

O TRATAMENTO *DÉJÀ VU* DA RELIGIÃO NA ANTROPOLOGIA

DOI
10.11606/issn.2525-3123.
gis.2022.182922

DOSSIÊ RELIGIÕES, SUAS IMAGENS,
PERFORMANCES E RITUAIS

MARCUS VINÍCIUS BARRETO

Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil, 05508-010 –
ppgas@usp.br

ORCID
<https://orcid.org/0000-0003-1741-5811>

RESUMO

O presente artigo reflete sobre abordagens antropológicas clássicas acerca do tema da religião, estabelecendo um contraponto com outras linhas de pesquisa que, mais recentemente, privilegiam o papel das mídias na formação de comunidades religiosas. Tomando como base algumas propostas da antropóloga Birgit Meyer, o objetivo é refutar o privilégio tradicionalmente concedido tanto aos discursos de atores religiosos quanto ao significado dos símbolos para a composição etnográfica, passando a enfatizar sensações compartilhadas em um processo de “formação estética”.

PALAVRAS-CHAVE

Religião;
Antropologia;
Mídia; Estética.

ABSTRACT

This article reflects on classic anthropological approaches on the topic of religion making a counterpoint to other lines of research that more recently they privilege the role of the media in forming religious communities. Based on the work of anthropologist Birgit Meyer the proposal is to refute the reinforcement traditionally granted to the speeches of religious actors and to the meaning of symbols for ethnographic writing, starting to emphasize sensations that are shared depending on an aesthetic formation process.

KEYWORDS

Religion;
Anthropology;
Media; Aesthetic.

INTRODUÇÃO

A religião está presente em muitos lugares, mas boa parte dos antropólogos que pesquisa esse tema, tradicionalmente, privilegia ou a dimensão simbólica dos rituais ou a literatura que, em alguma medida, codifica narrativas míticas tanto orais quanto escritas ou, mais recentemente no caso do Brasil, os discursos de representantes políticos que integram a “bancada religiosa” no Congresso e disputam o poder na esfera pública dos direitos. Sem desmerecer a importância de inúmeras pesquisas apresentadas por renomados cientistas sociais ao longo de décadas, minha provocação no presente artigo é afirmar que a visão dos intelectuais tende a ser desgastada quando o assunto é religião. Isso ocorre em virtude dos materiais e fontes que servem de alicerce às investigações e do tratamento dedicado ao tema.

Trabalho com a hipótese de que a abordagem da religião no campo da antropologia segue os pressupostos de uma metodologia clássica que, ao supervalorizar os discursos dos atores religiosos e, principalmente, os significados por eles atribuídos aos símbolos, confere uma atenção menor à dimensão estética que atravessa as práticas propriamente ditas. Ou seja, na medida em que limitam o escopo da análise àquilo que os atores dizem, os estudiosos que pesquisam o tema tendem a obliterar os muitos lugares onde a questão religiosa ganha uma presença pública. Nesse sentido, a noção de “lugar”, tal como agencio, compreende os vários meios ou mídias que materializam o que costumamos classificar como religião.

No intuito de fundamentar a hipótese apresentada, privilegio o contexto brasileiro a fim de apontar alguns meios que conferiram uma presença pública a diferentes práticas religiosas. Na sequência, analiso o caso da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD – que, desde sua fundação, se apropriou de um conjunto de mídias que não são contempladas ou são agenciadas de maneira incipiente nas pesquisas,¹ a despeito de ser uma das instituições cristãs brasileiras mais investigadas por uma gama considerável de antropólogos – sobre os quais falarei no próximo item.

Historicamente, é possível afirmar que, desde o período colonial, algumas mídias conferiram presença pública à religião no contexto brasileiro, principalmente às práticas de matriz cristã, se observarmos, por exemplo, a arquitetura da Igreja da Sé construída na cidade de Salvador no século XVI, as esculturas de Aleijadinho que datam do século XVIII, as pinturas de Victor Meirelles do século XIX, etc. Posteriormente, outras mídias como o cinema também desempenharam um papel relevante na visibilidade da questão religiosa. Segundo Monte-Mór (2005), o tema da religiosidade

1. Salvo raras exceções que começam a surgir recentemente, caso da pesquisa desenvolvida por Teixeira (2014) em que a antropóloga analisa as redes sociais da IURD a fim de discutir questões de gênero.

popular apareceu em uma fase mais experimental do cinema quando, na primeira década do século XX, os irmãos italianos Paschoal e Affonso Segretto registraram em imagens a construção de igrejas, rituais funerários e festas religiosas no Rio de Janeiro (Monte-Mór 2005, 135).

Na mesma época, demais produções, caso dos filmes *Procissão de Nossa Senhora dos Navegantes* – dirigido por Diomedes Gramacho em Salvador – e *Milagres de Santo Antonio* – dirigido por Antonio Serra no Rio de Janeiro –, ambos de 1912, deram início aos filmes de temática religiosa. Dessa maneira, no decorrer do século XX, esse tema foi abordado no cinema brasileiro em diferentes momentos e sob estilos variados. Nos anos 1930, por exemplo, o cinema documental floresceu com as contribuições do antropólogo Claude Lévi-Strauss e sua companheira Dina que dirigiram filmes tais como *Festa do Divino Espírito Santo*, *Festejos Populares de Mogy das Cruzes*, etc. (Monte-Mór 2005, 136). Em décadas posteriores, documentários e filmes de longa-metragem também contemplaram o assunto, trazendo à baila, além das práticas cristãs, as religiões de matriz africana, os rituais xamânicos, o espiritismo, etc.

Ainda no que tange às mídias, nos anos 1940, a Igreja Adventista do Sétimo Dia iniciou suas incursões nas emissoras de rádio e, em 1962, essa instituição lançou o primeiro programa evangélico exibido na televisão: *Fé para hoje*, apresentado pelo pastor Alcides Campolongo (Fonteles 2007). A propósito do rádio e da televisão, muitas denominações evangélicas apropriaram-se desses meios ocupando um lugar de destaque na cena pública, caso da IURD que, além dessas mídias, vem realizando grandes investimentos em redes sociais, filmes produzidos para o cinema, e que, há algum tempo, tornou-se uma das instituições mais pesquisadas na academia. A despeito da abundância de trabalhos acadêmicos acerca da IURD, como justificar então a ausência de interesse dos pesquisadores em relação ao aparato midiático da igreja? Antes de responder a questão, retomo brevemente o histórico de fundação da Universal.

Classificada pela literatura acadêmica como um dos principais expoentes das chamadas “igrejas neopentecostais”, a IURD foi fundada pelo pastor Edir Macedo no dia 9 de julho de 1977 no bairro da Abolição – Rio de Janeiro. Atualmente, a Universal tem por volta de 6 mil templos espalhados pelo Brasil, além de filiais localizadas em países da Europa, África e Ásia. Ademais, a igreja é proprietária de algumas mídias como a emissora de rádio *Rede Aleluia*, o jornal *Folha Universal*, a emissora de televisão *Rede Record*, um website, uma página na rede social Facebook, uma conta na rede social Twitter, etc.² Dessa maneira, ao longo de quatro décadas, a IURD alcançou um expressivo reconhecimento público, tornando-se um

2. Disponível em: <https://www.universal.org/a-universal/home/>. Acessado em 20 de maio de 2020.

fenômeno quanto à capacidade de consolidar mundo afora um público bastante numeroso.

Diferentemente de grande parte dos antropólogos que pesquisou a trajetória da IURD e justificou o alcance da instituição com base nas mensagens de salvação e prosperidade – propagadas por Edir Macedo e demais pastores aos frequentadores da igreja –, a meu ver, o sucesso da Universal é devedor do marketing midiaticamente construído em torno da figura do seu fundador. Em outras palavras, as mídias da IURD promoveram a visibilidade de Edir Macedo na cena pública e os efeitos dessa publicidade foram eficazes à medida que a imagem dele foi sendo materializada conforme as especificidades de cada meio – retomarei esse ponto mais adiante.

Neste sentido, a compreensão da trajetória da Universal a partir das mídias, e não exclusivamente das mensagens “proféticas”, possibilita formular consistentes interpretações acerca da capilaridade dessa instituição. Para tanto, é necessário ir além do âmbito dos significados atribuídos aos símbolos iurdianos e contemplar a dimensão estética imanente aos meios. Todavia, como mostrarei a seguir, essa forma de analisar a questão religiosa a partir das materialidades contrapõe uma tradição de estudos já consolidada.

O LUGAR DA IURD NA LITERATURA ACADÊMICA

Muitos cientistas sociais que pesquisam o chamado “neopentecostalismo” no Brasil investigaram a trajetória e os projetos da IURD (Almeida 2009, Camurça 2020, Gutierrez 2015, Mariano 1999, Oro 2003, Soares 1993). Entre outras questões, esses intelectuais interrogam o porquê da igreja ter alcançado tamanha visibilidade, aglutinando um número muito grande de apreciadores e frequentadores tanto dentro quanto fora do país. Além disso, questionam a atuação incisiva das lideranças iurdianas no espaço público, principalmente a de Edir Macedo. Guardadas as especificidades de cada pesquisa, a justificativa apresentada pelos autores mencionados está ancorada na dimensão discursiva. Na visão deles, tanto as táticas de proselitismo da IURD quanto suas alianças realizadas no âmbito da política institucional seriam, grosso modo, as principais estratégias que garantem êxito aos projetos da igreja. Em outras palavras, os pilares do inegável alcance da Universal seriam devedores das pregações que perfazem uma “teologia da prosperidade”, das articulações incessantes que visam ao poder e do ataque da IURD a outros grupos religiosos.

Se tomarmos como exemplo um artigo recente e escrito por Camurça (2020), fica claro como esta fórmula analítica foi consolidada na academia. Com base em dados sobre a campanha eleitoral de 2018, e mediante os quais se constata que entre os 22 deputados federais eleitos pelo Partido Republicano Brasileiro (PRB) 19 associaram o nome da IURD às suas

respectivas campanhas, o pano de fundo do texto de Camurça é a seguinte controvérsia: por um lado, a Universal conquistou tamanho poder em virtude de sua investida em uma “ofensiva expansionista para o espaço público e a política”; por outro, a igreja adota uma postura de vitimização ao agenciar a noção de “minorias” em suas estratégias de marketing.

O argumento desenvolvido pelo autor vai ao encontro daquele reiterado por demais pesquisadores segundo o qual a visibilidade pública da IURD decorreria da grande quantidade de empreendimentos que confere dimensões multinacionais à igreja somado a momentos de acusações e condenações, caso da prisão de Edir Macedo em 1992,³ das retaliações ao episódio conhecido como “chute na santa”,⁴ entre outros. Ainda de acordo com os pesquisadores, o agenciamento da noção de “minorias”, enquanto tradução da ideia de “igreja perseguida”, seria fruto das artimanhas da IURD em colocar o teor polêmico de alguns episódios a seu próprio favor, garantindo, assim, a manutenção de sua visibilidade.

Do ponto de vista das lideranças iurdianas, as considerações de Camurça são em parte pertinentes. Uma vez que a Universal expandiu sobremaneira seus empreendimentos e Edir Macedo comprou uma emissora aberta de televisão – a Rede Record –, claro está que a igreja responde às demandas do sistema capitalista jogando o jogo do mercado que pressupõe, entre outras coisas, estratégias de concorrência e controle do Estado. Nesse ínterim, um conjunto de disputas vem à tona: nos meios de comunicação, a rivalidade entre a Rede Globo – maior emissora de televisão do país – e a Record; no campo religioso, as constantes ofensivas às demais denominações cristãs, às religiões de matriz afro, etc. Todavia, grande parte desses estudiosos, que realizaram etnografias sobre a IURD, é unânime em afirmar que a base de sustentação da igreja ou a massa de frequentadores e adeptos dos projetos iurdianos são pessoas que vivem em situação de precariedade e, majoritariamente, residem em contextos periféricos. Sendo assim, supor que a constituição dessa base, sem a qual a IURD não teria o alcance que teve, é unicamente devedora de esquemas lógico-discursivos é um argumento que liquida a compreensão das dinâmicas de consolidação da Universal.

No meu ponto de vista, as diferentes mídias apropriadas pela IURD e a forma como a igreja, por esses meios, construiu a imagem de Edir Macedo atraíram inúmeros adeptos à medida que essa imagem foi sendo adequada às especificidades estéticas de cada mídia – rádio, televisão, cinema, redes

3. Edir Macedo começou a ganhar uma ampla notoriedade pública quando a imprensa fez a cobertura de sua prisão e, principalmente, das vigílias realizadas na porta do presídio pelos frequentadores da IURD. Sem detalhar o caso, em linhas gerais, ele fora preso em decorrência de uma acusação de crime de charlatanismo.

4. Episódio ocorrido em 1995 em que um dos pastores da IURD, ao aparecer no programa *O despertar da fé* na Rede Record, chutou uma imagem de Nossa Senhora de Aparecida – um dos ícones do catolicismo – durante a exibição do programa.

sociais – resultando na materialização da figura de um pastor que faz, ao mesmo tempo, a performance de um homem “sofrido”, em decorrência das perseguições e retaliações públicas, e a de um homem “santificado”, tendo em vista seu dom “profético” e sua vocação expansionista. Assim, o aparato midiático da Universal vem atraindo um público à proporção que essas mídias aproximam a imagem de Edir Macedo à de uma personagem bíblica, despertando nesse público sensações compartilhadas de comiseração e adoração.

A noção de *sensação compartilhada* – assunto a ser discutido no próximo item – é um elemento central para analisar as materialidades presentes em uma prática religiosa, mas tal noção acaba sendo negligenciada por antropólogos que concebem religião como uma questão exclusiva da ordem do significado. A supervalorização do significado, no entanto, não é despropositada posto que o lugar que a IURD ocupa na academia vai ao encontro do cânone literário responsável pela fundação do campo das ciências sociais no continente europeu, cujos textos, clássicos publicados entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, trouxeram à baila a questão religiosa. Não caberia realizar uma revisão bibliográfica completa, mas apontar algumas linhas de pesquisa mais ou menos comuns a essas publicações e suas reverberações na consolidação da antropologia como disciplina acadêmica a partir de questões e métodos sistematizados por autores como B. Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown, e E. E. Evans-Pritchard.

Na segunda metade do século XIX, período em que a *intelligentsia* europeia elegia a ciência como o legítimo e autêntico discurso a guiar o funcionamento das instituições que compunham os Estados modernos europeus, autores como Sir James Frazer (1976) e Edward B. Tylor (2016), em uma perspectiva evolucionista, construíram argumentos no intuito de afirmar o que haveria de universal em todas as sociedades humanas: tópico recorrente entre os pensadores da época o qual ecoou na formação do campo das ciências sociais. Na esteira da dinâmica das classificações, ambos os autores estabeleceram distinções entre as categorias de religião, magia e ciência, fazendo jus a uma das obsessões do XIX, caso das narrativas sobre as origens do homem capazes de explicar, entre outras questões, o nascimento da religião (Ortiz 2012). Ao coletar registros acerca de povos que teriam antecedido os demais em uma suposta escala “evolutiva” de humanidade, grosso modo, Frazer e Tylor defenderam a tese segundo a qual princípios religiosos e mágicos seriam devedores de um período em que o pensamento “selvagem” ainda não distinguia o natural do sobrenatural.

A visão etnocêntrica contida nas explicações dos autores mencionados, ainda que contraposta em alguns aspectos, foi retomada no começo do

século XX quando os intelectuais da chamada escola francesa abordaram o tema da religião em suas obras. Sendo assim, Émile Durkheim em *As formas elementares da vida religiosa* (1989) argumentou que na constituição das sociedades organizadas em clãs a religião seria, por excelência, a forma elementar de coesão social. A fim de fundamentar seu ponto de vista, o autor elegeu o sistema totêmico australiano como o modelo a conter essa elementaridade estruturante, universal e anterior a todas as demais formas. Ao chamar a atenção para a presença de totens no interior de grupos autóctones, os quais resultam de relações mítico-rituais entre seres humanos e formas materiais – sejam animais ou vegetais –, Durkheim concluiu que, por meio do pensamento religioso, um grupo “sacraliza” determinada forma, criando uma representação coletiva capaz de perpetuar a própria sociedade.

Desta feita, em vez da contraposição entre natural e sobrenatural, foram as concepções de “sagrado” e “profano” que permearam as análises de Durkheim. Segundo o autor, a sacralidade totêmica decorreria de um conjunto de operações rituais que associa aos totens significados inexistentes na singularidade dos objetos banais ou das coisas profanas. Ainda no contexto europeu, estudiosos como Rudolf Otto (2007) exploraram o tema da religião também contemplando a noção de sagrado. No entanto, diferentemente da perspectiva sociológica durkheimiana, Otto abordou a questão sob um viés fenomenológico. Ou seja, a sacralidade não seria fruto de uma representação, posto que o sagrado, na visão do autor, é uma categoria inderivável e composta tanto por conceitos racionais quanto por elementos indizíveis, ambos dados a priori e imanentes ao “espírito humano”, fato que os tornaria independentes de uma mediação psíquica.

Ainda neste bojo, outro legado importante ao campo das ciências sociais foi a obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, da autoria de Max Weber. A primeira edição desse texto data de 1904, quando Weber propôs uma tese acerca das relações entre capitalismo e protestantismo a partir do *corpus* doutrinário formulado pelo luteranismo e pelo calvinismo/puritanismo. No seu entender, o “espírito do capitalismo” não deveria ser confundido com o modo de produção em si, mas tomado enquanto uma mentalidade ou uma conduta devedoras dessas doutrinas cristãs que à noção de “sucesso” profissional e conseqüente prosperidade associavam a ideia de eleição ou escolha divina (Weber 2004).

Demais autores poderiam ser citados, mas, como dito anteriormente, meu intuito não é esgotar uma revisão bibliográfica. O interesse maior é colocar em evidência o argumento que perpassa as obras mencionadas: na ótica destes intelectuais, religião é uma categoria associada à ordem da mentalidade, da ideia, do significado. Tal maneira de abordar o tema influenciou a consolidação da antropologia como disciplina acadêmica,

ainda que, a partir de Malinowski, o trabalho de campo e o contato face a face entre pesquisadores e nativos repropusessem métodos de pesquisa anteriores limitados principalmente à leitura e análise de manuscritos, textos doutrinários, etc.

Malinowski (1978), ao analisar a função da magia no cotidiano da sociedade trobriandesa, escreveu um dos textos mais canônicos para os estudos antropológicos: *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Sem dúvida, o ponto alto da obra é a discussão feita pelo autor acerca da presença da magia nos diversos setores da vida dos nativos nas ilhas Trobriand, abrangendo desde as relações de troca dos objetos – *Kula* –, passando pela agricultura e chegando até os rituais fúnebres. Entretanto, ainda que observasse a não separação entre práticas cotidianas e aspectos cerimoniais “mágicos”, Malinowski definiu a relação entre os trobriandeses e a magia em termos de uma operação psicológica, descartando a agência das formas materiais nesse processo. Sendo assim, afirma o autor: “A força da magia não reside nas coisas” (Malinowski 1978, 299).

Já Radcliffe-Brown (2013) contrapôs a visão funcionalista de Malinowski, atentando-se para a questão dos símbolos segundo a noção de eficácia. Ao criticar uma tradição de estudos que, desde Frazer, estabeleceu diferenças conceituais entre magia e religião, Radcliffe-Brown considerou a práxis como a única linha divisória possível entre ambas as esferas e argumentou que a religião constrói relações de dependência dado que o êxito na vida cotidiana estaria atrelado aos rituais de culto à ancestralidade. Nesse sentido, o autor propõe que práticas rituais sejam estudadas não por sua finalidade, mas pelo significado que carregam.

Evans-Pritchard (2005), por sua vez, analisou o que ele denomina de magia ou bruxaria praticada entre os Azande – povo do Sudão – e, assim como Malinowski, também chamou a atenção para a presença da magia zande nas várias dimensões da vida nativa. Na visão do antropólogo, a bruxaria é um ato psíquico e não deve ser tomada na acepção de “mentalidade primitiva”; pelo contrário, Evans-Pritchard afirma que, por meio da bruxaria, os Azande exprimem um comportamento e um modo de pensar o mundo coerentes com um código próprio de moralidade.

Em suma, ainda que aspectos metodológicos tenham sido inovados por essa primeira geração de antropólogos, suas propostas de análise das práticas religiosas e/ou mágicas, cuja ênfase recaiu sobre o pensamento ou o significado das coisas, foram perpetuadas por gerações vindouras a exemplo de Geertz (1981). A meu ver, mesmo que tenham direcionado uma atenção às práticas nos diferentes contextos, aquilo que foi observado pelos pesquisadores acabou por ser descrito com base em um dos componentes do universo empírico: o discurso nativo.

Neste sentido, quando discursos nativos absolutizam a tessitura etnográfica, simplificam-se potencialidades analíticas, pois, ao ser interpelado pelo antropólogo, aquilo que o nativo diz não decorre pura e simplesmente de uma operação mental nem se restringe a oferecer um significado como se fosse produto pronto e embalado para divulgação. Além disso, reduzir as construções discursivas ao âmbito do significado das coisas acaba por suplantar a materialização das próprias coisas em imagens, sons, cheiros e corpos também presentes na empiria. A questão que se coloca é: como etnografar essas materialidades sem, ao fim e ao cabo, reduzir tudo à análise do discurso?

OUTRAS ABORDAGENS

Retomando a frase que inicia o artigo, a religião está presente em muitos lugares e, assim como ela aparece em templos ou livros “sagrados”, não fica restrita a esses meios, pois também pode ser presenciada em fotografias, músicas, corpos, arquiteturas, comidas, festas, rádio, televisão e, mais recentemente, nas redes sociais onde muitas produções audiovisuais sobre religião são diariamente postadas. Como afirmei anteriormente, a despeito de práticas religiosas serem constituídas por formas materiais ou mídias, constato que essa materialidade ainda é pouco aproveitada como objeto de pesquisa por aqueles que investigam o assunto.

Mais recentemente, algumas novas vertentes no campo da antropologia começam a repropor esta metodologia clássica. Um grupo de antropólogos, que criou o projeto de pesquisa *Religious matters in an entangled world* –⁵ iniciado em 2016 na Universidade de Utrecht, Holanda –, vem criticando a tradição acadêmica que se dedicou à questão religiosa. Ao valorizar um método que prioriza uma abordagem material da religião, esses cientistas compreendem a própria religião enquanto uma mídia que adquire presença na cena pública pela materialidade constitutiva de suas práticas: imagem, objeto, comida, corpo, som, aroma, arquitetura, etc. (Janeja 2016, Meyer 2019, Schlatmann 2017, Svasek & Meyer 2016, van de Port 2012).

De acordo com Birgit Meyer (2019), uma das coordenadoras do projeto, pelo método de estudos proposto contrariam-se as já estabelecidas teorias da comunicação, ampliando a noção de mídia para além do escopo tecnológico da fotografia, do cinema, do rádio e da televisão. Também se rompe com a tradição “mentalista” com base na qual o campo das humanidades, apoiando-se em abordagens semânticas e devedoras do Iluminismo, enfatizou o conteúdo e o significado das coisas, e fez crítica à religião segundo as noções de “ilusão fictícia” e “falsa consciência”, como se percebe na embocadura teórica produzida por estudiosos como Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud.

5. Disponível em: <https://religiousmatters.nl/>.

Ainda na visão dos pesquisadores de Utrecht, esta tradição estabeleceu contraposições entre crença e significado, as quais supostamente revestem a imaterialidade do “espírito” por um lado, e questões que envolvem poder, práticas e materialidade por outro, reificando a ideia secularista mediante a qual a religião foi projetada para o âmbito da interiorização e do privado. Contrariamente a tal perspectiva, a proposta do *Religious matters in an entangled world* é exercer a crítica a um ponto de vista “de dentro”, fazendo uso de uma metodologia que evidencie a agência dos corpos, das sensações compartilhadas e das emoções na construção de mundos.

A sedimentação da abordagem material resultou das inquietações de estudiosos que, ao pesquisarem contextos pós-coloniais e de diversidade religiosa, constataram uma presença da religião na vida pública e, no intuito de descrever e analisar essa presença, aproximaram a noção de mídia ao campo religioso a partir da percepção de um processo denominado por eles de “formação estética”. Para chegar nesta formulação, os antropólogos partiram de seus respectivos campos de pesquisa. Meyer, por exemplo, percebeu uma proliferação de igrejas pentecostais e carismáticas no sul de Gana dos anos 1990 em diante.

Segundo a antropóloga, tais igrejas foram o resultado da formação de “comunidades religiosas midiaticizadas” cujos atores, ao incorporarem mídias de massas audiovisuais em suas práticas, alcançaram uma visibilidade na cena pública. A noção de mídia, segundo Meyer, em vez de restringida aos já conhecidos meios eletrônicos, deve ser ampliada a fim de que se compreenda o lugar da dimensão material no campo da experiência religiosa, lugar esse que consiste em formas autorizadas de visibilidade da religião de acordo com arranjos políticos construídos histórica e contextualmente. É nessa linha de raciocínio que a autora considera a própria religião enquanto prática de mediação.

Uma das vantagens da compreensão da religião como prática de mediação é a de que ela não mais toma as práticas, os objetos e outras formas através das quais se manifesta no mundo como secundárias às crenças, aos significados e aos valores, mas como formas necessárias por meio das quais o “além” torna-se acessível ou o “invisível” torna-se “aparente” (Meyer 2019, 209-210).

O pano de fundo do debate proposto por Meyer é a crítica à tradição, mencionada anteriormente, que concebeu a noção de matéria em contraposição a tudo aquilo que viria a ser identificado como religião. Enquanto conceito historicamente situado, matéria surgiu em oposição ao Deus da teologia cristã. Ademais, um campo de ideias construído em torno da iconoclastia, quando católicos e protestantes digladiaram-se na esteira

dos embates que culminaram no movimento da Reforma Protestante, não somente desmaterializou o estudo da religião como legou às ciências sociais um conjunto de categorias – totem, ídolo e fetiche – a partir do qual a intelectualidade, em nome da razão, promoveu uma separação entre pessoas e coisas. Conforme Meyer (2019, 88), “a defesa da materialidade indica a necessidade de prestar atenção urgente a um mundo de objetos real e material e a uma textura de experiência vivida e corporificada” (Meyer 2019, 88).

Em resumo, para os pesquisadores de Utrecht, a experiência vivida e corporificada decorre de materialidades que formam uma estética. Diferentemente da noção kantiana de belo, o sentido de estética por eles aludido remonta a Aristóteles que concebe estética de um ponto de vista sensorial ou enquanto sensação. Nesta chave analítica, retomando o caso da IURD, como dito anteriormente, as mídias materializaram a imagem de Edir Macedo, promovendo uma mediação entre a figura do pastor e o público da Universal através dos efeitos sensoriais que a própria imagem produz. Em outras palavras, mais do que um conceito, essa imagem é melhor traduzida como sensação fabricada e compartilhada por formas materiais que, juntas, convencionaram um estilo iurdiano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante de tudo o que foi discutido, cabe questionar como abordar a questão religiosa a partir de formas materiais ou mídias. Como não há uma resposta pronta, vários caminhos poderiam ser apontados, lembrando que, do ponto de vista antropológico e levando em consideração as propostas dos pesquisadores que interseccionam religião, mídia e formação de comunidades, caso de Birgit Meyer, a etnografia ainda é o dispositivo por meio do qual o exercício de descrever e analisar um conjunto de relações pode nos conduzir a desmontar lugares “já vistos” quando o tema pesquisado diz respeito à religião.

Como dito, os discursos dos atores religiosos bem como os significados que eles imprimem às práticas não devem ser o fio condutor da tessitura etnográfica. As próprias mídias passam a ocupar o lugar de destaque quando, a partir dos meios, imagens, sons, gestos, sabores e aromas produzem sensações compartilhadas por atores que fazem parte de uma determinada comunidade religiosa. Dessa maneira, a esfera simbólica não deve ser considerada como um dado, mas como fruto de um processo de fabricação – metáfora constantemente agenciada por Meyer – pois, segundo a antropóloga, o que passou a ser chamado de sagrado ou sobrenatural ou espiritual é uma dimensão fabricada por coisas que, por sua vez, tangem o campo sensorial daqueles que se relacionam com tal dimensão dentro de um processo de formação estética.

Em suma, mídias são materiais profícuos para construir hipóteses ou, até mesmo, etnografar o processo de formação da comunidade que se reúne em um conjunto de “templos sagrados” – a IURD – bem como as possíveis relações estabelecidas entre os atores religiosos e a figura de Edir Macedo. O aparato midiático da Universal revela como o marketing em torno da presença do pastor impacta na forma que os frequentadores da igreja exibem suas próprias trajetórias, por exemplo, em alguns comerciais da Rede Record de televisão: o modo sóbrio de vestir-se, a modulação no falar, a exposição das conquistas materiais a partir de uma situação trágica revertida por um “agraciamento divino”, etc. Sendo assim, não somente a figura da liderança importa; a performance dos seus seguidores também se torna um material rico para a investigação.

Há muitos desafios a serem enfrentados quando se opta por uma abordagem material da religião posto que os interlocutores, caso pesquise o tema sob um enfoque fenomenológico ou conceitual, certamente colocarão em cheque os argumentos e questionarão “afinal de contas, o que significa?”. Se possíveis respostas a esse tipo de provocação não forem capazes de justificar que processos de significação, de crença ou de imaginação – como propôs Benedict Anderson (2008) – em hipótese alguma são suficientes para a formação de uma comunidade religiosa, certamente a dimensão material cairá por terra. Entretanto, se, em vez de ideias, sensações compartilhadas forem valorizadas, aí sim as próprias materialidades que fabricam tais sensações passarão a importar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, Ronaldo de. 2009. *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. 2008. São Paulo: Cia das Letras.
- Brown, R. 2016. *Immigration, Integration and Ingestion: The Role of Food and Drink in Transnational Experience for North African Muslim Immigrants in Paris and Montréal*. PhD dissertation. Wilfrid Laurier University.
- Camurça, Marcelo. 2020. “Igreja Universal do Reino de Deus: entre o ‘plano de poder’ e a lógica de minoria perseguida”. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 40(1): 43-66.
- Durkheim, Émile. 1989. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Edições Paulinas.
- Evans-Pritchard, E.E. 2005. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- Fonteles, Heinrich Araújo. *Programa show da fé: um retrato da construção midiática da imagem religiosa evangélica*. São Paulo: UNIP, 2007.
- Frazer, Sir James G. 1976. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (abridged ed.). London: The MacMillan Press.
- Geertz, Clifford. 1981. *A interpretação das culturas*. São Paulo: LTC.
- Gutierrez, Carlos. 2015. “Igreja Universal e política: controvérsia em torno do secularismo”. In: P. Montero (org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Editora Terceiro Nome; Campinas: Editora Unicamp.

- Janeja, Manpreet K. 2016. "Rethinking Street Foods: Street Food Hospitality in Contemporary Calcutta". In *Food Hawkers: Selling in the Street from Antiquity to the Present*. London: Taylor and Francis, pp. 186-207.
- Malinowski, Bronislaw. 1978. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.
- Mariano, Ricardo. 1999. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola.
- Meyer, Birgit. 2019. *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Monte-Mór, Patrícia. 2005. "Religião e filmes documentários no Brasil". In: *Revista Chilena de antropologia Visual*, n. 5, pp. 133-142.
- Oro, Ari Pedro. 2003. "A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros". *Revista Brasileira de Ciências Sociais RBSCS*, vol. 18, nº 53: 53-69.
- Ortiz, Renato. 2012. "As formas elementares da vida religiosa e as ciências sociais contemporâneas". In: *Lua Nova*, 87: 13-31.
- Otto, Rudolf. 2007. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes.
- Radcliffe-Brown, A. R. 2013. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. São Paulo: Vozes.
- Rush, D. 2001. "Contemporary Vodun Arts of Ouidah, Benin". In: *African Arts*, 34(4), 32-96.
- Schlatmann, Annemeik. 2017. "Towards a United Shia Youth Community in the Netherlands; a 'Dutch' Muharram gathering". In: *Journal of Muslims in Europe*, 6(2): 260-276.
- Soares, Luiz Eduardo. 1993. "A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil". *Comunicações do ISER*, nº 44: 43-50.
- Svasek, Maruska e Meyer, Birgit. 2016. *Creativity in Transition: Politics and Aesthetics of Cultural Production across the Globe*. New York: Berghahn.
- Tatum, B. 1997. *Jesus at the movies: guide to the first hundred years*. Santa Rosa: Polebridge Press.
- Teixeira, Jacqueline Moraes. 2014. "Mídia e Performance de gênero na Igreja Universal: o desafio Godllywood". In: *Religião e Sociedade*, 34(2): 232-256.
- Tylor, Edward B. 2016. *Primitive Culture Volume 1*. Nova York: Dover Publications.
- Van de Port, Mattijs. 2012. "Candomblé em rosa, verde e preto: recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia". In: *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano 13, N. 22.
- Walsh, F. 1996. *Sin and censorship: the Catholic Church and the motion picture industry*. New Haven/London: Yale University Press.
- Weber, Max. 2004. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras.

Marcus Vinícius Barreto é Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Desde 2013, realiza pesquisa na área de Religiões Afro-Brasileiras. Atualmente, é membro do grupo de pesquisa "Antropologia e História das Religiões no Século XX: Teorias e Metodologias" (Universidade Federal de São Paulo/CNPq). E-mail: marcusbarreto@yahoo.com

Licença de uso. Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Recebido em: 07/03/2021
Reapresentado em: 12/04/2021
Aprovado em: 29/04/2021