

FACULDADE CÁSPER LÍBERO

Luciano Martins Costa

O diabo na tela: o discurso escatológico como elemento persuasivo
da comunicação na contemporaneidade

São Paulo
2014

LUCIANO MARTINS COSTA

O diabo na tela: o discurso escatológico como elemento persuasivo
da comunicação na contemporaneidade

Dissertação apresentada para a obtenção do
grau de Mestre em Comunicação Social pela
Faculdade Cásper Líbero.

Orientador: Prof. Dr. Luís Mauro Sá Martino

São Paulo
2014

Martins Costa, Luciano

O diabo na tela: discurso escatológico como estratégia de persuasão na comunicação contemporânea / Luciano Martins Costa. –São Paulo, 2014.

106 f.

Orientador: Prof. Dr. Luís Mauro Sá Martino

Dissertação (mestrado) – Faculdade Cásper Líbero, Programa de Mestrado em Comunicação Social

1. Comunicação. 2. Religião. 3. Demônios. 4. Poder Simbólico. 5. Manipulação.
I. Martino, Luís Mauro Sá. II. Faculdade Cásper Líbero, Programa de Mestrado em Comunicação Social. III. Título.

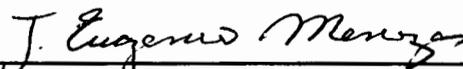
ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

AUTOR: LUCIANO MARTINS COSTA

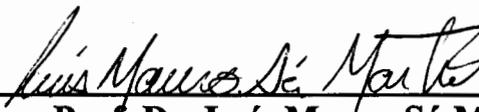
**“O DIABO NA TELA: O DISCURSO ESCATOLÓGICO COMO
ELEMENTO PERSUASIVO DA COMUNICAÇÃO NA
CONTEMPORANEIDADE”.**



**Profa. Dra. Malena Segura Contrera
Universidade Paulista - UNIP**



**Prof. Dr. José Eugenio de Oliveira Menezes
Faculdade Cásper Líbero**



**Prof. Dr. Luís Mauro Sá Martino
Faculdade Cásper Líbero**

Data da Defesa: - 28 de fevereiro de 2014.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luís Mauro Sá Martino, a quem devo a superação de dificuldades que a experiência profissional externa à Academia havia acumulado em minhas tentativas anteriores de obter o Mestrado.

Aos professores e colegas da pós graduação da Faculdade Cásper Líbero, pelo paciente suporte aos meus questionamentos, bem como aos funcionários da Secretaria de Pós-Graduação, pela orientação sempre eficiente nos meandros das exigências protocolares.

RESUMO

O Diabo está solto na mídia: ele é o personagem dominante nos cultos de igrejas neopentecostais, diariamente exorcizado nos espetáculos em que rotineiramente sai perdedor, mas de onde emerge constantemente para manifestar seu poder sobre o mundo real. Uma análise do discurso comum a essas manifestações religiosas e culturais permite ao observador compará-las a rituais de sociedades arcaicas e evidenciar como Satanás atua na função de persuadir os crentes a permanecer na comunidade da igreja e seguir contribuindo com suas doações e adquirindo objetos consagrados.

Palavras-chave: Comunicação. Religião. Demônios. Poder Simbólico. Processos Midiáticos. Tecnologia e Mercado

ABSTRACT

The demon is acting freely in the media: he is the dominant character in the cults of neo-pentecostalist churches, exorcized daily in the shows where he is continuously presented as a loser, from where he emerges constantly to exhibit his power over the real world. The analysis of the common speech within those religious and cultural manifestations allows the observer to compare it to rituals in archaic societies and point out how Satan acts in his role of persuading the believers to stay in the religious community and continue to contribute with their donations and acquiring those sacred objects.

Keywords: Communication. Religion. Demons. Symbolic Power. Mediatic Processes. Technology and Market.

1 INTRODUÇÃO

A figura mitológica do Diabo constitui a persona mais presente nos programas de televisão controlados por organizações religiosas autoproclamadas evangélicas e por suas iniciativas de publicização na Internet. A observação de uma dezena de cultos, apresentados na TV e acessados a partir de uma seleção feita aleatoriamente no site de vídeos www.youtube.com, sob as terminologias “diabo”, "exorcismo" e “evangélico”, e pelos nomes de três dos principais oficiantes de rituais representativos das organizações predominantes no cenário da mídia religiosa brasileira denominada neopentecostal, indica a ocorrência de um discurso homogêneo no qual a figura do demônio aparece como portadora de poderes extraordinários, capazes de destruir a saúde, a harmonia familiar, as economias e a própria vida dos indivíduos, além de alterar a opção sexual de suas vítimas. Esse poder simbólico representa o risco a ser evitado nos "contratos de salvação" que caracterizam as relações em tais comunidades religiosas. As aparições do demônio na mídia se revestem de um caráter espetacular, que sustentam e amplificam seu valor simbólico, funcionando como vínculo nas comunidades dos crentes.

A observação de sessões públicas de culto religioso, realizadas em São Paulo e no Rio de Janeiro pelas organizações denominadas Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), criada pelo bispo Edir Macedo, Igreja Mundial do Poder de Deus, do apóstolo Valdemiro Santiago, e Igreja Assembleia de Deus - Vitória em Cristo, dirigida pelo pastor Silas Malafaia, além de reportagens transmitidas pela Rede Record de Televisão, controlada pela IURD, e programas religiosos em canais diversos de TV, além de gravações de rituais disponíveis no site www.youtube.com, num período de três anos completados em outubro de 2013, aponta um índice de referências ao Diabo superior em até dez vezes ao número de citações dos nomes de Deus e Jesus Cristo, para cada evento observado. Uma análise da dramaturgia e do discurso típicos de tais eventos, oficialmente apresentados como sessões de culto e louvor ao Messias do cristianismo e à figura do Deus dos cristãos, indica que, na verdade, o culto se faz ao Anticristo, apresentado sempre como todo-poderoso, contra cujas potências o indivíduo não pode se defender por si mesmo.

No período observado, consolida-se uma mudança relevante no discurso e na estratégia dessas organizações religiosas, com a crescente sobreposição de uma "teologia do apocalipse pessoal" à tradicional "teologia da prosperidade", que vinha caracterizando esse movimento desde sua ascensão no cenário midiático brasileiro, ocorrida em 1977, ano da

fundação da Igreja Universal do Reino de Deus pelo autoconsagrado bispo Edir Macedo. Com o crescimento da Igreja Mundial, criada em 1978 por Santiago com pastores e fiéis subtraídos da Igreja Universal, a organização de Edir Macedo e outras igrejas neopentecostais se veem obrigadas a mudar de estratégia. Santiago passou a se destacar por suas sessões espetaculosas de cura e exorcismo, com intensa divulgação nos horários alugados em emissoras de televisão e uso constante das redes sociais e outros recursos da Internet. Macedo se vê obrigado a adotar novas práticas, assim como Malafaia, e ambos acrescentam, ao discurso típico da "fidelidade" divina ao projeto pessoal de bem-estar material dos crentes, o protagonismo do demônio como fonte de todas as tentações e dificuldades na busca desses objetivos. A base teológica sofre uma mudança clara, migrando das promessas do Novo Testamento, que fundamentam os contratos de sucesso, bem-estar e prosperidade, para uma predominância do livro do Apocalipse de São João, que ganha maior número de citações, com o Diabo assumindo o papel de protagonista principal dos cultos e rituais, sempre vinculado à ameaça da hecatombe pessoal e imediata.

Com foco na classe de renda emergente da pobreza, Valdemiro Santiago usa a "teologia da prosperidade" com um recurso adicional bastante conhecido da psicologia religiosa e da antropologia, insistindo que, se o crente encontrava dificuldades para ter suas orações ouvidas por Deus, não era culpa dele, de uma eventual falta de qualificação profissional ou pessoal, mas obra de Satanás - trata-se aqui de um mecanismo de defesa no qual a responsabilidade pela angústia do indivíduo é deslocada para fora de si. Colocando a culpa do fracasso fora do indivíduo, na figura mítica do demônio, o apóstolo que lidera a Igreja Mundial e seus seguidores construíram uma narrativa em torno da iminência do apocalipse pessoal como um risco do dia-a-dia das pessoas, oferecendo uma causa mais aceitável para as dificuldades do cotidiano do que a hipótese da desqualificação do indivíduo. Além disso, a organização inovou na oferta de produtos milagrosos, com grande sucesso, obrigando seus concorrentes a seguir o novo modelo de "negócio".

Concentramos o estudo no universo representado pelas principais denominações do grupo de igrejas consideradas neopentecostais, que, segundo amostragem do Censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), divulgado em 2012, representavam cerca de 60% dos brasileiros que se declararam evangélicos. Esse total corresponde a cerca de 25 milhões de pessoas, numa população estimada em quase 191 milhões de habitantes. Incluímos a Assembleia de Deus entre os neopentecostais, embora seja mais bem definida como pentecostal, porque o Ministério Madureira, do Rio de Janeiro, dirigido pelo pastor Silas Malafaia, tem um protagonismo semelhante ao das denominações chamadas

neopentecostais, cujo comportamento no uso da mídia televisiva e digital se caracteriza pela exploração intensa da imagem do demônio, da encenação de milagres e outros referenciais mágicos.

O neopentecostalismo se destaca no cenário religioso contemporâneo pela condução da vida espiritual sob forte influência da visão sobrenaturalista, baseada na vivência pessoal e testemunhal da revelação divina, na qual o indivíduo se transforma em campo de batalha entre as forças espirituais do Bem e do Mal, sendo sua vida material o resultado desse confronto cotidiano entre o divino e o demoníaco. As organizações aqui observadas se caracterizam por mesclar elementos das igrejas evangélicas tradicionais, como a leitura e interpretação da Bíblia pelos oficiantes do culto, com citações de práticas das seitas de origem africana e a busca da realização pessoal e da prosperidade. O Diabo, em suas múltiplas manifestações, é o elemento determinante dessa relação, conforme observa o sociólogo Ricardo Mariano:

Em termos teológicos, o neopentecostalismo caracteriza-se por: 1) enfatizar a guerra espiritual contra o Diabo e seus representantes na terra, identificados principalmente com os cultos afro-brasileiros; 2) pregar e difundir a Teologia da Prosperidade, defensora do polêmico adágio franciscano "é dando que se recebe" e de crenças de que o cristão está destinado a ser próspero, saudável, feliz e vitorioso em todos os empreendimentos terrenos; 3) refutar bíblicamente os tradicionais e estereotipados usos e costumes de santidade, que até há pouco figuravam como símbolos de conversão e pertencimento ao pentecostalismo. (1996, p. 125).

O objeto central deste estudo é o Diabo, conforme apresentado em suas aparições na mídia religiosa a partir dos cultos e rituais das organizações neopentecostais, em seus aspectos espetaculosos e como protagonista de contratos que condicionam o modo de viver dos contratantes. Portanto, damos ênfase à característica apontada por Mariano no que se refere à "guerra espiritual contra o Diabo". Procuramos utilizar a metodologia da livre observação, postulada por Paul Karl Feyerabend, com elementos dos modelos lineares, modelos circulares e modelos interativos, e submetendo essa observação ao olhar proposto pela Teoria Crítica, considerando que o objeto sob análise não se circunscreve ao campo da religião, mas se apresenta como fenômeno cultural e, como tal, sujeito da indústria cultural, na qual o indivíduo é parte de um espólio a ser disputado pelo capital. Conforme observa Adorno:

Na medida em que nesse processo a indústria cultural inegavelmente especula sobre o estado de consciência e inconsciência de milhões de pessoas às quais ela se dirige, as massas não são, então, o fator primeiro, mas um elemento secundário, um elemento de cálculo; acessório da maquinaria. (1971, p. 288)

Tal composição teórica é aconselhada pela natureza do objeto de estudo: estamos

tratando de rituais típicos de culturas primitivas, consolidados historicamente nos meios que caracterizam a cultura de massa, como a televisão, e que experimentam novo período de crescimento em sua expressão nas redes sociais digitais contemporâneas, que se expandem continuamente. Nesse sentido, procuramos observar a função midiática de seus líderes na consecução dos aspectos negociais presentes nessa relação entre o indivíduo e a comunidade religiosa, com atenção especial para a monetização da salvação da alma e do bem-estar material que, ameaçados pela ação do demônio, precisam ser repactuados constantemente com a mediação do pastor, profeta, bispo ou apóstolo. Esses aspectos negociais apresentam como resultado último o pagamento do dízimo, mas não se esgotam nessa forma de remuneração - ao contrário, incluem praticamente todas as relações entre os fieis e a instituição religiosa.

O demônio personifica o núcleo principal e aglutinador da comunidade, dado o poder simbólico que exerce sobre os fieis, em contraposição ao qual se oferece a suas vítimas potenciais o poder atribuído aos oficiantes do culto, de manter o Mal sob controle. Nesse contexto, é preciso que se configure uma adesão sem fraturas a uma doutrina, cujos fundamentos e interpretação se concentram na persona do líder religioso, cuja ascendência, assumida como pressuposto para essa relação, transforma esse poder simbólico em poder real, encenado periodicamente nos cultos e levado pelos fieis ao mundo externo, durante suas ações de evangelização e captação de novos adeptos. O pressuposto da comunidade é o do controle sobre pensamentos e ações, com base no poder que se atribui ao Diabo, contexto em que se pode observar a comunicação em seu aspecto linear, no qual a retroalimentação da mensagem emitida pelo oficiante do culto funciona como elemento reorganizador da fidelidade da audiência e renovador da influência do demônio.

A partir da teoria inaugural da chamada Cibernética e de seu produto, a Cibercultura, berço da comunicação digital, aquela exposta na obra de Norbert Wiener, faz-se conveniente considerar que, ao chamar a atenção para as possibilidades do controle em homens e máquinas, Wiener, proponente do conceito de redes e sistemas interconectados por computadores como o da Cibernética, coloca toda veemência na ilusão de controle – desde o título escolhido para seu estudo (a palavra grega “Kubernetes”, referencia ao discurso de Platão sobre o governo de barcos e homens). Essa ilusão de controle se manifesta claramente no objeto do presente artigo, notada nos eventos culturais-religiosos cujo sucesso midiático depende da manutenção da audiência coesa sob o medo da figura mitológica do demônio. Pode-se observar essa dinâmica de controle-descontrole no processo comunicacional das organizações religiosas que utilizam a figura do Diabo para "religar" seus adeptos ao mundo

mítico, e identificar o papel do demônio na ruptura da entropia a que as comunidades dos crentes estão continuamente expostas, pela tendência natural dos sistemas à desorganização e perda de informação.

Considerando, como Wiener, que "a sociedade só pode ser compreendida através de um estudo das mensagens e das facilidades de comunicação de que disponha" (1968, p. 16), buscamos analisar as mensagens trocadas entre os pastores, apóstolos e bispos das organizações observadas e o demônio, em suas aparições e performances nos templos religiosos, as quais compõem o processo comunicacional que aqui nos interessa. Esperamos identificar sinais de um protagonismo central do Diabo nesses eventos, num período em que suas constantes manifestações produzem um conjunto de informações definidoras de uma teologia cujo objeto não seria a fé, mas a dúvida, ponderando, como Wiener, que:

Informação é o termo que designa o conteúdo daquilo que permutamos com o mundo exterior ao ajustar-nos a ele, e que faz com que nosso ajustamento seja nele percebido. O processo de receber e utilizar informações é o processo de nosso ajuste às contingências do meio ambiente e de nosso efetivo viver nesse meio ambiente. (1968, p. 17)

Segundo Wiener, que se vale de uma constatação na termodinâmica para observar os processos comunicacionais, nos sistemas de trocas de informação há uma tendência estatística para a desordem, ou entropia, à qual se resiste pela retroalimentação das informações. No fim do processo entrópico, observa Wiener, nada de novo irá acontecer, e "não restará nada a não ser uma insípida uniformidade, da qual só podemos esperar flutuações locais insignificantes" (1968, p. 31). Apropriado por Vilém Flusser, o conceito se complementa com a hipótese da entropia negativa, ou neguentropia, fenômeno que ocorre contra a tendência da natureza à entropia. No seu ponto de vista, a comunicação, como um processo termodinâmico - por exemplo, numa aula - é um fenômeno entrópico, por produzir difusão e perda de energia (as ondas sonoras dispersadas pelo ar), mas, vista como processo cultural, produz um acréscimo de informação ao final da troca comunicacional entre o emissor e o receptor, que reorganiza o sistema e resiste à entropia.

No entanto, a estrutura neguentrópica exige que o receptor e emissor compartilhem o código que ancora o processo comunicacional. Os códigos, como conjuntos de símbolos, ou sistemas compostos por elementos com significados compartilhados, "tornam-se uma espécie de segunda natureza", onde os símbolos compartilhados produzem a entropia negativa, sendo maior o efeito neguentrópico tanto mais fechado for o sistema. Esse arcabouço conceitual permite analisar como o sistema de crenças necessita do protagonismo periódico do Mal, para

produzir o desequilíbrio que irá assegurar a continuidade do próprio sistema. Dito de outra forma, o ideal perseguido pela comunidade dos redimidos precisa ser constantemente perturbado pela ação do Maligno, caso contrário seguirá, entropicamente, em direção à "insípida uniformidade".

No caso em estudo, veremos adiante como o Diabo, sempre convencionalizado como o autor da desordem e do caos, revela-se agente fundamental para a criação de uma ordem negentrópica no ambiente comunicacional interno e restrito do sistema religião, atuando como elemento sinérgico entre as angústias dos crentes e as necessidades ou conveniências da organização e evitando que a entropia torne sem sentido a busca da salvação da alma, propósito enunciado do sistema. Na observação do Diabo como personagem midiático, concluímos ser ele o sujeito de um processo comunicacional que precisa se renovar constantemente para fugir à desorganização e à perda de significado. Ora, se bastasse a fé para a conquista da redenção eterna e para obter a graça que irá assegurar a prosperidade material e o bem-estar, como prometem os arautos das entidades religiosas, o sistema da religião entraria inevitavelmente em processo de entropia no momento mesmo da construção da comunidade dos redimidos.

Nas seitas neopentecostais observadas, o medo é a cola que mantém coesa a comunidade e sustenta a ascendência do líder religioso sobre seus integrantes e familiares. Essa relação depende fundamentalmente da figura do Diabo, de modo que, contraditoriamente, quanto mais poderoso se manifesta o representante do Mal, mais incondicional se torna a entrega dos fiéis às exigências impostas pelo oficiante do culto. Assim, numa interessante simbiose, o Mal e o Bem se alimentam mutuamente, num comércio de poderes no qual o lucro da igreja se consolida e se expande conforme crescem as artes e manhas do Capeta. A existência subjetiva do demônio é concretizada pela ação e invocação do oficiante, tornando-se *material* no ato do culto e, mais objetivamente, na monetização dessa troca. A ação dos líderes religiosos, ao oferecer ao demônio um "estar no mundo", transforma seu poder simbólico sobre os fiéis em poder real e cria para o pesquisador um lugar no campo dos fenômenos onde a interação do Diabo corporificado com os humanos pode ser observada.

Assim, o Capeta transita entre o inferno, sua moradia, e o mundo dos homens. Atende pelos nomes de Lúcifer, Satanás, Belial, Dragão, Principal, a Besta, o Maioral, o Excomungado, o Chefe, o Maldito, o Feio, numa profusão de denominações invocadas conforme o grau de solenidade que o momento exige. Esse movimento intermitente entre subjetividades e concretudes pode ser observado no âmbito comunicacional de várias

maneiras, tanto na análise das narrativas que procuram explicitar o potencial destruidor do demônio, suas artimanhas e persistência, como no estudo das relações do poder que se estabelece sobre o fiel, e que é exercido de maneiras intercaladas, ora pelo Mal, ora pelo representante do Bem. No contexto de absoluta adesão que se desenvolve entre os protagonistas dessa relação dialógica, a condição necessária para a manutenção do poder simbólico do oficiante sobre a comunidade é dada pelo Diabo. Torna-se imprescindível, então, definir um território específico no campo da razão, de onde pode o observador analisar esse fenômeno que, sendo manifestação cultural, religiosa e econômica, precisa ser compreendido no contexto comunicacional.

Esse é o desafio inaugural deste trabalho: como analisar, no campo da comunicação, o objeto mítico cuja existência é aceita, testemunhada e considerada como condicionante de modos de vida real dos crentes? Impõe-se, imediatamente, esse problema conceitual: como analisar o processo comunicacional entre humanos e o ser mítico, dado que esse processo deve incluir a interpretação da palavra convencionada como sagrada, além dos demais símbolos que definem a hierarquia entre os valores propostos para a interlocução do homem com o Diabo? Um dos pressupostos para essa tarefa é o de que, para agir na comunidade humana, o demônio precisa estar vivo e operante no inconsciente do crente. O outro pressuposto é o da validade da palavra conforme a interpretação que lhe dá o condutor do culto ou intérprete da Escritura sagrada, pois, segundo Kant:

Um livro sagrado obtém para si, mesmo naqueles (e justamente sobretudo nestes) que o não leem ou, pelo menos, não conseguem a partir dele fazer nenhum conceito religioso coerente, o maior respeito, e todo o arrazoado não interessa nada perante a sentença peremptória que esmaga todas as objeções: Está escrito. (2008, p. 127)

Como, ainda no dizer de Kant, "os intérpretes designados de semelhante Escritura são, por assim dizer, pessoas consagradas em virtude desse seu próprio afazer" (op. cit.), vemo-nos presos a um círculo de subjetividades no qual o pensamento crítico deverá se confrontar com uma razão construída especificamente para validar a interpretação segundo a qual o Diabo está no mundo. Chamaremos essa razão construída de uma "racionalidade simulada", nos termos de Baudrillard, mas abordaremos também o conceito delineado por Foucault para a *desrazão*, ou uma "loucura cultural", não patológica.

No que se refere à aplicação das teorias da comunicação a esse objeto ao mesmo tempo mítico e real, difícil resistir aqui à visão do poeta segundo a qual "navegar é preciso" (necessário), "viver não é preciso" (impreciso, ilusão de controle), no sentido em que o

exercício da análise intelectual de um fato da comunicação representa ao mesmo tempo a aventura da navegação (Kubernetes) e a necessidade de alguma precisão conceitual. As críticas ao modelo de Claude Shannon, ou ao de Lasswell, ambos derivados da teoria de Wiener, segundo os quais *alguns processos de comunicação* podem ser definidos em sua origem, se referem quase sempre à sua linearidade, que seria rompida e distorcida pelos ruídos antes de alcançar o efeito esperado no receptor. Ora, tratando-se de um contexto em que o receptor (fiel) está extremamente condicionado pelo emissor (oficiante) e por seu campo social, em atitude de confronto com influências externas e imerso num ambiente de adesão sem reservas, mesmo o modelo linear de observação do fenômeno comunicacional tem validade. Conforme constata Santaella:

De uma perspectiva ideológica, esse é um modelo que sugere um potencial de quase total manipulação do destinatário. O único fator que parece ameaçar este processo é o elemento de ruído. Evidentemente, a comunicação é um processo mais complexo que o de uma causalidade linear. Desta forma, a linearidade torna-se necessariamente circularidade. (2001, p. 52)

Considerando-se que, para funcionar nos processos descritos neste trabalho, a comunicação deve acontecer em ambiente pouco contaminado por ruídos, vale a observação dessa linearidade, que, no entanto, realmente torna-se circularidades porque estamos tratando de protagonistas que, ao deixar o ambiente específico do culto, retornam à complexidade social, onde são desafiados a testar o discurso apreendido nos rituais e comprovar suas convicções, retornando periodicamente para novas imersões na mesma narrativa e no mesmo discurso que analisamos. Neste caso, porém, a ação dos *feedback* se torna menos efetiva, porque as interlocuções dos protagonistas se dão quase exclusivamente em seu próprio ambiente cultural, no campo religioso. Ainda assim, torna-se útil lembrar a contribuição de Umberto Eco quanto aos modelos interativos, uma vez que o teste das crenças é feito na exposição à heterogeneidade do “estar no mundo”, onde a fé estará sendo ameaçada pela dúvida.

Finalmente, não se pode trazer esse contexto para o ambiente aberto da análise sem a ajuda de uma teoria que exponha criticamente sua natureza "contracultural", em certo sentido, como resistente à complexidade cultural externa ao seu campo próprio, motivo pelo qual seremos obrigados a invocar a ajuda de Edgard Morin e Max Horkheimer. De Morin já podemos destacar as características que definem o olhar externo, o do observador, sobre a cena observada, uma vez que o objeto deste estudo se insere na cultura de massas, a cujo *mainstream* resiste mas ao qual pretende influenciar com seus parâmetros específicos,

segundo lembra ainda Santaella:

Embora seja a cultura realmente nova do século XX, para Morin, a cultura de massa não é autônoma, mas pode embeber-se de outras culturas – nacional, religiosa ou humanística – nelas se interpenetrando e, quase sempre, corrompendo-as. Embora tenha uma natureza que lhe é própria, constituindo-se como um conjunto de símbolos, valores, mitos e imagens, a cultura de massas se insere na complexa realidade policultural das sociedades contemporâneas. (2001, p. 66)

O desafio inicial é, portanto, apontar a aplicabilidade dos modelos citados nessa análise. No caso objeto do presente estudo (a manifestação específica de uma cultura que, embora restrita e homogênea, se pretende de massa), temos a ambição de evidenciar que os processos comunicacionais que a caracterizam carregam toda essa complexidade. Os cultos a que nos referimos têm um caráter "contracultural" em sua oposição ao *modus* do mundo (visto pelos crentes como território do Diabo), que os oficiantes (autoqualificados como bispos, pastores, profetas, apóstolos e assemelhados) pretendem subverter, convertendo ao seu próprio modo de estar no mundo, definido por uma interpretação específica do texto bíblico. A linearidade está presente, portando, desde a construção do discurso com o qual o grupo vai agir no ambiente social e cultural, mas para a compreensão do fenômeno observado é preciso considerar também os pressupostos da Teoria Crítica.

Pode-se afirmar que os signos de uma cultura arcaica emergem do próprio texto bíblico, que inspira e justifica a ação dos grupos protagonistas do presente trabalho, propondo um confronto com a racionalidade esperada de uma visão de mundo moderna. Não se pode afirmar que as comunidades neopentecostais reproduzem sociedades arcaicas, porque estão imersas na sociedade contemporânea, com a qual interagem e buscam nela os bens materiais e simbólicos que representam a prosperidade mundana, mas pode-se observar no conjunto de crenças sinais de um pseudo-arcaísmo a condicionar suas relações. Tais características não são apenas aquelas originadas no texto sagrado, mas principalmente as que são construídas e enfatizadas como parte da narrativa do mundo e do discurso com o qual se potencializa o protagonismo do Diabo na vida cotidiana.

A observação dos rituais produzidos durante os eventos aqui referidos e publicizados pela televisão e pelas redes sociais digitais permite identificar muitas semelhanças com rituais de cultos de origem africana ou fortemente influenciados pelo que restou da cultura africana no Brasil, especialmente da Umbanda, uma das duas correntes da religiosidade sincrética que sobrevivem adaptadas ao ambiente urbano do país. Contraditoriamente, os cultos afro-brasileiros ou associados a origens africanas são costumeiramente demonizados pelos

operadores das instituições aqui analisadas, que apontam os "terreiros" como os lugares onde o Diabo emerge da dimensão espiritual para atacar os fieis. Pode-se, aqui, arriscar a hipótese de uma prática contemporânea inspirada em referências arcaicas (o Diabo e suas hostes) buscando validação no confronto com outras referências arcaicas, tidas como inferiores, por suas origens africanas. Observando-se os cultos e rituais das organizações que estudamos, pode-se notar que são estruturados em modelos muito homogêneos, que cumprem quase sempre a seguinte sequência:

1. Breve leitura e interpretação de textos bíblicos, entremeados de cânticos.
2. Discurso exaltando as qualificações do sacerdote ou pregador e sua suposta intimidade com o poder divino.
3. Invocação, ou provocação, do mal, por convite a participante da plateia ou indicação de um dos auxiliares do oficiante principal, que seleciona a "vítima do demônio" e faz uma breve descrição do mal que acomete essa pessoa.
4. "Entrevista" com a suposta entidade demoníaca responsável pelos males, cujas razões e pretensões são verbalizadas pela própria "vítima", com a voz alterada, geralmente enrouquecida.
5. Exorcização do suposto espírito maligno, que inclui assopros sobre a cabeça da vítima, ruídos com a boca, gestos dramáticos com as mãos, e eventualmente contato físico agressivo, e é geralmente encerrado com o desfalecimento da vítima e sua imediata recuperação.
6. Cânticos, louvores, aplausos e conclusão, com chamadas publicitárias para produtos e substâncias com "poderes" para manter o demônio afastado dos fieis, que estão à venda no templo e pela internet, e anúncios de futuras apresentações.

Assim invocado na função de entidade a ser exibida como num circo místico, Satanás é apresentado no papel de personagem fundamental da trama religiosa, como os lutadores dos antigos programas de *telecatch* destinados ao papel de vilões, que agriem o predileto do público durante a primeira parte do combate simulado, usando de artimanhas e truques desleais, para no final sair derrotado. Mas o demônio nunca é vencido definitivamente, e no próximo evento estará sendo apresentado em novo episódio de invasão de corpos e vontades, pairando sobre o imaginário dos fieis como uma ameaça onipresente e permanente. O demônio exerce, portanto, sobre a coletividade dos crentes, um poder simbólico nos termos definidos por Pierre Bourdieu como, "Esse poder invisível o qual só

pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”. (1989, pp.7 e 8)

Esse poder simbólico do demônio é exercido em seu nome pelos oficiantes dos cultos, aqui representados pelos líderes religiosos Edir Macedo, da Igreja Universal, Valdemiro Santiago, da Igreja Mundial do Poder de Deus, e Silas Malafaia, da Igreja Vitória em Cristo, ligada à rede de Ministérios Assembleia de Deus. Embora oficialmente suas performances se realizem em nome do poder divino, é o temor do mal, representado pelo Diabo, que atrai os fieis e os mantém conectados pelo vínculo da crença e do medo que lhes são comuns. Além desse protagonismo central, observe-se que Satanás se *corporifica* seguidamente a cada sessão, tornando-se, portanto, concreto em sua ação e na manifestação *real* de seus poderes, enquanto Deus e o Messias dos cristãos têm presença apenas subjetiva, representados simbolicamente nas palavras dos pregadores e na conveniente interpretação dos textos bíblicos.

Para funcionar com a eficácia capaz de manter o grupo coeso e impermeável a distrações de consciência, a narrativa, o discurso, o ritual e a cenografia precisam compor um conjunto fechado de símbolos, quase um *programa*, no sentido em que é definido por Vilém Flusser. O contexto ideológico pode ser identificado por meio do modelo de Lasswell, justamente no que concerne ao aspecto de completa submissão dos participantes ao conjunto de valores e crenças proposto nos referidos eventos: trata-se de modelo linear de transmissão de comunicação, no qual os receptores aceitam passivamente a autoridade do emissor, seguindo-o para além dos limites da racionalidade, ou, no dizer de Baudrillard, até o território de uma racionalidade simulada, ou daquela condição descrita por Foucault como a *desrazão*.

O medo do demônio é o elemento pervasivo a garantir a eficácia do discurso e da narrativa, ainda que a mensagem extrapole aquilo que é racionalmente aceitável. Interessante lembrar que um dos protagonistas dessas cerimônias de exorcismo, o pastor Silas Malafaia, que é graduado em Psicologia pela Universidade Gama Filho, demonstra especial ojeriza à psicanálise e aos psicanalistas, bem como a cientistas de modo geral, contra os quais tem dedicado muitas de suas prédicas. Por conta dessa especial desafeição, ele protagonizou uma série de conferências em que tenta defender a versão criacionista da origem do homem contra as evidências científicas do evolucionismo. Além disso, tem sido personagem destacado durante disputas eleitorais desde 2010, atuando no campo político-partidário como opositor de políticas públicas que preconizam a descriminalização do aborto e normas legais contra o preconceito e a discriminação por orientação sexual. Sob diversos ângulos de análise, seu discurso se destaca pelo obscurantismo e representa uma forma conservadora de

"contracultura" que se opõe a aspectos liberais da sociedade contemporânea.

Sendo a cultura um produto da comunicação, convém determo-nos numa reflexão sobre esse ponto. O demônio, objeto do presente trabalho, pode ser contextualizado no sentido das representações visuais, da oralidade, da gestualidade e dos espaços simbólicos, muito além do campo meramente religioso, cujas expressões estão presentes nos rituais protagonizados pelos oficiantes desse cultos – e é o que tencionamos fazer. No entanto, a amplitude desses aspectos dramáticos e discursivos, como suportes para a valorização do personagem que estudamos, obriga a circunscrever a análise a um conjunto de elementos suficientes para estabelecer a correlação entre tais manifestações contemporâneas e algumas práticas que caracterizam comunidades arcaicas não alcançadas pela modernidade. Assim, podemos observar de que forma a figura do Diabo funciona como elemento que justifica a permanência ou a vivificação de aspectos pré-modernos nas comunidades de crentes imersos na contemporaneidade.

Estamos tratando da figura mítica que personifica o grande antagonista na cultura cristã, Satanás, distinguindo-o de outras tradições, que produziram os *daimones* dos gregos, os espíritos gênios da mitologia árabe e o *daemon* dos latinos. Essa análise exige, portanto, que o observador se distancie dos aspectos depreciativos que comumente se agregam a todas as manifestações ditas arcaicas, sob o peso da simbologia cristã, que condiciona as reflexões sobre a modernidade e a cultura contemporânea. O Diabo é, aqui, retratado em seu papel de inimigo, valorizado em seu protagonismo, porque sem esse valor simbólico ele não teria a função que efetivamente cumpre no contexto em que o estamos observando. Apanhamos, portanto, sua ação conforme é descrita nos cultos e rituais analisados, nos quais é definido como criatura dotada de vontade própria, cujo propósito é "a criação do espírito humano perfeitamente diabólico", conforme o define Vilém Flusser.

2 A ORIGEM DO DIABO

O diabo é citado quatro vezes no Velho Testamento da tradição judaico-cristã e 71 vezes no Novo Testamento da Bíblia dos cristãos. Já no livro do Gênesis ele aparece sob a forma da serpente (o animal sub-reptício), oferecendo a Eva o símbolo do pecado, o fruto proibido; mas sua queda transcende a história do homem. No Velho Testamento, o livro do profeta Ezequiel relata que Lúcifer, cujo nome significa "portador da Luz", era dotado de extrema sabedoria e beleza e gozava de importante posição como assistente de Deus. Mas o orgulho o fez querer ser maior que seu senhor, e, já de acordo com Isaías, tentou subir mais alto que o Altíssimo. Segundo o Apocalipse de João, ele seduziu um terço dos anjos e liderou uma rebelião; mas os anjos fiéis a Deus derrotaram suas hostes, e eles foram atirados para a Terra. Assim, num olhar retroativo, tem-se que, antes dos tempos humanos, Lúcifer era um dos anjos mais poderosos, que, deslumbrado por sua própria beleza e perfeição, julgou-se superior ao próprio Deus. Sua relação com o homem marca a origem da própria História.

Segundo a interpretação de Vilém Flusser (2006, p. 33): "ao criar 'céus e terra', o Senhor arrancou um pedaço do 'ser em si', do 'puro ser', para mergulhá-lo na correnteza do tempo. E esta correnteza do tempo altera o puro ser, torna-o fenomenal, porque o arrasta consigo e o submete a modificações sucessivas." Assim, só se pode conceber uma fenomenologia do diabo, em sua interação com o homem, no contexto de sua temporalidade e em seu estado físico. Há, portanto, uma identidade entre o tempo e o diabo, sendo ele o próprio princípio da modificação, do progresso, da fenomenalização. Se, como descreve o livro do Gênesis, "no princípio criou Deus os céus e a Terra", entende Flusser, então Deus criou o mundo fenomenal e o diabo. Em sua infância, Lúcifer habitou o céu, mas ao se encher de orgulho, foi condenado a passar o resto de sua existência na Terra, onde trata de desviar as almas do caminho do Senhor. Seu propósito, a criação do espírito humano perfeitamente diabólico, é um ideal por ora não alcançado, observa Flusser.

Contra esse intento do demônio se apresentam as forças congregadas pelas representações religiosas aqui observadas. No entanto, tal embate, por si só, se configura como uma contradição em termos, pois quem invoca o Mal, retirando-o de seu ambiente mítico e trazendo-o para o mundo fenomenal, é o próprio sacerdote ou oficiante. Se, como Nietzsche, vemos a moral como "a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno 'vida'" (2005, p. 24), não há como ignorar aqui uma imoralidade explícita: ao retirar do fiel seu livre-arbítrio, convencendo-o de que seus males derivam de sua submissão ao

demônio, para em seguida operar sobre ele seu suposto poder de "livramento", o sacerdote está ao mesmo tempo reduzindo no fiel sua própria humanidade, que se caracteriza também pelo direito à escolha do sofrimento e da perdição.

É certo que o filósofo considera o livre-arbítrio uma ilusão, já que "independência é algo para bem poucos" e que, no mundo dos homens comuns a *causa sui* (causa de si mesmo) é uma grande autocontradição:

O anseio de livre-arbítrio, na suprema suposição metafísica que infelizmente persiste nos semieducados, o anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações, delas desobrigando Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade, é nada menos que o de ser essa **causa sui** e, com uma temeridade própria do Barão de Münchhausen, arrancar-se pelos cabelos dos pântanos do nada em direção à existência. (2005, p. 25)

Mas, ainda que consideremos que o anseio do livre-arbítrio possa ser efetivamente uma ilusão, é moralmente problemático considerar que os adeptos de tais organizações religiosas tenham que entregar suas escolhas a alguém que se propõe a "domesticar" o Mal e anular seus efeitos sobre a vida dos indivíduos. Se não há efetivamente livre-arbítrio, e se também, segundo Nietzsche, devemos riscar da cabeça o contrário desse "conceito-monstro", ou seja, o cativo-arbítrio, o sacerdote está efetivamente se valendo das "vontades fracas" para impor seu poder. Pois, como diz o filósofo, "na vida real há apenas vontades fortes e fracas":

Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo "em si", agimos como sempre fizemos, ou seja, **mitologicamente**. (2005, p. 26, grifo do autor)

Pois é desse agir mitologicamente que o sacerdote tira os elementos de credibilidade que dão ao demônio subjetivo, presente nos temores mais profundos do ser humano, a concretude com que ele tenta continuamente realizar seu ideal de produzir o espírito humano perfeitamente diabólico. Se, em sua origem e no "jardim de infância" celestial, Lúcifer era o "portador da Luz", na maturidade e por muitos séculos, até que se dê o evento escatológico, o apocalipse, o fim de todo fenômeno, ele será o senhor das trevas. No *aggiornamento* do texto bíblico proposto pelas doutrinas presentes nesses cultos religiosos, é preciso afirmar que o apocalipse está próximo, para com isso aumentar o valor simbólico do Mal e de seus supostos oponentes. A modernidade, com suas complexidades, seria, nessa visão, obra do demônio.

Essa também é uma interpretação de Flusser sobre a origem do Diabo, cuja infância se desenvolve "no aquém da vida", mas cujo processo de maturidade coincide com a invenção

das coisas e das Ciências, ou seja, ele se torna coautor da vida terrestre e de tudo que nela há, inclusive a cultura e, claro, a modernidade. Interessante observar que, segundo Flusser, essa transformação se dá, durante as passagens de estágio a estágio, num contexto ontológico que ele chama de "liquidez de corpos". Para o pensador, "a vida é líquida por não poder ser definida" (2006, p. 51). Daí a ideia, elaborada por Bauman, de uma "liquefação" da modernidade, resultado da ação demoníaca sobre o mundo fenomenal, tema central na justificativa moral e na valoração simbólica dos objetos deste estudo.

Se há uma doutrina comum a esses ritos e conjuntos de crenças, ela identifica no demônio o autor dos obstáculos que dificultam ao homem o caminho no sentido contrário ao da modernidade, ou seja, o propósito da fidelidade à doutrina é a busca do ideal espiritual que renega as circunstâncias do mundo físico. A promessa é de uma vida eterna em pleno e permanente gozo após o fim dos tempos, mas concomitantemente apresenta-se ao fiel a alternativa, como um bônus num programa de fidelidade, de cumprir seu tempo no mundo físico em condições mais prazerosas, com boa saúde, renda ascendente, sem desvios de conduta sexual, conforme os pressupostos da moral convencionada. O caminhar do crente no sentido oposto ao da modernidade equivale a buscar a origem, o princípio, um "estar no mundo" numa circunstância onde não havia pecado, mas ao mesmo tempo a doutrina o conduz ao centro da modernidade, pela promessa de recursos financeiros suficientes para transformá-lo em participante privilegiado da moderna sociedade de consumo.

No âmbito da cultura apocalíptica, a simbologia escatológica presente nos cultos remete a signos associados a rituais satânicos, como o círculo de fogo, o pentagrama com duas pontas para cima, a capa preta com que são cobertos, eventualmente, os indivíduos levados ao púlpito para serem exorcizados. Há, então, um paradoxo a ser explorado na proposição de uma temporalidade que define o que virá a ser a eternidade: se em seu tempo o indivíduo aceitar a proposta de verdade que lhe oferece o oficiante, crer nela e passar a agir segundo seus pressupostos, ele precisará continuar pagando o dízimo e adquirindo os objetos consagrados, participando periodicamente dos rituais de "limpeza" para manter afastado o demônio, que ameaça sua aceitação no reino eterno pós-apocalipse.

Há uma complexa hierofania de objetos ordinários transformados em instrumentos sagrados, com os quais se procura "ancorar" na realidade objetiva os procedimentos mágicos de cura, "desobsessão", exorcismos e fortalecimento espiritual, em condições de competir com as manifestações típicas do catolicismo mais sincretizado com cultos africanos. Essas manifestações do sagrado, essa sacralização de materiais do cotidiano, como almofadas, toalhas, sabonetes, óleos e outros talismãs, são parte da flexibilidade com que essas

organizações se apropriam do imaginário coletivo para manter forte a dependência de seus fieis. A relação não se distingue de negócios mais mundanos. Para facilitar esse vínculo econômico, o pastor Malafaia, por exemplo, contabilizava em 2013 60% das contribuições recebidas por meio de cartão de crédito ou de débito, anunciando o produto financeiro num blog criado especialmente para essa finalidade (<http://cartaoassembleiadedeus.blogspot.com.br> - site acessado em agosto de 2013).

Para postular uma análise que contenha como objeto a figura mítica do demônio no contexto da contemporaneidade, é preciso, naturalmente, convencionar um lugar específico no território da razão. Uma das alternativas é situar esse poder atribuído ao demônio em comparação com práticas semelhantes de cura ou libertação em outras culturas e circunstâncias diversas, e para isso buscaremos exemplos em dois pontos distantes do caso aqui observado, mas que, ainda que separados por tempos civilizatórios diversos, guardam entre si muitas similaridades. Um desses exemplos vem da representação de cultura arcaica, na figura dos espíritos “exorcizados” em rituais indígenas da América Central, observados na primeira metade do século XX. Outro exemplo é apanhado em rituais indígenas praticados no Brasil, na segunda década do século XXI.

Trata-se de um conjunto de símbolos representativos dos temores transcendentais do ser humano, que no entanto, imersos no contexto dos simulacros que caracterizam a cultura de massas, estão presentes em outros ambientes culturais que abordaremos aqui, ainda que de passagem, para proporcionar uma análise comparativa com as características assumidas pelo Mal nas comunidades neopentecostais contemporâneas. Observamos, por exemplo, estudo sobre a exorcização de maus espíritos entre os índios Cuna, do Panamá, realizado pelo antropólogo francês Claude Lévy-Strauss, bem como rituais dos índios Kariri-Xocó, que se reagrupam no Estado de Alagoas após décadas de diáspora. Nesses dois contextos, a ideia de que a vida comum possa ser afetada por elementos do mundo mítico não instiga tanto a razão quanto a manifestação do demônio em comunidades imersas na vida moderna, intensamente midiaticizada pelos meios digitais de comunicação.

Tomemos, por exemplo, o caso citado por Claude Lévi-Straus no artigo intitulado “A eficácia simbólica”, publicado originalmente em 1949 e dedicado a Raymond de Saussure. Trata-se da descrição de um processo de cura entre os índios Cuna, da América Central, em que o xamã – que nesse contexto cumpre papel semelhante ao dos três líderes religiosos aqui citados – conduz o ritual de “cura” de uma indígena que perdeu sua alma para os espíritos malignos, e por isso ficou doente. Como nos rituais das citadas organizações religiosas que se podem observar nos nossos dias através de vídeos arquivados no *Youtube*, também o xamã

dos Cuna pode simular um combate com o Mal, proferir encantamentos, ruídos e cânticos e estabelecer uma conversação com os espíritos. Lévi-Strauss atribui o efeito de tais sortilégios a uma “manipulação psicológica do órgão doente” (1973, p. 221). Descrevendo o caso de tratamento da indígena que sofria de dores abdominais, o antropólogo pondera:

A cura consistiria, pois, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar. Que a mitologia do xamã não corresponda a uma realidade objetiva, não tem importância: a doente acredita nela, e ela é membro de uma sociedade que acredita. (1973, p. 228)

Assim como nas comunidades de que tratamos aqui, o ritual arcaico dos Cuna produz também uma linguagem com a qual se irá tratar objetivamente aquilo que, antes, se limitava ao campo da imaginação: ao nomear o fenômeno sobrenatural associado à doença e à proposta de cura, a paciente se reorganiza mentalmente em relação àquilo que a incomodava e a fazia sofrer. Para que o processo funcione, é preciso que haja uma predisposição à aceitação das possibilidades propostas tanto para o diagnóstico quanto para a cura. Embora não tenham que lidar com os espíritos malignos na sua experiência cotidiana, os indígenas estão abertos a aceitar sua existência e seus poderes numa circunstância de crise, razão pela qual a condição específica do ritual se faz necessária. Diz ainda Lévy-Strauss que “os espíritos protetores e os espíritos malfazejos, os monstros sobrenaturais e os animais mágicos fazem parte de um sistema coerente que fundamenta a concepção indígena do universo”. (1973, p. 228)

Da mesma forma, transpondo-se tal interpretação para o universo aqui estudado, o das organizações religiosas ditas evangélicas ou neopentecostais, pode-se observar que a mitologia ou o conjunto de símbolos que porta o oficiante das sessões de cura ou libertação também não corresponde a uma realidade objetiva, quando visto de fora do seu próprio contexto cultural, mas a vítima do demônio acredita neles como possibilidade, assim como toda a comunidade de crentes reunida no templo. A afirmação, pela autoridade religiosa, de que a causa de todas as suas angústias, de sua dor física, de suas inquietações emocionais ou de suas dificuldades financeiras ou sexuais, está fora dela, na ação maligna de alguém que invocou o demônio para prejudicá-la, funciona como justificativa coerente com sua concepção de mundo. Lévi-Strauss complementa:

O xamã fornece à sua doente uma linguagem, na qual se podem exprimir imediatamente estados não formulados, de outro modo informuláveis (ou seja, informuláveis fora desse contexto específico, N. do A.). E é a passagem a esta expressão verbal (que permite, ao mesmo tempo, viver sob uma forma ordenada e inteligível uma experiência real, mas, sem isto, anárquica e inefável) que provoca o

desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável, da sequência cujo desenvolvimento a doente sofreu. (1973, p. 228)

Nesse sentido, pondera ainda o antropólogo francês, a cura xamanística se situa a meio caminho entre nossa medicina orgânica e terapias psicológicas como a Psicanálise. Com o devido cuidado para evitar interpretações deletérias com relação à Teoria Psicanalítica, ele observa que, tanto no xamanismo como na Psicanálise, o propósito é conduzir à consciência conflitos e resistências até então conservados inconscientes, produzindo-se como resultado uma experiência de ordenação psíquica com a realidade angustiante. O oficiante dos cultos e o xamã são, cada qual em seu contexto cultural, os heróis dessa passagem, pois eles têm o poder de enfrentar o mal, chamando-o por seu nome próprio, libertando a alma cativa. A eficácia simbólica a que se refere Lévi-Strauss consiste numa propriedade indutora, sobre a realidade percebida, dos símbolos presentes na vítima do demônio, no contexto em que se revela o substrato fisiológico das neuroses.

A interpretação de Lévi-Strauss também é reconhecida em contexto semelhante pelo antropólogo brasileiro Christiano Barros Marinho da Silva, que se dedica a estudar o fenômeno do xamanismo entre os índios Kariri-Xocó, que habitam a região do baixo rio São Francisco, em Alagoas. O mesmo processo identificado entre os Cuna do Panamá por Lévi-Strauss é observado por Silva ao estudar rituais de cura no seu objeto de estudo, mas ele aponta algumas diferenças no empoderamento do pajé brasileiro, que, no combate aos efeitos do Mal, recorre à ajuda de familiares do doente, membros da comunidade e até mesmo biomédicos e especialistas nativos que contribuem para o diagnóstico, explicitando fatores sociais e de outra natureza que podem estar na origem do problema:

O processo terapêutico, por conseguinte, tem como meta não somente a cura de um indivíduo, mas dar visibilidade a conflitos sociais, convertendo o que seria uma desordem biológica em desordem social, que precisa rapidamente ser tratada. O diagnóstico consiste, muitas vezes, em identificar relações conflituosas que porventura venham a existir entre as pessoas, ou entre elas e os seres invisíveis. (2004, p. 60)

A doença, ou infelicidade, é comumente provocada por um feiticeiro ou um inimigo com poderes mágicos que, como no caso das organizações religiosas que aqui observamos, usa seu poder para fins antissociais, ou seja, para prejudicar a coesão da comunidade, lançando mão de suas relações com o Diabo. No caso dos Kariri-Xocó, o fato de se tratar de uma etnia em processo de recuperação de sua identidade faz com que a motivação do pajé não se prenda ao pagamento de dízimos ou à venda de artefatos, mas esteja ligada principalmente

à valorização das tradições da comunidade, centradas no culto ao Ouricuri, o ritual coletivo que dá sentido à terra, à família, à identidade e à hierarquia, como princípio organizador do sagrado, da cultura e da vida social. Diferentemente do crente das seitas neopentecostais aqui citadas, o índio Kariri-Xocó não admite acreditar na existência do demônio, pois essa seria uma fragilidade inadmissível em sua cultura. Conforme relata uma integrante da comunidade, em um dos depoimentos colhidos por Silva:

Essas coisas ruim só pega quem acredita, em quem acredita que não presta... Tem gente que vive aqui dentro (na comunidade, N. do A.) por viver, mas não confia em nada, não confia em Deus, em nosso Ouricuri... Uma pessoa dessa só vive intiguejada, o que não presta arrodando atrás de encontrar uma brechinha para encostar... Coisa ruim existe bastante, mas só atinge quem dá valor, nós índios não damos valor e temos muita proteção contra essas coisas... (Sra. Selma Correia, 55 anos). (2004, p.82)

Assim, nem sempre os males são produzidos pelo Diabo, mas pode-se afirmar, segundo Silva, que está presente nesse contexto cultural uma enorme complexidade de entidades espirituais, as quais somente se manifestam quando o indígena se afasta de suas origens. É, portanto, de um mundo externo, principalmente dos "cabeças-secas", como os Kariri-Xocó chamam os brancos, que vem o Mal. A manutenção da saúde e do bem-estar não está ameaçada pela ação do demônio e outros espíritos malignos, mas pela inautenticidade do pertencimento. Por isso, a reparação do mal precisa contar com o apoio da família e da comunidade.

Christiano da Silva registra entre os indígenas de Alagoas relatos muito parecidos com eventos que são apresentados nos rituais transmitidos pela mídia das organizações religiosas aqui observadas, com sessões de cura nas quais os pacientes vomitam cobras, sapos, pequenos objetos, que seriam obras do maligno. Assim como os neopentecostais "documentam" seus feitos por meio de vídeos profusamente midiáticos, entre os quais aparecem tais fenômenos, os Kariri-Xocó eventualmente gravam em áudio seus rituais de cura, como neste episódio relatado pelo antropólogo:

Chegou aqui um homem, aperreado, veio com um polícia, a irmã e a mãe e um rapaz novo também, chegaram de carro. Um copo de cerveja que ele bebeu, o feiticeiro, o xangozeiro pegô-lo, botou uma imbição em cima e fez ele engolir um sapo naquela hora, é brincadeira? Tá vendo o que a magia negra, o que é que faz? As coisas do inimigo, o que é que faz? Engoliu um sapo, botou um sapo na barriga junto com um copo de cerveja. O homem ficou se acabando, morrendo mesmo... Aí, já vem com o polícia, com o povo dele... pra tirar ele do carro foi o maior sacrifício. Tiraram, levou pra lá (apontou pra casa dele), ficou ali a mãe, o polícia, a irmã e o irmão, e ele... Eu fui cuidar do serviço, do remédio... Fui fazer o remédio. Na hora que nós se aproximou pra fazer o serviço, ele quis até correr, aí eu disse: 'Não corre não, fique

só sentado'. Nessa hora, esse Zé (filho dele) pegou uma fita e botou no gravador e gravou o que ele dizia. Fizemos o serviço e tudo mais, ele dizendo que ia morrer, que sabia quem tinha feito aquilo com ele... e nós fazendo o serviço... Ele engoliu aquele remédio meu..., aquelas orações..., aquele serviço. Ele botou pra fora, lançou o sapo, quando ele lançou o sapo, ficou bom, todo mundo viu. Todo mundo viu, ele conta aí pra todo mundo... Ele saiu daqui bom, ficou gravado no gravador o serviço. A minha mulher viu a fita e perguntou: 'Zé, que negócio é esse?' (risos), ela ficou com medo e deixou de ouvi... Quer dizer, toda palavra que ele dizia, que a mãe dele dizia, que a gente também dizia, as palavra da reza nossa, tá tudo gravado... (Kandará Cícero de Aquino, 69 anos). (2004, p. 64)

Podem ser encontradas semelhanças entre essa comunidade de características primitivas, que busca suas raízes na região onde antes imperavam seus antepassados, e as comunidades que buscam introduzir o primitivo no contexto da modernidade, principalmente nos símbolos que, para os crentes do ambiente urbano, representam o poder do demônio. No caso dos Kariri-Xocó, que sofreram um longo processo de expropriação e passam por um período de reestruturação étnica e cultural, os rituais de cura são uma forma de reafirmação de uma identidade desgastada e empobrecida. No caso dos neopentecostais que aqui estudamos, trata-se da criação de uma cultura que repudia o racionalismo da modernidade, substituindo-o por uma racionalidade simulada na qual predomina o temor do demônio. Silva observa, sobre os indígenas de Alagoas:

O ritual do Ouricuri como fato simbólico, cria um modelo para a realidade. Não é uma ordem rígida que programa o pensamento e a ação coletiva, mas são parâmetros que orientam para a vida cotidiana, que podem ser dinamicamente reconstruídos, segundo as necessidades e demandas do grupo. Nesse processo de constante renovação, os Kariri-Xocó percebem o mundo circundante e definem sua própria posição neste universo. (2004, p. 83)

Interessante observar que os Kariri-Xocó começaram a se reorganizar em comunidade na margem direita do Rio São Francisco no final do século 20, atraindo descendentes das duas etnias que ainda conheciam expressões do dialeto desaparecido, além de rituais de cura, bem como cânticos e outras práticas tradicionais. Há pouco mais de três anos, um pequeno grupo se instalou em São Paulo e, para não perder o contato com suas raízes culturais, esses indígenas passaram a reproduzir no ambiente urbano algumas dessas práticas, que têm atraído moradores da cidade grande, entre eles indivíduos de alta renda interessados em alternativas para problemas de saúde e em aprendizado de xamanismo. Iniciada pelo pajé Iaporã, essa "filial" da aldeia original resiste a utilizar a mídia digital e mantém uma atitude reservada, mais voltada para a preservação do que para a expansão, buscando consolidar sua identidade. Os rituais são parte dos elementos estruturadores dessa identidade, mas não se apresentam como práticas reservadas, com exceção do Ouricuri,

mantido em segredo cuidadoso.

No caso dos líderes das organizações religiosas urbanas aqui estudadas, que fazem uso intensivo da televisão e da internet, observamos que os rituais constituem parte de um *programa* fechado, nos termos definidos por Flusser, que opõe um pensamento e uma ação coletiva em confrontação com o mundo externo, visto como o ambiente da perdição. Na observação dos rituais veiculados pela mídia eletrônica, constatamos que há um processo comum a todas as organizações analisadas, que se inicia exatamente com o fechamento das possibilidades de uma racionalização. Como aceitar, fora desse *programa*, que um paciente endemoninhado vomite um sapo ou uma cobra?

Nada funcionaria se não houvesse a convergência da comunidade para a criação de um modelo de realidade aceito por todos. O primeiro passo consiste sempre no reconhecimento de que todos os males dos quais se queixam os fieis são produzidos pelo Diabo, que se aproveita da fragilidade de suas vítimas – eventualmente apontadas como corresponsáveis, por haverem abandonado ou fragilizado sua fé, ou que tenham se omitido ou reduzido suas obrigações financeiras para com a organização religiosa. Nesse aspecto, faremos alguma referência a determinados aspectos negociais de tais entidades, detalhadamente analisadas como instituições sociais por Luís Mauro Sá Martino, que descreve a complexa dialética entre mídia, religião e negócio:

Não se pode provar de maneira conclusiva que determinada religião trará algum tipo de benefício ao fiel. Cada religião, seita, culto, prática, doutrina ou qualquer outra espécie de prática simbólica depende exclusivamente de um contrato de confiança celebrado entre a instituição e a pessoa disposta a pertencer ao grupo. Essa relação seria simples caso a oferta de bens simbólicos não atingisse os níveis de uma verdadeira economia de mercado, na qual conquistar o fiel é imprescindível para a sobrevivência física da instituição. (2003, p. 136)

Precisamos, no entanto, nos deter no aspecto dessa disputa *de mercado*, motivação central para a prática do elogio ao Diabo e do temor visceral da perdição da alma que são objeto do presente artigo. Essa competição mercadológica afeta a estrutura das grandes religiões com pretensões universais, conforme já observava Elias Canetti. Convém lembrar, aqui, as preferências de organizações neopentecostais por denominações que definem seu caráter planetário: “Igreja Universal”, “Igreja Mundial”, “Igreja Internacional” e por aí vai, o que denuncia seus objetivos de expansão. Quase todas elas, de fato, nascidas no Brasil, possuem representações em várias partes do mundo, e todas elas fazem reproduzir seus cultos pelas mídias digitais em outros idiomas que não o português. Essas instituições contemporâneas crescem no território das religiões tradicionais, que temem as apostasias e

têm sido por elas afetadas, sendo que esse combate pela manutenção ou a conquista dos fiéis se dá no campo místico, mas não pode dispensar o aspecto financeiro. A cada novo santo consagrado pela Igreja Católica, por exemplo, corresponde um arsenal de velas, objetos, cartões, imagens e outros materiais simbólicos que são colocados à venda.

Para todas elas é essencial condicionar o fiel à ritualística, que consolida o sentido de pertencimento, de comunidade, e ao mesmo tempo reforça os valores simbólicos de cada gesto, de cada prática, de cada objeto sagrado. Mas as religiões não querem que essas comunidades se comportem como massa, no sentido de uma anomalia ou patologia social e cultural, como definido por Elias Canetti, porque as massas, quanto mais se expandem, mais vulneráveis se tornam às dissidências e às apostasias. Assim também quanto às instituições neopentecostais, quando se expandem ao nível dos milhões, como é o caso das que estudamos neste artigo, repete-se o que observa Canetti: “o que elas desejam em substituição às massas é um obediente rebanho. É bastante habitual encarar os fieis como se fossem cordeiros, elogiando sua obediência”. (1983, p. 23)

No entanto, o mesmo pensador permite comparar diferenças de estilo entre as denominações neopentecostais e a Igreja Católica e, por extensão, às igrejas evangélicas tradicionais, como as igrejas Luterana e Presbiteriana:

É preciso pensar, antes de mais nada, no próprio culto (culto católico, N. do A.), que atua da maneira mais imediata sobre os fieis reunidos. Ele é de uma lentidão e de uma parcimônia sem paralelo. Os movimentos dos sacerdotes em seus ornatos pesados e rígidos, a medida dos seus passos, o tom de suas frases, tudo lembra um pouco a lamentação fúnebre infinitamente diluída, repetida por séculos com tal regularidade que, do que existe de repentino na morte, da intensidade da dor, praticamente nada restou: o processo temporal da morte é mumificado. (1983, p. 171)

Nos rituais de “cura” e exorcismos praticados pelas organizações que estudamos, ao contrário, o movimento é dirigido no sentido inverso ao da contrição dos católicos. Trata-se de encenar, reproduzir e corporificar, com o maior *realismo* possível, o combate entre o Bem e o Mal, entre o sacerdote e o demônio. A espetacularização desse entrevero é essencial. Quem incorpora o guerreiro é o oficiante, e os fieis cumprem o papel da plateia participativa e avalista do ato de libertação. Para tal objetivo não se economizam gestos, gritos, invocações e imprecações, numa estética que beira o grotesco e o carnavalesco. O combate é atemporal, já que o inimigo, apesar de poderoso, onipresente e capaz de penetrar o mais profundo da intimidade e dos pensamentos dos presentes ao culto, não é invencível, pois já foi derrotado uma vez por Jesus de Nazaré, o redentor dos cristãos. Ainda aqui, revela-se conveniente

sobrevalorizar os poderes do demônio, que já combatia o filho de Deus há dois mil anos e segue à caça de almas entre os mortais do século XXI. Mas a longevidade desse combate tem um horizonte: o fim dos tempos, o apocalipse, quando o redentor voltará para resgatar aqueles que resistiram ao assédio do Capeta.

2.1 O Mal no Bem sem arbítrio

Em seu livro "Cibernética e sociedade: o uso humano de seres humanos", no capítulo intitulado "Progresso e entropia", Norbert Wiener usa como exemplo do papel desempenhado pela informação, nas relações do ser humano com o meio ambiente, a metáfora do "demônio de Maxwell", na qual o físico e matemático escocês James Clerk Maxwell (1831-1879) explica o fenômeno da entropia pela ação de "pequenos demônios" na abertura e fechamento das válvulas de uma máquina térmica. Demônios, como se sabe, são autores da desordem. Mais adiante, Wiener questiona a natureza daquilo que considera o arqui-inimigo do cientista que se esforça por descobrir a ordem do universo: a desorganização. "Será este demônio maniqueu ou agostiniano?" - pergunta-se o autor da Cibernética, referindo-se a duas versões divergentes do Diabo: a maniqueísta, que divide o mundo em duas forças absolutas, o Bem e o Mal - na qual o Diabo é dotado de autonomia para criar sua própria estratégia - e a visão de Santo Agostinho, segundo a qual o demônio não é capaz de blefar ou mudar de estratégia, porque, sendo criatura, está sempre condicionado pelas leis divinas. Pondera Wiener:

O demônio maniqueu é um antagonista como outro qualquer, decidido a conquistar a vitória, e que usará qualquer recurso de astúcia ou dissimulação para alcançá-la (...). Por outro lado, o demônio agostiniano, que não é um poder, por si mesmo, mas a medida de nossa própria fraqueza, talvez exija que utilizemos todo nosso engenho para descobri-lo; todavia, uma vez que o tenhamos descoberto, tê-lo-emos exorcizado. (1968, p. 35)

Observe-se, aqui, uma relação com o conceito de poder simbólico, segundo Bourdieu, o qual "só existe se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário" (1989: pag. 14), e que, portanto, desaparece quando desmascarado.

Qual deles é o Diabo que os líderes das organizações religiosas que observamos apresentam a suas comunidades de crentes? O demônio agostiniano é incapaz de blefar e mudar de estratégia; portanto, condicionado pelas leis da criação, não pode ser protagonista

de poderes extremos, o que significaria uma limitação de seu valor simbólico. Mas, vinculado às forças da natureza, representa um risco mais presente na vida cotidiana. O demônio maniqueu, cujos poderes crescem na medida da fragilidade humana, amplifica o temor do Mal, cujo alto valor simbólico assegura o valor real dos poderes da igreja. Esse demônio estratégico e malicioso, capaz de elaborar maneiras criativas de burlar a fé e implantar a dúvida no coração do indivíduo, seria também um desafio mais complexo, porque sua força se alimenta de nossa fraqueza. Wiener observa: “comparado com este ser maniqueu de refinada malícia, o demônio agostiniano é estúpido. Joga um jogo difícil, mas pode ser derrotado tão completamente pela nossa inteligência como por uma aspersão de água benta”. (1968, p. 35)

O demônio agostiniano representa os fenômenos naturais: assim como a natureza não pode mudar de tática diante das experimentações do pesquisador que procura descobrir-lhe os segredos, ele oferece uma resistência passiva a ser decifrado. Já o demônio maniqueu, que representa os fenômenos sociais, cresce em complexidade conforme é desafiado e não conhece limites na sua habilidade para ludibriar. No processo de transformação da "teologia da prosperidade" em uma "teologia do apocalipse pessoal", percebe-se que o Capeta já não é apenas aquele que torna fraca a vontade de vencer na vida, mas um ser ainda mais poderoso, capaz de quebrantar o espírito humano, provocar doenças, destruir a harmonia familiar e mudar a opção sexual dos infelicitados - um ser pleno de malícia e capaz de estratégias criativas para superar a determinação e a fé do crente. Por isso, além de pagar regularmente o dízimo, todos precisam se munir de óleos santos, travesseirinhos santos, toalhinhas consagradas, além de participar dos jejuns e dos desafios de arrecadação para financiar os projetos especiais da igreja.

A observação dos rituais nas igrejas neopentecostais permite notar que muitos elementos característicos da sociedade contemporânea são apresentados como obras do Diabo. O liberalismo sexual, por exemplo, é escolha desaprovada, porque implica em tolerância quanto ao homossexualismo, considerado não apenas uma doença que pode ser curada pela ação do líder religioso, como também resulta de desvios na conduta do fiel, que se afastou da igreja, descumpriu suas obrigações financeiras com a instituição, deixou de usar seus aparatos protetores, tornando-se, por essa razão, vulnerável à ação do demônio. Nos atos de "cura" do homossexualismo que podemos pesquisar, ocorre um ritual que envolve não apenas o enfrentamento do Diabo, que ocupa o corpo do fiel, mas principalmente um compromisso do paciente em reatar suas relações com a igreja, de modo que a "cura" se consolida com a retomada das contribuições pecuniárias regulares e seu retorno ao convívio dos crentes, com toda a sua família.

Vejamos, então, um exemplo desse ritual, transcrito de um dos eventos pesquisados, uma sessão conduzida pelos bispos Edir Macedo, fundador e controlador da Igreja Universal do Reino de Deus, e Clodomir Santos, que é formalmente o principal dirigente da instituição no Brasil, transmitido pela rede de mídias da IURD, durante a qual os religiosos “exorcizam” o demônio que “transformara” em homossexual um jovem chamado Leandro, num ritual de quinze minutos. Podemos observar aqui, pela transcrição do vídeo, como a história vai sendo conduzida no sentido de condicionar a audiência a aceitar que um jovem aparentemente “normal” se torna homossexual. O demônio incorporado em Leandro fornece os elementos da história que justificam a necessidade de intervenção do bispo:

Edir Macedo: *Você crê?*

Leandro: *Sim, senhor.*

(O jovem se curva, com as mãos nas costas)

Macedo: *Veja aí razão da infelicidade dele.*

Bispo Clodomir Santos - *É o Principal, o Maioral, o Cabeça, o Chefe, o primeiro que entrou aí.*

Leandro (com voz rouca)- *Seu maldito.*

Macedo: *Não se esqueça que a mãe, o pai, a família dele que estava na igreja foram tiradas por essa entidade.*

(Assistente intervém para ler mensagem de telespectadora via internet. Observe-se como o testemunho da plateia virtual é usada no processo de midiaticização do ritual para legitimar a história - N. do A.)

Clodomir Santos: *Como você o levou a essa vida de homossexualismo?*

O demônio em Leandro: *Recebi um trabalho.*

Clodomir Santos: *Recebeu trabalho de quem?*

O demônio em Leandro: *Do vizinho dele.*

Clodomir Santos: *Por que o vizinho fez esse trabalho? Qual a razão?*

O demônio em Leandro: *Porque desejava ele.*

Clodomir Santos: *Ah, porque o vizinho o desejou, como homem, então fez trabalho?*

O demônio em Leandro: *Fez.*

Clodomir Santos: *Trabalho feito aonde?*

O demônio em Leandro: *Na encruzilhada, maldito.*

Clodomir Santos: *Em que dia da semana esse trabalho foi feito?*

O demônio em Leandro: *Sexta-feira.*

(Elementos simbólicos de cultos afro-brasileiros, como o "trabalho na encruzilhada na sexta-feira", são usados costumeiramente como meio de situar em um contexto cultural externo a origem do mal que aflige aquele que abandonou sua fé, criando o espaço para a justificação e remissão do pecador. Aqui se encerra a narrativa do próprio Diabo e começa o discurso que contém a demonstração de poder dos líderes religiosos - N. do. A.)

Clodomir Santos: *E quantas vezes, foram muitas vezes, ele te pagou muito, pouco, como foi?*

O demônio em Leandro: *Duas vezes.*

(Clodomir Santos submete o paciente, que está ajoelhado, empurrando sua cabeça para baixo)

Clodomir Santos: *Agora venha o que está no vizinho. Venha o que está no vizinho. Vamos lá.*

(Voz do bispo Edir Macedo, explicando, em off): *O bispo Clodomir está chamando o que está no vizinho porque a origem da desgraça desse rapaz parece estar no vizinho. Então, o diabo que está no vizinho vai vir aqui para fazer a limpeza total. A gente vai na raiz, não é, Sérgio?*

(Bispo Edir Macedo convoca um "comentarista", Sérgio, como numa transmissão de futebol)

Sérgio: *Sim, senhor. Veja que começou tudo por esse vizinho. Agora uma coisa interessante. Estava pensando aqui, na virada do ano, você sabe que os trabalhos de bruxaria são feitos na virada do ano.*

Edir Macedo: *Trazer também o que está no terreiro, está no pai de santo. Faz um pacote, vamos lá, vai enchendo esse baú de demônios.*

Clodomir Santos: *O terreiro vai fechar.*

Macedo: *Isso mesmo. Nós vamos dar o troco agora. O terreiro vai fechar.*

Clodomir Santos (agarrando o paciente): *Todos os do terreiro, venham aqui agora. Todos vocês, que estão nas mãos de santo, nos filhos de santo de lá. Todos vocês. Porque acabou o reinado de vocês no terreiro. Acabou o reinado na vida do vizinho. Vocês vão se arrepender de fazer o que fizeram na vida deles, Todos vocês são trazidos aqui, acorrentados uns aos outros. em nome do Senhor Jesus, comecem a ser queimados agora, queimados! E os trabalhos são desfeitos. Todos os trabalhos são desfeitos, e todos você sNao queimados!*

O demônio em Leandro grita e grunhe: *Maldido! Maldito!*

Clodomir Santos: *Queimados! Queimados. A força de todos vocês que foi colocada na cabeça da família pra impedi-los de buscar a Deus está sendo quebrada. Todos eles vão*

voltar à igreja. Todos aqueles que se colocam na porta da casa deles, que se colocam no caminho para a igreja, sejam queimados agora. Queimados!

(Macedo sai de trás da bancada. O tom de voz se altera, e o ritual se parece cada vez mais com os programas de comentários policiais da televisão laica, com bravatas, ameaças, declarações de poder - N. do A.)

Macedo: *Vou te ajudar, Clodomir. Vamos juntar forças agora, para queimar todos.*

(Macedo pede um chicote, que está preparado sob a bancada)

Macedo: *Desgraçado! E olha, preste atenção, você que está nos assistindo e que está com um problema semelhante a esse e quer se libertar, seja do homossexualismo, lesbianismo, prostituição, qualquer que seja o problema que esteja enfrentando, que você sabe que tem origem no inferno, então junte-se a nós, ponha suas mãos em cima do seu computador, a televisão, rádio, porque agora nós vamos fazer descer fogo. E o mesmo fogo que vai pegar aqui vai pegar nesse desgraçado que está atuando na sua vida e que está fazendo você ser destruído. Nós vamos arrebentar agora! Nós vamos arrebentar agora!*

Clodomir Santos: *E tem aqueles, bispo, que querem vir à igreja, querem voltar mas não estão conseguindo porque eles estão amarrando. Eles vão ser queimados agora, e você vai voltar. Chegou a hora de você voltar. Chegou a hora de você conseguir chegar até nós.*

(Macedo, Clodomiro e Sérgio submetem o jovem, empurrando-o contra o chão, de joelhos. Gritaria. O chicote, símbolo do episódio bíblico em que Jesus expulsa os vendilhões do templo, é aqui utilizado em sentido quase irônico, no contexto em que o texto sagrado serve como argumento para validar o contrato de salvação - N. do A.)

Macedo, com o chicote sobre a cabeça do jovem: *O diabo seja queimado lá onde ele estiver. Satanás seja queimado lá onde ele estiver. Os principados, as potestades, os dominadores, as forças espirituais do mal, todo o inferno que tem atuado nesse rapaz, na família dele, na casa dele, e nas pessoas que estão nos assistindo também, sejam queimados. Todo o inferno que está na vida dessa gente que nos assiste pela IURDTV, pela Rede Aleluia ou pela Rede da Família, em nome de Jesus, seja queimado. E sai dessa vida, sai dessa casa, sai dessa pessoa em nome de Jesus.*

(Prosseguem os gritos, as invocações).

Macedo: *Se tiver doença, se tiver enfermidade, se tiver Aids, tudo está sendo queimado agora!*

Macedo: *Em nome do Senhor Jesus, agora sim, arruma a trouxa, todo império do inferno que tem atuado até aqui no corpo desse rapaz, já não tem mais poder, não tem autoridade, já está impedido de atuar na família. A partir de agora, nós arrancamos ele e a*

família das mãos de vocês, todos vocês, demônios. Nós arrancamos a vida dele e a família dele das mãos de Satanás, do inferno. Em o nome do Senhor Jesus, saaaaaai pra sempre. Graças a Deus. Graças a Deus, Leandro.

Macedo, para Leandro, aparentemente refeito: *E ai rapaz? E ai?*

Leandro: *Firme. em nome de Jesus.*

Macedo: *Se a gente fosse cobrar de você, em termos de reais, quanto valeria essa libertação que você acabou de receber agora?*

Leandro: *Sem palavras, porque agora estou livre.*

Macedo: *Outra pessoa.*

Leandro: *Outra pessoa.*

Macedo: *Quanto você está pagando?*

Leandro: *Nada. Não estou pagando nada.*

Macedo abençoa o jovem e encerra o programa de quase 15 minutos.

Leandro deixa o templo convencido de que não é mais homossexual. A realidade física, que fora transformada pela ação subjetiva do demônio invocado por seu vizinho, que o desejava sexualmente, volta ao seu "natural". Então, temos estabelecido nesse contexto que o paciente foi alcançado em seus desejos, subjetivos, por uma ação espiritual que interferiu no "natural" de seu corpo de homem. O inimaginável, ou inaceitável, para ele, se produziu por uma ação externa, do demônio invocado pelo vizinho. Leandro se encontrava no labirinto descrito por Flusser: "Trata-se da tentativa de fugir de um mundo inimaginável para outro igualmente inimaginável. É tentar trocar uma irrealidade por outra" (2006, p. 32).

Por outra fonte de reflexão, Jean Baudrillard, podemos observar como essa relação na qual Leandro entrega aos bispos da Igreja Universal a recuperação de sua alma, que havia sido sequestrada pelo demônio, representa uma "troca impossível", que somente se realiza virtualmente, porque o paciente abdica de sua individualidade e se deixa conduzir: por meio do sortilégio das palavras, só pode trocar uma condição de submissão, como suporte das artes do Capeta, por outra condição de submissão, ou seja, para voltar a se integrar na hostes dos fieis que, mediante o pagamento regular do dízimo, se tornam condicionalmente submissos à ordem que os protege contra a invasão do Mal. Para isso, foi preciso que ele deixasse de ser o "outro", tornando-se apenas um objeto a ser tocado, empurrado, submetido, manipulado, conquanto portador do espírito maligno, num rito que simula fisicamente aquele processo de usurpação de autonomia que teria ocorrido no campo espiritual. O real desapareceu, o mundo fenomenal se submeteu às regras aleatórias do espírito, Leandro e sua individualidade se

transportaram para um universo virtual onde ele deixa de ser sujeito.

No campo homogêneo e de adesão incondicional dos crentes, não há espaço para qualquer dúvida: o Diabo realmente estava ali, e foi retirado daquele corpo. "A simulação é uma profecia que, de tanto ser repetida, se fortalece como uma realidade", diz Baudrillard. Visto de fora, do território da razão onde precisamos fundamentar nossa observação crítica, nota-se que o Bem, representado pelo sistema da religião, precisa do Mal para se impor à comunidade dos crentes, produzindo-se assim uma "cumplicidade estranha", na qual o Mal deixa de fazer parte intrínseca da existência, para ser colocado à margem, como elemento indesejável a ser controlado. Quando o Bem se consolida como um valor sem contraditório, funda-se no espaço das intersubjetividades um "Bem amoral", conforme diz Baudrillard, citando o filósofo italiano Guido Ceronetti: "um Bem ao qual se sucumbe perde toda característica ética. (Maravilhosa fórmula: desde então, não é mais ao Mal, mas ao Bem que sucumbimos). E o que é o Bem sem caráter ético, senão um aspecto da legislação do Mal?" (2002. p. 97)

Estamos, então, na circunstância em que todo pensamento é inútil, porque o espaço das autonomias individuais se reduz ao círculo impositivo do Bem, fora do qual rosna o Diabo, pronto a tirar do indivíduo sua individualidade, impondo a ele uma existência restrita àquilo que o oficiante do culto, em sua particular interpretação dos textos arcaicos, oferece como espaço de vida moral. Esse campo se contrapõe ao espaço mais amplo da contemporaneidade, onde as amplas autonomias produzem uma "degeneração de toda alteridade radical" (2002, p. 51), lançando o sujeito no contexto de uma troca impossível em que a toda conquista corresponde uma nova angústia, onde, ainda segundo Baudrillard, se confrontam

a aspiração de toda uma cultura rumo à liberdade individual e uma repugnância vinda do fundo da espécie pela individualidade e pela liberdade. (...) A exigência da consciência é a de cada vez mais autonomia, mais liberdade. É por isso que nos desarraigamos do conformismo das sociedades tradicionais e mais ainda do encadeamento arcaico da espécie. (2002, p. 51)

Se quiser se manter longe das artimanhas do Capeta, Leandro terá que se submeter ao Bem que lhe é oferecido a partir da exorcização da legião de demônios que haviam invadido seu corpo. Mas ao fugir da angústia da possessão pelo Mal, ele perde sua humanidade. No círculo restritivo do Bem incondicional, ele abre mão de mais autonomia e se recolhe, obediente, ao conformismo do rebanho. O ingresso no espaço "protegido" do Bem amoral, onde o Diabo não pode imperar, tem como preço simbólico a entrega da autonomia e

da individualidade, além, evidentemente, de parcela da renda. Estamos diante de um contrato de salvação, por meio do qual o contratante, ao assegurar a salvação de sua alma, perde sua individualidade, sua singularidade e a própria alma, para se integrar ao rebanho.

2.2 Um mundo em expansão

Tal contrato se apresenta ainda mais interessante, como objeto de análise, quando se observa que ele se consolida e se expande, no Brasil, justamente no período em que se acelera o desenvolvimento das tecnologias de comunicação e informação, que, como veremos adiante, abrem novas possibilidades para a autonomia e o protagonismo. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, entre 2000 e 2010, passou de 15,4% para 22,2% da população o número de brasileiros que se declaram "evangélicos", dos quais 60% são identificados como de credo pentecostal. (<http://saladeimprensa.ibge.gov.br/noticias?view=noticia&id=1&idnoticia=2170&busca=1&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espirtas-sem-religiao>, site acessado em 12 de junho de 2013).

Trata-se, portanto, de um grande contingente de indivíduos *de jure* que, por medo do Diabo, abdicam da plena imersão na sociedade contemporânea e de sua realização como indivíduos *de facto*. Abrem mão do poder sobre si mesmos, permitindo que outros sujeitos - os intérpretes dos textos arcaicos e, indiretamente, o próprio Satanás - sejam os formuladores dos juízos sobre suas vidas. Os crentes não apenas se apegam a uma agenda quase totalmente preenchida pela vida na comunidade religiosa, mas também limitam suas imersões no ambiente virtual da internet e das redes digitais aos domínios criados pela organização. No caso da IURD, esses domínios são representados pelo site www.iurdtv.com, www.iurdnet.com, tvgospelprime.com.br, além de variados endereços criados em outros países. Na vida virtual, tanto quanto na vida física, habitada por seu corpo, o crente se enclausura num campo social próprio, onde renova os símbolos que constituem seus códigos, numa relação que se contrapõe ao caráter expansivo, interativo, heterogêneo e de mais ampla autonomia, que predomina nos relacionamentos do ambiente cibernético.

Trata-se de um movimento no sentido inverso ao da modernidade, conforme ela se apresenta na segunda década do presente século, que se caracteriza pela apropriação, pelo indivíduo, dos meios de produção da comunicação e cultura, graças aos aparelhos móveis e

seus aplicativos. Enquanto, no resto da sociedade, ampliam-se as autonomias e se reduz o poder da mediação institucional que caracterizou a ecologia da comunicação ao longo do século 20, tais comunidades fazem o caminho inverso. Sua escolha torna-se ainda mais dramática quando vista sob o olhar da Teoria Crítica. Com essa lente podemos fazer uma aproximação dos processos culturais criados com o advento das chamadas redes sociais digitais ou redes de comunicação mediadas por aparelhos e aplicativos digitais. Assim, temos a possibilidade de observar como, ao se apropriarem dessas tecnologias para ampliar o território de suas influências, os líderes das entidades religiosas aqui analisadas instalam o Diabo na nova ambiência comunicacional, utilizando seus serviços para retroalimentar o sistema da crença, no fenômeno que Flusser chama de neguentropia.

Essa "estratégia" produz no ambiente hipermediado pela tecnologia comunidades de tipo pseudo-arcaico, no sentido que dá à expressão o antropólogo Claude Lévy-Stauss, ou seja, de grupos humanos regressivos que, embora tendo alcançado nível moderno de vida material e organização social, conservam ou resgatam traços e condições pré-modernas. Suas escolhas são dependentes de um mediador entre o humano e o transcendente, entre o físico e o espiritual, aspecto que em tudo se contrapõe ao conceito contemporâneo de comunidade e vinculação social. Aqui se pode observar como tais comunidades se enquadram na qualidade dos rebanhos submetidos, aos quais se nega o protagonismo de suas potencialidades. No estágio da modernidade em que as relações sociais são pautadas hegemonicamente pelo consumo, que progressivamente encobre e dissimula o conflito entre capital e trabalho pela produção contínua de simulacros, a apropriação dos meios de produção de comunicação e cultura por parte do rebanho resulta numa autonomia relativa, que se restringe aos limites definidos pelo *programa* da religião.

Assim, o consumo de aparelhos e serviços digitais, estimulado pelos líderes religiosos ao propagandear a conveniência de seus sites e outras manifestações nas redes sociais da internet, serve ao propósito de realimentar o sistema de informação das comunidades de crentes, do qual resulta um processo destinado a manter o *status quo*. Sem esse processo, o sistema perderia sua dinâmica, transformando-se em um paraíso de bem-estar no qual, aos poucos, o efeito entrópico viria a produzir a perda de energia pela desnecessidade do "bom combate". Para obter eficiência em sua comunicação, os oficiantes dos cultos se valem dos códigos que os receptores precisam interpretar adequadamente, com os pressupostos aos quais devem aderir incondicionalmente, de modo que tudo que se comunica será recebido conforme se previa na emissão, numa ordem absoluta que se aliena da desordem externa a esse sistema. Essa ordem contida se justifica nos textos arcaicos da Bíblia, e se

fundamenta na necessidade de manter em alerta as defesas contra o Mal.

Essa aparente contradição entre a imersão no mundo moderno, do consumo e do espetáculo, estimulada pela "teologia da prosperidade", e a permanência no universo mítico no qual o Diabo pontifica como personagem central - condição imposta pela "teologia do apocalipse pessoal", é explicada pelo pesquisador holandês Stig Hjarvard, estudioso dos processos pelos quais a mídia modela a sociedade e as instituições. Citando Max Weber, ele observa como o mundo foi desencantado pela modernidade, "na medida em que a imaginação mágica, a religião e as emoções - em suma, a irracionalidade - perderam terreno para a lógica das instituições modernas" (2008, p. 16). Por outro lado, acrescenta que o avanço da racionalidade é apenas um lado da história: uma nova experiência mágica ressurgiu com a cultura do consumo, na qual a conquista dos próprios bens provoca um reencantamento, efeito produzido também pelas novas religiões:

Eu argumento que o avanço do novo movimento religioso indica o retorno de elementos de "encantamento" de um mundo pré-moderno, enquanto ao mesmo tempo essas novas religiões são uma fonte de identidade e significado para indivíduos auto-reflexivos que, crescentemente, são abandonados com a responsabilidade de construir um propósito na vida. (2008, p. 16)

Esse processo, observa Hjarvard, é amplificado pelas mídias, que permite o compartilhamento das crenças, provocando ao mesmo tempo a ressacralização da sociedade e uma perda de autoridade das religiões institucionais. Através da midiaticização, a imaginação e as práticas religiosas se tornam cada vez mais dependentes das mídias, que, como sistemas condutores de comunicação, "se tornaram a fonte primária do imaginário e dos textos sobre magia, espiritualidade e religião" - enquanto que, como linguagem, "as mídias moldam a imaginação religiosa de acordo com os gêneros da cultura popular" (2008, p. 24). Diz ainda o autor que "a mídia, como ambiente cultural, dominou muitas das funções sociais das religiões institucionais, provendo ao mesmo tempo orientação moral e espiritual e um senso de comunidade". (2008, p. 24)

Não por outra razão, os líderes das organizações religiosas aqui observadas trabalham com especial cuidado os processos de abertura e clausura em relação ao mundo exterior à comunidade, porque sabem, ou intuem, que é preciso manter um processo de circularidade no qual haja alguma interlocução do campo religioso com o território exterior, mas sob estrito controle. Periodicamente, o bispo Edir Macedo promove o "Jejum de Daniel", ocasião em que os crentes são aconselhados a evitar a mídia comum e acessar apenas os meios da própria Igreja Universal do Reino de Deus. Em outubro de 2013, ele postou

mensagens diárias em seu blog reforçando a necessidade de os fieis seguirem firmemente a orientação da igreja, desprezando as demais fontes de informação. A campanha é chamada de "abstinência audiovisual", e foi promovida pela primeira vez em 2011, quando do lançamento do canal de webTV Iurd TV. O "Jejum de Daniel" é programado para durar 21 dias, período em que os adeptos da Iurd deve se abster de assistir televisão, ouvir rádio ou acessar fontes da internet que não sejam da própria igreja (www.bispomacedo.com.br/2013/10/13/21o-dia-do-jejum-de-daniel/ - acesso feito em 13/10/2013).

O controle da midiatização da mensagem religiosa é essencial para regular a circularidade da comunicação, de modo que a comunidade dos crentes transite entre a realidade do mundo externo e o *programa* da igreja, reforçando seus laços de adesão. Pode-se observar como a transição, ou circularidade, entre o mundo mítico e a modernidade complexa, é um processo estimulado pelos líderes religiosos, em seus esforços por preservar seu rebanho e ampliar o número de fieis. Periodicamente, os discursos nos cultos fazem referência a fatos e polêmicas que ocupam o mundo exterior ao ambiente religioso, como no período da campanha eleitoral de 2010 para a Presidência da República, quando representantes das igrejas neopentecostais se engajaram em debates que contrapunham ideias conservadoras a teses liberalizante sobre questões de sexo. Revela-se, nessas oportunidades, a prevalência de uma moral específica impermeável ao diálogo, fundamentada na interpretação unívoca dos textos sagrados que limita a liberdade de escolha dos indivíduos. Produz-se, então, a contradição ética do "livramento" que aprisiona, constituindo-se em afronta àquela acepção de Kant que postula "a autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade":

A autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer) (...) Pela simples análise dos conceitos da moralidade pode-se, porém, mostrar muito bem que o citado princípio da autonomia é o único princípio da moral. (1974, p. 238)

Tal visão, que preconiza a posse, por parte do ser humano, das rédeas de sua própria vida, como imperativo moral, ganha uma nova complexidade nos tempos atuais, em que novos recursos tecnológicos ampliam as possibilidades de comunicação, como observa Lúcia Santaella, ao afirmar que “ninguém pode mais duvidar de que estamos vivendo em plena efervescência de um novo paradigma de formação sociocultural que vem recebendo tanto o nome de cultura digital quanto de cibercultura”. Sobre a expansão contínua e onipresença desses meios, Santaella constata ainda que “à medida que as mídias sociais avançam, sua penetração permeia tanto nosso cotidiano, quanto as decisões globais, abrangendo todos os setores da vida humana, da educação familiar aos negócios do Estado”. (2010, p. 263)

É necessário analisar as características dessa efervescência, que se manifesta no todo social, para explicitar o problema ético criado por uma proposta religiosa que, a propósito de "libertar" o indivíduo do Mal, produz na verdade uma limitação de sua autonomia. Tentamos nos aproximar desse objetivo a partir de uma breve distinção entre ética e moral, pela qual se pode evidenciar como o conjunto de normas mais propriamente afetas a usos e costumes é apresentado como simulacro de fundamento ético da vida social. Paralelamente, abordamos a questão do espaço público de atuação das seitas religiosas, que se beneficiam de privilégios legais sob a justificativa de seu valor moral, e o poder simbólico de seu papel na sociedade.

A distinção entre ética e moral está bem definida desde os clássicos gregos, como pontua Immanuel Kant, ao propor, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*:

A velha filosofia grega dividia-se em três ciências: a Física, a Ética e a Lógica. Esta divisão está perfeitamente conforme com a natureza das coisas, e nada há a corrigir nela a não ser apenas acrescentar o princípio em que se baseia, para, deste modo, nos assegurarmos de sua perfeição, e, por outro, podermos determinar exatamente as necessárias subdivisões. (1974, p. 197)

Ao defender a necessidade de uma *Metafísica dos Costumes*, Kant observa que a lei moral não pode ser encontrada na práxis, mas apenas na filosofia pura, acrescentando que uma lei moral “que mistura os princípios puros com os empíricos não merece mesmo o nome de Filosofia (...); merece ainda muito menos o nome de Filosofia moral, porque, exatamente por este amálgama de princípios, vem prejudicar até a pureza dos costumes e age contra sua própria finalidade” (1974: pag. 199, op cit.).

Já para Sócrates, segundo Platão (Platão, *Diálogos. Fédon, ou da alma*), a ética estaria em algum lugar na busca da verdade, em resumo, na “essência de todas as coisas, isto é, aquilo que são nelas mesmas” (1999: pag. 127). A própria morte de Sócrates é exemplo de fidelidade ética à busca da verdade, que resiste até mesmo à possibilidade real da aniquilação pessoal. Não se confunde, portanto, essa ética fundamental com a moralidade, cujos predicados proliferam ou se reduzem segundo critérios atinentes à conduta e aos costumes. Embora muitos autores aceitem certas convergências entre os significados de ética e moral, há um padrão conceitual alinhando a expressão “ética” à “essência das coisas”, como observa Max Horkheimer:

A este contexto (da capacidade de adaptação dos membros de um grupo a determinada situação econômica ou social – N. do A.) pertence, por exemplo, a capacidade dos homens para ver o mundo de modo tal que a satisfação dos interesses que resultam da situação econômica do próprio grupo se ache em harmonia com a essência das coisas; e desse modo o próprio mundo acaba fundado em uma moral objetiva. (2003, pp. 34-35)

Há uma ética e muitas morais, como a moral cristã, a moral judaica, a moral platônica, a moral aristocrática, e até uma moral corporativa, também nominada “ética corporativa”, apropriação que também denota uma questão de conveniência semântica, como nos “códigos de ética” que se desdobram em normas pragmáticas, as quais se referem especificamente a usos e costumes que mais convém a determinados ambientes de negócios. Assim, quando em algumas circunstâncias a moralidade é confundida com a ética, o próprio conceito de moral é comumente apropriado como um valor absoluto, aplicado à práxis e vulnerável a muitas subjetividades, cujas referências cada proponente se resguarda o direito de delimitar e definir segundo suas próprias conveniências.

Trata-se, claramente, do caso objeto do presente estudo, no qual a coesão da comunidade dos crentes se mantém segundo um código fechado de moral, declaradamente apropriado de textos antigos, com o uso de simbologias que, no contexto do grupo, não estão sujeitas a reflexão ou questionamento. Trata-se de uma moral pragmática nos mesmos termos daquela que é proposta no ambiente corporativo, território de interesses exclusivos e excludentes. A substituição da ética por uma moral pragmática, cujo propósito final é compor um mosaico de exemplos em torno dos quais se condiciona a salvação da alma e a conquista do bem-estar material, representa uma troca impossível, nos termos pensados por Baudrillard, uma vez que "não se pode liberar o Bem sem liberar o Mal, e a ambivalência é definitiva" (2002, p. 59). A esse respeito, diz ainda Kant que:

Não se poderia também prestar pior serviço à moralidade do que querer extraí-la de exemplos. Pois cada exemplo que me seja apresentado tem que ser primeiro julgado segundo os princípios da moralidade para se saber se é digno de servir de exemplo original, isto é, de modelo; mas de modo nenhum pode ele dar o supremo conceito dela. (1974, p. 214)

Também Georg Friedrich Hegel, em sua *Introdução à História da Filosofia*, afirma que:

Deve-se admitir incontestavelmente que uma história, seja qual for o seu objeto, conte os fatos sem intenção de que prevaleça um interesse ou fim particular. Mas com a banalidade de semelhante exigência pouco se adiantará, visto que a história dum assunto está intimamente conexas com a concepção que dela se faça. (1974, p. 325)

E adiante:

Na história política, o indivíduo, na singularidade da sua índole, do seu gênio, das suas paixões, da energia ou da fraqueza de caráter, em suma, em tudo o que

caracteriza a sua individualidade, é o sujeito das ações e dos acontecimentos. (1974, p. 327)

As histórias contadas no âmbito das organizações religiosas aqui observadas têm um fim particular, que é o de manter a coesão da própria comunidade, não importando quão distantes se coloquem da racionalidade. Essa coesão se dá em torno da figura do demônio, sedutor das vontades fracas. O indivíduo, aqui, só é autor de suas vontades se elas estiverem alinhadas ao que o padrão moral fechado pelo que o grupo considera como parte dos objetivos comuns. Trata-se, então, de um contexto reducionista, no sentido em que se busca reduzir os fenômenos complexos a seus componentes mais simples e pragmáticos, e considerar esses componentes mais relevantes que o conjunto dos fenômenos complexos.

Trata-se também de uma dinâmica em muitos aspectos divergente daquela encontrada no ambiente cultural e comunicacional contemporâneo, que propõe outras formas de interação e vinculação social. Em sua natureza expansionista, as redes de interação potencializadas pelas tecnologias digitais proporcionam uma ruptura do conceito de comunidade – outrora limitado à ideia de pessoas conectadas compulsoriamente pela comunhão do lugar, dos interesses e necessidades mútuas e da interdependência como condição para a sobrevivência dos indivíduos. Em sua expansão, permitem que se estendam também as relações sociais, deslocando a ideia de comunidade para um sentido mais amplo. Segundo Santaella:

Todos os tipos de ambientes comunicacionais que surgiram e continuam a surgir nas redes constituem-se em formas culturais e socializadoras (...). Assim, as comunidades virtuais passaram a designar as novas espécies de associações fluidas e flexíveis de pessoas, ligadas através dos fios invisíveis das redes que se cruzam pelos quatro cantos do globo, permitindo que os usuários se organizem espontaneamente. (2010, p. 265)

Tais ambientes comunicacionais e culturais compõem, claramente, um processo que liberta o indivíduo das limitações impostas pela participação compulsória em comunidades locais como forma única de sociabilização, sobrepondo a elas uma nova forma de relacionamento que independe de localização física. Questões sobre espaço e lugar seguem desafiando os teóricos de disciplinas tão diversas como semiótica, geografia e sociologia, como lembra Santaella, e a expansão dos meios digitais não oferece uma perspectiva adicional para sua interpretação. Pelo contrário, estende a ideia do estar em algum lugar, pela ubiquidade da comunicação, ao estar-no-mundo, em circunstâncias ainda menos tangíveis, se considerarmos que o indivíduo pode agora estar virtualmente onde a tecnologia possa levar

suas possibilidades de interação. Para inserir os indivíduos nessa ambiência expansiva e ao mesmo tempo mantê-los atados a um *programa*, é preciso que a doutrina seja convincente.

Podemos considerar esse processo, que desfaz as amarras do local e do físico, diluindo progressivamente a necessidade dos *meios* centralizadores de comunicação que fizeram o controle das conexões e da troca de conhecimento no período anterior ao advento das tecnologias digitais de comunicação, como um movimento de ampliação das autonomias. Ao se apropriar das possibilidades oferecidas pela tecnologia, como a mobilidade, a ubiquidade, o domínio do seu tempo de se comunicar, o indivíduo alcança um nível de autonomia em suas interações sociais que lhe era impossível quando ele dependia de uma estrutura ou sistema que centralizava, mediava e condicionava as trocas comunicacionais. No entanto, em meio a esse processo se instalam outros usos para a tecnologia, e a presença do demônio na tela da televisão de alta definição, no computador ou nas telas minúsculas dos telefones móveis com acesso à internet, produz o efeito contrário, ao criar comunidades homogêneas, fechadas, avessas à diversidade do mundo. Nesses espaços, subverte-se a natureza da nova ambiência comunicacional para transformá-la em campo fechado. No conceito de Flusser, em *programa*.

2.3 Negócios com o Bem e o Mal

Não sendo intenção, neste trabalho, a de analisar com profundidade a relação negocial que se estabelece entre os dirigentes das entidades religiosas e os crentes, somos, porém, compelidos a estender o olhar sobre o problema ético afeto ao nosso objeto também para o campo das relações econômicas. Socorre-nos, então, Luís Mauro Sá Martino, ao desvendar a relação entre mídia e poder simbólico no contexto das igrejas neopentecostais, que transforma a prática religiosa em mercado de consumo, ainda que os bens consumidos sejam simbologias de origem religiosa. Para sentir-se parte do campo religioso-social que o acolhe, o indivíduo cumpre como rito de passagem a aquisição e o uso obsessivo de objetos cujo valor simbólico é definido pelo próprio campo, o que equivale dizer, o campo se estrutura e desestrutura continuamente ao sabor das interações, dos efeitos que as próprias trocas comunicacionais produzem e desfazem, num sistema estruturado e estruturante cujos objetivos são consolidar a coesão interna do grupo e fazê-lo crescer. Diz Sá Martino:

A instituição religiosa é uma instituição social. Não escapa às regras que determinam o funcionamento de qualquer uma delas. Como qualquer universo

social, relativamente autônomo dos indivíduos que dela participam, as igrejas são um tipo específico de "programação da conduta individual" imposta por um grupo social. (2003, p. 21)

No caso dos grupos aqui observados, convém anotar que, dado o elevado grau de adesão necessário para fazer com que milhões de correligionários se disponham a restringir os espaços de seu lugar no mundo e abram mão de parte significativa de sua renda e seu patrimônio, a relação proposta tem que ir muito além daquela que caracteriza uma instituição social de tipo secular. É preciso sacralizar toda a relação, inclusive e principalmente aquela que produz a transferência de bens monetários em troca do bem simbólico representado na "libertação". Está em cena um poder coercitivo forte o suficiente para eliminar as vontades de poder do indivíduo em troca de uma proposta de poder superior, de suposta origem espiritual. A instituição precisa manter uma ordem interna absoluta que, eventualmente, pode significar punições violentas aos transgressores. Em algumas circunstâncias, tais retaliações significam o rompimento da coesão familiar e a marginalização do indivíduo renitente. Esse poder capaz de impor o sacrifício da singularidade dos indivíduos é o poder diabólico.

A precificação da defesa do espírito contra as artimanhas de Lúcifer exige a composição de uma "ética específica" de significação impermeável à razão externa ao grupo ou ao senso comum exógeno. Essa significação exige a construção de um conjunto de informações que irão definir a comunidade dos crentes como uma elite, ou seja, o escol, o que há de melhor numa sociedade, a nata, não no sentido de "classe dominante", que lhe dá Karl Marx, mas num sentido diverso, o daqueles que são escolhidos, os eleitos porque sabem escolher. No caso, uma elite que, em vez de buscar um lugar de dominância na sociedade, prefere atuar à parte dela, ou, pelo menos, num espaço próprio de onde possa fazer suas incursões de evangelização, de convencimento. Embora essa construção se dê supostamente no campo da razão, é com o apelo da emoção que se consolida, como observa Sá Martino: “as informações religiosas veiculadas sobretudo em programas de televisão produzem transferências emotivas. Exemplos de comportamento condenável são apresentados como antimodelos, entregues à condenação valorativa do espectador”. (2003, p. 79)

O testemunho é capítulo essencial desse processo de construção de uma racionalidade no espaço da emoção. A exposição do fato pela narrativa de quem vivenciou uma mudança em sua vida é transformada em verdade plena pelo discurso emotivo dos condutores do culto. Nos casos aqui estudados, trata-se do testemunho pessoal do próprio demônio, que comparece ao templo, hospedado no corpo do infeliz que se desviou de sua fé e se tornou vulnerável à ação de um pai-de-santo de terreiro, convencionado pela comunidade

como uma força espiritual do Mal, poderosa mas sempre inferior à das forças que o oficiante do culto é capaz de invocar. A monetização desse poder de "libertação" é sugerida pelo bispo Macedo ao jovem Leandro: *"se a gente fosse cobrar de você, em termos de reais, quanto valeria essa libertação que você acabou de receber agora?"*.

O moço "libertado" da falange de demônios que o haviam transformado em homossexual não pagou pelo ritual de "livramento", mas vai pagar, a partir daí, mensalmente, um valor específico proporcional aos seus ganhos, para manter o Capeta afastado.

Tal relação exige do fiel, como condição básica, a capacidade de racionalizar sobre as relações das forças sobrenaturais com o homem, o que representa um confronto explícito entre religiosidade e modernidade. Os fundamentos de uma ponte entre o mundo arcaico transcrito no livro sagrado e o pragmatismo da vida moderna estão fincados na "ética específica" identificada por Max Weber, no processo de racionalização do mundo de acordo com as premissas religiosas de salvação. É importante compreender esses mecanismos de racionalização porque os grupos agregados nas denominações aqui observadas se classificam pela busca da purificação do corpo e do espírito, condição para o recebimento dos benefícios materiais da fé e da fidelidade, bem como para a defesa contra o poder do demônio.

Essas comunidades podem ser qualificadas como herdeiras do ideal ascético do calvinismo, e mais especificamente da vertente batista, que, segundo Weber, justifica e racionaliza o capitalismo - e que, por correlação, poderíamos acrescentar, também a vida moderna. Por essa via, a certeza da salvação da alma está relacionada à promessa do sucesso financeiro, assim como a redenção para a vida eterna se conecta com a conquista do bem-estar no mundo. Para Weber, não há mistério nessa compatibilização entre fé e ambições terrenas:

Ora, a história da filosofia mostra que as crenças religiosas primariamente místicas podem muito bem ser compatíveis com um forte sentido de realidade no campo dos fatos empíricos (...). De mais a mais, o misticismo pode, indiretamente, ampliar o interesse da conduta racional. (2004, p. 88)

Dessa forma, torna-se lógico e racional que, ao se defender do Diabo, contribuindo para ampliar as hostes dos eleitos por Deus para uma vida eterna de bem-aventurança, o crente também se habilita a uma compensação imediata, ou seja, ao sucesso em sua vida terrena, dentro de uma racionalidade específica. O ascetismo dos crentes não significa simplesmente repudiar o mundo, mas tirar dele o que há de melhor, em nome de Jesus. Há, portanto, aqui, um negócio no qual, em disputa com o Diabo pelo mercado de almas, Deus oferece a quem o escolhe uma compensação adicional à já prometida salvação eterna: um

bom emprego, um negócio bem sucedido, um carro, uma casa, uma vida sexual que não o faça sentir-se moralmente inferior aos seus semelhantes.

Comércio é essencialmente comunicação, e pode-se igualmente dizer que comunicação é um gênero de comércio de ideias e informações. Nesse sentido, não se pode fugir também à evidência de que, na análise do presente objeto, não se deve cair no “erro interacionista” – referido por Pierre Bourdieu no contexto dos estudos sobre o poder simbólico, – o qual consiste em “reduzir as relações de força a relações de comunicação”. Contra essa forma de erro, observa, “não basta notar que as relações de comunicação são, de modo inseparável, sempre, relações de poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes (ou pelas instituições) envolvidos nessas relações.” (1989, p. 11)

Muito além disso, deve-se observar como os “sistemas simbólicos” cumprem sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento. Esse processo se dá pela apropriação dos símbolos caros à sociedade e que representam os valores de interesse coletivo, como a democracia, a liberdade de expressão, a idoneidade e a igualdade de oportunidades. No caso que estudamos, trata-se de sistemas que legitimam o temor de que um ser diabólico pode a qualquer momento romper as fronteiras cósmicas e invadir o cotidiano dos seres humanos, desorganizando seus planos de vida. Os símbolos mais caros a esses indivíduos, como o bem-estar material duramente conquistado ou a segurança emocional das relações familiares satisfatórias, estão sempre sob risco. Diz ainda Bourdieu:

Os símbolos são os instrumentos por excelência da ‘integração social’: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (...), eles tornam possível o **consensus** acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração ‘lógica’ é a condição da integração ‘moral’ (1989, p. 10, grifo nosso)

No entanto, trata-se de uma projeção, ou *deslocação*, segundo Bourdieu, ou seja, “os sistemas simbólicos devem a sua força ao fato de as relações de força que neles se exprimem só se manifestarem neles em forma irreconhecível de relações de sentido” (1989: pag. 14). No caso das comunidades neopentecostais, o discurso homogêneo busca a integração social em torno de um sentido para a vida que acrescente à promessa distante e transcendente da vida eterna a realização, aqui e agora, da conquista do bem-estar material – que está constantemente sob a ameaça do demônio. Constrói-se, então, uma relação de sentido que concebe um Deus ao mesmo tempo transcendente e imanente e um demônio com a mesma

duplicidade.

Tal sentido ambivalente também tem o Diabo, que vive na escuridão das dimensões espirituais mais profundas, mas pode invadir o mundo físico, pela mão dos inimigos da igreja (os donos dos terreiros onde se pratica a "magia negra", representantes da religiosidade de origem africana). Embora no ambiente externo ao contexto de tais crenças, o território da razão de onde tentamos observar esses fenômenos, a hipótese de seres espirituais migrando o tempo todo entre "dimensões" do universo esteja mais próxima da mitologia do que da ficção científica, pode-se dizer que estamos diante de acontecimentos que são também "não-acontecimentos", que, no entanto, mediados nas telas, produzem no mundo real efeitos econômicos e políticos, como uma ficção que provoca realidades. Diz Baudrillard:

Assim como a economia política é um gigantesco maquinário para fabricação de valor, para fabricação dos signos da riqueza mas não da própria riqueza, assim todo o sistema da informação e da mídia é uma gigantesca máquina produtora do acontecimento como signo, como valor permutável no mercado universal da ideologia, do star-system, da catástrofe, etc., em suma, produtora do não-acontecimento. (2002, p. 136)

Há uma relação entre essa fabricação de signos e a substituição da fé pela doutrina, na construção de fetiches religiosos, como veremos adiante. Como na gigantesca máquina que fabrica signos, também o maquinário da mídia religiosa é pródiga em soluções criativas para evitar que uma distração provocada pelo Diabo venha a desviar o dinheiro do crentes para outras finalidades que não sejam a salvação de sua alma. Essa transição entre o simbólico e o real se consolida em produtos financeiros, como o seguro e auxílio funeral chamado "100% Jesus", oferecido pela Igreja Mundial do Poder de Deus, vendido como uma defesa contra ações do demônio. Na Igreja Renascer em Cristo, outra organização que congrega grande número de adeptos no Brasil, o fiel pode optar por assegurar o dízimo, com um produto financeiro que lhe oferece ainda a possibilidade de concorrer a prêmios pela Loteria Federal.

Qual seria, então, a origem do poder imputado aos líderes de tais organizações, absoluto ao ponto de romper vínculos familiares e construir relações de extrema dependência como as que se formam quando alguém passa a trabalhar quase exclusivamente para atender aos interesses da organização religiosa? No caso do líder da Igreja Mundial do Poder de Deus, Valdemiro Santiago, pode-se afirmar que sua autoridade original foi construída sob os auspícios do bispo Edir Macedo, na Igreja Universal do Reino de Deus, onde iniciou seu magistério. A certa altura de sua história, Santiago encheu-se de um sentimento de insuficiência e, intuindo as potencialidades além da "teologia da prosperidade", rompeu com a

matriz para fundar sua própria organização.

Por outro lado, tanto Santiago como Edir Macedo, Silas Malafaia e outros fundadores ou herdeiros do neopentecostalismo contemporâneo, que se utiliza intensivamente da mídia digital, podem ser enquadrados, numa perspectiva da história geral das religiões, como fenômenos próximos do xamanismo, que se caracteriza por uma ruptura da realidade pelo campo mítico. O antropólogo Mircea Eliade, autor da expressão "hierofania" como a consciência do sagrado que se manifesta em objetos e fatos do cotidiano, observa que essa ruptura produzida pela irrupção da sacralidade na sociedade moderna - tipicamente "um mundo dessacralizado" -, significa sempre o desejo de "um eterno voltar a começar, um eterno retorno a um instante atemporal, um desejo de abolir a história, de apagar o passado, de recriar o mundo" (1986, p. 14). Apoiados em Mircea Eliade poderíamos dizer que, como os xamãs dos Kariri-Xocó ou dos Puna, os líderes dessas entidades religiosas são produtos e autores dessa "dialética das hierofanias".

Seu poder simbólico resulta exatamente desse desejo do homem contemporâneo de congelar o passo da história, porque atendem a tal anseio dos que se sentem desconfortáveis num mundo sem sentido. Se o crente acredita que Malafaia, Macedo ou Santiago são capazes de curar enfermidades e dominar os espíritos malignos com seus poderes xamânicos, é porque, como diz Eliade em referência às comunidades arcaicas, os homens creem que entre eles existem aqueles que são capazes de "ajudá-los nas circunstâncias críticas provocadas pelos habitantes do mundo invisível" (1986, p. 388): "É consolador e reconfortante saber que um membro da comunidade é capaz de ver o que está oculto e invisível para os demais e de transmitir informações diretas e precisas acerca dos mundos sobrenaturais". (1986, p. 388)

Pode-se até mesmo relacionar o caráter espetaculoso dos combates com o demônio, que se perpetuam e multiplicam nos meios digitais, com o aspecto dramático das sessões xamânicas observadas por Mircea Eliade: "toda sessão verdadeiramente xamânica termina por converter-se em um *espetáculo* sem igual no mundo da experiência cotidiana" (1986, p. 389). O poder dos pastores, bispos, apóstolos e profetas contemporâneos vem dessa vontade de interromper a marcha da modernidade e de suas angústias, vontade que, sustentada pelo *programa* que "está escrito", torna-se forte o suficiente para romper os limites da racionalidade. Trata-se de um processo xamânico simulado, no qual ocorre a projeção ou deslocamento de símbolos, no dizer de Bourdieu, que no entanto é percebida pelos crentes como uma transubstanciação na qual o demônio simbólico deixa o ambiente mítico e se expressa fisicamente, se apresenta incorporado no humano.

2.4 O fim de toda dúvida

A adesão a esse *programa* tem uma exigência central: a abdicação do direito à dúvida. Não há outra maneira de um indivíduo abrir mão da sua prerrogativa de escolher como irá usar seu tempo, como irá aplicar o resultado do seu trabalho, a maneira como vai educar seus filhos, se os tiver, e quais serão suas escolhas mais íntimas. Apenas uma fé poderosa o suficiente para excluir qualquer outra alternativa será capaz de produzir tamanha resignação. Uma escolha como essa ressignifica a história pessoal, define o presente e condiciona o futuro, como um sistema estruturante da identidade. O indivíduo deverá se tornar outra pessoa, não no sentido proposto por Bauman, de uma renovação pela adesão à corrente da modernidade, mas, ao contrário, pela opção de abrir mão da individualidade e submeter seu arbítrio ao programa doutrinário condicionado pela ameaça permanente do diabo. Diz Flusser:

A dúvida é um estado de espírito polivalente. Pode significar o fim de uma fé, ou pode significar o começo de outra. Pode ainda, se levada ao extremo, ser vista como "ceticismo", isto é, como uma espécie de fé invertida. Em dose moderada estimula o pensamento; em dose excessiva, paralisa toda atividade cerebral. (2011, p. 21)

Abandonar toda sombra de dúvida, portanto, é a tarefa a que deve se entregar o crente ao condicionar sua alma ao contrato de salvação. Não poderá se permitir nem mesmo um pensamento fugaz para fora do *programa*, ainda que tal fuga seja vista no significado kantiano de um descanso para a razão, porque é nesses interstícios que se insinua o demônio. Para o crente, *cogito ergo sum* tem um sentido restrito porque, como lembra Flusser, para existir como decorrência do *cogito*, o ser humano precisa aceitar a imersão na corrente dos pensamentos que se sobrepõem e se anulam seguidamente, numa cadeia de pensamentos que duvidam de si mesmos.

Como ele vai depender da aprovação do líder religioso e da aceitação pela comunidade dos crentes, seria mais apropriado conceber que "pensam-no, logo existe". O crente pensa, e, imerso na corrente dos pensamentos, vê-se como a criatura frágil que é, e como tal, existe. Submetido à alteridade, ele aceita como real a ameaça do demônio e firma

seu contrato de salvação, aí encontrando a maneira de interromper o turbilhão dos pensamentos que se anulam seguidamente. A partir de então, sua existência é condicionada ao fato de ele pensar e "ser pensado" pelos irmãos como integrante do rebanho. Pensa, pensando e só então ele realmente existe. Mas sua existência passa a ser determinada pela relação com a comunidade, na qual toda dúvida será consequência da fraqueza de suas vontades diante da ação do Diabo, cuja presença define o crente e sua comunidade - porque ele também pensa o Diabo, que igualmente o pensa. A condição de sua alteridade é a fé, com todas as consequências que se possa imaginar.

O ingresso na comunidade dos crentes exige essa disponibilidade essencial: a fé, cujo núcleo simbólico é a crença no demônio. Essa extrema doação de vontades determina sua adesão ao contrato de salvação que o faz existir em sua alteridade entre os iguais, entre aqueles que estão igualmente protegidos contra o poder do Capeta pelo fato de serem, ao mesmo tempo, vulneráveis a ele, condição também criada pela mesma crença. O crente pensa, por isso crê em Deus e no Diabo, mas para que exista socialmente, para que seja tido como um *irmão*, é preciso que seja pensado como tal. Nessa aparente contradição se constrói uma *hermenêutica dialógica* do Diabo, cuja anunciação e interpretação determinam essa constante variação entre fé e dúvida que é inerente à sua natureza. A fé em Deus se fortalece pela crença no Diabo (autor da dúvida), daí esse caráter dialógico com que o Capeta se apresenta, poderoso, para a interpretação do crente. Mas o fiel não será o mesmo depois de submeter-se a essa dinâmica, pois, segundo Flusser:

O ponto de partida da dúvida é sempre uma fé. Uma fé (uma certeza) é o estado de espírito anterior à dúvida. Com efeito, a fé é o estado primordial do espírito. O espírito 'ingênuo' e 'inocente' crê. Ele tem 'boa fé'. A dúvida acaba com a ingenuidade e inocência do espírito e, embora possa produzir uma fé nova e melhor, esta não mais será 'boa'. A ingenuidade e inocência do espírito se dissolvem no ácido corrosivo da dúvida. (2011, p. 21)

O crente experimentado na lida com o Diabo torna-se, então, um indivíduo escolado na malícia dos combates, na dinâmica troca entre fé e dúvida que passa a condicionar sua existência como ser social. Já não é possuidor da "boa fé" original, porque agora tudo que pratica tem como objetivo alcançar as vantagens asseguradas no contrato de salvação, pelo qual, ao cumprir sua parte, terá garantido não apenas o ingresso no paraíso celestial, como estará caminhando rumo ao fim dos tempos em circunstância de bem-estar, com a saúde preservada, a sexualidade em ordem e a vida material imersa em prosperidade.

Trata-se de um contexto que pode ser interpretado pela *vivência mítica*

proporcionada nos cultos e rituais, ao vivo ou mediados, pelos quais pode o observador fazer uma imersão no ambiente intensamente emocional dessas comunidades de crentes, ou por uma aproximação racionalmente distanciada, desde que se considere a possibilidade daquela racionalidade simulada de Baudrillard ou daquela *desrazão* de Foucault que se apresenta descompromissada em relação à dialética e à História. A adesão a esse contrato se dá na condição extrema em que o intelecto enfrenta suas limitações como via de acesso à realidade. Na reflexão proposta por Flusser, o intelecto se realiza e se expande no processo de dessacralizar a realidade, o que implica chamar as coisas por seus nomes próprios. Se, como diz o filósofo, "tudo que é possível pode ser chamado", a transferência das coisas próprias do campo mítico para o terreno da análise racional, como se pretende em Comunicação, produz fenômenos como o da exposição pública de intimidades e da publicização de eventos escatológicos mais apropriados para a vivência intestina.

Se há uma *conversa* intensa com o demônio durante os cultos nas igrejas que observamos, ela se dá no contexto da "mitologização do rito" de que nos fala Flusser, e que significa também uma "dogmatização do pensamento", um pragmatismo oportunista face aos produtos do pensamento. Se bem podemos considerar que tal tendência, descrita pelo filósofo como uma "conversa fiada", é notada por ele como típica da conversação mundana em nosso tempo, essa característica se manifesta muito claramente nos diálogos entre os oficiantes do culto e o Diabo *in persona*. Eis aqui, portanto, uma convergência típica entre o discurso e a narrativa presentes no ambiente religioso do qual tratamos e o processo comunicacional no contexto mais amplo da sociedade mediada, onde tudo se transforma em espetáculo, pois: "ambos (a dogmatização do pensamento e o pragmatismo oportunista, N. do A.) são "sintomas de estagnação do processo do pensamento. O pensamento perde a elasticidade que o caracteriza em seu estágio de conversação autêntica". (2011, p. 110)

O intelecto, então, deixa de ser a "via de acesso à realidade", para se tornar instrumento de confirmação do dogma. Será submetido ao processo de compressão induzida dos significados, perderá a elasticidade da conversação autêntica, será levado ao altar do sacrifício em nome da fé, para que se consolide a relação na qual Deus e o Diabo disputam a alma do indivíduo. Mas sem esse sacrifício, quem seria esse indivíduo? - pois estamos diante de uma relação em que, como já vimos, o crente abre mão de sua singularidade para fazer parte do rebanho. Como grande estrutura concentradora de imagens técnicas, a mídia elabora um mundo paralelo, em cuja concretude e objetividade se pode crer sem ressalvas, da mesma forma como se acredita na existência das dimensões espirituais de onde Satanás é invocado para colocar a perder as almas dos crentes.

Então, se o processo dialógico no qual o Diabo se apresenta como protagonista vivo, ativo e interativo não se dá nas vias do intelecto como consignamos regularmente, é preciso admitir que há outros meios para a fabricação de consensos, pelo menos nas comunidades delimitadas pelo *programa* doutrinário. Temos, por assim dizer, uma aplicação do conceito flusseriano dos paralelos de *versão* e *diversão*, no qual uma outra dimensão do mundo, na qual a realidade é atravessada pelo mito, em igualdade de verossimilhança, funciona como recurso para desviar a atenção de tudo aquilo que angustia na existência percebida como real. A midiaticização dessa dimensão paralela, de onde podem emergir demônios, corresponde, ao mesmo tempo, ao processo de desmaterialização do mundo, da superficialidade, ao fim do qual o entretenimento substitui a vivência.

Como espectadores na plateia do cinema, ou como os telespectadores diante da obra de ficção televisiva, os indivíduos já se espantam mais com a versão midiaticizada da vida do que com a própria vida. A história pode ser reescrita seguidamente, e deixa de ser história para se tornar enredo de conveniências. As imagens do inconcebível, tornadas palpáveis pela midiaticização, redefinem o "imaginar", cujo sentido passa a ser o de impedir que a atenção se concentre e a "consciência infeliz" venha a despertar o intelecto de seu torpor, conforme observa Flusser, em citação de Hegel. Pois os portadores da "consciência infeliz" ainda distinguem "o privado cá dentro" (dos grupos estruturados intra-humanos) e um "público lá fora". O sistema da religião precisa fazer adormecer tal consciência e criar uma forte desconfiança contra o intelecto, inimigo da fé e nascedouro da dúvida. Segundo Flusser, "toda concentração, todo diálogo, ameaça despertar a consciência infeliz adormecida: daí o consenso de permitir as imagens que nos dispersam e divertem". (2008, p. 68)

O Diabo está, portanto, no intelecto, e é preciso mantê-lo em estado de letargia, apto apenas para fazer funcionar o *programa* da religião. Uma mente que demoniza o intelecto, ou seja, que não produz gestos capazes de modificar o mundo, já não trabalha - apenas *funciona*, na definição de Flusser. Membros da comunidade que se tornam *funcionários* do *programa* da religião não se comprometem com a possível contaminação do "privado cá dentro" pelo "público lá fora", desde que o "privado" sirva para confirmar a doutrina. Há nesse gesto de conformismo um risco fundamental: o de fazer desaparecer a individualidade, transformando-se o crente em *funcionário* do sistema que se justifica pelo temor ao Diabo.

3 ESCATOLOGIA E TRANSCENDÊNCIA

O Capeta tem uma função primordial nessa relação, ao se apresentar como o autor do risco que faz valer a pena para o crente o investimento na proteção oferecida pela igreja. Para isso, o Diabo cumpre muitos papéis nos espetáculos divulgados pela televisão e distribuídos aos computadores e aparelhos móveis de comunicação pelos departamentos de mídia das entidades religiosas aqui analisadas. Como uma ameaça sempre presente no cotidiano dos indivíduos, ele se reproduz e multiplica em simulacros de múltiplas funções e habilidades, que se manifestam das maneiras mais insuspeitas, como, por exemplo, numa dor de barriga ou numa prisão de ventre. Na mutação do real em hiper-real, as possibilidades da fé transcendem as paredes dos templos e produzem qualquer possibilidade que, no confronto com o real, acaba colocando a figura mítica do demônio na história pessoal dos indivíduos, estabelecendo para ela um lugar na cultura do grupo e, portanto, na sua própria história.

Essa transição, que transforma o fenômeno religioso em componente do conjunto de "lógicas midiáticas", é capaz de criar toda uma realidade percebida e não questionada pelos crentes, por mais inverossímeis que seus elementos pareçam, quando vistos do terreno exógeno da razão, de onde tentamos compreender o protagonismo do Diabo. O demônio se manifesta no contexto de uma lógica que se projeta da imaginação do crente, referendada publicamente pela autoridade do líder religioso e consolidada em uma lógica toda nova que passa a existir quando midiaticizada. A partir da midiaticização, outras histórias ganham autonomia e autoridade para escapar do universo mítico e imaginário e ganhar materialidade nessa particular forma de racionalidade. Sobre essa nova lógica, dessa maneira se expressa o pesquisador em Ciência da Comunicação Moisés Sbardelotto:

Assim, surge uma nova lógica sociocomunicacional e uma nova natureza sócio-organizacional. O âmbito da religião e de suas práticas também passa a se remodelar e a se reconstruir a partir das processualidades desse fenômeno - a midiaticização da religião. Ou seja, a experiência religiosa também passa a ocorrer a partir das mídias, em uma relação sinérgica e em espiral entre processos sociais e processos tecnológicos, entre práticas sociocomunicacionais a partir de técnicas específicas. (2012, p. 7)

Postados diante das câmeras nos programas religiosos, os indivíduos desconhecem a falta de limites da mídia, o caráter expansivo das tecnologias digitais: compartilham e perpetuam o momento em que se dá a "transferência emotiva". Eventualmente, essas transferências produzem um fenômeno de convergência entre o caráter transcendente do sagrado, representado pela figura divina que proporciona o valor simbólico central de todo o

processo, e aspectos corriqueiros da vida humana, como necessidades fisiológicas, sexualidade ou meros desejos de consumo. Veja-se, por exemplo, a transcrição de um culto na Igreja Mundial do Poder de Deus, criada por Valdemiro Santiago, no qual o testemunho de um milagre produzido pelo uso do "travesseirinho santo", que a fiel coloca sobre o local onde se manifesta o Mal, produz uma cena de escatologia explícita:

Mulher: *Eu tinha desde pequena prisão de ventre. Vocês me desculpem, em nome de Jesus, eu peço perdão pelo que vou dizer agora. Mas eu passava de vinte dias, quinze dias, dezoito dias, sem saber o que era sentar num sanitário e dar uma bela cagada. Ah, não dava não, não dava não. É verdade, meu povo, o que é que a gente vai fazer sentada numa privada, não é cagar e mijar, não é não? Acontece que eu não fazia, não.*

Bispo interfere: *Espera aí, mulher, deixa eu por uma linha aqui. A senhora, desde criança que sofria de prisão de ventre e passava vinte dias, dezoito dias, quinze dias sem ir no banheiro.*

Mulher: *Bom, ir no banheiro eu ia, né, me sentava lá no sanitário, ficava horas e horas e dizia, ai meu Deus, por que será que todo mundo caga, menos eu? Será que eu vou viver desse jeito pelo resto da minha vida, meu Deus? Tem misericórdia de mim... Eu nunca tive inveja de nada na minha vida, eu nunca tive, Deus sabe. Mas eu tinha inveja da pessoa que se levantava da privada e dizia assim: acabei de dar uma bela de uma cagada! Eu tinha, porque eu não fazia, meu irmão, eu não fazia. Era triste a minha situação, bispo. Eu tomava laxante, eu tomava tudo pra ver se eu tinha ao menos vontade, porque nem sequer sentia vontade de fazer.*

Bispo: *E a senhora foi curada?*

Mulher: *Fui sim, com o travesseiro. Eu peguei o travesseiro, levei pra casa disse, meu Deus, se esse travesseiro tem o sangue...*

Bispo: *Cadê o travesseiro, pastor, mostra aqui.*

(Apanha uma pequena almofada azul, com cerca de 5 cm por 15 cm, entrega à mulher).

Bispo: *Mostra aí como a senhora fez em casa.*

Mulher: *Eu disse assim, meu Deus, se esse travesseiro é fiel, como diz aqui, eu sei que uma hora dessa eu vou cagar, porque... peguei o travesseiro. (Coloca a almofada sob a blusa, na barriga, mostrando como fez para obter o milagre). E essa barriga não era assim, não, meu filho, era desse inchado, desse tamanho aqui, um*

buxo por acolá. Nem comer podia, bispo, chegava o dia de não poder sequer comer, porque não tinha aonde comer, a comida, se socava não tinha, as tripa estava tudo lotada. Então, peguei o travesseiro, coloquei em cima, amarrei aquela fronha, eu vou dormir e amanhã eu vou é cagar, se Deus quiser. Deus é fiel e eu me seguro sabe aonde? Em Nosso Senhor Jesus Cristo. Quando foi de madrugada eu me levantei com uma caganeira, eu saí correndo de dentro da rede, digo Valha-me Nossa Senhora! Ainda bem que eu moro perto do banheiro.

Bispo (rindo): *Foi glorificada. Deu certo, mulher?*

Mulher: *Tenho certeza de que isso não vai mais acontecer comigo.*

Bispo: *Diga glória a Deus.*

Mulher: *Glória a Deus!*

O Diabo está presente nos intestinos da vítima, não apenas virtualmente, uma vez que sua presença *virtual* significaria que "existe apenas em potência e não em ato", no dizer de Flusser. A vontade de potência do Capeta deu um nó nas tripas da mulher e somente a proximidade da pequena almofada azul, convencionada pela comunidade dos crentes como o "travesseirinho santo", pode liberar o fluxo de fezes até o extremo inferior do tubo digestivo, onde se concretiza o milagre e se processa em toda sua inteireza o extremado potencial de escatologia que pode produzir essa relação. Vencido o Diabo, produz-se a "bela cagada" de que nos fala o testemunho autêntico de quem se viu glorificada pelo "livramento". Assim como, segundo Flusser, "os filósofos podem falar o que querem, a mesa continua sendo a mesa, porque 'sinto' sua realidade" (2006, p. 173), da mesma forma podem os filósofos e os racionalistas falar pelos séculos afora que se trata de uma barriga virtual, com intestinos virtuais e dejetos virtuais, porque a protagonista do milagre se livrou efetivamente de sua prisão de ventre, sua barriga desinchou e ela não tem mais motivos para invejar aqueles que vão ao vaso sanitário e fazem o que ali deve ser feito. "O mundo fenomenal tem, qual tapete, dois lados e duas faces. A natureza é uma dessas faces. A mente é a outra. (...) Os fenômenos do mundo da natureza têm réplicas no mundo da mente e vice-versa. A vontade está no fundo tanto da natureza como da mente". (2006, p. 171)

Segundo Flusser, que consideramos um íntimo conhecedor do Diabo e autor de uma de suas mais reputadas biografias (não autorizada, diga-se), é a vontade que conduz o mundo fenomenal. A função fenomenal do "travesseirinho santo" foi, portanto, transformar a "vontade fraca" que impedia o fluxo intestinal da paciente em uma "vontade forte" capaz de desfazer o "nó nas tripas" e expelir os dejetos da digestão para fora do corpo. Com as fezes,

pode-se dizer que o Diabo, em si, foi também enviado para o vaso sanitário. O que traz essa escatologia ao nosso objeto de estudo é a transferência para a cena pública daquilo que em circunstâncias normais se resume à privada. Convém, portanto, observar como se dá essa transferência e a que propósitos ela vem a servir no contexto das organizações religiosas em foco neste trabalho.

Percebe-se aquela lógica sócio-comunicacional no diálogo transcrito acima, que se estabelece quando a fiel, transferindo o dilema de sua intimidade para o ecossistema midiático, encontra abrigo para superar o que imagina ser a origem de seu mal-estar. No dizer de Sbardelotto, "(até mesmo) a religião constrói e gera sentido ao fiel também por meio de processos sociais que ocorrem a partir do fenômeno da midiaticização" (2012, p. 7). No episódio aqui apresentado, a mulher constrói uma identidade no grupo pela exposição de sua problemática intestinal, o que lhe possibilita o exercício da alteridade, no transbordamento de suas necessidades fisiológicas para o vaso sanitário, e, daí, para o mundo real. Ao desbordar para a comunidade dos crentes que ela, agora, vai ao vaso e ali deposita o que não deve ser retido, a vítima do Diabo, libertada, enfim, existe. Não apenas existe, mas seu testemunho desabrido a transforma em celebridade instantânea no mundo midiaticizado.

Por sua própria natureza, as organizações religiosas que observamos não atuam senão no espaço público, embora em sua ação abrangente tenham que necessariamente alcançar os indivíduos primariamente em sua singularidade e na intimidade de seus pensamentos, de suas vontades e angústias. Mesmo porque, elas tem também uma razão de existir tão expansiva quanto a que se observa no ecossistema da mídia digital - moralmente apoiadas na ordenação: "Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura". Ide, portanto, ao espaço público, ao espaço real dos templos e das praças e ao espaço virtual da mídia. O conceito dessa "esfera pública" como um lugar físico ou metafísico tem sido tema de muitas e profundas reflexões entre os pensadores ao longo da História; por exemplo, no que se refere à função organizatória e educativa da sociedade civil, na preservação ou mudança de valores morais, *vis a vis* a sedução do indivíduo pelos sentidos e o prazer sensorial.

Então, seja qual for o objeto da manifestação do crente diante da comunidade emocional, seu testemunho poderá transcender o limite que em outras circunstâncias seria considerado adequado para expressões de intimidade. Embora uma declaração como a da mulher que teve seus intestinos desatados pela força do "travesseiro santo" tenha sido feita no espaço estrito do templo, como se pode observar no vídeo, e no ambiente fechado do *programa* religioso, é da natureza expansiva da organização religiosa a hipótese de extrapolar o contexto do culto para as telas, dando novo significado ao conceito de "esfera pública" ou

de "espaço público". Para ser eficiente, a propaganda do valor do aparato mágico precisa do aval midiático, do poder simbólico que lhe dá a mídia.

Cumpre-se, nessa relação, o que Bourdieu chama de “poder estruturante” dos sistemas simbólicos, que só podem exercer esse poder porque são estruturados. Organizado em uma estrutura de poder real dissimulada em poder simbólico, esse sistema religião-negócios pretende estruturar uma visão objetiva da realidade a partir de habitantes e circunstâncias próprias do mundo mítico, dividindo-os em Mal e Bem, de acordo com a interpretação conveniente dos textos que a comunidade dos crentes considera sagrados. É necessária, portanto, a adesão dos crentes e sua concordância em que os oficiantes do culto, aqueles que se apropriam dessa *verdade*, exercem uma ascendência incontestável sobre todos os demais. Assim sintetiza Bourdieu a magia desse poder simbólico:

O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica) (...), só existe se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário. (1989, p. 14)

Recorramos ao esquema que, segundo Bourdieu, demonstra como “o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (1989, pp.7 e 8). No caso em análise, pode-se observar como o sistema da religião organizou as ações de captação, seleção e publicização de fatos sobre a ação do Diabo neste mundo, formando com elas “estruturas estruturantes” para a construção de um “conhecimento” e de um “mundo subjetivo”, no qual a salvação das almas e a promoção do bem-estar material dependem da entrega completa do indivíduo, o que inclui a perda da privacidade nos extremos em que o jovem Leandro busca ajuda para se "curar" do homossexualismo e a senhora citada há pouco revela o que se passa em seu trato intestinal.

Como “estruturas estruturadas”, o sistema da religião se assenhoreia da língua e da cultura próprias da comunidade, promovendo a convergência de discurso e conduta para o mesmo fim. Como instrumento de dominação, lança-se mão do trabalho intelectual dos bispos, pastores, apóstolos, ou que título tenham os especialistas sacramentados pelo sistema, portadores do monopólio da interpretação “legítima” do texto sagrado, em função de dominação, ou seja, de apropriação do poder simbólico desse saber. Assim, o poder simbólico se manifesta como contribuição específica da violência simbólica (ortodoxia) para uma violência social (dominação) – no caso, representada pela intenção, explicitada nos cultos, de

assegurar a dependência interna do sistema e sua expansão contínua.

Mas a revelação da verdade objetiva e o aniquilamento da crença, lembra Bourdieu, causam a destruição do poder de imposição simbólico radicado no desconhecimento da razão e na mistificação: expostos ao mundo, os crentes têm acesso a outras possibilidades, e é nesse campo externo, longe da comunidade, que se dá o labor de tentação do demônio. Por essa razão, o sistema precisa não apenas manter iluminada a face sombria do Capeta, pela constante convocação de sua presença às seções de exorcismo, mas tem também que inovar, criando novas formas de preservar a afiliação, como, por exemplo, no caso do seguro-dízimo. A aniquilação do Capeta se dá costumeiramente em rito sumário e ritmo crescente e envolvente, para minimizar o risco da invasão do espaço mítico pelo veneno da razão, mas o demônio sempre retorna, para renovar a reserva de poder simbólico da instituição.

A “tomada de consciência do arbitrário”, segundo Bourdieu, é a forma de desestruturar essa perversão da competência comunicacional que preserva a autoridade daqueles que são, na verdade, os invocadores do demônio. Mas o risco de algum integrante da comunidade vir a denunciar a validade desses processos comunicacionais entre as “dimensões” espiritual e física de percepção da realidade é mínimo, porque o sentido de comunidade emocional, de pertencimento, que dá ao indivíduo seu valor social, está justamente na submissão absoluta à doutrina - na verdade, um *programa*, no dizer de Flusser. A denúncia das distorções nesses processos comunicacionais se inscreveria no pressuposto segundo o qual, para que atinja a plena cidadania, com chance de desenvolver a autoconsciência e se libertar dessa vinculação, o indivíduo esteja aberto ao entendimento crítico do funcionamento desse sistema.

Entretanto, se a adesão ao “contrato de salvação” e a busca da “libertação” representam, na realidade, submissão ao pragmatismo oportunista que objetiva essencialmente os interesses da entidade religiosa, o que empurra tantos milhões para o campo de batalha mítico entre o Bem e o Mal? Lembrando ainda Vilém Flusser, devemos considerar que a modernidade traz também a perda da nossa fé ingênua na vida, “e nossa fé na razão pura, e na razão prática, e na sociedade” (2006, p. 181). O assustador mundo contemporâneo empurra “as vontades fracas” na direção contrária à da modernidade, onde “a mente livre de toda ilusão, a mente emancipada, é a mente que se retorce nos caldeirões do inferno”. (2006, p. 181)

Como “instância da rotina diária”, a vida na comunidade religiosa deve produzir uma ilusão poderosa o suficiente para transformar em uma “vontade forte” o medo do vazio a que fomos lançados na vida moderna, uma vontade capaz de superar a razão. Assim, o crente se

vê comprometido a contribuir para a construção de uma racionalidade e racionalização de uma possibilidade de interpretação de significação da vida que esteja além da razão comum, ou seja, a comunidade reproduz continuamente uma "crítica da razão" militante cujo objetivo é construir um simulacro da "razão pura" no ambiente mítico. Ao atuar na direção contrária à da razão da modernidade, em favor de interesses específicos de um poder que a submete, a comunidade dos crentes não apenas estabelece um "estar no mundo" externo aos espaços da modernidade, mas procura construir uma "modernidade" própria na qual o Mal só seja admitido para ser humilhado publicamente.

No entanto, essa externalidade não pode produzir exclusão. Ao contrário, o rebanho dos crentes deve seguir vivendo no campo aberto da sociedade moderna, para agir sobre ela na conquista de novas almas, para cumprir o mister da evangelização. Deve-se problematizar a expressão "evangelho", cujo significado no original grego pode ser traduzido por "boa nova", "boa notícia" ou "boa mensagem", quando se trata de textos anteriores à modernidade, mas para a comunidade religiosa ela representa o ponto de contato com o "mundo", como se diz nos cultos aqui observados. Quando os oficiantes dos cultos usam a expressão "do mundo", procuram definir o mundo externo ao daquele ambiente dos fieis à "palavra", que precisa ser levada a esse ambiente exógeno para que seja cumprido o que diz o texto sagrado: "Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura".

Está claro, então, que há uma ambivalência nesse "estar no mundo" que se propõe ao mesmo tempo o isolamento e a ação interativa. Nessa ambivalência campeiam os riscos do desvio e da perdição das almas submetidas ao Bem impositivo, ao qual sucumbe toda individualidade. Daí a importância fundamental da presença viva e permanente do Capeta, cuja sombra deve ser constantemente lembrada para manter coeso o rebanho. Ainda que o objetivo permanente da instituição seja ampliar a *massa* dos crentes, é preciso mantê-los em coesão de *rebanho*, para que possam seguir sendo apascentados nos campos gerais da modernidade sem que sejam perdidos para o Diabo. Essa instável circunstância é mantida em equilíbrio pela imposição de uma ordem simulada que resiste contra a entropia inevitável do grande ecossistema comunicacional; essa ordem simulada gera o processo de neguentropia que assegura a coesão da comunidade e a eficácia do processo comunicacional.

Tanto o conceito de entropia como o de uma ordem simulada são importantes para a análise do papel do Diabo no culto que se designa como cristão. Emprestado da termodinâmica, o termo entropia tem originalmente o sentido de uma grandeza que mede o grau de irreversibilidade de um sistema. Refere-se à parcela da energia que excede a função de produzir trabalho, em determinadas temperaturas. No campo de estudo a que nos

restringimos, citamos o trabalho de Claude Shannon e o modelo de análise linear do processo comunicacional que desenvolveu em sua Teoria Matemática da Comunicação, onde se propôs a mensurar a transmissão de mensagens digitais. Enquadrada entre as teorias funcionalistas, que tendem a desconsiderar a complexidade das relações humanas, sua proposta tem sido evocada para a análise das trocas de informações entre máquinas, o que se torna cada vez mais relevante, dada a interferência progressivamente maior de aplicativos e aparelhos nas interações humanas.

No caso em questão, o conceito de entropia se aplica à energia dispendida na ação externa das entidades religiosas, tendo como objetivo extrapolar "no mundo" o senso comum próprio do sistema da religião para estabelecer uma relação comunicacional eficiente no ambiente complexo da sociedade. No contexto expurgado de racionalidade, onde prevalecem os códigos fechados do sistema religioso, produz-se a neguentropia, uma ordem restrita e restritiva. Assim, o que parece ruído ou excesso, para os receptores não condicionados pela crença, tem uma função essencial para a eficácia da comunicação dirigida aos crentes. Se, para Shannon e Wiener, a soma da informação em um sistema é a medida de seu grau de organização e de seu grau de desorganização, sendo um o negativo do outro, a mensagem religiosa que extrapola a razão percebida no senso comum da sociedade também depende de uma soma "positiva" - o conteúdo dos textos sagrados e sua interpretação - equilibrada pela soma "negativa" - sempre associada à narrativa sobre a ação do demônio.

Associado à ideia de desordem e caos, o Diabo cumpre a função primordial de tornar palatável e verossímil a hipótese da perdição da alma, das doenças de causa espiritual, dos distúrbios sexuais como efeito da ação demoníaca, dos fracassos no negócio e nas finanças domésticas como resultados de desvios da fé. Sem ele não se completa o processo comunicacional que ocorre no templo ou no estúdio e que é multiplicado na televisão e pelas telas dos computadores e dos aparelhos móveis de comunicação. Amplificadas no ambiente cibernético, as somas das informações positivas e negativas só encontram equilíbrio se aquilo que representa o Mal estiver constantemente se sobrepondo ao Bem ali representado. A entropia produzida pelo excesso não é apenas consequência da energia e da ênfase que parecem exageradas, quando observadas do ponto de vista do senso comum, externo à comunidade dos crentes: com seus gritos e invocações, suas imprecações, demonstrações de poder sobre o transcendente, os oficiantes dos cultos fazem do ritual uma forma eficiente de produzir uma realidade simulada, na qual é o diabo que produz a desordem, tangendo o rebanho para dentro do ambiente neguentrópico.

Para além do templo, no ambiente virtual e expansivo das mídias digitais, compõe-se

essa realidade simulada que não precisa prestar contas a qualquer elemento do mundo real. Os fieis assistem aos cultos e rituais de exorcismo e cura, em vídeos aos quais muitas vezes são acrescentados sons, músicas, gritos e efeitos gráficos, e imaginam tratar-se da vida real. Agem como aqueles personagens da série de filmes intitulados "Matrix", nos quais a realidade simulada por um programa de modelagem computacional transforma-se na única realidade de fato. Nesse contexto, o social se reproduz também como simulacro e deixa de ser o espaço coerente como princípio de realidade. No dizer de Baudrillard, “o espaço da simulação é o da confusão do real e do modelo. Não há mais distância crítica e especulativa do real ao racional. Não há nem mesmo exatamente projeção de modelos no real (...), mas transfiguração no mesmo lugar, aqui e agora, do real em modelo”. (1985 , p. 43)

Nesse sentido, as imagens transmitidas e consumidas por esse público se configuram também como entretenimento, em roteiros recorrentes nos quais o diabo cumpre o papel principal entre os protagonistas. Ele tem os mesmos poderes dos representantes do Bem, o Deus dos cristãos e seu filho, o Messias, mas não precisa de intermediários para exercê-los: basta que o crente vacile em sua fé, o que se concretiza em sua recusa, esquecimento ou impossibilidade de cumprir os compromissos financeiros com a igreja, e o Excomungado se apresenta. Como programa de entretenimento, a religião tem que funcionar no contexto de uma "comunidade emocional" na qual o Capeta é o ator principal e o medo de seu poder domina o roteiro. Sem sua figura ameaçadora, onipotente, onipresente e onisciente, desfaz-se a liga que mantém a comunidade dos crentes. Sem ele, a comunidade é massa, e não rebanho. Satanás tem a força.

3.1 Contratos de salvação

Para se opor aos poderes supremos do demônio, demonstrados rotineiramente nos templos e publicizados continuamente nos canais de mídia das organizações neopentecostais, é preciso contar com um sistema igualmente poderoso para a captação dos sinais de artimanhas do Tinhoso. Esse sistema se organiza em termos de uma modalidade religiosa que não pode dispensar a interatividade permanente dos fieis com seus pastores e entre si, funcionando todas as individualidades como suporte para a manutenção da integridade do rebanho. Assim, as conversas privadas entre os crentes são reportadas publicamente nas reuniões de oração, quando, a propósito de congregar a força espiritual dos demais em auxílio

daquele que vacilou, faz-se a denúncia da fragilidade do outro, para que seja submetido aos processos correccionais e tangido de volta ao rebanho.

As problemáticas individuais mais corriqueiras, como uma eventual falta de dinheiro, o desânimo ou mesmo pequenos erros de conduta se transformam em dilemas comunitários, numa relação de alta carga emocional que tem como princípio organizador a defesa do "povo de Deus" contra a ação do demônio. Boa parte dos relatos e testemunhos que aparecem nos programas das organizações aqui observadas tem claramente origem em problemáticas que em outras circunstâncias seriam tratadas como banalidades, mas que no contexto da comunidade religiosa se transformam em questões fundamentais. Todo o esforço dos líderes dos cultos se faz com o objetivo de produzir um sentido específico para cada ato, cada caso, cada narrativa, que se instala invariavelmente no roteiro geral da luta entre o Bem e o Mal.

Trata-se de um novo modo de "gestão da crença", conforme registra o pesquisador em Ciências da Comunicação Antônio Fausto Neto. Nesse modelo convivem rituais arcaicos, discursos religiosos tradicionais, narrativas tiradas de linguagens e culturas variadas e novas tecnologias de comunicação, num sincretismo que não é apenas o da religião, mas também o das práticas comunicacionais. Os crentes já não são apenas "fieis receptores" da mensagem sagrada, mas foram promovidos a protagonistas, coprodutores desse modo de fazer religião. Observa Fausto Neto:

“Trata-se de um fenômeno muito mais complexo do que as clássicas caracterizações sobre a Igreja eletrônica que foram pensadas nas três últimas décadas. Neste caso, as relações entre processos midiáticos e práticas religiosas têm base na 'ambiência' de ordem midiática, que incide no âmbito de outras práticas sociais (...)”. (2006, p. 13)

No entanto, essa "promoção" tem um preço elevado. Ao ingressar nessas comunidades, o fiel adere compulsoriamente a um contrato de salvação pelo qual haverá de pagar o dízimo e o mais que puder, passando a integrar uma espécie de condomínio emocional condicionado pelo medo da perdição. A figura do Diabo compõe os limites da autonomia de cada um, sempre na dependência dos códigos definidos pelos líderes da organização, que estão permanentemente ocupados em criar e consolidar os símbolos que fazem o repertório, assim como se dedicam a manter as regras que formam a estrutura desses códigos.

Como todo contrato, é possível quantificar as combinações de símbolos que formam aquilo que Flusser chama de "universo significativo" do sistema. Mesmo quando se trata de "narrativas espirituais", como é aparentemente o caso em questão, pode-se mensurar os vários graus de eficiência desses processos comunicacionais, principalmente porque seus símbolos

representam elementos concretos, convencionados entre todos os integrantes da comunidade, numa linearidade que produz poucos ruídos. Estamos falando, obviamente, de estruturas de discursos tipicamente maniqueístas, os quais, para comunicar, exigem um grau de abstração de tal envergadura que eliminam os mínimos impulsos de pensamento crítico.

Para funcionar como um sistema de poder, é preciso que esses discursos e narrativas sejam capazes de produzir o diálogo de intersubjetividades que transpasse do real para o simbólico, e vice-versa, sem que os interlocutores se deem conta dessas transgressões da racionalidade. Cabe ao oficiante do culto ou do rito de livramento determinar o grau de imersão no imaginário que cada evento vai exigir, para que uma angústia com fundamento na realidade (falta de dinheiro, desemprego, o mal-estar do sentimento de pecado, uma doença, sintomas de depressão ou um corriqueiro estado de melancolia) seja transformada em acontecimento de alto valor simbólico para, ao final, se encerrar na nova realidade que será aceita pelos crentes. Somente com a construção dessa realidade se consolida o processo que irá produzir a transferência dos "reais" das carteiras dos indivíduos para os cofres da instituição.

Observe-se que os discursos e narrativas constroem repetidamente o mesmo roteiro, no qual as formas simbólicas não se alteram, de modo que, para a comunidade, já estão inscritas, pré-escritas e programadas - e aqui pode-se reiterar a correlação com o conceito flusseriano de *programa* - na sua própria concepção e na concepção de seus programas de funcionamento. Como uma *máquina semiótica*, o sistema da religião condensa em suas formas materiais e imateriais um certo número de potencialidades, exatamente como nas "imagens técnicas" estudadas por Flusser, ou seja, os símbolos não se abrem para outras interpretações que não aquelas programadas na mensagem, e programadas para realizar as potencialidades pré-determinadas. Fazem parte do processo de comunicação, não natural, artificial, que o homem constrói e que "nem sempre é totalmente consciente" (2007, p. 99).

Embora não possamos considerar a figura simbólica do Diabo exatamente como uma "imagem técnica" (como uma fotografia produzida no interior do aparelho), estão presentes nessa figura as condicionantes "técnicas", uma vez que os elementos que a compõem são elaborados, sistematizados e simplificados para a composição de um determinado sistema simbólico e assim constantemente reproduzidos na mídia televisiva e na rede digital de informações. Depois que se aprende os códigos do Diabo, ou seja, depois que se manifestou o fenômeno da fé, quando o crente tende a esquecer a artificialidade dos códigos, o signo se torna verdade, e toda dúvida será castigada. Flusser comenta "e esse é, em última análise, o objetivo do mundo codificado que nos circunda: que esqueçamos que ele consiste num tecido

artificial que esconde uma natureza sem significado, sem sentido, por ele representada". (2007, p. 90)

Como artifício, a comunicação do Diabo também tem a função de construir esse sistema cuja ambição é dar um sentido à existência por meio de uma trama de códigos. Esse tecido artificial afasta o homem de sua natureza. Pode-se, então, afirmar que o sistema da religião, ao tirar dos crentes a capacidade de romper o *programa* da comunidade, também reduz sua humanidade, ao condicionar seu arbítrio e seu próprio pensamento aos elementos constitutivos do sistema simbólico que aprisiona sua vontade. Seres humanos transformados em máquinas condicionadas por um "contrato de salvação" contra um Mal que também é parte do *programa*. Para salvar suas almas, entregam suas almas. Abdicam de exercer sua individualidade de fato e permanecem ignorantes de seu direito à individualidade, presos ao *programa* de um Bem impositivo.

Esse *programa* é vivenciado de duas maneiras, ambas associadas à lógica da mídia de massa: como espectadores dos rituais de livramento, os crentes atuam no papel de auxiliares de palco dos *shows* de auditório, reforçando com orações, gritos e "aleluias" as palavras do oficiante, numa algaravia que envolve e impressiona mesmo o espírito mais racional, principalmente nos templos enormes que sediam as principais entidades. Como protagonistas, os fieis que estão eventualmente recorrendo à ajuda do sacerdote para um processo de cura ou livramento, comportam-se como participantes dos *reality shows*, nos quais, reclusos em um espaço delimitado pelo ritual, terão sua intimidade devassada nos limites do interesse do espetáculo.

Eles estão alienados do processo de generalização do espírito científico, pressuposto do movimento em direção à modernidade. Sua adesão ao contrato de salvação das almas deve oferecer alguma alternativa para a vida social mais ampla, diversificada e complexa, de modo que eles estejam "no mundo" mas não "com o mundo". Tal circunstância, de natural tão tênue quanto insustentável, só pode ser mantida por uma ordem imposta, de tal maneira que não reste espaço para idiossincrasias, ou que haja um controle de tal maneira eficiente que toda possível idiossincrasia seja captada e tratada antes que possa contaminar o sistema. O poder excessivo do Diabo produz esse controle, pela imposição do temor da doença, da falência moral e financeira, do fogo do inferno.

Este século, cuja história é relatada na dinâmica das mídias digitais, é também conhecido como um "tempo de excessos", entre outras razões porque a imersão permanente dos indivíduos no turbilhão de informações produz uma intensidade inédita na experiência temporal, com o aumento das estimulações sociais. Neste "tempo de excessos", também se

observa que se produz, nas comunidades aqui observadas, uma religião "excessiva", que invade todos os aspectos da vida de seus adeptos, numa absorção sem questionamentos que desafia alguns dos pressupostos mais bem aceitos dos pensadores da sociedade, segundo os quais os valores que dão vida à alteridade nunca são consensuais. Ao estabelecer uma "razão soberana", ainda que simulada e arbitrária, o contrato de salvação da alma elimina o direito ao contraditório, delimita os espaços da alteridade ao estreitar as possibilidades de contato, estranhamento e reconhecimento do outro. Para ser aceito, o outro precisa ser em tudo semelhante, ou seja, precisa ser signatário do mesmo contrato inclusivo e excludente. Por outro lado, esse contrato representa um reconhecimento implícito do indivíduo como ambigualmente *homo sapiens* e *homo demens*, ao propor que faça escolhas racionais em favor de uma *desrazão*, conceito que desenvolvemos adiante.

Ainda que contenha em seus termos o destino final do indivíduo, esse contrato não apresenta uma grande complexidade: trata-se apenas de entregar a alma, e com ela o controle do seu ser, sua individualidade e a capacidade de narrar sua própria vida. Meia dúzia de parágrafos dão conta dessa negociação, que entrega ao contratante a garantia de que, cumpridos esses termos, ele estará protegido contra as artes e manhas do Capeta. No fundo, o contrato oferece uma alternativa coerente com o espírito contemporâneo, no qual o triunfo da ciência sobre a superstição produz como contraparte a sacralização da ciência, ou sua "soteropolização". Uma razão quase científica define nos contratos de salvação a relação direta entre causa e efeito que se persegue nos laboratórios: dê-nos o dízimo e nós o defenderemos de Satanás.

Para funcionar, esses contratos precisam se referir a termos absolutamente aceitos por todos os seus signatários, o que pressupõe que o demônio deve estar no inconsciente do crente, não apenas como uma subjetividade, mas como possibilidade concreta capaz de interferir na sua mente e no seu corpo, na realidade objetiva de sua conta bancária e nas suas vontades. É preciso que toda sua capacidade de reflexão esteja contida numa categoria do pensamento religioso bem delimitado, onde toda irracionalidade possa ser administrada e o ambiente das interações esteja perfeitamente higienizado de signos exógenos. Poderíamos dizer que tais negociações se desenrolam num ecossistema próprio, paralelo ao mundo exterior, onde as informações adquirem sentidos próprios e muitos signos podem ser tomados por valores opostos aos que os definem no campo social externo.

Se aplicarmos, para localizar o sistema de comunicação do Diabo no ambiente social mais amplo, o conceito de ecossistema da informação, podemos convencionar, como metáfora dos ecossistemas biológicos, que o conjunto das narrativas, símbolos e linguagens

predominante no sistema da religião compõe um "bioma" de informações, ou um "infooma", onde estão contidos todos os elementos que possibilitam as interações entre o demônio e os crentes, o controle e a resolução. Esse "infooma" contém todos os elementos para a realização do contrato: as circunstâncias, o agente, o cliente, o risco e as contrapartidas, formando um conjunto de informações que serão trocadas entre os protagonistas: o demônio - autor do risco; o cliente - vítima potencial; o sacerdote - agente do seguro; e a comunidade - avalista do contrato. Aplicada sobre esse conjunto a simbologia que define os valores dessa relação, temos bem definido o conjunto dos códigos que condicionam esse "infooma", como um conjunto de informações e suas funções específicas.

Tudo se processa nesse "infooma" como num *programa* fechado, no qual toda informação está previamente catalogada e com suas funções determinadas. Não há outras possibilidades simbólicas, não há obra aberta, não há interpretação divergente, a não ser como recurso do próprio *programa* em sua função de convencimento. A comunicação entre os participantes desse processo pode ser dialógica ou discursiva - até mesmo o Capeta pode expor suas razões, como no caso de Leandro, em cujo corpo atuava uma caterva de demônios chefiada pelo Principal, o Cabeça, que responde à entrevista proposta pelo bispo da Igreja Universal. Como sempre, ela é construída e não natural, conforme lembra Flusser, “a comunicação humana é um processo artificial. Baseia-se em artificios, descobertas, ferramentas e instrumentos, a saber, em símbolos organizados em códigos”. (2007, p. 89)

Portanto, os códigos que compõem o "infooma" do sistema da religião não são naturais, são criados ou recondicionados para que possam servir ao propósito comunicacional do contrato. No entanto, como "após aprendermos um código, tendemos a esquecer sua artificialidade" (2007, p. 90), tanto esses códigos como os símbolos que os constituem passam a compor uma "segunda natureza", artificial, que transcende a vida real, que nos faz esquecer o mundo da natureza humana original. Ainda Flusser: “a comunicação humana é um artifício cuja intenção é nos fazer esquecer a brutal falta de sentido de uma vida condenada à morte. Sob a perspectiva da "natureza", o homem é um animal solitário que sabe que vai morrer e que na hora de sua morte está sozinho”. (2007, p. 90)

Assim como em todo o ecossistema de informações que preenche o mundo, o específico "infooma" do sistema da religião existe como conteúdo para o artifício comunicacional - no caso, a comunicação da prosperidade imediata combinada à salvação eterna, por meio desse contrato carregado de ferramentas, ritos, instrumentos, em suma, de símbolos organizados em códigos que propõem um sentido para a vida humana. Os elementos dramáticos dos cultos e dos ritos de livramento são sempre variações de ênfase sobre os

mesmos conteúdos, um conjunto restrito de símbolos que, estruturados, formam um código poderoso e inibidor de desvios, ruídos e distrações. Como esse sistema produz informações? - questionaríamos, para seguir na linha proposta por Flusser. Ele responderia:

Para produzir informação, os homens trocam diferentes informações disponíveis, na esperança de sintetizar uma nova informação. Essa é a forma de comunicação **dialógica**. Para preservar, manter a informação, os homens compartilham informações existentes na esperança de que elas, assim compartilhadas, possam resistir melhor ao efeito entrópico da natureza. Essa é a forma de comunicação **discursiva**. (2007, p. 96, grifo nosso)

Observe-se, então, no ritual de livramento do jovem Leandro, como o bispo propõe um diálogo com o demônio, colhendo dele as informações com as quais irá posteriormente produzir o discurso. No caso da mulher que tem as tripas amarradas pelo Capeta, o oficiante dos rituais de testemunho tem sua atenção voltada pelo discurso enfático da fiel, e a coloca no centro do processo dialógico, estimulando-a para que produza a narrativa que irá corroborar o discurso que permeia todo o evento. Como lembra Flusser:

Nenhuma das duas formas de comunicação pode existir sem a outra; a diferença entre as duas formas é uma questão de 'distância' da observação; para que surja um diálogo, precisam estar disponíveis as informações que foram colhidas pelos participantes graças à recepção de discursos anteriores. E, para que um discurso aconteça, o emissor tem que dispor de informações que tenham sido produzidas no diálogo anterior. (2007, p. 97)

É nesse processo, em que diálogo e discurso se encontram implicados um no outro, que se produz o fenômeno da relativização da racionalidade, essencial para que seja validado o contrato de salvação. Mas nesse imbricamento predomina o discurso, por meio do qual a mensagem se realiza e o Bem se estabelece como um valor impositivo. Nesse sentido, e ainda sob as luzes de Flusser, podemos entender que a relação comunicacional em que se realiza esse contrato tem características do Romantismo, "com seus oradores populares e sua noção de progresso" (2007, p. 98): nessa relação predomina o discurso, etapa final das interações, pelo qual se efetiva a autoridade do sacerdote, delimita-se o cerco protetor contra as *razões do mundo*, efetiva-se a dominação pelo poder simbólico. A comunicação dialógica se apresenta claramente como instrumento para validação do discurso.

3.2 A terceirização do diabo

Também se pode compreender a atmosfera existencial característica do Romantismo na predisposição dos participantes da comunidade religiosa a uma crítica da modernidade e da História, que são reinterpretadas segundo a imaginação e as emoções produzidas pelo discurso. A natureza de "comunidades emocionais" também se manifesta nesse clima em que a informação fática é deslocada para o terreno de uma "racionalidade simulada" cujo único propósito é o do convencimento, não o do diálogo. Esse processo permite observar como, ao substituir a moral cristã fundamentada na fé por uma doutrina fechada no discurso que enfatiza o poder do Mal, todo esse contexto comunicacional se desloca do campo da religião para o do fetiche, onde se concretiza o comércio de almas.

A troca da fé pela doutrina restritiva configura uma inversão, quase uma apostasia, por meio de uma "teologia inversa ou negativa" que instala o demônio como referência da religião, tornando-o interlocutor privilegiado dessa negociação. Nesse sentido, pode-se dizer que o diálogo conduzido pelo sacerdote tem como principal funcionalidade a de colocar a figura do demônio no centro do processo comunicacional. É durante a fase dialógica que se faz a máxima valorização de seu papel na dramatização do sofrimento que se pretende curar ou da graça que se quer alcançar: convocado das mais profundas dimensões do espírito, provocado e emancipado como persona do mundo real, o Diabo participa da conversação que produz os fundamentos do discurso com que será finalmente vencido. Mas voltará ao seu próprio mundo, onde permanecerá de plantão até ser novamente invocado.

Esse processo evoca o modelo de negócio chamado de "terceirização", no qual o labor menos nobre, mais arriscado ou sujo é repassado a um operador eventual que não pertence aos quadros da organização. O Diabo cumpre essa missão, ao produzir na comunidade, com sua presença poderosa, uma experiência, uma ontologia e uma estética do Mal, que pode ser vivenciada e observada ao vivo, pela televisão, e muitas vezes revisitada pelas mídias digitais. O sacerdote terceiriza para o demônio a função de explicitar o que acontece com o fiel que se desvia do caminho da igreja, e o Capeta cumpre de maneira tão eficiente seu trabalho que chega a produzir uma realidade capaz de envolver os campos social, cultural e econômico sublimados no território da religião-fetiche.

Mas não seria manifestação de loucura aceitar que uma figura mítica seja capaz de atravessar as dimensões cósmicas para roubar as almas dos humanos? Como analisar processos comunicacionais, racionalmente, nesse terreno subjetivo? Precisaremos identificar

uma sutil diferença entre o que se conceitua grosseiramente como loucura e estados mentais heterodoxos presentes como categorias do pensamento religioso. Sem correr o risco de cair na relativização do que seja racionalidade, podemos, por exemplo, tomar emprestado o conceito de *desrazão*, como experiência válida e particular de percepção da realidade. Essa aproximação de uma *desrazão* como racionalidade simulada é atualizada pelo filósofo e psicoterapeuta Peter Pál Pelbart, que trabalha na contemporaneidade o conceito de Foucault, propondo uma abordagem que nos ajuda a realizar a difícil tarefa de fotografar o demônio em suas aparições nesta dimensão do universo onde podemos observá-lo.

Como somos compelidos a perseguir um território racional de onde possamos observar o objeto do estudo, podemos conjecturar que tudo isso se passa num contexto da *desrazão (déraison)*, conforme proposto por Michel Foucault na primeira versão de sua obra intitulada "Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique" (Paris, Plon, 1961): segundo Foucault, citado por Pelbart, os comportamentos não razoáveis eram considerados como sintomas de insanidade até o período do Renascimento. Na era contemporânea, são muitas as formas de escolhas "desarrazoadas" que, no entanto, aceitas como parte do conjunto das paixões humanas, ainda assim se apresentam como formas de deslocamentos do socialmente razoável, embora não consideradas como alienação ou doença mental. Há muitas maneiras de compor uma verdade do mundo que não cabe nas convenções ilustradas pelo conhecimento científico; elas formam um enorme complexo de *desrazões*, entre as quais pode se incluir uma vida administrada pelo medo do Diabo.

Diferentemente dos espíritos malignos que afligem os Cuna e dos Kariri-Xocó, que precisam ter seu poder simbólico diminuído para que o Xamã opere a cura dos males que eles produzem, o Diabo dos neopentecostais precisa ser emancipado, precisa ter seu valor ampliado para que se engrandeça o trabalho do sacerdote que o irá enfrentar. Diabo e sacerdote atuam em simbiose, numa parceria em que a função do caos é atribuída ao Capeta, como terceirizado, para que o oficiante do culto e dos rituais restabeleça uma ordem na vida dos crentes. Nesse sentido, poderíamos observar que se instala uma relação na qual uma proposição de realidade se fixa em si mesma, determinando um valor independente do mundo exterior. Não se trata, porém, de manifestação de loucura, mas de uma vivência que revela sua particular verdade sobre o mundo, com suas narrativas e seu discurso.

Podemos, portanto, considerar a suposição de uma diferença entre loucura e *desrazão* no mundo contemporâneo, e especificamente no caso de comunidades cujos integrantes constroem a alteridade com a mediação de uma figura mítica, uma alteridade condicionada pela presença ameaçadora do Mal. Essa diferença, que compõe a ideia de um

contexto de *desrazão* em vez de uma ideia contemporânea de insanidade, reforça a percepção de que estamos lidando com características do Romantismo, nas comunidades em que a crítica da modernidade se fez conforme uma interpretação da História e dos fatos do mundo segundo a imaginação e as emoções condicionadas pelo temor da perdição da alma.

De certa maneira, nas análises correntes sobre os cultos nos quais a figura mítica do demônio se corporifica para protagonizar um papel central, concreto e físico, omite-se o fato de que esse sujeito, o demônio, tem sido deixado de lado e proscrito no mundo contemporâneo, da mesma forma como o homem reconhecidamente insano é comumente desprezado na construção da cultura e da História. A segregação do Diabo nos estudos sobre a sociedade contemporânea significa também a exclusão daqueles que, tangidos por seu poder, escolhem determinado tipo de atuação na sociedade, e são como indivíduos que se habilitam para uma cidadania a partir de um campo de refugiados. Mas eles não estão excluídos de toda a razão, pois, conforme observava Nietzsche, se o Diabo opera na circunstância de trevas (digamos, nas trevas da *desrazão*), o resultado dessa obra se verá sob a luz da razão: “*Quidquid luce fuit, tenebris agit* (o que aconteceu na luz, atua nas trevas), mas também o contrário: aquilo que vivemos no sonho, e que nele vivemos repetidas vezes, termina por pertencer à economia global de nossa alma, tanto quanto algo "realmente" vivido (...)”. (2010, p. 81)

A própria análise da construção da alteridade nesse campo de reclusos que agem sobre o mundo a partir de uma espécie de *desrazão* consciente indica que a composição do social nesse campo restrito é condicionada pela abdicação de uma razão compartilhável com o mundo e sua substituição por aquela racionalidade simulada da qual nos fala Baudrillard. No entanto, esses indivíduos influenciam a sociedade complexa com seus votos, seu trabalho, seu poder de compra, sua mobilidade, suas escolhas de lazer e pelo uso intensivo das tecnologias digitais de comunicação. Daí a aplicação do termo cunhado por Foucault, que o diferencia da loucura pelo fato de tratar de uma condição em que se dá a alienação eletiva, como uma aventura legítima da razão humana, não passível da exclusão real mas que, antes, se caracteriza como uma autoexclusão, quase um autoexílio como condição de estar no mundo.

Trata-se, em termos simples, não de uma loucura com enfoque clínico, mas de uma condição cultural e política, muitas vezes alçada à condição de vanguarda, ainda que eventualmente vista como patologia. O que divide os dois conceitos pode ser a ocorrência ou não do sofrimento psíquico e a produção ou não de uma subversão estética ou comportamental, e para diferenciá-los Foucault propõe fazer da *desrazão* objeto de uma reflexão não psiquiátrica, sem, no entanto, transformá-la em gueto mítico, alienação ou

literatura. Recusando-se essa polaridade, pode-se estudar aquilo que a princípio nos parece ausente de razão, situando mesmo o conceito de racionalidade simulada em um padrão no qual os aspectos comunicacionais de seus protagonistas possam ser observados à luz das teorias apropriadas. Nos rituais e cultos, há histórias sendo contadas, e não são contos de loucura, ainda que no centro do enredo esteja a figura mítica de Satanás.

Ao contrário dos sujeitos imersos na loucura psíquica, condenados ao silêncio, estes sobre os quais tratamos são protagonistas ativos, mais enquadrados no quadro da *desrazão* segundo Foucault, autores de uma ruidosa algaravia com a qual cuidam de moldar o mundo externo à sua maneira, *evangelizando-o*. Para identificar seus refúgios não convém praticar uma *arqueologia do silêncio*, mas, ao contrário, ouvir seus ruídos, entre os quais são bem audíveis os grunhidos do próprio demônio, pois, como se pode depreender da observação de seus ritos, o Capeta abre o espetáculo, cumprindo o papel para o qual o sacerdote não pode se oferecer. Esse protagonismo exercido em função física e presente por um ser mitológico, torna complexa a tarefa do observador, uma vez que se está constantemente entre duas realidades: a do analista e a do sujeito que se pretende compreender, sendo este sujeito intangível como mito, mas concreto em sua *praxis* no mundo dos fieis.

Trava-se, aqui, aquele contexto da caça sobre o qual nos fala Nietzsche, no qual o homem que se julga imerso na razão perde o faro para imaginar e estabelecer, por exemplo, "o problema da *ciência e consciência* dos homens religiosos" (2010, p. 47). Do pedestal da racionalidade, o estudioso tem dificuldades para enxergar na densa vegetação do mundo contemporâneo o ser que, para Nietzsche, se compraz na negação de sua humanidade, pois: "desde o começo, a fé cristã é sacrifício: sacrifício de toda liberdade, todo orgulho, toda confiança do espírito em si mesmo; e ao mesmo tempo, solidão e auto-escarnecimento, automutilação". (2010, p. 49)

Para produzir essa escolha na qual o crente abdica de prazeres socialmente aceitos pela modernidade, é preciso que, na contra-força das vontades de cada indivíduo, se oponha uma força descomunal, capaz de levantar o muro da dúvida entre o desejo humano e a salvação de sua alma. O contrato é celebrado entre a igreja e o crente, sob aval do apóstolo, do bispo, do pastor, mas o empreiteiro da obra é o demônio, terceirizado. Sem ele, não existe valor a ser negociado, não há sentido no sacrifício da liberdade e do direito de experimentar a vida em sua plenitude de angústias e prazeres, perdas e ganhos.

Em vez de enclausurar essa racionalidade simulada no território específico onde ocorre o combate entre o Bem e o Mal, como uma forma de alienação, nos vemos compelidos a admitir a possibilidade de um enfoque da *desrazão* fora do campo clínico, considerando

que, como manifestação cultural, as interações entre o crente e o demônio se dão num contexto de um *teatro vivo*, no qual magia e realidade se mesclam continuamente. Observado como um operador efetivo sobre a vida dos crentes, capaz de lhes atrapalhar os negócios, embaralhar suas relações conjugais, provocar doenças, amarrar suas vísceras e subverter sua natureza sexual, nosso personagem é também agente de um processo de subversão, ao deslocar o eixo do mundo para uma dimensão mítica, para onde somos irremediavelmente arrastados em nossa tentativa de melhor compreendê-lo.

Porém, conforme observa Pelbart à luz de Foucault, é típica da modernidade essa exposição constante à *desrazão*, esse entrelaçamento entre o dentro e o fora da História, entre a negação da racionalidade e o abrigo em suas certezas, sem que se configure tal transição como sinal de alienação ou patologia. Abandonando-se a polaridade entre o enfoque clínico e o enfoque cultural, pode-se refletir racionalmente no campo da *desrazão*, observando-se como aquilo que, do lado de dentro da História, nos parece delírio, no fora (que é o real para a comunidade dos crentes) se configura plenamente como realidade: as artes divinatórias, a conversação com os espíritos, o poder de cura e até mesmo a capacidade de mover de um lugar para outro os demônios encontrados fora de seu habitat nos infernos *são* essa realidade.

O contexto da religião-fetichismo seria, então, como o labirinto mitológico, de onde o indivíduo, enredado pela palavra sagrada, só consegue sair se aceitar o fio da interpretação oferecido pelo líder religioso. Estamos, então, num processo em que, ao aceitar a palavra segundo a qual sua alma está vulnerável às artimanhas de Satanás e todos os seus problemas decorrem dessa influência maligna, o indivíduo cai no labirinto de onde só poderá sair se cumprir exatamente o que está escrito, segundo a interpretação do *programa* doutrinário. Ele é refém voluntário que, ao aceitar como verdadeira sua vulnerabilidade às manhas do Capeta, entrega-se à *desrazão* de onde só poderá ser resgatado pela negação absoluta do próprio labirinto ou pela adesão irrestrita àquilo que se transformou em sua razão.

No entanto, não há paradoxo nessa razão desarrazoada, ainda que, segundo Pelbart, "uma *desrazão* não contraditória à razão é algo que nosso pensamento não está acostumado a perceber" (1989, p. 42). Adaptando o que diz o filósofo sobre o insano: ainda que não o tratemos como portador de uma patologia, o crente está tão identificado com sua ideia, que, vista do fora, nos parece insensata, "que seu ser acaba alojando-se nela, por inteiro, não obstante continue conectado com sua consciência racional" (1989, p. 49). A luta entre o desejo de estar no mundo em pleno gozo de seus prazeres e a vontade de salvar sua alma ocorre nesse labirinto em que o sujeito está imerso, numa *desrazão* que é "a negação da história, isto é, da dialética, do encadeamento, da acumulação, do progresso, do sentido,

porque a desrazão é aquilo que arruína a possibilidade de qualquer história”. (1989, p. 65)

Razão e *desrazão* podem conviver no mesmo contexto e concorrer para a naturalidade do discurso pré-moderno na religião-fetiche, porque a *praxis* assim o permite. Ainda que, no ambiente de *dentro* do mundo, a existência efetiva do demônio, em seu protagonismo concreto, seja considerada uma impossibilidade, o crente está impermeável a essa contaminação de uma racionalidade exterior ao labirinto, porque ele "viu" o espírito maligno se expressar no corpo do infeliz que vacilou e acabou se desviando da doutrina e de seus compromissos com a igreja. O que faz a diferença entre o possível e o impossível é esse olhar capaz de enxergar, naquilo que se manifesta, uma persona não sujeita a dúvida.

Portanto, para podermos aplicar ao objeto deste estudo os conceitos que, no campo da razão, nos permitem auscultar significados, intenções, símbolos e efetividade comunicacional, torna-se necessário aceitar a *desrazão* como um estado mental que não se confunda com loucura ou alienação. Se o mundo inteiro fosse a comunidade dos crentes, ou, pelo ângulo de dentro para o fora, se o Evangelho segundo as organizações aqui observadas fosse o sistema estruturante de toda a cultura humana, essa seria a única razão existente, até que se infiltrasse em seu labirinto o fio da contracultura. Encontramos aqui, portanto, um território no terreno da razão, ainda que não seja formado de massa sólida, a partir do qual podemos observar o demônio e sua performance no ambiente dos humanos.

Podemos nos socorrer de Nietzsche neste ponto, ainda com apoio em Pelbart, se observarmos que, sendo o arbítrio humano dependente de sua vontade, e inexistente ou inoperante se respaldado por uma vontade fraca, para fundamentar a ideia segundo a qual o Diabo opera num sistema de símbolos nos vemos compelidos a situar esse objeto na correlação de forças delimitado pela doutrina, que a tudo condiciona, considerando que:

Uma força não tem realidade em si, sua realidade íntima é sua diferença em relação às demais forças, que constituem seu exterior. Cada força se "define" pela distância que a separa das outras forças, a tal ponto que qualquer força só poderá ser pensada no contexto de uma pluralidade de forças. (1985, p. 109)

Assim, o Diabo e seu protagonismo, os exorcismos e curas, a convicção da salvação das almas e suas contrapartidas financeiras e de compromisso com a comunidade, tudo isso existe no espaço entre as forças, que não pertence à racionalidade nem à alienação, mas àquilo que estamos propondo como o território da *desrazão*, na qual se encontra a "razão pura teórica" fundada no fenômeno que todos podem testemunhar. O equilíbrio das tensões entre as forças do Bem e do Mal exige que o Mal não seja definitivamente subjogado, mas

permaneça no jogo, porque sem sua presença, não há como o crente comprovar a qualidade da sua força. Ao abdicar de alguns prazeres do mundo, o crente encontra compensação na aquisição desse adicional de potência que lhe permite uma força de qualidade adequada para ao mesmo tempo alcançar a salvação eterna e contar com uma vida de bem-estar e moralmente confortável.

Para oferecer à comunidade um ecossistema defendido tanto das infiltrações da razão quanto da contaminação da loucura, o oficiante do culto precisa contar com uma atuação sempre exemplar do Diabo. Os aspectos dramáticos dessa *mise-en-scène* são bastantes distintos de igreja para igreja: Edir Macedo, da Igreja Universal do Reino de Deus, conduz o espetáculo como um domador de feras, açoitando o diabo e não raramente submetendo sua vítima a contatos físicos agressivos e constrangimento; Valdemiro Santiago, da Igreja Mundial do Poder de Deus, apela para a emoção, envolve a plateia e tem menos contato físico com os pacientes de seus rituais; Silas Malafaia atua a maior distância, fazendo mais uso da palavra do que da ação, e procura revestir suas intervenções com o discurso da afirmação da fé sobre a ciência e a razão, propondo um conhecimento "científico" submetido à fé.

3.3 A concorrência infernal

Como se pode depreender das reflexões que pudemos conduzir até aqui, não é fácil a vida daqueles que se dedicam a proteger a comunidade dos crentes das malícias do Excomungado. Além de ter que construir uma "razão pura" apartada da razão prática fundada que supõe o livre arbítrio, o comum da contemporaneidade, e tão convincente quanto esta, cada um deles precisa assegurar sua precedência no *front* do combate contra dois poderosos inimigos: o demônio e a própria racionalidade. De modo geral, nas manifestações que foi possível coletar, a estratégia mais utilizada é relacionar um tema ao outro, ou seja, creditar ao demônio tudo que representar um desvio da única racionalidade aceitável, aquela exclusiva maneira de interpretar o mundo que mantém o crente agregado ao rebanho, e garantir a eficiência do processo comunicacional que preserva a comum-idade por meio da condição homogênea imposta a todas aquelas singularidades.

Assim, há uma ordem no sistema da religião-fetice que corre o risco permanente de ser quebrada pelo caos do mundo, trazido pelo demônio, e o desafio é manter a coesão do rebanho sob o pressuposto de uma razão que se renova e se consolida a cada performance do

Capeta. Trata-se de verdadeira proeza a realização desse fenômeno social, que insere elementos pseudo-arcaicos ou atemporais no contexto cultural da contemporaneidade, e assim obriga o observador a retroagir na história do pensamento para melhor compreender como se dá a construção de uma razão que não admite desvios. Seus proponentes não temem o princípio da contradição pois, como dizia Kant, ao refletir sobre "A religião dentro dos limites da simples razão", eles sempre contarão com alguma razão na crítica do mundo: "que o mundo vai de mal a pior é uma queixa tão velha como a História, ou como a velha arte poética, tão velha quanto a mais velha entre todas as poesias, a religião dos sacerdotes". (1974, p. 367)

O valor simbólico do demônio, que justifica a pregação dos religiosos, exige a demonstração, nos limites de uma razão aceita pelos crentes, de que, ao contrário do que observava o filósofo, citando os pedagogos de seu tempo, o mundo *não se move* ininterruptamente "justamente na direção contrária, a saber, do mal para o melhor (apesar de imperceptivelmente)" (1974, p. 367). O poder do Diabo também não permite aceitar que pelo menos a disposição de melhorar pode ser encontrada facilmente na natureza humana. Pode-se mesmo ponderar, na análise dos discursos de pastores, bispos, apóstolos, que eles discordam de Sêneca, citado por Kant, quando diz que "sofremos de males curáveis e, se quisermos curar-nos, a natureza nos ajuda, pois fomos criados para o bem" (1974, p. 367). O que nos ajuda não é a natureza, mas a adesão incondicional à comunidade dos que buscam a salvação.

Se o homem é, por natureza, moralmente bom ou moralmente mau, trata-se de uma questão secundária diante do escopo das organizações religiosas, cujos integrantes interagem com extrema naturalidade, cotidianamente, com o Diabo, objeto deste estudo: o que importa é consolidar a verdade segundo a qual o juízo do homem está permanentemente sob ameaça do Capeta. As assertivas apreendidas nos cultos e rituais podem coincidir com qualquer das proposições preliminares de Kant: seja o homem bom ou mau *por natureza*, é sempre a rejeição ou a aceitação das tentações do demônio que o farão *ser bom* ou *ser mau*. O Mal estaria, então, no livre arbítrio que, ainda segundo Kant, tornaria o homem imputável por sua escolha, lançando-o numa armadilha da qual não pode sair por suas próprias forças, pois "este mal é *radical* porque corrompe o fundamento de todas as máximas morais; ao mesmo tempo também, como propensão natural, não pode ser extirpado por forças humanas" (1974, p. 379). Os pastores, bispos, profetas e apóstolos das organizações religiosas que observamos poderiam se valer de Kant, quando diz:

Por conseguinte, a malignidade da natureza humana não é, pois, maldade, se

tomarmos esta palavra no sentido estrito; a saber, como uma intenção (...) de admitir o mal, **enquanto mal**, para motivo em sua máxima (pois esta é diabólica), mas muito antes **perversão** do coração, o qual, portanto, denomina-se também **um coração mau**. Isto é compatível com uma vontade em geral boa; (a malignidade - N. do A.) provém de uma fragilidade da natureza humana, pouco forte para seguir os princípios que adotou (...). (1974, p. 379, grifo nosso)

Ainda que levemos em conta as críticas nietzschianas ao conceito kantiano de moral, não é demais lembrar Nietzsche e seu desprezo por uma conceituação de livre-arbítrio ou cativo-arbítrio e a centralidade da ambivalência entre vontades fortes e fracas em sua reflexão sobre o Bem e o Mal, porque a "vontade em geral boa" de Kant não basta para manter o homem livre da ação do demônio, se ela é "pouco forte" para escolher os princípios do Bem. A justaposição de Nietzsche a Kant, neste caso, nos permite observar como "uma vontade geral boa" não seria suficiente para assegurar que o homem ande pela senda do Bem, se essa não for uma "vontade forte". Para torná-la forte, é preciso que cumpra os pressupostos exigidos pela prática religiosa.

Essa complexidade não pode ser levada ao templo, onde a construção de uma racionalidade simulada exige o controle restrito do pensamento. Para ser bem sucedida na concorrência infernal entre seus pares pela precedência ou hegemonia no lucrativo negócio com o Capeta, cada uma das denominações religiosas precisa se apresentar como mais habilitada à tarefa de manter os clientes a salvo do Mal. Eventualmente, é mais eficiente fazer o contrário, ou seja, desqualificar o concorrente. Na transcrição a seguir, é o que faz o bispo Edir Macedo contra o apóstolo Valdemiro Santiago, que deixou a Igreja Universal do Reino de Deus e fundou sua própria organização, a Igreja Mundial do Poder de Deus. No ritual, Macedo recebe uma mulher que teria sido tomada pelo demônio ao frequentar a igreja rival. No trecho disponível, com duração de pouco mais de nove minutos, o demônio, ocupando o corpo da mulher, está contando para um bispo da IURD como atua na organização concorrente:

Satanás: Eu estava ganhando tanta alma através dela (a igreja de Valdemiro, N. do A.). Mas só que eu não consegui, eu não consegui de jeito nenhum. Essa maldita, essa desgraçada, o coração dela estava aqui, neste altar, tava aqui; saia do altar (gritando)! Eu queria que ela fosse pra lá, queria acabar mais a vida dela ainda.

Macedo (interrompendo e agarrando a mulher pelos cabelos: *Quer dizer que é você é que está, você que está atuando lá na Mundial, não é isso?*

Satanás: *Isso mesmo.*

Macedo: *O que você está fazendo lá, hem?*

Satanás: *Eu estou colocando um sentimento no coração do meu servo.*

Macedo: *Ah, é? Que servo?*

Satanás: *Valdemiro.*

Macedo: *Ah, é? Ele é servo teu?*

Satanás: *É meu servo. Eu tirei ele daqui, porque você tirou ele.*

Macedo: *Ah, é?*

Satanás: *É. Ele queria levantar um servo e você não deixou, que estava em pecado.*

Todos que estão lá dentro em pecado, se prostituindo, fumando, muitas mulheres lá dentro estão destruídas, estão com maridos das outras, pensando que são solteiras, os homens todos traindo as mulheres, e as crianças eu perturbo todas. Todas. Menos essa maldita que é daquele homem...

Macedo: *Me diga uma coisa. Quer dizer que você é que tem tirado os pastores, obreiros...*

Satanás: *Isso mesmo, colocando mágoa, sentimentos contra sua igreja imunda.*

Macedo: *Ah, é?*

Satanás: *É isso mesmo. Odeio essa igreja. Odeio!*

Macedo: *Você gosta de lá? Como é que você se sente lá?*

Satanás (rindo): *Ah, eu me sinto bem, é meu sonho. Eu curo todo mundo, arranjo sentimentos.*

Macedo: *Ah, cura, é, quer dizer que você cura, é? É mesmo? Quem é o Principal que está lá no Valdemiro?*

Satanás: *Quer saber mesmo? Tem certeza?*

Macedo: *Quero. Fala aí o nome dele.*

Satanás: *É Legião, que ganha todas as almas pra mim. A igreja dele está cheia. Você não quer quantidade, você quer qualidade.*

Macedo: *É verdade.*

Satanás: *Vem daquele homem lá de cima.*

Macedo: *É isso aí (rindo). Está vendo, pessoal? (rindo)*

(Aplausos, enquanto o demônio rosna)

Macedo (virando-se para a plateia): *O diabo é mentiroso, ele é mentiroso. Mas Jesus perguntou o nome do demônio de Gadara. Qual é o teu nome? Ele respondeu - Legião. Quando nós perguntamos, ele é obrigado a falar a verdade. Mas ele é mentiroso, é*

mentiroso, e nós não vamos fundamentar a nossa fé no que ele diz, não, mesmo que falando a verdade. Nós fundamentamos a nossa fé na palavra de Deus, não naquilo que ele está falando, ainda que seja verdade. Compreendeu o que tô falando? Sim ou não? (Plateia responde "sim"). Esse espírito, ou esses espíritos é que fazem as pessoas fazerem profecias, eles é que fazem pessoas caírem pelo poder, sabe aquele negócio de cair pelo poder de Deus e rodar...

Satanás: Mas a salvação eu não prego lá.

Macedo: Quê?

Satanás: Eu mostro cura, transformação, mas salvação eu não prego lá.

Macedo: Tá vendo? Lá não há...

Satanás: O Apocalipse nunca foi lido lá, nunca, porque eu não deixo.

Macedo: Apocalipse?

Satanás: É.

Macedo: Tá vendo, pessoal?

Satanás: Porque tudo que tá lá tá se cumprindo. O homem, o homem, o homem está perto.

Macedo (para a plateia): Você deve aos domingos à noite, às seis horas, para o bispo Romualdo dar o Apocalipse, pra você aprender, saber o que está reservado pra essa humanidade. Pra que você saiba os seus direitos, pra que você possa, então, tomar posse deles. Amém?

Plateia: Amém!

Macedo: Quer dizer, demônio, que você faz a festa lá no Valdemiro?

Satanás: Faço.

Macedo: É mesmo?

Satanás: A mulher dele não aguenta mais ele, ela quer vir pra cá mas ele não deixa. Está com o semblante abatido... que ela sabe que aqui tem um Deus todo-poderoso, e eu não quero que ela venha pra cá.

Macedo: Ah, é?

Satanás: Todos os anos que ela está com ele, o coração dela está aqui.

Macedo: A mulher dele?

Satanás: É. Aquela mulher dele.

Macedo: Eu não sabia disso, não. E os filhos dele?

Satanás: Os filhos dele ouvem ele. Eu faço eles ouvir. Como você gostaria que as mulheres. Como eu não posso tocar nas tuas filhas, eu toco nas filhas deles. Todos que estão

aqui, todos que estão aqui, que tem o Deus desta igreja, eu não posso tocar porque há anjos ao redor deles.

Macedo (animando a plateia, que grita e aplaude): *Eh, eh! Isso! Vem cá. Toda Legião que está no Valdemiro, venha aqui agora. (Puxando a mulher pela cabeça). Venha aqui agora.*

(Satanás urra)

Macedo: *Quem é você?*

Satanás: *Legião.*

Macedo: *Quem é o chefe?*

Satanás: *Sou eu mesmo. Sou o dono da cabeça dele.*

Macedo: *Mas o nome? Quem é o chefe da legião?*

Satanás (rugindo): *Lúcifer.*

Macedo: *Como é que ele fala lá? Quero ver se você é o chefe mesmo. Como ele fala lá?*

Satanás (imitando Valdemiro Santiago, que costuma chorar ao pedir doações): *Caros amigos. Eu quero que vocês ouçam o que vou falar. Estão querendo fechar minha igreja. Fale quanto precisa a minha casa pra ganhar pessoas para o reino de Deus... A igreja Mundial é levantada pelo poder de Deus.*

Macedo: *Diga uma coisa. Como é que ele pede oferta, então?*

Satanás: *Ah, a oferta dele é num envelope. Só tem um valor único. Trezentos reais, se vocês puderem me ajudar pra obra do meu Deus... Porque eu sou justo e fiel para com ele.*

Macedo: *E há choro? E quem chora?*

Satanás: *Sou eu que faço chorar.*

Macedo: *É mesmo? Como é que você faz ele chorar?*

Satanás (chorando): *Pessoal. A igreja... muitos estão se levantando... porque o meu gatinho...*

Macedo (Apertando a cabeça da mulher para baixo): *Todos os demônios que funcionam lá, na cabeça do Valdemiro, na vida dele, na igreja, que têm enganado o povo lá, todos os demônio saiam de lá e venham aqui, toda a falange, toda a legião, seja mil, dois mil, um milhão, seja lá quantos forem, eu quero todos aqui agora. Agora! Agora! Agora! Prestem atenção, quietinho aí agora, vocês todos, sejam amarrados um no rabo do outro, e todos, todos! Arrumem a bagagem porque vão sair daqui e estão proibidos de voltar pra lá. Estão proibidos de voltar pra vida dessa que está aqui, pra família dela, pros filhos dela, pra vizinha dela, pra todas as pessoas de onde vieram. Em o nome de Jesus, vocês vão pras*

profundezas do abismo. Agora, saai, pra sempre! Amém. E graças a Deus!

Macedo (falando para a mulher, já recomposta): *O que você está notando agora?*

Mulher: *Um alívio, uma grande alegria dentro de mim, uma coisa que nunca senti em tantos anos.*

(O marido da crente se aproxima, o casal se abraça e com uma oração termina o ritual).

O Tinhoso se retirou, mas não morreu. Em nova sessão, numa das sucessivas reuniões, tanto na IURD como nas demais organizações, ele estará sempre disponível para reafirmar seu poder e o poder do oficiante. Ele precisa cumprir regularmente seu papel na produção do "fascínio essencialmente espetacular" que, como no entender da doutora em Comunicação Karla Regina Macena Pereira Patriota, caracteriza a aura contemporânea. Observando que qualquer religião detém uma particular reserva de imagens, "espécie de estoque simbólico", ela registra os eventos em que tais estoques são mobilizados como um modelo para a ação. Segundo a autora, essa ação midiática está transformando as religiões:

Levando em conta o fato de que assistimos diariamente a uma imensa quantidade de programas religiosos televisivos, chegamos à conclusão de que praticamente todas as ramificações religiosas buscam um espaço na televisão. O que não podemos negar contudo é que no contexto religioso contemporâneo os apelos aos sentidos, essencialmente à visão, têm suscitado entretenimento, desejos e ansiedades no consumidor religioso. (2008, p. 70)

A precedência do espetáculo está transformando a "missão" religiosa da igreja, que, em função do próprio resultado de mídia, acaba relegando a segundo plano o sagrado, em favor do elemento espetacular, que mantém a comunidade coesa e permite sua expansão constante.

Para compor a dramaticidade necessária ao espetáculo, ninguém melhor do que o astro maior, o grão-duque dos infernos, Lúcifer em pessoa, que se apresenta nas telas acompanhado de suas Legiões, corporificado no infeliz que se deixou contaminar pela pregação do concorrente, ou que simplesmente não teve interesse ou condições de seguir pagando regularmente o boleto de sua contribuição para a manutenção e expansão do sistema da igreja.

O caso citado aqui, em que o bispo Edir Macedo, líder da IURD, convoca o demônio para desconstruir a reputação de seu concorrente da Igreja Mundial, ocorre num contexto em que Valdemiro Santiago, tendo deixado a organização de Macedo no final da década de 1990,

criou sua própria igreja, passando a tirar fieis, obreiros e pastores da IURD. De fato, segundo o Censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, divulgado em 2012, a organização de Edir Macedo havia perdido, nos dez anos anteriores, cerca de 229 mil adeptos, com seu rebanho diminuindo de 2,102 milhões para 1,873 milhão de crentes. A Igreja Mundial do Poder de Deus, ao contrário, havia conquistado 315 mil seguidores. A ênfase dada por Santiago a rituais impactantes, com curas, milagres e fartas aparições do capeta, exige dos concorrentes que também caprichem no "fascínio essencialmente espetacular". Essa disputa acentuou a presença do demônio em cultos neopentecostais a partir de 2010, multiplicando também a reprodução de rituais de exorcismo e livramento no canal Youtube.

No entanto, o mercado da salvação é dinâmico. Em agosto de 2013, revelou-se que a Igreja Mundial do Poder de Deus passava por uma crise financeira, atacada por fraudes, desvios, roubos e má administração, e chegou a perder o contrato que mantinha com o Canal 21, do Grupo Bandeirantes de Rádio e Televisão, para a transmissão de seus cultos, dois meses depois. Nesse período, o apóstolo Valdemiro Santiago, líder da organização, fez diversos apelos a seus fieis para o ajudarem a coletar os R\$ 21 milhões necessários para pagar o aluguel do canal de TV. Segundo reportagem publicada pela revista IstoÉ em 30 de outubro (edição 2293/13), a Igreja Universal do Reino de Deus já havia negociado com a emissora para ocupar os horários disponíveis e evitar que a concorrente voltasse ao ar. A solução de Santiago, segundo a publicação, seria a venda de um fazenda de sua propriedade, no Estado de Mato Grosso, avaliada em R\$ 33 milhões.

A considerar-se o significado do discurso típico dessas organizações, o demônio *realmente* tomou posse da igreja de Valdemiro Santiago, que havia passado por grande expansão nos últimos anos: de seu primeiro culto, realizado em 1998 com a ajuda da esposa e duas filhas, do qual participaram 16 fieis que o acompanharam na saída da Igreja Universal, ele chegou a juntar, em 2011, 2,3 milhões de seguidores em evento realizado no autódromo de Interlagos, em São Paulo. Dois anos depois, amargava a grande dívida com a Rede Bandeirantes e era acochado por uma investigação do Ministério Público do Estado de São Paulo, sob a suspeita de crimes de lavagem de dinheiro e ocultação de bens. A reportagem da revista IstoÉ informa que o sucesso da organização atraiu uma quadrilha de pastores, que se infiltraram em seus templos para se apropriar das doações, chegando a desviar cerca de R\$ 30 milhões mensais de suas receitas. Certamente eram a Legião de Satanás corporificados em falsos profetas, na visão do concorrente Edir Macedo.

O estrondoso sucesso de Valdemiro com a estratégia da cura divina, temperada pelos combates com o demônio, vinha provocando mudanças de estilo em outras denominações,

principalmente na Igreja Universal do Reino de Deus, principal representante da *teologia da prosperidade*. Se o bispo Edir Macedo erigiu sua poderosa organização com base na negação do ascetismo original dos cristãos, oferecendo a seus fieis a promessa de acomodar na doutrina da salvação o usufruto das coisas deste mundo, pode-se afirmar que foi a escolha de Valdemiro Santiago, de promover sessões de cura e exorcismo em estilo espetaculoso, que lançou no estrelato a figura do Diabo. Vendo esvaziar-se o seu rebanho, Macedo optou por mudar o discurso, valendo-se também do Mal para assegurar a coesão e a expansão de sua igreja, enriquecendo seu arsenal de símbolos com recursos típicos de seitas afro-brasileiras, como o uso de sal grosso para combater os maus espíritos.

O elemento comum entre essas organizações é a convicção disseminada segundo a qual todos os males que afligem o ser humano provém do mundo dos espíritos, sendo os piores deles provocados pessoalmente por Satanás. Quanto mais grave o sintoma, ou quanto maior o sofrimento percebido pelo crente, maior, portanto, seu valor social, ou seja, maior tem sido o esforço do demônio por desviá-lo do caminho do Bem. Há, então, uma hierarquia complexa na relação entre o fiel e o Capeta, intermediada pelos pastores, bispos, profetas e apóstolos das igrejas aqui observadas: um homem maduro, bem-sucedido, que conquistou o bem-estar físico e financeiro e ainda assim busca o socorro da religião para se livrar de suas aflições, tem grande valor simbólico nesse contexto, não apenas pelo potencial de suas doações, mas principalmente porque seu testemunho demonstra que qualquer pessoa, mesmo aquelas que consideramos vencedoras no convívio social, podem vir a ser vitimadas pelo Mal.

Trata-se de um contexto de mudança a ser registrado, como é nosso propósito, no processo observado por estudiosos como Leonildo Silveira Campos, professor do Programa de Pós-Graduação da Universidade Metodista de São Paulo, autor do livro *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Não tomamos aqui essa obra, como referência, mas o artigo publicado por ele como parte da X Semana de Estudos de Religião, realizada naquela universidade em 2006, porque nosso objeto de estudo é o Diabo como protagonista de uma relação nova entre os neopentecostais, que insere no contexto da "teologia da prosperidade" a urgência de um "apocalipse pessoal": Campos analisou, nesse seminário, justamente os processos de mudança nas representações demoníacas ao longo da história do protestantismo no Brasil. Torna-se, portanto, útil para a observação dessa nova *persona* adquirida pelo Diabo nos cultos chamados neopentecostais.

Campos registra o desenvolvimento das organizações neopentecostais massivas, como a Igreja Universal, a Igreja Mundial e a Assembleia de Deus, no contexto das mudanças sociais e econômicas por que passou o Brasil após a ditadura inaugurada em 1964, e

principalmente sob a influência do processo inquisitório instalado pelo regime militar contra os inimigos internos. Na sua opinião, a figura do Diabo torna-se emblemática para identificar o Mal, associando-o às dificuldades de seus clientes potenciais, a massa de trabalhadores "que antes se identificava como católica de tradição" (2007, p. 99). Para as igrejas evangélicas, esses novos convertidos, "especialmente os oriundos das camadas mais empobrecidas do proletariado urbano", representavam um desafio que exigia uma retórica substituta da mensagem cristã tradicional: "Eles procuravam um discurso religioso que falasse do milagroso sem deixar de ser místico, e que fosse capaz de operar utilitariamente o mágico e o irracional". (2007, p. 99)

Entre algumas teorias para o periódico ressurgimento do demônio como personagem central das preocupações no campo religioso, o autor cita estudiosos como o antropólogo francês Claude Rivière, para quem "algumas explicações são *funcionalistas*, pois tais crenças ajudam as pessoas a se desviarem de tensões nocivas à sociedade" (...), buscando uma identificação para o Mal que se apresenta como uma ameaça difusa. Ele também relaciona a entrada em cena de Satanás em momentos de crise social, religiosa e política, ou nas circunstâncias em que ocorre uma "desorganização do imaginário" (2007, p. 100). Diante das ameaças ao bem-estar, as forças diabólicas precisam ser identificadas e combatidas. Pondera Campos:

Psicológica e psicanaliticamente, a crença no demoníaco se tornou, naqueles cenários (em situações de crise e tensões, N. do A.), um elemento capaz de desarmar as tensões, a ansiedade e a hostilidade, projetando sobre entes imaginários as paixões agressivas do imaginário. Ideologicamente, tais formas de estigmatização ajudaram no desvio da verdadeira causa das aflições. (2007, p. 100)

Esse aspecto *funcionalista* observado por Rivière e citado por Campos deveria facilitar a tarefa de interpretar o protagonismo do Capeta nas mídias digitais, não fosse o objeto desta análise um componente do campo da religião. Afinal, se as organizações religiosas fazem uso da figura demoníaca, de maneira pragmática, como estratégia de mercado, não deveríamos apenas considerar esse aspecto e deixar em plano secundário todo caráter místico e religioso nas relações dessas comunidades emocionais? Seria, então, como observar um auditório como o dos programas populares da televisão? A resposta está na obrigatoriedade de buscarmos ao mesmo tempo uma epistemologia e uma hermenêutica do Diabo, mesmo correndo o risco de ser ele, em princípio, o "pai da mentira", pressuposto que nos remete a Paul Feyerabend sobre a inconveniência de aceitar a predominância de uma determinada tradição científica com direitos exclusivos sobre o conhecimento:

Receitas epistemológicas podem parecer esplêndidas quando comparadas a outras receitas epistemológicas ou a princípios gerais - mas quem assegurará que são o melhor meio de descobrir não uns poucos 'fatos' isolados, mas também alguns profundos segredos da natureza? (1977, p. 22)

Se, como observamos na introdução a este trabalho, a natureza, a origem e a estrutura do que *sabemos* sobre o Diabo nos remetem a uma circularidade que obriga o raciocínio a transitar do mito ao conhecimento científico, estamos imersos num contexto epistemológico como o citado por Feyerabend quando afirma que "a ciência não é sacrossanta" e que "o debate entre ciência e mito se encerrou sem vitória para qualquer dos lados" (1977, p. 267). Da mesma forma, o crente circula constantemente do ambiente mítico para o mundo real, onde deve cumprir o mandamento de "pregar o evangelho", e em ambos contextos ele se considera em pleno território da razão. Uma epistemologia do Diabo teria, portanto, que considerar essa circularidade, e admitir que a verdade será encontrada em algum ponto entre a crença e o conhecimento. Ainda que concordemos com Rivière sobre o pragmatismo funcionalista presente no novo protagonismo do demônio nas organizações neopentecostais, e mesmo lançando as motivações dos líderes das igrejas no campo árido do interesse financeiro e mercadológico, devemos considerar que sua presença define a vida dos crentes e todas as suas escolhas, seus estados mentais e suas relações afetivas, o que aumenta exponencialmente a complexidade dessa relação.

Já uma hermenêutica do Diabo se apresenta, segundo Drance Elias da Silva, doutor em sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco, com duas faces, o infortúnio e a doença, e "nada mais significativo para representar o infortúnio do que a *desgraça*". Nessa expressão, que, decomposta, indica a perda da *graça* diante de Deus, está, segundo ele, a íntima compreensão dessa racionalidade interpretativa de vidas cujo sentido é dependente da ação do Diabo: "qualquer fiel digno de seu compromisso religioso saberia descrevê-la (a desgraça, N. do A.) com toda força e sentido nos dias de hoje: medo do 'vazio', do 'fundo do poço', do estar 'amarrado', medo de uma situação 'arrebentada', medo do 'cair'". (2007, p. 32)

Ninguém está a salvo do poder de Lúcifer, nem mesmo os ricos e bem-nascidos, porque a ação do Mal é constante sobre a alma humana, e quanto mais bem-sucedido o indivíduo, mais inveja irá despertar em seus semelhantes, e pela inveja será invocado o Maldito. Essa sombra só se desvanece com a frequência aos cultos e, principalmente, com a doação do dízimo na proporção correta. A IURD oferece reuniões especiais aos empresários,

sempre às segundas-feiras, e mantém um site da internet (www.arcauniversal.com) dedicado a recomendações específicas sobre como calcular corretamente o valor a ser retirado, tanto da renda pessoal como do lucro bruto da empresa. Acompanham essas instruções textos e depoimentos sobre o risco permanente do "devorador" sobre os bens e o bem-estar dos crentes. Ainda que seja constantemente batido nas sessões de exorcismo e humilhado nos cultos, o Capeta está sempre renascendo e rondando os pobres humanos à saída dos templos. O milagre da ressurreição se repete continuamente, mas quem o protagoniza é Satanás.

Essa característica de personagem recorrente e central nos espetaculosos cultos produzidos pelas organizações aqui estudadas faz do demônio personagem semelhante aos mortos-vivos do cinema americano, que morrem e revivem continuamente, sempre sedentos de cérebros. Mas Belial, o rei dos infernos, não se satisfaz em conquistar corações e mentes. Ele quer também o reconhecimento de seu talento midiático. Quanto maior o patrimônio no jogo das audiências, maiores os poderes tenebrosos que lhe são atribuídos. Há, portanto, uma relação intrínseca entre seus atributos malignos e o poder de persuasão dos oficiantes que controlam a comunidade. Quanto mais impressionantes os efeitos especiais do Capeta em suas aparições, maior o poder de coerção dos líderes religiosos sobre os crentes.

Pode-se, então, considerar, como faz Patriota, que os recursos típicos dos espetáculos passam a se integrar à mensagem religiosa, para torná-la mais atrativa e, conseqüentemente, mais artificial. Histórias de vida e testemunhos emocionais, como o da mulher resgatada por Edir Macedo das garras da legião que a contaminou na igreja concorrente, não encontram limite no imenso portfólio de recursos dramáticos que não precisam fazer concessão à verossimilhança. Os elementos cinematográficos e novelescos que servem como estratégia de expansão das organizações têm como objetivo manter as plateias atentas à próxima aparição. Diz Patriota, sobre a correlação que liga religião e entretenimento, elementos inerentes à humanidade:

Ambos se constituem como importantes fatores de desenvolvimento de vínculos sociais e da cultura humana. Em outras palavras, tanto a religião quanto o entretenimento sempre acompanharam a humanidade e sempre tiveram múltiplas faces culturais. Agora, na mídia, parece bem mais clara a união das duas esferas. (2008, p. 72)

Já não se pode, portanto, distinguir o que seja religião ou entretenimento, dado que o roteiro do espetáculo não está mais sob controle do ser humano. É o próprio Lúcifer quem comanda, impondo-se à vida real dos espectadores que são também, ao mesmo tempo, protagonistas, roteiristas e produtores, uma vez que é do imaginário coletivo que brotam os

elementos dessa narrativa fantástica. Dado que a vida segue, o espetáculo não tem hora para acabar. Como nas novelas ou nas minisséries da televisão comercial, tudo se renova sob o mesmo argumento, no qual o projeto do demônio se realiza apenas temporariamente, até que ele seja mais uma vez derrotado e enviado às "profundezas do abismo". De onde haverá de ressurgir imediatamente, com seus poderes renovados.

Somente do ponto de vista do pesquisador se pode afirmar que se trata de uma ficção, pois, como se comprova em todos os cultos e rituais observados, há uma ordem incontestável conectando aquilo que, visto do suposto terreno da razão, consideramos imaginário, com a percepção objetiva de bem-estar dos participantes, manifestada no livramento das dores, angústias, desconfortos, dificuldades financeiras e desejos pecaminosos ou desconfortáveis insuflados pelo Excomungado. Ainda que não saibamos quanto tempo duraram suas novas convicções, podemos afirmar que o jovem Leandro deixou de ser homossexual depois de ter os demônios afastados de seu corpo. Da mesma forma, a mulher que tinha os intestinos amarrados pelo Tinhoso seguiu defecando como todo vivente, e aquela que havia "contraído" a legião de espíritos malignos na Igreja Mundial do Poder de Deus voltou a ser uma esposa amorosa e afável após a sessão de exorcismo comandada por Edir Macedo. Ainda lembrando Lévy-Strauss, "a doente acredita nela (na cura, N do A.), e ela é membro de uma sociedade que acredita (...) e é a passagem a esta expressão verbal (...) que provoca o desbloqueio do processo fisiológico". (1973, p. 228)

Pode-se responder objetivamente à pergunta proposta por Patriota: "na religião, pode a ficção competir com a dramaticidade da vida real?" - sim, aquilo que chamamos de ficção, na religião, não apenas compete com a vida real mas pode também superá-la em dramaticidade, graças aos poderes quase ilimitados de Satanás. A lógica narrativa dos rituais e cultos não precisa conhecer os protocolos da linguagem que empregamos para narrar nossa versão da vida "real", porque, no contexto do espetáculo religioso, o "real" se estende para além dos limites que o senso comum impõe à realidade. O Diabo é quem determina o que é real e desconhece o que possa vir a ser ficção, pois, para que o espetáculo funcione, é preciso que o roteiro lhe dê poderes para concretizar o inimaginável.

O enredo oferecido pela vida comum dos crentes ganha novas dimensões quando levado à cena no palco sagrado da religião que vai ganhar as mídias, eventualmente enriquecido por recursos tecnológicos de áudio, vinhetas, luzes, explosões e vozes estranhamente distorcidas. Como tudo acontece dentro de um *programa*, no sentido flusseriano, não há fronteiras intransponíveis entre o que imagina o crente, aquilo que ele sente e que desorganiza sua existência, e a verdade que o bispo ou o apóstolo lhe oferece

como a possibilidade de uma nova ordem para sua vida. A vida real, se é que existe, não faz parte do *programa*: só se reapresenta depois de encerrado o espetáculo. Pode-se conjecturar que, durante o transe coletivo que domina o ritual, a realidade é aprisionada no universo de uma "racionalidade simulada" à qual todos devem se integrar. Mas há uma razão fenomenológica implícita no fato de que todos podem "ver" o demônio em ação.

Também se pode acrescentar que, a rigor, pouco importa a realidade, desde que a teologia passou a ser um aval à disposição do oficiante do culto: se precisar, ele irá recorrer a uma ou outra citação da Bíblia, segundo seu interesse na condução do espetáculo. Dado que o propósito maior em cada evento é representar o poder de Satanás, para em seguida reafirmar diante da plateia a intimidade do sacerdote com as forças divinas, supomos que, quanto mais superficialmente se der a referência teológica, menor o risco de contaminar o espetáculo com alguma racionalidade nascida duma interpretação controversa da doutrina. O sucesso da empreitada depende em grande parte de que esteja assegurado o triunfo da superficialidade, que depende em grande parte de uma abdicação do rigor intelectual.

Trata-se, afinal, de substituir uma vida que carece de sentido por um *reality show* no qual o sentido da existência é manter-se o indivíduo protegido das artimanhas de Belial e, dessa forma, ensaiar seus projetos de bem-estar sem o perigo das intercorrências nascidas na dimensão espiritual. A presença de Satanás, criador de todos os fenômenos, no cotidiano dos crentes, é uma maneira *racional* de lidar com a irracionalidade, e, como todo entretenimento, um subterfúgio para ocupar o tempo e colocar nas externalidades toda possibilidade de angústia ou mal-estar. Explicitar o Mal é uma forma de reconhecer e validar o Bem impositivo como única alternativa ao alcance do reduzido arbítrio do indivíduo.

Pode-se dizer que o crente, como os zumbis, também oscila entre a vida e a morte, se assim podemos chamar as circunstâncias em que toma posse de sua existência - e, portanto, vive, reflete e exercita sua individualidade -, e aquelas outras ocasiões em que, possuído pelo espírito das trevas, afetado pelo *encosto*, tem sua alma sequestrada. Assim como os mortos-vivos daquela outra espécie de entretenimento, o fiel também se alimenta de cérebros, porque seu estar no mundo precisa ser periodicamente renovado pelo cumprimento da missão de evangelizar, de trazer para o templo outras mentes que possam ser apreendidas pelo *programa*. Na profusão de imagens técnicas produzidas na mídia religiosa, ressalta-se a figura do Maldito, que consome os cérebros da audiência e é por ela devorado, no banquete de símbolos sem o qual não existe o programa da religião, o Diabo ou a comunidade.

3.4 Paganismo e fetiche nas telas

Temos, então, que o demônio acaba se transformando em mercadoria a ser consumida nessa espécie de *fast food* cultural, na qual a digestão precisa ser rápida, o processo - da deglutição à absorção - deve ser renovado rápida e constantemente e a evacuação deve ser fluida, para evitar que o vírus do pensamento crítico venha a contaminar esse ecossistema. Para isso, o crente precisa conhecer apenas o suficiente para assegurar sua adesão, o que torna adequado convencionar o conhecimento como "a forma pela qual representamos de maneira lógica o que é exterior à mente". Escolhamos essa alternativa, para passar ao largo de questionamentos que opõem hegelianos e kantianos e que, nesta quadra do século, dominada pela cultura cibernética e em plena expansão das mídias digitais, produzem algumas incertezas nos debates teóricos sobre comunicação.

Estamos, claramente, diante daquilo que Kant chamou de culto fetichista, que tem como característica a substituição da moralidade, como princípio, pela imposição de mandamentos estatutários, regras de fé e observâncias. A rigor, segundo o filósofo, o fetichismo acaba por expulsar do templo a própria religião, razão pela qual se aproxima do paganismo. No caso objeto deste estudo, perseguimos a suspeita de que se trata não apenas de culto pagão, mas de processos fetichistas nos quais o altar serve simbolicamente ao Diabo. Munido do poder de interpretar o texto arcaico, adaptando-o à vida contemporânea, o pastor o transforma em código a cuja obediência o crente se submete sob pena de exclusão. Configuram-se, ainda segundo Kant, como organizações despóticas, pois “trata-se, sim, sempre, de uma fé fetichista pela qual a multidão é regida e privada da sua liberdade moral mediante a obediência a uma igreja (não à religião)”. (2008, p. 207)

Portanto, não estamos tratando de um fenômeno de fé, mas de escolhas condicionadas pelo vínculo social, o qual tem como liga o temor do Mal. Os líderes das organizações religiosas tangem seus rebanhos com a vara da "palavra" e os convencem com a presença tangível do demônio. Nesse sentido, observamos que o crente está permanentemente diante da tarefa de laborar com a ideia, a imagem e o valor simbólico de Belzebu. Sem isso, ele não produz o conhecimento que o faz membro da comunidade. Com toda a limitação que possa o analista considerar, ao fazer um juízo crítico desse conhecimento, não se pode escapar ao fato de que o indivíduo imerso nesse ecossistema comunicacional específico é sujeito no processo de apreensão da realidade proposta, e o demônio é o objeto a ser representado mentalmente. No contexto em que a formação desse conhecimento leva a uma perda de

autonomia do indivíduo, convém que o objeto se apresente muito convincente em sua imagem, em seu conceito e em sua ideia. Portanto, torna-se fundamental que o objeto se concretize diante do sujeito da maneira mais realista possível, ainda que levemos em conta certa ingenuidade na assunção de que possa ocorrer uma absorção da representação do Diabo como se fosse o próprio. No entanto, é o que, aparentemente, acontece nos eventos analisados.

Ora, se o Diabo se apresenta dotado de um *etos* próprio, e exerce tal protagonismo capaz de condicionar os vínculos internos da comunidade, ele é sujeito na construção do poder simbólico que define tais relações e, portanto, é sujeito no processo comunicacional do qual participa, nas interações com o oficiante e os crentes. Se "cada força só poderá ser pensada no contexto de uma pluralidade de forças" (1985, p. 109), a potência de vontade do demônio é muitas vezes superior à de cada fiel, pois ele está constantemente rompendo as fronteiras cósmicas para fazer sua pescaria de almas. Ao condicionar os crentes nos limites da doutrina, apelando para o fetiche e a explicitação do poder do Mal, o oficiante do culto e dos rituais serve ao poder maligno, dando-lhe corpo e fazendo-o superior na correlação de forças.

Podemos dizer, fazendo um paralelo com o conceito de um *programa* delimitando as possibilidades de evasão da significação apresentada ao sujeito, que alguém que se submete a um ritual de exorcismo, e os demais, que o testemunham sem direito a dúvida, tendem a considerar que a representação do Diabo é o Diabo. Suas características são apreendidas imediatamente e interpretadas literalmente, reproduzidas como na câmera fechada, de modo que se insere no conhecimento dos crentes em uma imagem de natureza técnica, como numa fotografia. Quando o bispo Macedo ordena que os demônios da Legião se precipitem nas profundezas do abismo, "amarrados um no rabo do outro", está a induzir e reforçar nos espectadores a imagem estereotipada do Capeta. A reação da plateia é semelhante à de uma torcida de futebol que vê o time adversário errar um pênalti.

O realismo dos rituais é fundamental para que se dê essa vivência, na qual se configura o fetichismo como perversão da religiosidade e que se consolida quando o crente deposita seu dinheiro na conta da igreja. Cabe aqui uma referência de Baudrillard ao conceito marxista segundo o qual "a abstração formal da mercadoria (no caso, a salvação da alma, a defesa contra o diabo ou outro benefício negociado, N. do A.) funda um fetichismo de primeiro nível, ligado ao valor de troca" (2002, p. 133). É com base no fetiche do dinheiro que compra um seguro contra o Mal que se constrói a potência do indivíduo que crê no Diabo e, portanto, precisa pagar para mantê-lo afastado de sua vida.

No estudo intitulado "Despotencialização de demônios por meio de dádivas e

desafios", Drance Elias da Silva, doutor em sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco, observa que a presença do Diabo na *praxis* religiosa, embora possa parecer uma insensatez, é uma constante não apenas nas igrejas neopentecostais - a Igreja Católica também reabilitou a figura de Satanás, no Catecismo de 1993, sob o papado de João Paulo II, onde se diz:

(Satanás ou o diabo) não passa de uma criatura, poderosa pelo fato de ser puro espírito, mas sempre criatura (...). Embora atue no mundo por ódio contra Deus e o seu Reino em Jesus Cristo, e embora sua ação cause graves danos - de natureza espiritual e, indiretamente, até de natureza física - para cada homem e para a sociedade. (2007, p. 29)

Nas organizações neopentecostais do Brasil, a figura do demônio vem sendo reabilitada, conforme vimos, a partir da estratégia bem-sucedida de Valdemiro Santiago, criador da Igreja Mundial do Poder de Deus, que o instalou como fetiche e avalista da negociação entre o crente e a igreja. Ele transformou em estratégia de diferenciação das demais organizações, até então concentradas na "teologia da prosperidade", a responsabilização explícita do demônio por todas as falhas, tentações, fraquezas e impotências dos crentes, levando os concorrentes a mudar seus discursos, afetando quase todas as denominações e alterando o cenário do neopentecostalismo no Brasil. Para Silva, o medo do infortúnio e a sensação de vazio são forças poderosas a tanger os infelizes para dentro da comunidade religiosa, onde o Diabo não entra, ou, se entra, pode ser exorcizado. Segundo suas observações,

A estratégia pentecostal não deixa dúvida quando, por exemplo, analisamos uma de suas mais significativas expressões, a Igreja Internacional da Graça de Deus, que, ao buscar os responsáveis pelas dores e sofrimentos dos fiéis, não sinaliza para planos de governos, cenários internacionais, algum inimigo estrangeiro, rumos da economia etc., mas identifica o demônio como negação do progresso da fé religiosa. (2007, p. 32)

O fetichismo também se configura em práticas como a do bispo Edir Macedo, em cujas igrejas é comum concitar os crentes a depositarem no altar seus pedidos por escrito, além de objetos como carteira de trabalho, cartão de crédito, retratos, resultados de exames de saúde, cópias de processos judiciais e de pedidos de aposentadoria. Na interpretação de Drance da Silva, tais objetos compõem uma "identidade ritual" a conectar os crentes pela comunhão das vidas que não prosperam por causa do demônio.

A convergência entre a "teologia da prosperidade" que fez o poder e fortuna de Edir Macedo, e a "teologia do apocalipse pessoal" adotada por Valdemiro Santiago, ganha nova

potência com a vinculação de todos os males à ação do Diabo, estratégia enfim adotada pelas congregações mais populares, produzindo, de acordo com a observação do sociólogo, uma nova hermenêutica eclesialística segundo a qual toda angústia e todo fracasso têm origem e causas exteriores ao sujeito, concentradas na ação demoníaca. Até mesmo a dificuldade de se concentrar durante o culto, a dúvida que retrai o impulso de doar o dinheiro e o desânimo durante as orações em voz alta têm a mesma satânica origem.

As imagens produzidas nos relatos colhidos pelo pesquisador são fortes: "o demônio que sai como um raio", o espírito imundo que penetra a alma do infeliz "num vôo de águia", e por aí vai. Para vencer o Diabo, é preciso dar o dízimo, mesmo à custa de outros compromissos financeiros, e desafiar o Mal com as palavras do livramento. Ao doar para a igreja, o crente está salvando o dinheiro que, de outro modo, iria para os prazeres do mundo - cigarro, bebidas, esbanjamentos. Troca-se o credor, permanece o débito:

No imaginário neopentecostal, redimem-se as dívidas contraídas com o diabo mediante ofertas feitas a Deus e em favor também do crescimento da Igreja. O fiel está entre Deus e a Igreja e quer ser redimido por meio da oferta. Logo, para que a vida melhore, ofertar é condição fundamental. (2007, p. 38)

Como nas empresas onde a motivação dos funcionários é estimulada por metas, também nas igrejas se produzem campanhas que desafiam os crentes a superar os valores recolhidos, o que produz uma competição na qual os mais pobres são compelidos a aumentar a produtividade de suas vidas profissionais. A realização da prosperidade se conecta com a fé, que reforça as defesas contra o Diabo, fortalece a comunidade e aumenta o patrimônio da organização religiosa. Assim, a figura do demônio se conecta ao desejo de poder - poder comprar, poder viver melhor, com menos angústias, poder sonhar com mais bem-estar - e ao ideal da salvação da alma, além da percepção do pertencimento, justificando-se a doutrina da prosperidade com o combate ao Maligno, objeto dos cultos e rituais.

Drance Silva testemunhou os "desafios" lançados aos crentes, que consistem em projeção de metas segundo a lógica de que, quanto maior a fé, tanto maior deve ser a ambição de cada um, de modo que o próprio Deus se verá a obrigado a cumprir o combinado. Se "Deus é fiel", ele vai atender os pedidos, e o "espetáculo da riqueza" que se irá produzir servirá não apenas ao propósito de obtenção do bem-estar, mas também "para honra e glória de Deus". Diz o pesquisador:

O desafio lançado pelo pastor, a fim de alguém tomá-lo para si como dádiva ou fazê-lo no silêncio de sua oração, tem por objetivo, sobretudo, fazer o demônio não

ampliar seu domínio, sua posição, retendo as bênçãos de outrem, trancando, amarrando a vida que não lhe pertence. A fé se expressa por meio do desafio, tem por objetivo maior despotencializar os demônios, e assim permitir a reintegração de posse, garantida pelo compromisso divino do "deu-me, dou-te". (2007, p. 39)

Tinham esse declarado objetivo os desafios lançados nos templos da Igreja Mundial do Poder de Deus durante o segundo semestre de 2013, quando a ação de uma quadrilha de pastores deixou o apóstolo Valdemiro Santiago em situação financeira difícil. Ele precisava levantar R\$ 28 milhões para não perder os contratos com emissoras de televisão, mas, aparentemente, Deus não lhe foi fiel, ou o demônio superou as vontades dos crentes, pois ele perdeu grande porção do seu espaço midiático. Em sua organização, os desafios são quase sempre verbalizados aos gritos, com orações em voz alta, com os fiéis brandindo suas bíblias abertas na página indicada, de costas para o altar e frequentemente esmurrando as paredes, como a exigir de Deus que cumpra sua parte no contrato.

O desespero pela garantia da graça pactuada é sempre maior nos templos onde se concentram os fiéis de menor poder aquisitivo, aqueles mais agoniados por uma ajuda divina. Nos cultos, dá-se grande relevância aos testemunhos das bem-aventuranças, como provas reais de que o negócio se concretizou. "O reconhecimento seria, então, o vínculo que se entrevê entre a conduta religiosa e a economia como único testemunho já recebido pelo fiel" (2007, p. 41). Também é nos cultos onde se concentram os mais pobres e membros da classe de renda emergente da pobreza que se observa uma ênfase maior na necessidade de combater o demônio, com declarações de grande conhecimento e intimidade com as artimanhas do Capeta, ao contrário dos cultos frequentados por empresários, onde as narrativas e discursos tendem a se concentrar no tema da prosperidade material. De qualquer forma, conhecer o inimigo é a melhor maneira de se defender dele.

O sujeito sempre quer conhecer o objeto, e entre eles se estabelece aquela relação em que o saber transforma o sujeito, que transforma o objeto, porque o conhecimento lhe dá um novo sentido, e assim por diante. No caso, o sujeito se interessa pelo objeto por rejeição, ou seja, precisa conhecê-lo para evitá-lo, precisa temê-lo para não se tornar vulnerável a ele. Como se diz nos cultos, ele precisa conhecer para crer, e precisa crer para obter o livramento. Mas cabe aqui questionar, como Bauman: "a libertação é uma bênção ou uma maldição? Uma maldição disfarçada de bênção, ou uma bênção temida como maldição?". (2001, p. 26).

Podemos arriscar a dizer que se trata, aqui, de uma libertação abstrata e ainda, assim, relativa, considerando o que constata Bauman ao lembrar que a questão tem assombrado

pensadores ao longo da maior parte da era moderna, que coloca a libertação no cume da agenda da reforma política e a liberdade no topo da escala de valores como medida de modernidade da sociedade humana. Estamos tratando de comunidades cujos integrantes, diferentemente do que propõe Bauman a respeito da modernidade, não foram emancipados da crença no ato da criação, da revelação e da condenação eterna. Seriam, portanto, esses grupos sociais reminiscências de um tempo anterior à modernidade? Nesse caso, pode-se aplicar a eles os conceitos desenvolvidos ao longo do processo que produziu a sociedade contemporânea, com sua cultura de massa, e, finalmente, com o ecossistema hipermediado pelas tecnologias digitais?

Imaginemos um par de parênteses e entre eles o seguinte raciocínio: pode-se postular que, no diversificado e amplo ecossistema comunicacional que se adensa com essas tecnologias, gerando novos padrões de vínculos sociais e de cultura, ocorre uma expansão das autonomias dos indivíduos, proporcionada pela apropriação dos meios de produção de cultura e comunicação. Não estaríamos, com essa afirmação, creditando romanticamente o efeito de uma utopia libertadora derivada de tecnologias, mas observando que esse conjunto de recursos tem o potencial de ampliar o grau de autonomia do indivíduo. Estamos, portanto, usando a expressão libertação não com o sentido da conquista de uma liberdade, como citado por Bauman – liberdade sendo objeto de análise altamente problemático – mas como ruptura: ao se apropriar das possibilidades oferecidas nesse ambiente comunicacional amplo, difuso – como a mobilidade, a ubiquidade, o domínio do seu tempo de se comunicar –, o indivíduo alcança um nível de autonomia em suas interações sociais que lhe era impossível quando ele dependia de uma estrutura ou sistema que centralizava, mediava as trocas comunicacionais.

Fechando os parênteses, e voltando ao nosso objeto de estudo, podemos considerar que, ao escolher uma vida de pouca liberdade e de autonomia restrita em relação aos mais rotineiros hábitos de sua existência, os integrantes da comunidade religiosa estariam optando por um caminho inverso ao do desenvolvimento da modernidade. No entanto, tais organizações utilizam intensamente as tecnologias digitais de comunicação e estimulam nos fiéis a aquisição de bens tecnológicos típicos da modernidade, para demonstrar a capacidade de consumo como parte dos prêmios recebidos de Deus por sua fidelidade à palavra sagrada e sua rejeição ao demônio. Trata-se, então, de uma apropriação pragmática de elementos da modernidade em função de manter a comunidade presa a arcaísmos.

Essa aparente contradição se resolve com a observação de que o processo de formação desse conhecimento do objeto Diabo e suas potencialidades se dá a partir de mitos, dos quais os fiéis não foram emancipados ou de cuja emancipação abrem mão, em troca de

um conhecimento mágico que lhes franqueie as portas da revelação, o que lhes permitirá escapar da condenação eterna e das artimanhas do Capeta no dia-a-dia. A partir do mito, sem passagem pela razão, se constrói diretamente o senso comum, que é reforçado pela experiência periódica e constante de demonstração dos poderes do Excomungado e expandido por meio da televisão, das redes sociais digitais e dos sites de vídeos, e esse conhecimento é compartilhado por meio dos aparelhos móveis de comunicação, em perfeita sintonia com os recursos da modernidade. A tecnologia, com seu simbolismo da contemporaneidade, funciona como avalista do discurso primitivo. Ao se apropriar desses meios de produção de comunicação e cultura, o crente amplia seu potencial de autonomia como sujeito do mundo contemporâneo, mas se recusa a exercitar plenamente esse espaço de liberdade ao condicionar e limitar a interpretação da realidade virtual ao *programa* da religião fetichista.

4 CONCLUSÃO

Uma "contracultura" que não se pode considerar marginal, mas necessita de uma centralidade para exercer seu mister de evangelização, ou seja, precisa se isolar do mundo para estabelecer seu modo de estar no mundo. Esse é outro aspecto das comunidades nas quais o objeto desta análise exerce seu protagonismo, e que mantém os crentes permanentemente atrelados a um circuito de energia alternativa em alta tensão. Tal dicotomia, do estar ao mesmo tempo dentro e fora do mundo, produz no crente a circunstância das oscilações descontínuas entre os altos e baixos de suas forças de vontade, no conceito de Nietzsche. Quando dentro do *programa*, o fiel é o super-homem capaz de enfrentar o poder do demônio, na coesão de seus irmãos e sob o regime fetichista da doutrina. Quando na diversidade e complexidade do mundo, precisa renegar qualquer possibilidade de se deixar envolver pelo caos, aquilo que está fora do sistema da crença, circunstância que define e condiciona sua individualidade.

Sendo o ser humano, ainda segundo o filósofo, incapaz de conceber qualquer coisa que seja desprovida de intenção, é preciso ter sempre em mente que, seja qual for a circunstância em que o fiel, lançado ao *fora*, ao caos, esteja submetido às tentações do demônio, é nos códigos rígidos da religião, no *programa*, que ele vai encontrar uma ordem. Essa é a plataforma que o lança em suas aventuras no mundo, onde deve cumprir a outra parte de seu compromisso: o da evangelização, ou, em termos mais pragmáticos, o exercício de sua função como agente encarregado de conquistar novos adeptos. Esse é contexto em que ele vai agir como ativista de uma ação "contracultural", por meio da qual sua comunidade tenciona intervir no mundo.

Ele vai atuar no mundo como um criador de ruídos, como elemento desorganizador da dinâmica contemporânea, que dispensa uma ordem explícita. Enclausurado no *programa* da doutrina, ele não tem outra linguagem que não aquela que se configura como a palavra sagrada. Ele ingressa num mundo pleno de incertezas, com a certeza de sua fé. Pregar o evangelho significa, contraditoriamente, levar ao ecossistema da modernidade os pressupostos inflexíveis do discurso arcaico, contexto apropriado para as transições do demônio entre a dimensão mítica e o mundo dos fenômenos. Sua ação é tão naturalmente "contracultural" quanto a dos *beatniks* que desafiaram o *status quo* social nos anos 1960, ou dos jovens que se lançaram à "primavera árabe" em 2011, ainda que seus movimentos se deem em direções absolutamente opostas: uns procuravam ampliar as autonomias do indivíduo, estes querem

reduzir os riscos que o Diabo impõe aos indivíduos soltos no mundo.

Ao introduzir, na racionalidade do *fora*, a razão específica e pura do ambiente fetichista-religioso, o crente está, ao mesmo tempo, produzindo um ruído na diversidade social, uma vez que a realização de sua alteridade exige que sejam aceitos primariamente alguns pressupostos da doutrina: por exemplo, que há um Deus e um Diabo, em disputa permanente pela alma do ser humano, que há uma vida eterna no fim dos tempos e, finalmente, que é possível adquirir o direito ao deleite eterno sem abrir mão do bem-estar imediato. Esse processo dialógico, que tem o propósito explícito de conquistar a adesão do interlocutor, precisa ser alimentado da melhor das consciências, embora, como observa Nietzsche:

O homem, um animal complexo, mendaz, artificial, intransparente, e para os outros animais inquietante, menos pela força que pela astúcia e inteligência, inventou a boa consciência para chegar a fruir a sua alma como algo simples; e toda moral é uma decidida e prolongada falsificação, em virtude da qual se torna possível a fruição do espetáculo da alma. (2010, p. 176)

No entanto, para ser eficiente, a estratégia da evangelização exige anular ou, pelo menos, diminuir o outro, para tirá-lo de sob a influência do Mal. Deve-se, portanto, problematizar a acepção de que se trata de um processo dialógico, uma vez que o propósito é o da conquista, do convencimento, para cuja execução o *programa* da religião fetichista prevê a oferta dessa *boa consciência* como argumentação moral. Produz-se, então, aquilo que observa Baudrillard quando afirma que o Bem e o Mal não são absolutos, mas se transfundem e se transfiguram um no outro continuamente. Ao se propor como agente de salvação da alma do outro, o crente evangelizador também o está ameaçando com a redução de sua autonomia como indivíduo, uma vez que, convencido a entregar sua alma ao poder simbólico que estrutura o rebanho, ele terá entrado na armadilha com a qual, na realidade, entregará sua alma para o *telecatch* eterno entre o Bem e o Mal.

Essa negociação se dá no contexto da contemporaneidade, em que a cultura de massa chega ao paroxismo, com as tecnologias digitais promovendo a migração contínua das mensagens por todos os cantos do mundo, de modo que um ritual de exorcismo realizado por Valdemiro Santiago ou Edir Macedo poderá ser legendado ou dublado em qualquer idioma e oferecido no mercado global das crenças. Sendo a cultura produto da comunicação, temos que a religião transmutada em negócio se configura como mensagem de caráter "contracultural" em múltiplos ambientes. Assim exposto à algaravia do mundo, o *programa* da religião-fetichista fica para sempre nas nuvens computacionais, reverberando sua mensagem, como o sinal de

rádio emitido pelo monólito na obra de Arthur Clarke "2001, uma odisseia no espaço".

O *programa* atua nesse ecossistema em que "as massas não são mais uma instância à qual se possa referir como outrora à classe ou ao povo", conforme observa Baudrillard (1985, p. 23). A mensagem vai encontrar indivíduos que não são mais sujeitos da História, afogados no excesso de sentidos. A observação de Baudrillard se torna ainda mais crítica no ambiente hipermediado da contemporaneidade, em que os meios digitais permitem a construção de novos tipos de vínculos sociais, que não mais se articulam em torno de necessidades, mas de vontades fortes e fracas, formando sociedades complexas e mutantes,. Nesse contexto, o discurso monolítico e fechado das igrejas se faz ouvir em alto volume, justamente porque se contrapõe à correnteza da modernidade, que tudo arrasta, e se oferece como uma alternativa estruturada e estruturante para a realidade complexa. O ato religioso, então, se transforma num espetaculoso circo místico, em função de entretenimento.

Acontece que, levado às telas, o Diabo ganha status de *superstar*, beneficiando-se do caráter expansivo das mídias digitais e transformando o próprio sentido da religião. Como observa Jorge Miklos, doutor em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, as experiências religiosas no ciberespaço transformam a mídia e são por ela transformados, no processo em que os crentes buscam consolidar no ambiente virtual o sentido de comunidade e pertencimento que lhes dá a identidade religiosa. Em suas próprias palavras: "Se por parte das igrejas há uma motivação de poder político e econômico, por parte dos fieis tudo leva a crer que a motivação central é a busca do senso comunitário, ou seja, de uma comunidade possível". (2012, p. 37)

O desejo missionário do proselitismo ganha enorme potencialidade com o uso das mídias digitais, utilizadas intensivamente como veículos não apenas da mensagem bíblica segundo a interpretação dessas organizações, mas também e principalmente dos cultos e rituais plenos de sons, gestos, exortações, gritos e uma especial cenografia que em tudo reproduzem a lógica dos espetáculos televisivos comerciais e de entretenimento. Na disputa pelo maior poder de convencimento, no contexto de concorrência feroz entre as várias denominações que disputam a alma dos crentes, é ao Diabo que compete, em muitos casos observados, assegurar a atenção das audiências. As imagens induzem à compreensão do circo místico como *a realidade*, não apenas como representação simbólica. Diz ainda Miklos:

O fenômeno que se coloca é que os meios eletrônicos de comunicação servem de instrumento para conseguir novos adeptos, tornando-se a principal trincheira de combate. Há uma luta social simbólica na qual os meios eletrônicos de comunicação

participam decisivamente, agindo como instâncias recodificadoras da realidade, conforme propôs Flusser. (2012, p. 37)

Trata-se, segundo Miklos, de "uma nova realidade construída a partir desse senso de religiosidade proposto". Referindo-se a pesquisa realizada por Cláudia Osório de Aguiar em *Imagens de intolerância na mídia*, ele destaca o empenho dos líderes dessas organizações em usar os meios de comunicação eletrônicos para atribuir novos significados religiosos a domínios antes profanos, por exemplo, na apropriação e recontextualização de cultos afro-brasileiros, demonizando seus praticantes. Tornou-se uma constante, conforme já citado, a afirmação de que os espíritos malignos são sempre invocados em "terreiros" de umbanda e candomblé. Citando Alberto Klein, em *Imagens de culto e imagens da mídia*, Miklos observa como esse processo de ressignificação obedece a três códigos: o representacional, a espetacularização ambiental e a utilização de uma mensagem teológica rigidamente dual.

Nessa dualidade, pode-se afirmar, se reforça o poder simbólico do Diabo, fenômeno que aqui observamos. Ele emerge nos cultos, mas já não possui a mesma aura que o reveste no catolicismo ou nas igrejas protestantes tradicionais, em que se configura quase como uma referência do Mal. Nas organizações neopentecostais, o demônio se dessacraliza, torna-se um ser ordinário, sempre envolvido com tramoias sórdidas, como um delinquente contumaz que está sempre às voltas com a Justiça mas não para na cadeia. Assim como o todo da religião midiaticizada e espetacularizada, também Satanás é secularizado e banalizado. Imerso no caldeirão dos fetiches, ele se torna refém do espetáculo. Ainda Miklos:

Ao ocupar o espaço midiático institucional, a religião tenta reaver seu poder, mas isso gera na realidade uma reação adversa: os meios eletrônicos de comunicação passam a configurar de tal modo as práticas religiosas, que esses dois processos se misturam, mudando a identidade da religião definitivamente, na medida em que o espaço da busca pelo **religare** setransforma de concreto em virtual. (2012, p. 118, grifo nosso)

Para funcionar, o culto precisa de roteiros impactantes, com sons e imagens convincentes, sob o aspecto da dramaturgia, com gritos, saracoteios, movimentos, prestidigitações, caras e bocas, elementos essenciais à coesão e coerção dos integrantes dessas comunidades emocionais. No processo da dessacralização, religião se transubstancia em magia e encantamento. Nesse sentido, é conveniente observar não apenas a palavra, mas analisar o gesto, para notar as semelhanças entre um programa típico de entretenimento e os cultos religiosos da TV e da internet. Embora não se possa, aqui, fazer uma decomposição dos signos presentes nos referidos rituais, convém considerar, como lembra Vilém Flusser, a

importância dos gestos, como “formas de expressão de uma intenção”: “Os gestos são movimentos do corpo que expressam uma intenção”. (1994, p. 8) E, mais adiante: “Toda análise do gesto deve ser uma análise semiológica, se se deseja encontrar o que se vê de fato, quando se contempla o gesto. Seu método há de ser de uma decifração, uma decomposição do gesto em seus elementos significativos”. (1994, p. 89)

Uma das características comuns ao gestual dos líderes das organizações aqui observadas é o estilo dramático que acompanha cada etapa do discurso e das ações, segundo o modelo ritualístico descrito anteriormente: a homologação de sua autoridade religiosa pela leitura da Bíblia, sua auto-exaltação como representante do Bem, a provocação e incitação do demônio, a narrativa das ações demoníacas, o embate físico no exorcismo, e finalmente a celebração, que irá assegurar o aumento das contribuições pecuniárias dos participantes. Em todo o culto se produz um estado de exaltação que não questiona seus próprios valores éticos, não se submete a uma confrontação com a racionalidade, mas produz um efeito de radiação como o descrito por Jean Baudrillard quando se refere a determinadas pinturas – sob uma luz irreal, “que impõe a iminência de um acontecimento estranho”: “Essa fenomenologia selvagem é, então, um pouco como uma teologia negativa, ‘apofática’, como designava-se o fato de se aproximar do conhecimento de Deus pelo que não é, mais do que pelo que é”. (2002, p. 145)

Da mesma forma, ao analisarmos os movimentos corporais do coletivo de fieis, durante os desafios à fidelidade divina, com a algaravia das vozes gritando as condições de seus contratos de prosperidade e salvação, as mãos esmurrando as paredes do templo e esfregando na face de Deus suas próprias palavras sagradas, observamos a tomada de um poder agônico pelo indivíduo desesperado por uma dádiva, que comprometeu o dinheiro do aluguel na esperança de uma recompensa, no paroxismo típico dos que ultrapassaram todos os limites do razoável. Trata-se de uma coreografia da *desrazão*, à qual não faltam os tranSES, os delírios, as manifestações de glossolalia, com movimentos e gestos dramáticos e enfáticos com os quais é preciso acompanhar os monólogos dos que creem estar falando com Deus. Na soma de cada uma dessas dramatizações há uma determinação única, referenciada em si mesma, que não se submete à verdade exterior do mundo e só pode ser julgada em sua própria circunstância.

Acontece que essa experiência cósmica está nas mídias, podendo, portanto, ser escrutinizada à luz das Teorias da Comunicação. Nesse espetáculo midiático, o Bem e o Mal combatem de igual para igual, sendo que o demônio ganha expressão “física” ao encarnar em suas vítimas. Manifesta-se, aqui, o princípio dualista a que se refere Baudrillard ao ponderar

que “o Bem e o Mal não se opõem, sua essência é assimétrica. Não procedem do mesmo movimento e não são da mesma natureza. Há entre eles um certo equilíbrio antagônico” (2002, p. 96). No final, porém, o mal sempre perde, mas, como nas séries televisivas, renasce no episódio seguinte, imortal e persistente em sua saga. Mas há aqui, como lembra Baudrillard citando Carl-Gustav Jung, um problema ético, “uma inundação de Bem amoral”, quando o indivíduo está condenado a sucumbir ao Bem como condição para seguir fazendo parte da comunidade: “um bem ao qual sucumbimos perde toda característica ética. E o que é o Bem sem caráter ético, senão um aspecto da legislação do Mal?”. (2002, p. 97)

O discurso e o gestual não se submetem ao imperativo da ética porque seu objetivo não é estimular o pensamento crítico, mas condicionar a plateia a um raciocínio pré-determinado. Pode-se entender esse raciocínio no contexto proposto por Charles Sanders Peirce como abdução, condução e indução. Na interpretação de Lucia Santaella, trata-se de uma teoria que permite diferenciar cognição de pensamento: “excluindo-se, assim, o psicológico, as estruturas do raciocínio ficam reduzidas, portanto, a inferências abstraídas das esperanças, medos, alegrias, dores e angústias que se enroscam em nossos pensamentos”. (2003, p. 116)

Nesse terreno atuam as celebrações performáticas nas quais o Bem e o Mal se enfrentam. No entanto, a análise linear das ocorrências em que o Diabo domina suas vítimas autoriza a ponderar que o demônio é mais poderoso que seus oponentes, no roteiro comum aos eventos observados. Essa percepção se torna ainda mais convincente se considerarmos a comunicação nos cultos como circularidades. Como os personagens demoníacos da mitologia, que atravessam os portais transdimensionais para combater o Bem, o Capeta das organizações neopentecostais tem poder para deixar o mundo das subjetividades e se incorporar em seres humanos de carne e osso, obrigando-os a praticar o Mal. O Deus dos cristãos e o próprio Messias não demonstram esse poder: permanecem no mundo das possibilidades, e somente se manifestam por meio da voz e dos gestos do oficiante do culto. A realidade percebida pelos fieis atribui, portanto, ao demônio, um poder mais efetivo que o da divindade da qual se declaram adeptos.

Em algumas dessas ocorrências, o bispo Edir Macedo, criador da Igreja Universal do Reino de Deus “exorciza” o demônio que transformara um jovem em homossexual, num ritual de quinze minutos (www.youtube.com/watch?v=fRKsAv51gd8&feature=endscreen, acessado em 12/06/2013). O pastor Silas Malafaia, da Assembleia de Deus, relata um combate com o demônio (www.youtube.com/watch?v=h4BYqt_gMKM, acessado em 20/06/2013) e condena cientistas, em pregação de criacionismo versus evolucionismo:

(www.youtube.com/watch?v=BKFPd2SaPk8&list=PLF0F69D3B329FAEA4&index=1&feature=plpp_video, acessado em 07/08/2013). O apóstolo Valdemiro Santiago exorciza o demônio com “toalha benta” – um dos produtos que podem ser adquiridos pelos fieis (www.youtube.com/watch?v=Fu9Q6rXJrNY, acessado em 06/06/2013). Na concorrência entre as organizações, Edir Macedo “entrevista” o demônio, que diz ser o controlador de Valdemiro Santiago (<http://www.youtube.com/watch?v=NbWXLgEEFJk>, acessado em 20/07/2013) e usa a Rede Record de Televisão contra Santiago, seu concorrente da Igreja Mundial do Poder de Deus, com uma reportagem do Departamento de Jornalismo da emissora sobre uma fazenda do concorrente, para denunciar seu enriquecimento: (www.youtube.com/watch?v=zKngkNFXtF8, acessado em 28/07/2013).

Trata-se, como se pode observar, de um combate em que os representantes do Bem não combatem apenas o Mal, mas também seus concorrentes, numa disputa por mercado, no ramo do entretenimento em que a atração principal é o próprio demônio, em carne e osso. Eles são também exemplos de um aspecto da contemporaneidade descrito por Vilém Flusser, na qual temos dificuldade em distinguir, “no rio enorme dos fenômenos”, a influência diabólica da divina. Não seria sem razão, portanto, que o pastor Malafaia tanto se revolta contra o conhecimento científico, visto, segundo Flusser, como invenção do Diabo: “Ciência, arte e filosofia são os exemplos mais nobres dessa obra.” (2005, p. 22)

Segundo Flusser, o Diabo é o autor da temporalidade, aquele que se rebela contra o conceito de infinito oferecido por Deus. É parte da obra divina que se volta contra seu criador, interpretação também presente no ideário das organizações religiosas aqui referidas. Seu campo de atuação é o ambiente humano, o território temporal do homem. Em seu próprio lugar, ele não pode representar o Mal, porque, sendo o Mal tudo que lá existe, não há outra realidade com a qual se possa confrontar. Portanto, pode-se afirmar que, assim como na crença dos indígenas brasileiros, os demônios que ameaçam os fieis das igrejas neopentecostais só se tornam malignos quando ultrapassam os portais proibidos entre as dimensões do universo. Em seu estado natural, o demônio nada pode fazer contra os humanos. Nos rituais e cultos que observamos, quem o transporta para o ambiente humano são os pastores, bispos, apóstolos, e não o fazem por outra razão que não seja a soberba – no dizer de Flusser, “soberba é consciência de si mesmo” (2005, p. 25). Conscientes de seu papel, o bispo, o pastor e o apóstolo cumprem diariamente sua missão demoníaca, mantendo o Capeta vivo e poderoso no universo temporal de seus fieis.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. **A indústria cultural**. In: COHN, Gabriel (Org.) Comunicação e indústria cultural. São Paulo: Edusp, 1971.
- BAUDRILLARD, Jean. **A troca impossível**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- BAUDRILLARD, Jean. **A sombra das maiorias silenciosas**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. O demoníaco, a representação do mal, os sistemas de acusação e de inquisição no protestantismo histórico brasileiro. **Revista Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo, SP:, no. 33, 59-107, jul/dez 2007.
- CANETTI, Elias. **Massa e poder**. São Paulo: UnB/Melhoramentos, 1983.
- ELIADE, Mircea. **El chamanismo y las técnicas arcaicas del extasis**. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- FAUSTO NETO, Antônio. Dispositivos de telecura e contratos de salvação. **Comunicação, Mídia e Consumo**, Vol. 3, No. 6. São Paulo: ESPM, 2006.
- FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, , 1977.
- FLUSSER, Vilém. **Los gestos**. Barcelona: Herder, 1994.
- FLUSSER, V. **A história do diabo**. São Paulo: Anablume, 2006.
- FLUSSER, V. **O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- FLUSSER, V. **O universo da imagens técnicas: elogio da superficialidade**. São Paulo: Annablume, 2008.
- FLUSSER, V. **A dúvida**. São Paulo: Anablume, 2011.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Introdução à História da Filosofia**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- HJARVARD, Stig. **The mediatization of religion: a theory of the media as agents of religious change**. Estocolmo: Northern Lights, 2008.
- HORKHEIMER, Max. **Teoria crítica**. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KANT, Immanuel. **A Religião nos limites da simples razão**. Covilhã (Portugal), LusoSofia, 2008.

LÉVY-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

MACEDO, Edir. **Jejum de Daniel**. Blog (www.bispomacedo.com.br/2013/10/04/12o-dia-do-jejum-de-daniel/) acessado em 05/10/2013.

MARIANO, Ricardo. **Igreja Universal do Reino de Deus: a magia institucionalizada**. Revista USP, São Paulo, setembro/novembro 1996.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Mídia e poder simbólico: um ensaio sobre comunicação e campo religioso**. São Paulo: Paulus, 2003.

MIKLOS, Jorge. **Ciber-religião: a construção de vínculos religiosos na cibercultura**. São Paulo: Ideias & Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Schwarcz, São Paulo, 2010.

PATRIOTA, Karla Regina Macena Pereira. **Mídia e entretenimento: em busca da audiência religiosa**. **Revista de Estudos da Religião**. Recife: Rever, setembro/2008.

PELBART, Peter Pál. **Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

SANTAELLA, Lúcia. **Comunicação e pesquisa**. São Paulo: Hacker, 2001.

SANTAELLA, Lucia. **A ecologia pluralista da comunicação – conectividade, mobilidade, ubiquidade**. São Paulo: Paulus, 2010.

SBARDELOTTO, Moisés. Entre o social e a técnica: os processos midiáticos do fenômeno religioso contemporâneo. **Revista Ação Midiática**, Vol, 2 no. 1. Curitiba, 2012.

SILVA, Christiano Barros Marinho da. **Vai-te pra onde não canta galo, nem boi urra: diagnóstico, tratamento e cura entre os Kariri-Xocó**. Maceió: Edufal/Funesa, 2004.

SILVA, Drance Elias da. Despotencialização de demônios por meio de dádivas e desafios. **Revista Estudos da Religião**. Recife: Rever, dez/2007.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

WIENER, Norbert. **Cibernética e sociedade: o uso humano de seres humanos**. São Paulo: Cultrix, 1968.

Vídeos:

Acabei de dar uma bela de uma cagada! Disponível em:
www.youtube.com/watch?v=tLAvvU2lcV8

Apostolo Valdemiro expulsa demonios com toalhinha benta. Disponível em:
www.youtube.com/watch?v=Fu9Q6rXJrNY

Apostolo valdemiro santiago faz pacto com o diabo... Disponível em:
www.youtube.com/watch?v=zKngkNFXtF8

Criação x Evolução, Quem Está Com a Razão? Parte 01. Disponível em:
www.youtube.com/watch?v=BKFPd2SaPk8&list=PLF0F69D3B329FAEA4&index=1&feature=plpp_video

Demônio fala para Edir Macedo que comanda Valdomiro Santiago. Disponível em:
www.youtube.com/watch?v=0NNArJ_eQgw

Quando o Diabo tentou matar o Pastor Silas Malafaia. Disponível em:
www.youtube.com/watch?v=h4BYqt_gMKM