS**, v. 47, n. 1, p. 49-76, 2016.

CAMPOS, Ricardo; BRIGHENTI, Andrea Mubi; SPINELLI, Luciano. **Uma cidade de imagens: Produções e consumos visuais em meios urbanos**. Lisboa: Editora Mundos Sociais, 2011.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, n. 67, p. 100-115, 2005.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

DE SOUZA VIRAÇÃO, Francisca Jaqueline. Dispensacionalismo, prosperidade e a “Cosmovisão Reformada”: Evangélicos e a eleição de Bolsonaro em 2018. **História e Culturas**, v. 6, n. 12, p. 24-39, 2018.

DUDLEY, Sandra. Materiality matters: Experiencing the displayed object. In: ORG DA COLETÂNEA. **A Museum Studies Approach to Heritage**. Routledge, p. 418-428, 2018.

DURKHEIM, Émile. Trad. Paulo Neves. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ENNE, Ana Lucia. À perplexidade, a complexidade: a relação entre consumo e identidade nas sociedades contemporâneas. **Comunicação mídia e consumo**, v. 3, n. 7, p. 11-29, 2008.

EVANS-PRITCHARD, E.E.. **Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FONSECA, Carlos. **Materialização do vínculo com “Israel mítico” na Igreja Universal do Reino de Deus: uma etnografia do Templo de Salomão**. Monografia de conclusão da graduação na Universidade Rural do Rio de Janeiro. 2018.

FRASER, Nancy. Do neoliberalismo progressista a Trump—e além. **Política & Sociedade**, v. 17, n. 40, p. 43-64, 2018.

FREIRE-MEDEIROS, Bianca; SILVA, Nathalia Pereira. “Um Passeio além do Temp (l) o” Experiências lúdico-midiáticas e agenciamento da história no “Jardim Bíblico” do Templo de Salomão da IURD. IX SEMINÁRIO NACIONAL DO CENTRO DE MEMÓRIA – **Unicamp**. 2019.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In; ANTONIAZZI et all **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, p. 67-159, 1994.

FROSSARD, M. S. “Caminhando por terras bíblicas”: **religião, turismo e consumo nas caravanas evangélicas brasileiras para a Terra Santa**. Tese de doutorado, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, 2013.

FROSSARD, Miriane Sigiliano. Rumo à Terra Prometida: um estudo sobre o mercado de caravanas evangélicas brasileiras para a Terra Santa. **XI SEMINÁRIO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM TURISMO**, SÃO PAULO. 2014.

GIUMBELLI, Emerson. Turismo religioso, gospel e políticas culturais: notas sobre articulações entre religião e cultura no Brasil. In: **REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA**, 29., 2014, Natal. Anais [...]. Natal: ABA, 2014.

_____; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.

GOMES, Edlaine. **A Era das Catedrais: a autenticidade em exibição**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

GONÇALVES, José Reginaldo. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. **Revista Estudos Históricos**, v. 1, n. 2, p. 264-275, 1988

GUTIERREZ, Carlos. Visita ao Centro Cultural Jerusalém. **Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, n. 9, 2011.

_____. Beyond religion: the use of Jewish symbolic goods by the Universal Church. **Congresso Internacional da Brazilian Studies Association**. 2014

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Turismo e etnicidade. **Horizontes antropológicos**, v. 9, n. 20, p. 141-159, 2003.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo, Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª. Edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOBSBAWM, Eric. 1. Introdução: A Invenção das Tradições. In: HOBSBAWM, Eric. J.; RANGER, Terence (Org.). **A invenção da tradição**, v. 2, p. 07-25, 1984.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

HERTZ, Robert. ([1909]1980), “A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa”. **Religião e Sociedade**, 6, Rio de Janeiro.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes antropológicos**, v. 18, p. 25-44, 2012.

KOPYTOFF, Igor. The cultural biography of things: commoditization as process. **The social life of things: Commodities in cultural perspective**, v. 68, p. 70-73, 1986.

MACEDO, Edir. **Nada a perder 3**. Editora Planeta do Brasil, São Paulo, 2014.

_____. **Os evangélicos**. Zahar, Rio de Janeiro, 2001.

MAFRA, Clara. Números e narrativas. **Debates do NER**, v. 2, n. 24, p. 13-25, 2013.

MAITINO, Martin Egon. Populismo e bolsonarismo. **Cadernos Cemarx**, v. 13, 2020.

MARIZ, Cecília Loreto. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo. **Revista de Cultura Teológica**, n. 13, p. 37-52, 1995.

_____. A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da Igreja?. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 3, n. 1, p. 169-186, 2003.

MAUSS, M. Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações coletivas. In: **Ensaio de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981. p.399-455.

_____. e HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da Magia. In: **Sociologia e Antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1904]. p. 47-181.

MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 3, n. 1, p. 111-125, 2003.

_____. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos avançados**, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004.

_____. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010. **Debates do NER**, v. 2, n. 24, p. 119-137, 2013.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*. **Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, v. 13, n. 1), p. 7-16, 2009.

_____. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião & Sociedade**, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

_____; SILVA, Aramis Luis; SALES, Lilian. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. **Horizontes Antropológicos**, n. 52, p. 131-164, 2018.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material**. São Paulo. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2013.

ORTNER, Sherry B. Subjetividade e crítica cultural. **Horizontes Antropológicos** [online]. 2007, v. 13, n. 28, pp. 375-405.

ORO, Ari. A reconfiguração do espaço público religioso brasileiro: o protagonismo da Igreja Universal do Reino de Deus, In: MEZZOMO, Frank. **Religião, Cultura e Espaço Público**. São Paulo: Fecilcam, 2016, p. 51–79

PEREIRO, Xerardo; FERNANDES, Filipa. **Antropologia e Turismo: Teorias, métodos e praxis**. Colección PASOS Edita, n. 20, 2018.

RESENDE, Erica Simone Almeida. A Direita Cristã e a política externa norte-americana: a construção discursiva da aliança entre Estados Unidos e Israel com base na ideologia evangélico-protestante. **Carta Internacional**, v. 5, n. 1, p. 3-20, 2010.

RIBEIRO, Magda dos Santos. Por uma biografia das coisas: a vida social da marca Havaianas e a invenção da brasilidade. *Etnográfica*. **Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, v. 17, n. 2), p. 341-367, 2013.

ROSAS, Nina. Sociologia da religião: comentário a um balanço sobre a produção do conhecimento . **Mediações**, v. 23, n. 1, p. 263-290, 2018.

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que eu não falei do sincretismo. **Comunicações do ISER**, v. 13, n. 45, 1994.

_____. O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”. **Revista de Antropologia**, p. 145-181, 1994.

_____. Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 8, n. 8, p. 85-97, 2006.

SAYÃO, Deborah Thomé. Corpo, poder e dominação: um diálogo com Michelle Perrot e Pierre Bourdieu. **Perspectiva**, v. 21, n. 1, p. 121-149, 2003.

STEIL, Carlos A. **Antropologia do Turismo: Comunidade e Desterritorialização**. Trabalho apresentado na XXIV Reunião de Antropologia. Olinda, junho 2004.

STEIL, Carlos Alberto; CARNEIRO, Sandra de Sá. Peregrinação, turismo e nova era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil. **Religião & Sociedade**, v. 28, n. 1, p. 105-124, 2008.

TOPEL, Marta Francisca. A inusitada incorporação do judaísmo em vertentes cristãs brasileiras: algumas reflexões. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 4, n. 10, 2011.

VAGGIONE, Juan Marco. Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular. **La Trampa de la moral única**. Santa Cruz de Los Patos, 2005.

Vianna, Adriana. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. In: Castilho, Ricardo Rodrigues; Lima, Antônio Carlos de Souza; Teixeira, Carla Costa (org.). **Antropologias das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações**. Rio de Janeiro, Contra Capa, FAPERJ, pp.43-70, 2014.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. Cosac Naify, São Paulo, 2010.

WILLAIME, J.-P. **Sociologia das religiões**. São Paulo: Ed. da UNESP, 2012.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo. Martin Claret. 2013.

FONTES:

NOTÍCIAS ENCONTRADAS NO SITE OFICIAL DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

O que é a terapia do /amor? IURD. Disponível em <https://www.universal.org/terapiadoamor/o-que-e-a-terapia-do-amor/>. Acesso dia 08/09/2021.

JARDIM BÍBLICO, TEMPLO DE SALOMÃO. 2021. IURD. Disponível em <https://sites.universal.org/templodesalomao/passeio-pelo-jardim-biblico/#>

Jardim bíblico, Templo de Salomão. 2014. IURD. Disponível em <https://sites.universal.org/templodesalomao/passeio-pelo-jardim-biblico/#>

A inspiração. O Templo de Salomão. 2014. Disponível em <https://www.otemplodesalomao.com/a-inspiracao/>.

Arca da aliança retorna ao Templo de Salomão. Universal. 2018. Disponível em <https://www.universal.org/noticias/post/arca-da-alianca-retorna-ao-templo-de-salomao/>.

Durante as férias escolares, visite o Jardim Bíblico. Universal. 2019. Disponível em <https://www.universal.org/noticias/post/durante-as-ferias-escolares-visite-o-jardim-biblico/>.

NOTÍCIAS ENCONTRADAS EM OUTROS SITES

Israel nunca recebeu tantos turistas brasileiros; saiba os motivos. Gazeta do Povo. 2019. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/turismo/israel-nunca-recebeu-tantos-turistas-brasileiros-saiba-os-motivos/>.

JAIR BOLSONARO VISITA O TEMPLO DE SALOMÃO E É RECEBIDO POR BISPO MACEDO. R7. 2019. Disponível em: <https://noticias.r7.com/brasil/bolsonaro-visita-templo-de-salomao-e-e-recebido-por-bispo-macedo-01092019>.

FOLHA DE S. PAULO. “de joelhos: procissão de autoridades ao Templo de Salomão, da universal”. 2014. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/paywall/signup.shtml?https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaio/178972-de-joelhos.shtml>.

CARTA MAIOR. TEMPOS DE TEMPLOS. JACQUES GRUMAN. 2014. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Cultura/Em-temposj-de-Templo/39/31537>.

Representantes do Candomblé visitam o Templo de Salomão. Folha de São Paulo. 2018. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/monicabergamo/2018/04/representantes-do-candomble-fazem-visita-a-sede-da-igreja-universal.shtml>.

Censo 2010 aponta migração de fiéis da Universal do Reino de Deus para outras igrejas evangélicas - <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2012/06/29/censo-2010-aponta-migracao-de-fieis-da-universal-do-reino-de-deus-para-outras-igrejas.htm?cmpid>

Israel: escolhido, rebelde, amado, restaurado. José Linhares. Disponível em <https://www.otempo.com.br/opiniaio/super-fe/israel-escolhido-rebelde-amado-restaurado-1.1612072>. Acesso dia 29/07/2021.

Interpretação 'militarizada' da Bíblia guia apoio de evangélicos a Israel. Ronilso Pacheco. 2021. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/colunas/ronilso-pacheco/2021/05/20/conflito-israel-palestinos-apoio-evangelicos-brasileiros.htm?cmpid>.

Autores. Vida nova. Disponível em: <https://www.vidanova.com.br/livros/autores/augustus-nicodemus->

Justiça determina, pela 2ª vez, que Ministério da Saúde informe se feijão do Pastor Valdemiro Santiago cura Covid-19. G1. 2021. Disponível em <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/01/05/justica-determina-pela-2a-vez-que-ministerio-da-saude-informe-se-feijao-do-pastor-valdemiro-santiago-cura-covid-19.ghtml>.

A prisão do Bispo Macedo. IURD. 2017. Disponível em universal.org/noticias/post/a-prisao-do-bispo-macedo/

Evangélicos e seu caso de amor com Israel. Jornalistas livres. 2019. Disponível em <https://jornalistaslivres.org/evangelicos-e-seu-caso-de-amor-com-israel/>.

Interpretação 'militarizada' da Bíblia guia apoio de evangélicos a Israel. Ronilso Pacheco. 2021. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/colunas/ronilso-pacheco/2021/05/20/conflito-israel-palestinos-apoio-evangelicos-brasileiros.htm?cmpid>.

Rabinos criticam uso de símbolos judaicos no Templo de Salomão. Primeira edição. 2014. Disponível em <http://primeiraedicao.com.br/noticia/2014/09/08/rabinos-criticam-uso-de-simbolos-judaicos-no-templo-de-salomao>.

Bolsonaro afirma que transferirá a embaixada em Israel para Jerusalém. Folha de São Paulo. 2019. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/02/bolsonaro-afirma-que-transferira-embaixada-para-jerusalem-ate-2021.shtml>. Acesso dia 03/10/2021.

Trump reconhece Jerusalém como capital de Israel. G1. 2017. Disponível em <https://g1.globo.com/mundo/noticia/trumpreconhece-jerusalem-como-capital-de-israel.ghtml>. Acesso dia 03/10/2021.