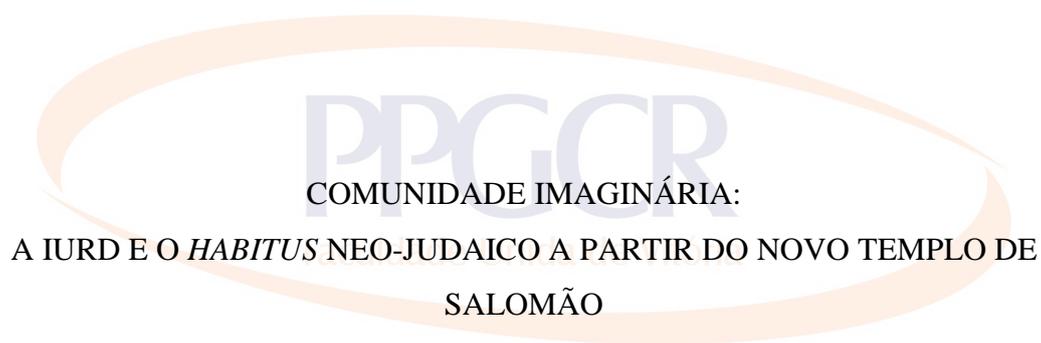


FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

NELSON LELLIS RAMOS RODRIGUES



Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 22/07/2016.

Vitória-ES

2016

NELSON LELLIS RAMOS RODRIGUES

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 22/07/2016.

COMUNIDADE IMAGINÁRIA:
A IURD E O *HABITUS* NEO-JUDAICO A PARTIR DO NOVO TEMPLO DE
SALOMÃO

Faculdade Unida de Vitória

Trabalho final de Mestrado Profissional
para obtenção do grau de Mestre em
Ciências das Religiões.
Faculdade Unida de Vitória
Programa de Pós-Graduação
Linha de Pesquisa: Religião e Esfera
Pública

Orientador: Dr. Osvaldo Luiz Ribeiro

Vitória-ES

2016

Rodrigues, Nelson Lellis Ramos

Comunidade imaginária / A IURD e o habitus neo-judaico a partir do novo Templo de Salomão / Nelson Lellis Ramos Rodrigues. – Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2016. xi, 125 f. ; 31 cm.

Orientador: Osvaldo Luiz Ribeiro

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2016.

Referências bibliográficas: f. 115-125

1. Ciências das religiões. 2. Religião e esfera pública. 3. Igreja Universal do Reino de Deus. 4. Templo de Salomão. 5. Norbert Elias. 6. Habitus. 7. Comunidade imaginária. - Tese. I. Nelson Lellis Ramos Rodrigues. II. Faculdade Unida de Vitória, 2016. III. Título.

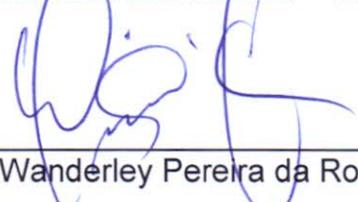
NELSON LELLIS RAMOS RODRIGUES

COMUNIDADE IMAGINÁRIA: A IURD E O *HABITUS* NEO-JUDAICO A PARTIR DO
NOVO TEMPLO DE SALOMÃO

Dissertação para obtenção do grau de
Mestre em Ciências das Religiões no
Programa de Mestrado Profissional em
Ciências das Religiões da Faculdade Unida
de Vitória.



Doutor Osvaldo Luiz Ribeiro – UNIDA (presidente)



Doutor Wanderley Pereira da Rosa – UNIDA



Doutor Sonia Missagia de Matos – UFES

DEDICATÓRIA

À minha família, Rosy e Sara, por todo o suporte, paciência e amor; por me ajudarem a construir nova história. É tudo para e por vocês duas!



AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, José Mourão e Sonia Ramos, pelos primeiros passos.

Ao Cleinton Souza, por toda a construção em minha vida e, claro, pelas stellinhas.

À família Uceli, pela hospitalidade e amizade.

À família Assis, pelo carinho, humildade e exemplo de vida e superação.

À Igreja Presbiteriana Central em Campos dos Goytacazes-RJ, pelo suporte.

Ao meu orientador Dr. Osvaldo Luiz Ribeiro, para além de toda a orientação e, sem intenção, ensinar-me a buscar ser um humano sem “cascas”.

À família Garotinho, pelo apoio e incentivo.

Ao Joe, pelo material (verbetes de Elias) enviado da Biblioteca de Saxônia (SLUB), Alemanha.

Ao amigo Wesley (panguá), pelo registro e envio sistemático do material midiático sobre a IURD.

Ao prof. Dr. Francisco de Assis, pelas “boas sessões de amizade”.

Ao prof. Dr. Gedeon Alencar, pelas tentativas de entrevistas junto aos membros da IURD em São Paulo.

À prof.^a Dr.^a Claudete Beise Ulrich, por fazer-me enxergar o objeto desta pesquisa de maneira mais dilatada.

Ao prof. Dr. Wanderley Pereira da Rosa, diretor da Faculdade Unida de Vitória-ES, pelo empenho em construir um espaço capaz de gerar reflexões e produções de qualidade.

À prof.^a Dr.^a Sônia Missagia de Mattos, pelos importantes apontamentos e generosa atenção ao meu trabalho (“um trabalho que faz pensar!”).

Ao Indecifrável.



“Sabia qual era minha missão: desmistificar ocultações.”

Norbert Elias

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CI	Comunidade Imaginária
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
SF	Sociologia Figuracional
SE	Sociologia Eliasiana
TdJ	Templo de Jerusalém
TdS	Templo de Salomão



RESUMO

À luz da Sociologia Figuracional e do conceito de *comunidade imaginária*, esta dissertação visa analisar a apropriação de um discurso (aqui denominado) “neo-judaico” pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) a partir de seu mais novo empreendimento – equipamento – estrutural, o Templo de Salomão (TdS), construído no bairro do Brás, na cidade de São Paulo, em julho de 2014. Elencando comportamentos dotados de ritos, discursos e elementos simbólicos para uma fundamentação identitária romântica de *origem*, relacionando exclusivamente o fiel no novo TdS, buscou-se compreender as clivagens desse novo *habitus*, ou seja, dessa *segunda natureza* (ou “saber social incorporado”) instaurada na vida, na personalidade do membro/frequentador daquele espaço cúbico. A partir do registro dos principais equipamentos (físico-estrutural; simbólico-imagético; litúrgico/retórico-ritual) capazes de inspirar no fiel iurdiano um (novo/outro) comportamento baseado nos modelos de fé do Antigo Testamento, percebeu-se que o TdS trabalha exclusivamente o *habitus* neo-judaico, por fazer uso de “memórias” bíblicas como em nenhum outro templo iurdiano.

Palavras-chave: Igreja Universal do Reino de Deus; Templo de Salomão; Norbert Elias; Habitus; Comunidade Imaginária.

ABSTRACT

In the light of Sociology figurational and the concept of imaginary community, this dissertation analyzes the appropriation of a speech (here called) “neo-Jewish” by the Universal Church of the Kingdom of God (UCKG) from his younger enterprise - equipment - structural, the Temple of Solomon (ToS), built in the neighborhood of Brás, in São Paulo in July 2014. Listening behaviors endowed rites, speeches and symbolic elements for a romantic identity grounds of origin, relating exclusively the faithful in the new ToS, we sought to understand the cleavages of this new habitus, that is, this *second nature* (or “know corporate social”) established in life, the member’s personality / goer that cultic space. From the record of major equipment (physical-structural, symbolic and imagistic, liturgical / rhetorical-ritual) able to inspire the faithful iurdiano one (new / other) behavior based on the models of Old Testament faith, it was realized that the ToS it works exclusively neo-Jewish habitus, to make use of “memories” Bible like no other *iurdiano* temple.

Keywords: Universal Church of the Kingdom of God; Temple of Solomon; Norbert Elias; Habitus; Imaginary Community.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 DA SOCIOLOGIA FIGURACIONAL: CONTRIBUIÇÕES PARA O ESTUDO EM RELIGIÃO	16
1.1 Formação da Sociologia Eliasiana	16
1.1.1 A História dos Costumes	19
1.1.2 A posição crítica a esquemas dicotômicos	22
1.1.3 A relação com a sociologia simmeliana	24
1.2 Os três verbetes da Sociologia Eliasiana	26
1.2.1 Civilização	26
1.2.2 Figuração	30
1.2.3 Processos Sociais	32
1.3 Conceito de <i>habitus</i> : da disputa de campo teórico	34
1.3.1 <i>Habitus</i> em Pierre Bourdieu	34
1.3.2 <i>Habitus</i> em Norbert Elias	36
1.4 Comunidade Imaginária: do possível diálogo para se pensar a construção do <i>habitus</i>	40
1.4.1 O conceito de “comunidade imaginária”	40
1.4.2 O conceito de “comunidade imaginária” para a comunidade religiosa	42
2 EQUIPAMENTOS GERADORES DO <i>HABITUS</i> NEO-JUDAICO NO TEMPLO DE SALOMÃO	46
2.1 Do equipamento físico-estrutural do Templo de Salomão	46
2.1.1 Dos cenários “reconstruídos” do Templo de Salomão	46
2.1.2 Da construção do Templo de Salomão	53
2.2 Do equipamento simbólico-imagético do Templo de Salomão	56
2.2.1 Dos símbolos do Templo de Salomão	56
2.2.2 Dos paramentos cúlticos do Templo de Salomão	59
2.3 Do equipamento litúrgico/retórico-ritual no Templo de Salomão	61
2.3.1 Da inauguração do Templo de Salomão	62
2.3.2 Das campanhas e das reuniões no Templo de Salomão	63
2.3.3 Das normas para se portar no culto do Templo de Salomão	71
2.3.4 Dos louvores como potencializadores do discurso do Templo de Salomão.....	73

2.3.5	Das pregações que centralizam o “poder” do Templo de Salomão	75
3	SOBRE UMA (CON)FIGURAÇÃO IDENTITÁRIA NEO-JUDAICA: UM ESTUDO DE CASO	79
3.1	O Templo de Salomão e a Sociologia Figuracional	79
3.1.1	Diferentes funcionamentos de uma forma social	81
3.1.2	Semelhantes funcionamentos para sociedades distantes	88
3.1.3	Contrapontos dos funcionamentos sociais	92
3.2	Comunidade Imaginária e o <i>habitus</i> neo-judaico	96
3.2.1	O aspecto da <i>segunda natureza</i> a partir do equipamento físico-estrutural do Templo de Salomão	97
3.2.2	O aspecto da <i>segunda natureza</i> a partir do equipamento simbólico-imagético do Templo de Salomão	100
3.2.3	O aspecto da <i>segunda natureza</i> a partir do equipamento litúrgico/retórico-ritual do Templo de Salomão	105
	CONCLUSÃO	109
	REFERÊNCIAS	115
	ANEXO	126
	LISTA DE ILUSTRAÇÕES	127

INTRODUÇÃO

Trabalhar o imbricamento religioso no Brasil utilizando como objeto a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em seu novo momento é mergulhar num crescente interesse e compartilhar do convívio de um produtivo grupo de pesquisadores do meio acadêmico.

Na obra de Leonildo S. Campos, *IURD: Teatro, Templo e Mercado*¹, registrou-se a crescente produção intelectual na América Latina sobre pentecostalismos e carismatismos. Essa produção aumentou cerca de 52,83% desde a fundação da denominação iurdiana (1977), que também começou a ser analisada segundo fonte em questão. Em obra mais recente, *Igreja Universal do Reino de Deus – os novos conquistadores da fé*², utilizando-se a plataforma do *Banco de Teses da Capes* e o *Portal de Periódicos da Capes*, os autores registraram cerca onze teses de doutorado e quarenta dissertações de mestrado sobre a IURD, defendidas nos Programas de Pós-Graduação no Brasil no período compreendido entre 1995 e 2001. Priorizando os trabalhos em língua portuguesa produzidos no âmbito das Ciências Sociais (em especial da Antropologia e da Sociologia da Religião) e das Ciências da Religião e áreas afins sobre a IURD, o *Portal de Periódicos da Capes*³, informa que desde o ano de 2002 já foram publicadas 163 teses e/ou dissertações, sem contar com artigos que a analisam desde diferentes abordagens teóricas e metodológicas. Nos levantamentos não foram identificados trabalhos sobre a interface discurso iurdiano/Templo de Salomão (TdS), embora haja pesquisas em curso e publicações outras.⁴

A pesquisa sobre o TdS⁵, bem como seu discurso e comportamento a partir dele, sugere pensar num sincretismo religioso inovador no âmbito da IURD. Como se trata de

¹ CAMPOS, Leonildo S. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 32.

² Cf. ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean Pierre. *Igreja Universal do Reino de Deus – os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

³ Disponível em: <<http://www.periodicos.capes.gov.br/>>. Acesso em: 02 de fev. 2014.

⁴ O doutorando em Ciências da Religião pela PUC-SP (início em 2013) Carlos Antônio Carneiro Barbosa desenvolve o tema *A Sociedade de Fausto e o Templo de Salomão da IURD*. Destacamos dois artigos já publicados que faz parte de suas pesquisas: BARBOSA, Carlos A.C. *Novos tempos, novo(s) templo(s)? O novo Templo de Salomão e a possível ressignificação na tipologia e na práxis da Igreja Universal do Reino de Deus*. In: OLIVEIRA, David Mesquiati de (org.). *Pentecostalismos em diálogo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 183-195. BARBOSA, Carlos A.C. *O (novo) Templo Pentecostal: entre a urgência, a emergência, a abstinência e a extinção dos símbolos na unidade cristã entre os pentecostais*. In: OLIVEIRA, David Mesquiati (org.). *Pentecostalismos em Unidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 79-87.

⁵ Destacaremos durante a obra a diferença entre o Templo de Salomão em São Paulo com a sigla *TdS* e *TdJ* para o Templo de Jerusalém bíblico.

uma denominação recente, também parece desejar estruturar-se sobre um *mito de origem*. O TdS seria o elemento simbólico mais rico até então.

A pergunta que esta pesquisa formula se baseia em como, construído no bairro do Brás em São Paulo, o TdS tornou-se um referencial para estruturar o novo discurso iurdiano, forjando em seus fiéis níveis de comportamentos inspirados nos modelos antigos e com a finalidade de estabelecer-se mais fortemente tendo um espaço simbólico com traços estruturais marcantes e “memoriais”. Logo, o problema central que esta pesquisa propõe investigar é: como o conceito de *segunda natureza* se relaciona ao discurso neo-judaico da IURD – analisada como uma *comunidade imaginária* – a partir do TdS?

Sublinha-se que a *segunda natureza* não se dá de modo exclusivo no TdS, pois já ocorre de outras maneiras nos diversos templos da IURD. O conceito pode ser dito/aplicado basicamente sobre qualquer espaço interpretado como sagrado por alguém. A intenção deste trabalho, portanto, não é dizer que o TdS é uma excepcionalização de regras psicossociais, mas a sua ratificação.

Para o assunto específico da religião e dinâmicas do campo religioso brasileiro, o capítulo 1 trabalha a Sociologia Figuracional (SF) e o conceito de *comunidade imaginária* como aportes teórico-metodológicos. A pesquisa se desenvolve inicialmente através da contribuição de Norbert Elias, sociólogo alemão, que se vale do conceito de *habitus* como *segunda natureza*, utilizado para superar os problemas da noção de “caráter nacional” como algo fixo e estático. O *habitus* muda com o tempo e continua mudando e acumulando-se. Além disso, trabalha o conceito de *campo* como figuração, em que busca expressar a imagem do ser humano como personalidade aberta, onde o ser é fundamentalmente orientado para outras pessoas e depende delas – rede de interdependências. Elias auxiliará pensar a “sociedade” como configuração mutante. Ao mesmo tempo em que os indivíduos existem nas figurações (determinado contexto), também criam esta figuração, transformando-a a partir do cotidiano. Esse conceito é importante, pois julgamos que o *habitus* da IURD é um no TdS e outro nos templos anteriores da referida denominação.

Neste processo de formação histórica do campo religioso brasileiro e a construção crescente do *habitus*, a identidade mutante da IURD seria vista também como uma entidade religiosa que, a partir de *equipamentos* (cenários, símbolos e discursos) geradores de uma sobrepeliz identitária, procura mostrar-se fiel aos seus “ancestrais” no

reencontro de suas raízes (ressignificadas), além de desejar projetar certas características neo-judaicas em seus membros.

Para se entender o possível *habitus* neo-judaico, o capítulo 1 termina com o conceito de *Comunidade Imaginária* (CI) – onde Benedict Anderson descreve sobre um grupo que se vê ligado a outro através de elementos simbólicos comuns. Para auxiliar essa compreensão, dialoga-se com a *memória coletiva* (Maurice Halbwachs), que trabalha uma seleção de símbolos tradicionais que são apropriados, reforçados e ressignificados à luz de uma outra/própria estrutura de fé. Neste capítulo, o problema corolário que se pretende pensar é “como, através do conceito de *habitus*, a SF pode situar a identidade iurdiana no TdS como algo não estático e aberto às estruturas veterotestamentárias, sendo caracterizada como *comunidade imaginária?*”, visto que essa *segunda natureza* tem sido um processo aberto na teologia iurdiana desde outros encontros com diferentes vertentes religiosas (como candomblé, umbanda, católica, evangélica, espírita, judaica)⁶.

O capítulo 2 apresenta os equipamentos *físico-estrutural*, *simbólico-imagético* e *litúrgico/retórico-ritual* fazendo uso de ilustrações e quadros explicativos a fim de conduzir a um mais aclarado entendimento daquilo que pode gerar esse *habitus* neo-judaico na personalidade do membro/frequentador. A planta da nave (santuário) e cenários externos compõem o equipamento físico-estrutural; a simbologia e elementos constitutivos do judaísmo bíblico antigo são ressignificados no equipamento simbólico-imagético, identificando a IURD como uma comunidade imaginária (onde se assume dados do passado); e o equipamento litúrgico/retórico-ritual destaca a ambiência criada na nave abrindo a possibilidade de verificação de uma nova formação identitária nesta comunidade. O problema corolário que se pretende aqui pensar é em “como os equipamentos são utilizados pela IURD para estruturar em seus membros/frequentadores uma nova configuração identitária?”.

O capítulo 3 realiza um estudo de caso aplicando a teoria da SF às falas de uma entrevistada. O objetivo é responder em que nível os equipamentos apresentados no capítulo 2 corroboram com a hipótese desta pesquisa. Neste último capítulo, o problema corolário traz como questão se “o TdS estruturaria no fiel o jogo discursivo que permitiria identificar o *habitus* neo-judaico e em que nível?”.⁷

⁶ BONFATI, Paulo. *A expressão popular do sagrado: uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 55, 60, 174.

⁷ Devido ao difícil acesso a um membro totalmente imerso ao Templo de Salomão, esta pesquisa aponta o resultado de uma entrevista que apresenta um certo nível de comprometimento com os aspectos neo-judaicos. Para um resultado que ratifique esse *habitus* neo-judaico, será necessário um relatório mais

Vale ressaltar que a expressão sobre a identidade iurdiana “neo-judaica”, adotada nesta pesquisa, se consolida mais do que a expressão “neo-veterotestamentária”, visto que se trata de uma leitura mais atenta à realidade concreta dos ritos e práticas de produção da CI que, neste caso, aponta para o termo aqui empregado (“neo-judaico”).

Após analisar essas questões, a hipótese central da pesquisa é considerar a ideia de uma identidade iurdiana “aberta” e disposta a apropriar-se dos elementos simbólicos antigos (bíblicos/Primeiro Testamento) reforçando-os e ressignificando-os, como “comunidade imaginária”, fazendo surgir daí o *habitus* neo-judaico em torno do TdS mediante hermenêutica que lhe é peculiar.



1 DA SOCIOLOGIA FIGURACIONAL: CONTRIBUIÇÕES PARA O ESTUDO EM RELIGIÃO

Neste primeiro capítulo será discutido os aportes teórico-metodológicos aqui adotados. Da formação da Sociologia Eliasiana (SE) – com suas abordagens históricas e posicionamentos críticos diante de outros teóricos, passando pelos 3 verbetes confeccionados por Elias – à disputa de campo teórico (com Pierre Bourdieu) sobre o conceito de *habitus*. Após apresentação da SE, a pesquisa lançará mão do conceito de *comunidade imaginária* (de Benedict Anderson) em diálogo com “memória coletiva” (Maurice Halbwachs), a fim de auxiliar na compreensão do acesso às diferentes figurações do passado para identificar uma (nova) identidade a partir da memória/lembrança.

1.1 Formação da Sociologia Eliasiana

Norbert Elias (1897-1990) nasceu de uma família de judeus em Breslau, uma cidade da região da Silésia, na Alemanha. Com a idade de 13 anos, passou pela cerimônia do *bar-mitzvá* em uma sinagoga, seguida de uma festa na casa de seus pais. Após o rito, considerado homem adulto, vários amigos o presentearam com obras de autores alemães clássicos na edição do Instituto Bibliográfico, a saber: Goethe, Heine, Mörike, Eichendorff dentre outros.⁸ Ser judeu lhe rendera material de grande fomento intelectual.

Seu pai, Hermann Elias, por faltar-lhe recursos, não pôde ingressar na universidade. Ressentido, transferiu sua ambição para o único filho. Por causa dessa transferência, em 1918, Elias se inscrevera no curso de Medicina⁹ na mesma cidade onde nascera. Concomitantemente, estimulado por uma formação humanista pelo Liceu Johannes de Breslau¹⁰, inscreve-se no curso de Filosofia, mas foi enquanto sociólogo que encontrara sua verdadeira vocação.¹¹

⁸ ELIAS, Norbert. *Norbert Elias Por Ele Mesmo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001a, p. 94-95.

⁹ ELIAS, 2001a, p. 95.

¹⁰ ELIAS, 2001a, p. 37, 93.

¹¹ WAIZBORT, Leopoldo (org.). *Dossiê Norbert Elias*. 2. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001b, p. 14.

O fôlego da obra eliasiana se dá em contextos de exílios e intercâmbios intelectuais diversos. Com a ascensão de Hitler, exilou-se na França. Começou a escrever quando se estabeleceu na Inglaterra em 1935.¹² Sua mais destacada obra foi escrita em alemão, ajudado por um comitê de refugiados: *Über den Prozeß der Zivilisation (O Processo Civilizatório)*, publicado originalmente em dois volumes (1939). Por causa da Segunda Guerra, o trabalho só ganhou notoriedade 30 anos depois, ao ser traduzido para o inglês.

No primeiro volume, Elias discutirá a sociedade ocidental pós-medieval. A *civilização* que alcança o ser humano ocidental através de modelos comportamentais faz com que o povo *civilizado* julgue tempos passados e outros povos como *não civilizados*. A manutenção desses modelos comportamentais se dá pelo “processo psíquico civilizador”¹³, onde a estrutura social determinará o agir do indivíduo, formando neste um novo *habitus*, de modo que se instale em sua consciência uma *segunda natureza* – que se traduz em mudanças na estrutura da personalidade.¹⁴ Essa *segunda natureza* é também conhecida como “saber social incorporado”¹⁵. A sociedade antecede o indivíduo e procura formar neste uma natureza, um comportamento normatizado.¹⁶ Elias trabalha observando como esse processo de civilização é gradual, onde “o indivíduo, em sua curta história, passa mais uma vez através de alguns dos processos que a sociedade experimentou em sua longa história”¹⁷. Aqui, a SE proporá um estudo de *longa duração*, o que efetivaria a compreensão da sociedade hodierna, considerando que a estrutura da sociedade ocidental muda constantemente, e, em consequência disto, o padrão comportamental, alterando, assim, a constituição psíquica do indivíduo.

¹² ELIAS, 2001a, p. 26.

¹³ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador, vol. I: uma história dos costumes*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994a, p. 14.

¹⁴ SAVOIA LANDINI, Tatiana; PASSIANI, Enio. *Jogos Habituais – sobre a noção de habitus em Pierre Bourdieu e Norbert Elias*. X Simpósio Internacional: processo civilizador. Campinas: Unicamp-FEF, 2007, p. 6.

¹⁵ DUNNING, Eric e MENNELL, Stephen. “Prefácio à edição inglesa”. In: ELIAS, Norbert. *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 9.

¹⁶ Um dos principais autores clássicos da Sociologia, E. Durkheim (1858-1917), terá como objeto de estudo os *atos sociais*. Os atos sociais podem ser diferenciados sobre a plataforma da *Exterioridade* (independe da vontade do indivíduo, pois a sociedade o *antecede*); da *Generalidade* (a lei deve funcionar igualmente para todos) e; da *Coercitividade* (para Durkheim, a escola era a instituição formal que deveria preparar a criança para a sociedade; caso isso não fosse feito, a própria sociedade cobraria). Portanto, dentro deste esquema, Durkheim dirá que existirão “atos normais” (funções determinadas pela sociedade) e “atos patológicos” (dissonância na sociedade, um estado de anomia que significa problema na socialização). É neste aspecto que esta dissertação lança mão da sociologia durkheimiana para exemplificar o efeito do processo psíquico da *civilização* (DURKHEIM, E. *As Regras do Método Sociológico*. 11. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1984).

¹⁷ ELIAS, 1994a, p. 15.

A ideia de *longa duração* para a construção do ser humano serve como elo para o segundo volume de *O Processo Civilizador*. A civilização é compreendida como civilização dos costumes e precisa ser percebida através de um olhar mais amplo da história lançando mão de outras ciências. É aqui que Elias criticará o isolamento da psicologia, da sociologia e da história como ciências fechadas em si mesmas, pois para entender o processo de civilização, a interdisciplinaridade torna-se um método necessário.¹⁸

Em *O Processo Civilizador*, Elias inaugura a chamada Sociologia Figuracional (SF) – estudo sobre o resultado das interações sociais. Um dos eixos da teoria da SF é a crítica da clássica oposição sobre indivíduo e sociedade – objetivismo e subjetivismo.¹⁹ Em outras palavras, a SF defende que a relação entre os indivíduos gesta o formato de determinada sociedade. Este estudo das relações humanas na SF se dá pelas correntes redimensionadas por onde não há uma visão estática, pois conflui para contínuos processos de transformações.²⁰

Para uma compreensão inaugural da SE, subdivididos nesta primeira seção, serão examinados três importantes pontos dessa sociologia, a saber:

- a) *a história dos costumes*, cujo entendimento da sociedade de hoje se dava pela relação com a história e sua evolução por meio de uma pesquisa documental mais rigorosa em dados empíricos;
- b) *a posição crítica aos esquemas dicotômicos*, por considerar discrepante a separação entre indivíduo e sociedade para o estudo desta e;
- c) *a influência da sociologia simmeliana*, de onde Elias extrairia a noção de forma e de interdependência das estruturas sociais.

¹⁸ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador, vol. II: formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994b, p. 10.

¹⁹ CAPDEVIELLE, Julieta. La Sociología Figuracional de Norbert Elias y El Estructuralismo Genético de Pierre Bourdieu. Aposta – *Revista de Ciencias Sociales: encuentros y desencuentros*. Nº 52, Enero, Febrero y Marzo 2012, p. 4.). Para o sociólogo, a compreensão dessa relação entre indivíduo e sociedade não pode obter resultado através de um estudo cuja concentração force a separá-los.

²⁰ PILATTI, Luiz Alberto. Et al. Norbert Elias e Eric Dunning: Estudos sociológicos acerca do desporto e do lazer. *Revista de Economía Política de las Tecnologías de la Información y Comunicación* <www.eptic.com.br>, vol. IX, n. 1, ene. – Abr./2007, p. 1 (Elias utiliza a analogia das figurações como regras de jogo e dança para melhor compreensão desses processos sociológicos).

1.1.1 A História dos Costumes

Elias tem sido resgatado nas escolas superiores para construção de projetos sem reducionismos.²¹ Um dos motivos é o fato de Elias atribuir grande importância à abordagem histórica nas pesquisas em Sociologia.²² Diga-se de passagem, sua obra na França teria sido mais bem aceita por historiadores.²³ Jurandir Malerba reafirma o sucesso de Elias escrevendo sobre sua influência intelectual: “o fato desse sociólogo [Elias] construir sua teoria a partir de pesquisa documental, empírica, talvez seja uma das razões pelas quais tem atraído a atenção dos historiadores”²⁴. No séc. XX, a obra de Elias causou entusiasmo mormente entre os historiadores culturais, como Jacques Revel (1942) e Roger Chartier (1945).²⁵

A História, em Elias, serviria para destacar o lugar dos seres humanos no problema das várias sucessões comportamentais (costumes) em sociedade. É aqui que se instaura o primeiro estágio: a *história dos costumes*. Tendo por base *A Sociedade da Corte*, seu princípio de análise sociológica era pesquisar a função do rei e a rede de pressões na qual o mesmo está inserido e não o individualizar pontuando o saber sociológico a partir deste.²⁶ Sua proposta é uma história das estruturas onde o indivíduo não pode ser considerado o objeto da pesquisa, tão somente sua *posição em grupo*.

Para essa pesquisa sobre mudanças comportamentais, Elias desenvolve reflexão em torno da relação indivíduo/sociedade sob perspectivas que incorporam psicologia, sociologia e história com base em dados empíricos.²⁷ Deste modo, observa-se que a SE não se inclina ao estudo direto da sociedade no presente. O foco é direcionado para vasculhar as construções e mutações identitárias, bem como as alternâncias de poder, sendo analisadas sob a ótica da evolução de longa – ou muito longa – duração.

²¹ PEREIRA, Luís F. Lopes *et al.* *Autoconsciência e Processo Civilizacional em Norbert Elias*. Relações Internacionais no Mundo Atual, n. 2, 2002, p. 19.

²² KIRSCHNER, Tereza Cristina. História e Sociologia: a contribuição de Norbert Elias. *Revista História e Cultura, Franca*, v.3, n.3 (Especial), p. 53-65, dez. 2014, p. 61.

²³ KIRSCHNER, 2014, p. 61.

²⁴ MALERBA, Jurandir. *A Influência Intelectual de Norbert Elias*. In: LOPES, M.A. *Grandes Nomes da História Intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003, p. 61.

²⁵ “No Brasil, as traduções se iniciam em 1990 e 1993, com a versão em dois volumes de *The civilizing process*, seguido de *A sociedade dos indivíduos* (1994), *Mozart, sociologia de um gênio* (1995), *Os alemães* (1997) e *Sobre o tempo* (1998), e *Norbert Elias por ele mesmo* (2000) – todas significativamente resenhadas em periódicos acadêmicos ou suplementos culturais de jornais de grande circulação. Foram também recentemente traduzidas no Brasil *The Court Society* e *The Established and the Outsiders (...)*” MALERBA, 2003, p. 65-66.

²⁶ Não se trata de estudar a corte, *e.g.*, e sim, a sociedade da corte.

²⁷ KIRSCHNER, 2014, p. 53.

Conseqüentemente, a partir das diferenças de determinados gestos, ritos ou comportamentos que *fazem* parte da esteira evolutiva/histórica, compreender o presente, *i.e.*, só é possível mensurar o conhecimento das (trans)formações sociais de hoje olhando para as estruturas do passado e as filiações que delas foram gestadas.²⁸

Corroborando o princípio acima apresentado, uma de suas exigências para a pesquisa era a *comparação*, compreendida em três escalas²⁹:

a) *Diferentes funcionamentos de uma forma social*: distinguir os diferentes funcionamentos da mesma forma social no interior de sociedades comparáveis e contemporâneas.³⁰

b) *Semelhantes funcionamentos para sociedades distantes*: as “comparações distantes”, onde se é possível mostrar efeitos idênticos da mesma forma social no interior de sociedades bastante afastadas no tempo e no espaço.³¹

c) *Contrapontos dos funcionamentos*: comparação dos contrapontos das formas de funcionamentos sociais.³²

Além de em *A Sociedade da Corte*, esse esquema também é notado na obra *O Processo Civilizador*, onde os costumes foram levados aos termos de evolução histórica. Todavia, há uma mudança mais terminológica do que conceitual sobre a *história*. Na França, a expressão “história dos costumes” ganhou outra tradução: “a civilização dos costumes”³³. Elias entende que houve um condicionamento, um adestramento nos costumes mediante “evolução histórica”³⁴; esse posicionamento crítico se deu após ter observado que na Alemanha o termo *cultura* (*kultur*) era evocado como gêneros individuais e o termo *civilização* (*zivilisation*), na França, como progressos coletivos. Por isso, evolução em Elias difere do conceito darwiniano de evolução biológica. No segundo volume de *O Processo Civilizador* (1975), o termo “evolução” causou incômodo em sociólogos e historiadores, uma vez que o mesmo era associado à continuidade, linearidade e progresso.

²⁸ Para o sociólogo alemão Max Weber, a Sociologia deveria se preocupar tão somente com fenômenos sociais da atualidade, buscando conexões que gestam sentido às suas causas (FERNANDES DE SOUZA, Edilson. Weber e Elias: pontos e contrapontos na metodologia das Ciências Sociais. *Conexões: revista da Faculdade de Educação Física da UNICAMP*, Campinas, v. 1, n. 1, p. 8-17, jul./dez. 1998, p. 14).

²⁹ Serão apresentadas no capítulo 3 como categorias de análise.

³⁰ ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte – investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001c, p. 86-87, 113, 196-197.

³¹ ELIAS, 2001c, p. 9.

³² ELIAS, 2001c, p. 85-86, 129-130.

³³ ELIAS, 1994a, p. 9.

³⁴ ELIAS, 1994b, p. 225-241.

Michel Wieviorka considera a abordagem eliasiana “relativamente evolucionista; ela nos propõe uma via, um processo de evolução, quando há muito tempo nós aprendemos a recusar a ideia de que existe apenas um único modelo de desenvolvimento”.³⁵

Através da declaração supracitada do sociólogo francês Wieviorka (1946), Elias é interpretado a partir de pressupostos sobre o conceito de evolução. Para o sociólogo alemão, a evolução não acontecia de maneira homogênea, obedecendo a leis gerais, e sim, como transformação social não linear. Isso aniquila de vez o conceito de desenvolvimento social a partir de um determinismo metafísico e/ou epistemológico, bem como traditivo no meio acadêmico. Elias exige, para isso, “um trabalho de conscientização das possíveis projeções que podem interferir em seu trabalho”³⁶. Proporá, então, um *distanciamento* capaz de se obter “conhecimento realista da sociedade, na possibilidade de desembaraçar as teorias sociológicas das ideologias”³⁷. Ideologias que estão presentes no Estado Moderno.

Analisando a SE, o historiador social Deivy F. Carneiro faz a seguinte afirmação: “A ‘civilização’ europeia teria surgido pela interiorização das limitações e autocontrole dos impulsos, sob o efeito das transformações provocadas pela formação do Estado Moderno e da curialização das elites”³⁸. O *processo de curialização* em Elias descreve o surgimento do fenômeno de corte, onde o rei era rodeado por vassallos. Tendo uma pequena comunidade ao seu redor, nasce também o fenômeno da moda e a estilização da vida: comportamento à mesa, modo de se relacionar com outro etc. Em outras palavras, surge o manual de “boas maneiras”. Por outro lado, o Estado legitima a violência tão somente para si.³⁹

O “autocontrole” também pode ser encontrado ainda no segundo volume do *Processo Civilizador*, como “mecanismo de hábitos”⁴⁰ a fim de disfarçar as paixões humanas diante de determinadas inclinações que não desapareceram.⁴¹ Isso facilitava na subtração do medo causado pelo mito. Elias pretendia com a SF proporcionar aos

³⁵ KIRSCHNER, 1999, p. 51.

³⁶ KIRSCHNER, Tereza Cristina. Lembrando Norbert Elias. *Revista Textos de História*. Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em História, vol. 7, nº 1/2, 1999, p. 49.

³⁷ KIRSCHNER, 1999, p. 50.

³⁸ CARNEIRO, Deivy Ferreira. *Interacionismo e Interdependência: uma breve análise das contribuições de Norbert Elias para a História Social*. Laboratório de História Econômica e Social. Anais do I Colóquio do LAHES/UFJF. Juiz de Fora, 13 a 16 de junho de 2005, p. 1.

³⁹ ELIAS, 2001c.

⁴⁰ ELIAS, 2001c, p. 227.

⁴¹ ELIAS, 2001c, p. 226.

sociólogos uma imagem da sociedade mais real a fim de melhor trabalhar com os seres humanos. E a observação da real evolução levava à desmistificação.

Além desta desmistificação, a SE

transcende os dualismos tradicionais natureza/cultura e estrutura/cultura imersos na corrente atual da evolução e da espécie humana através do desenvolvimento das sociedades humanas como um nível de integração em seu próprio direito, portanto, para Elias, a condição humana é incorporada em desenvolvimentos sociais que continuam o cego processo de evolução para um outro nível.⁴²

Mediante essa introdução do sociólogo Kilminster à obra *Teoria do Símbolo*, a transcendência dos dualismos que vigoravam, sobretudo a sociologia weberiana, abre as portas para o posicionamento crítico eliasiano sobre alguns clássicos. O que será esboçado na sequência.

1.1.2 A posição crítica a esquemas dicotômicos

O segundo estágio para melhor exposição da SE se debruça à crítica aos esquemas dicotômicos no estudo da sociedade:

A visão de mundo eliasiana exige que se supere a tendência de reduzir o estudo das sociedades e do ser humano a esquemas dicotômicos como indivíduo/sociedade, materialismo/idealismo, voluntarismo/determinismo, objetividade/subjetividade, análise/síntese etc, frequente nas ciências humanas e que produz escolas de pensamento que defendem um dos pólos das dicotomias. Na verdade, cada corrente de pensamento ou escola se compromete apenas com uma das múltiplas dimensões da realidade humana e social, e a intenção de Elias era resolver os dualismos que fundamentam essas escolas por meio de uma reflexão teórica estreitamente articulada à pesquisa empírica.⁴³

De maneira geral, a crítica de Elias se concentra na dicotomia indivíduo/sociedade. Elias desenvolve sua pesquisa expondo as dificuldades e fragilidades teóricas já existentes. O resultado de suas reflexões críticas deveria levá-lo a

⁴² “Trasciende los dualismos tradicionales naturaleza/cultura y estructura/cultura sumergiéndolos en la corriente de continuidad de la evolución de la especie humana a través del desarrollo de sociedades humanas como un nivel de integración por derecho propio, Así pues, para Elias, la condición humana está incrustada en desarrollos sociales que continúan el ciego proceso de la evolución a otro nivel.” (In: ELIAS, Norbert. *Teoría del Símbolo – un ensayo de antropología cultural*. Edición e introducción de Richard Kilminster; Barcelona: Ediciones Península, 1994c, p. 20.)

⁴³ KIRSCHNER, 1999, p. 31.

“ser reconhecido como o primeiro a abrir uma nova via (na sociologia)”⁴⁴. Para tal empreendimento, “como observou Richard Kilminster, Elias convence os leitores não tanto por meio de argumentos lógicos convencionais, mas por meio da provocação”⁴⁵. Em sua *Introdução à Sociologia*, afirmou que o desenvolvimento da ciência trabalhava numa temática meramente histórica, cujo objeto em investigação havia sido transformado em estado eterno e imutável.⁴⁶ O desenvolvimento do conhecimento teria de, impreterivelmente, “ser considerado como uma transição para uma nova fase”⁴⁷, ou seja, o indivíduo não está solto, independente, mas ligado a uma cadeia de gerações, em uma sucessão.

Enquanto a maneira tradicional de pensar percebia o indivíduo como *homo clausus*⁴⁸, Elias apresentava a ideia do *homines aperti*, cujo caráter é aberto, dependente dos outros para novas configurações.⁴⁹ Isso constituía uma das missões centrais de sua sociologia. Para se entender a sociedade de hoje, deveria olhar para suas transformações.

O sociólogo Max Weber (1864-1920), pensava que a partir da realidade circunstancial atual, poderia buscar conexões de sentido, a fim de explicar as causas e a representação dos fenômenos nas estruturas sociais. O conceito generalizante para caracterizar um evento cultural determinado era o *tipo ideal*, onde a complexidade social está sujeita à regularidade de leis.⁵⁰ O tipo ideal propõe indicar a trajetória de uma hipótese para determinado fenômeno e, isto, a partir do indivíduo: “[...] em Weber, como em outros, o problema do poder desempenha um papel fatal na elaboração de uma teoria sociológica [...] que o obrigava a encarar a sociedade a partir do indivíduo”⁵¹.

Elias critica veementemente essa teoria, por razões aparentemente óbvias: primeiro, porque ler a sociedade a partir do indivíduo é desconsiderar a continuidade da história em termos de passagem do quantitativo ao qualitativo,⁵² depois pelo fato de que

⁴⁴ KIRSCHNER, 1999, p. 35.

⁴⁵ KIRSCHNER, 1999, p. 34.

⁴⁶ Através da obra de Dosse, tornou-se possível observar como a Sociologia está atrelada à história do sociólogo (cf. DOSSE, François. *A História*. Bauru-SP: EDUSC, 2003, p. 68-81).

⁴⁷ ELIAS, Norbert. *Introdução à Sociologia*. Lisboa, Portugal: Ed. 70, 2008, p. 59.

⁴⁸ O termo *homo clausus* é a ideia de homem construída pela filosofia: “um homem isolado da realidade social” (KIRSCHNER, 1999, p. 33).

⁴⁹ KIRSCHNER, 1999, p. 33

⁵⁰ QUINTANEIRO, Tania et al. *Um Toque de Clássicos: Marx, Durkheim e Weber*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 102-144.

⁵¹ ELIAS apud KIRSCHNER, 2014, p. 56.

⁵² ELIAS, 2001c, p. 234-236.

o tipo ideal se baseia em instrumentos de compreensão de uma pseudorrealidade.⁵³ Além de Weber, Werner Sombart, Thorstein Veblen, Karl Marx, Talcott Parsons e Sigmund Freud também possuem teses criticadas por Elias.

Marx e, em menor medida, Comte haviam trabalhado sobre o problema dos processos sociais, mesmo que suas reflexões estivessem estreitamente ligadas a ideologias políticas, a desejos e a ideais particulares no domínio social. Nesse mesmo sentido, permaneciam ambos ligados ao trabalho sobre um processo social particular; ainda não haviam chegado ao estágio a partir do qual se pode colocar como tal a questão do como e do porquê de *processos sociais de longa duração*. (Grifo nosso)⁵⁴

Vê-se acima que ainda não se havia estabelecido o estágio dos processos sociais de longa duração. Será Elias quem proporá em sua teoria esse processo. Com relação ao sociólogo norte-americano Parsons, a insatisfação encontrava-se em sua

noção tácita, não comprovada e supostamente axiomática, de que o objetivo de toda teoria científica é o de reduzir tudo aquilo que é variável a algo invariável, e simplificar todos os fenômenos complexos dissecando-os em seus componentes individuais.⁵⁵

Tornar o objeto como algo estável é como que observá-lo através de uma determinação de uma causa primeira (imóvel). No estudo de Elias, tudo está em movimento e o objeto/fenômeno cultural (em evolução) deve ser explicado por meio de suas mudanças configuracionais anteriores.⁵⁶ Assim nasce sua Sociologia Figuracional, que será mais bem destacada nas próximas seções, a começar pela relação com a sociologia de outro sociólogo alemão, Georg Simmel.

1.1.3 A relação com a sociologia simmeliana

Georg Simmel (1858-1918) foi filósofo e sociólogo próximo ao neokantismo – uma corrente muito forte na Alemanha à época. Pelo fato de ser judeu, conseguiu lugar na academia (Heidelberg) como professor apenas pouco antes de sua morte.⁵⁷ Foi

⁵³ Para este assunto, ver nota crítica em: RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *Poeira em rodapés, duendes e tipo ideal* – uma provocação. Disponível em: <<http://peroratio.blogspot.com.br/2014/03/2014099-poeira-em-rodapes-duendes-e.html>>. Acesso em: 15 de ago. 2014.

⁵⁴ ELIAS, 2001a, p. 145-146.

⁵⁵ ELIAS, 1994a, p. 220.

⁵⁶ ELIAS *apud* FERNANDES DE SOUZA, 1998, p. 13.

⁵⁷ ELIAS, 2001a, p. 44.

considerado um dos fundadores da Sociologia Formal (ou Pura).⁵⁸ Para Simmel, a constituição da sociologia deriva de duas proposições: a distinção entre conteúdo e forma⁵⁹ e a interação entre os indivíduos, que é responsável por produzir formas sociais. As ações para tal produção são motivadas por certos impulsos, inclusive religiosos,⁶⁰ mas esses impulsos não são materializados por um grupo delimitado, ainda que seja religioso. Dentro dessa perspectiva, não há grupo cristalizado, seja a Igreja, a família ou o Estado, pois todos estão interligados em rede de influências mútuas. A sociedade, portanto, se faz da interação entre os indivíduos e suas instituições.⁶¹

A socialização (ou processos de socialização – *Vergesellschaftung*), segundo Elias, implica considerar o caráter de interações sociais mediante constantes transformações, processos dinâmicos, estruturas/configurações não-estáticas. Quanto à estrutura/configuração (igualmente utilizada por outro sociólogo alemão, Leopold von Wiese⁶²), Elias propõe o termo *figuração*, cujas relações entre indivíduos não são cristalizadas, antes, abertas, como em um jogo de xadrez ou uma dança de salão, onde não se pode afirmar o que virá a não ser pela ação do outro – em uma rede de interdependência (onde há o jogo de tensão e poder). Esta última observação traz à baila a informação de que ambos veem a sociedade como um jogo, concordando que a história é base para análise dos fenômenos sociais com suas transformações e que o indivíduo não pode ser estudado isoladamente.

Vê-se que o terceiro e último estágio, antes da delimitação da SF, passa pela relação da SE com a sociologia simmeliana. O modelo se estabelece na mente do seu proponente, que, por seu turno, pensa as dinâmicas e interações sociais; todavia, apesar desse vínculo de formação com a sociologia simmeliana, Elias faz pensar, inclusive, que é a partir de suas pesquisas que se descobre tal método.⁶³ Será o filósofo alemão Ernst

⁵⁸ Onde os conteúdos ainda não são sociais para si (SIMMEL, Georg. *Questões Fundamentais da Sociologia – Indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2006, p. 33).

⁵⁹ Cf. MORAES FILHO, Evaristo de (org.). *Georg Simmel: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

⁶⁰ SIMMEL, 2006, p. 64.

⁶¹ Simmel apresenta três ferramentas/problemas para o estudo sociológico: 1. Sociologia Geral: estudo da vida histórica para explicação dos diversos fenômenos da vida humana, pois a vida social é *uma* dentre tantas outras; 2. Sociologia Pura ou Formal: estudo das formas societárias, onde se tem por objeto os fenômenos *no momento de sua sociação*, livres dos seus conteúdos que ainda não são sociais para si; 3. Sociologia Filosófica: estudo dos seus aspectos epistemológicos e metafísicos. Surge aqui a sociologia como teoria do conhecimento, por existirem problemas que não encontram lugar na experiência concreta.

⁶² WIESE, L. As quatro categorias fundamentais: processo social, distância, espaço social e configuração social, 1933. In: BARRETO, R.; WILLEMS, E. Leituras sociológicas. São Paulo: *Revista de Sociologia*, 1940.

⁶³ NEIBURG, F.; WAIZBORT, L. *Apresentação*. In: ELIAS, Norbert. *Escritos & Ensaios. Vol. 1: Estado, processo e opinião pública*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 9.

Cassirer quem fará as aproximações e distanciamentos entre a sociologia simmeliana com a de Elias e Bourdieu.⁶⁴ O que se torna seguro pensar é que o conceito de *forma* (Simmel) ganha noções adicionais como, *e.g.*, *constelação* (Weber)⁶⁵, *campo* (Bourdieu)⁶⁶, *figuração* (Elias)⁶⁷ etc. Para Elias

o que distingue o conceito de figuração dos conceitos mais antigos com os quais se pode compará-lo é precisamente que ele constitui um olhar sobre os homens. Ele ajuda a escapar de armadilhas tradicionais, as das polarizações, como a do “indivíduo” e da “sociedade”, do atomismo e do coletivismo sociológico. Os meros termos ‘indivíduo’ e “sociedade” já bloqueiam frequentemente as percepções. Caso se chegue a um distanciamento, fica-se em condições, nos degraus da escada em espiral da consciência, de se reconhecer a si próprio, aparentemente no degrau precedente, enquanto homem entre outros homens, e de reconhecer a sociedade como uma figuração constituída de numerosos indivíduos fundamentalmente interdependentes, ou seja, tributários e dependentes uns dos outros; só então se é capaz de superar intelectualmente a polarização entre indivíduo e sociedade. Eis um objetivo tão fácil como ovo-de colombo e tão difícil como a revolução copernicana.⁶⁸

Essa figuração de Elias é o que o distancia dos demais.⁶⁹ Esta realidade das relações abertas e reais (o que torna possível a análise crítica, heurística, de um objeto de pesquisa) tornou-se o apanágio da SE.

Tendo oferecido até aqui um campo de informações sobre a formação da SE, a segunda seção desenvolverá o conteúdo desta sociologia ampliando o caminho teórico-metodológico para a pesquisa em religião.

1.2 Os três verbetes da Sociologia Eliasiana

Em 1986, quatro anos antes de seu falecimento, Elias escreveu para um léxico de sociologia⁷⁰, publicado na Alemanha, três verbetes que registravam o conteúdo de seu

⁶⁴ Cf. CASSIRER, E. *A Filosofia das Trocas Simbólicas 1: a linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

⁶⁵ CAMPOS, Daniel Vasconcelos. *O Historicismo em Max Weber*. Perspectivas, São Paulo, v. 40, p. 147-175, jul./dez., 2011, p. 148.

⁶⁶ BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 59-73.

⁶⁷ ELIAS, 2001a, p. 146.

⁶⁸ ELIAS, 2001a, p. 146.

⁶⁹ NERY, Saete. Pontes: proximidades e distanciamentos entre as propostas de sociologia de Georg Simmel, Pierre Bourdieu e Norbert Elias. *Teoria & Pesquisa*, vol. XVI – n. 02 – Jul./Dez de 2007. Talvez seja por esse motivo que Elias se considera criador da metodologia: as estruturas históricas analisadas por outros autores são abstratas, enquanto que a relação entre os indivíduos são relações concretas, com indivíduos específicos em interação.

⁷⁰ ELIAS, Norbert. 1986, “Figuration”, “Soziale Prozesse” and “Zivilisation”, in Bernhard Schäfers (ed.), *Grundbegriffe der Soziologie* (Opladen: Leske & Budrich), p. 88–91, 234–41, 382–87.

pensamento. Na apresentação do primeiro volume de *Escritos & Ensaios*, os cientistas sociais Federico Neiburg e Leopoldo Waizbort, sintetizam o primeiro capítulo que aborda sobre os verbetes que protagonizam os “conceitos sociológicos fundamentais” da SE:

Os três verbetes cobrem exatamente o fulcro da empreitada sociológica do autor, encomendados sob medida para que ele, em poucas páginas, sintetizasse seu pensamento e expusesse os conceitos fundamentais que orientam suas investigações. “Civilização”, “Figuração” e “Processos sociais” permitem amarrar toda a sociologia eliasiana e, ao mesmo tempo, revelam por inteiro seus posicionamentos no interior do campo disciplinar.⁷¹

Os verbetes destacados abarcam muito mais do que seus conceitos fundamentais, falam da vida social de Elias e sua perspicácia em avançar as fronteiras da disciplina.⁷² Como apresentado por Neiburg e Waizbort, “civilização”, “figuração” e “processos sociais” não se encontram apenas no léxico. Destarte, suas obras estão permeadas por estas palavras. *O Processo Civilizatório* (v. 1 e 2), sua *Introdução à Sociologia* e o já citado *Escritos & Ensaios*, nortearão, por suas definições e aplicações, os conceitos fundamentais da SE.

1.2.1 Civilização

Civilização é um conceito de que Elias se apropriou para caracterizar uma de suas importantes interpretações acerca da história da sociedade.⁷³ Na SE, percebe-se que “o conceito de civilização refere-se a uma grande variedade de fatos: ao nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, às *ideias religiosas* e aos costumes”⁷⁴ (grifo nosso). Mediante tal conceito, a pergunta que

⁷¹ NEIBURG e WAIZBORT *apud* ELIAS, 2006, p. 8.

⁷² ELIAS, 2006, p. 7. Há muito material de seu espólio no Arquivo Alemão de Literatura, em Marbach, que precisa ser explorado e divulgado, contudo, segundo o sociólogo inglês Stephen Mennell, os verbetes, últimos escritos publicados do autor ainda em vida, qualificam-se como sua compilação mais madura (MENNEL, S. [1998] *apud* SAVOIA LANDINI, Tatiana. Resenha de “Escritos & Ensaios. Vol. 1: Estado, processo e opinião pública”. Norbert Elias em perspectiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* – vol. 22, n. 64, junho, 2007, p. 169-173). Isso porque sua sociologia envolve o processo de crescimento intelectual, bem como suas experiências nos mais diversos campos de pesquisa e grupos sociais com os quais conviveu e fez parte. Torna-se importante sublinhar que o autor não revisou criticamente seus primeiros escritos, ainda que os contatos futuros lhes rendessem outros profundos ensaios e teses.

⁷³ ELIAS, 1994a, p. 16. A historiadora Maria Pilla também apresenta a temática em: PILLA, Maria Cecília Barreto Amorim. Manuais de civilidade, modelos de civilização. *História em Revista*. Vol. 09, dez. 2003, p. 3.

⁷⁴ ELIAS, 1994a, p. 23.



se destaca é: como os fenômenos e processos sociais se posicionam sob o eixo do desenvolvimento histórico⁷⁵ – especificamente entre França/Inglaterra e Alemanha⁷⁶?

No primeiro volume de *O Processo Civilizador*⁷⁷, o autor definirá os termos *kultur*⁷⁸ e *civilização*⁷⁹ como sendo parte de uma estrutura específica de situações históricas: “(...) crescem e mudam com o grupo do qual são expressão. Situação e história do grupo refletem-se nelas”⁸⁰ e, isto, inconscientemente. Logo, o significado dos conceitos supracitados não é eterno, mudam de acordo com as experiências e *evolução* de cada sociedade. Eles podem desaparecer por um momento e retornar com uma nova roupagem. Por isso, Elias constrói uma plataforma de análise para o processo sociológico de civilização: a *sociogênese* e a *psicogênese*: “As pesquisas sociogenética e psicogenética propõem-se a revelar a ordem subjacente às *mudanças* históricas”⁸¹. O primeiro processo aclarará as transformações gerais de uma sociedade, enquanto o segundo, as transformações de longa duração na estrutura da personalidade do indivíduo. Neste último aspecto, a teoria freudiana é acessada para auxiliar seus estudos no “processo civilizador”,⁸² considerando que o indivíduo possui sérias restrições na sociedade. Dentro de sua teoria, a sociedade cria e recria modelos de civilização e o indivíduo deve se ocupar em obedecê-los.

Na análise de Loyal e Quilley, Freud propôs duas ideias que parecem ter influenciado a SE na dinâmica da civilização: a) o conceito de repressão e, b) a ideia de vergonha e outras emoções como agentes da repressão. No primeiro volume de *O Processo Civilizador*, Elias mostra como a vergonha tornou-se cada vez mais importante como um meio de controle social traçando mudanças no desenvolvimento da personalidade no início da moderna civilização urbana/industrial.⁸³

⁷⁵ Cf. HEINICH, N. *A Sociologia de Norbert Elias*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2001.

⁷⁶ O objetivo de Elias é analisar o termo num período de longa duração nos três países europeus.

⁷⁷ Nesta primeira publicação, Elias envolve a cultura europeia baseada em trechos de etiqueta e conselhos durante um período de 600 anos. Este método envolveu uma análise minuciosa da história (SCHEFF, Thomas J. *Elias, Freud and Goffman: shame as the master emotion*. In: LOYAL, Steven; QUILLEY, Stephen [org.]. *The Sociology of Norbert Elias*. Cambridge University Press, New York, 2004, p. 229).

⁷⁸ Com o termo *kultur*, os alemães queriam destacar sua produção, seus artigos materiais como literatura, obras de arte etc. ELIAS, 1994a, p. 23-50.

⁷⁹ Franceses e ingleses trabalham o termo *civilização* como ideia de progresso, algo que não é estático.

⁸⁰ ELIAS, 1994a, p. 26.

⁸¹ ELIAS, 1994a, p. 17.

⁸² Mesmo que Elias tenha citado Freud, o afastamento da teoria freudiana acontece para dar ênfase à dimensão histórica e coletiva das experiências do indivíduo. Será elaborada por Elias uma espécie de psicologia histórica que integra, ao mesmo tempo, a existência do inconsciente e da história (ELIAS, 1994b, p. 225-241).

⁸³ LOYAL, Steven; QUILLEY, Stephen (org.). *The Sociology of Norbert Elias*. Cambridge University Press, New York, 2004, p. 231.

Usando trechos de manuais de aconselhamento em cinco línguas desde a Idade Média até o século XIX, Elias esboçou uma teoria da modernidade. Por examinar conselhos sobre etiqueta, boas maneiras, especialmente da tabela, as funções do corpo, sexualidade e raiva, ele sugeriu que um aspecto fundamental da modernidade envolve vergonha. A tese central de Elias é que a diminuição dos limiares de vergonha no momento da dissolução das comunidades rurais, e diminuindo o reconhecimento da vergonha, traz consequências poderosas sobre os níveis de consciência e autocontrole.⁸⁴

Com intuito de exemplificar o estado de vergonha, vários exemplos são citados: higiene, nudez, sexualidade etc. Assim como, por um lado, a referência à onipresença do “anjo da guarda” é utilizada para justificar o controle e repressão dos impulsos da criança, por outro lado, “o sentimento de vergonha é evidentemente uma função social modelada pela estrutura social”⁸⁵ até que o comportamento seja encarnado no indivíduo e este passe a policiar a si próprio.

Embora a vergonha fosse participante ativa para a efetivação do indivíduo em padrões acordados, no decurso da civilização haveria de ter um espaço para certa *anomia*. Para Freud, “se não houver nenhuma recompensa para o indivíduo diante de tantas renúncias, distúrbios psíquicos poderão surgir e acometer os mais entusiastas da civilização”⁸⁶. O ser humano precisaria, portanto, de um meio a fim de substituir a satisfação oprimida. Elias e Dunning chamaram esse meio de “regressão socialmente permitida”⁸⁷, onde o(s) indivíduo(s) poderia(m), num ambiente reservado (*e.g.*: espaço para atividades lúdicas e esportivas⁸⁸, para rituais sagrados etc.), agir(em) com outras regras que pudessem gerar satisfação/recompensa.

⁸⁴ “Using excerpts from advice manuals in five languages from the Middle Ages to the nineteenth century, Elias outlined a theory of modernity. By examining advice concerning etiquette, especially table manners, body functions, sexuality and anger, he suggested that a key aspect of modernity involves shame. Elias’s central thesis is that decreasing shame thresholds at the time of the breakup of rural communities, and decreasing acknowledgement of shame, have had powerful consequences on levels of awareness and self-control” (LOYAL e QUILLEY, 2004, p. 232).

⁸⁵ ELIAS, 1994a, p. 143.

⁸⁶ FREUD *apud* NEUBERT, Luiz Flávio. *Indivíduo, liberdade e lazer na modernidade*. Soc. e Cult., Goiânia, V. 13, N. 2, p. 277-285, Jul./Dez., 2010, p. 280.

⁸⁷ ELIAS, N; DUNNING, Eric. *El ocio en el espectro del tempo libre*. In: ELIAS, N; DUNNING, Eric. *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 145.

⁸⁸ Para Dumazedier, o lazer é o “conteúdo do tempo orientado para a realização da pessoa como fim último” (DUMAZEDIER, Joffre. *Sociologia Empírica do Lazer*. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 91).

1.2.2 Figuração

Dentre os conceitos que Elias criou⁸⁹, destaca-se o de *figuração* (ou *configuração*). Este termo foi cunhado como contraponto da noção de *homo clausus*⁹⁰:

O conceito de *figuração*, em contraposição, busca expressar a imagem do ser humano como personalidade aberta, aquele que possui algum grau de autonomia em face das outras pessoas (nunca uma autonomia completa), mas que, na realidade, é fundamentalmente orientado para as outras pessoas e depende delas – o que liga os seres humanos é justamente a rede de interdependências. A *figuração* – conceito que, na visão de Elias expressa o que é chamado de “*sociedade*” – seria, portanto, uma estrutura de pessoas mutuamente orientadas e dependentes.⁹¹

Nas palavras de Wiese, *figuração* “é uma pluralidade de relações sociais, ligadas de modo a serem consideradas, na vida prática, como unidade”⁹². Esta formação social pode se dar num grupo de jogadores de um carteadado, um grupo para degustação de café ou vinho, uma classe escolar, uma aldeia, uma cidade, uma denominação religiosa, uma nação etc., tudo aquilo que indica a ligação *uns aos outros* através de um modo específico de interdependência.⁹³ Os jogadores criam um padrão mutável em suas relações e é por isso que o termo *figuração* apresenta-se como uma alternativa para designar algo não fixo, o que para outros autores seria compreendido como estrutura.

É aqui que Elias se distancia de Freud e também do sociólogo estadunidense Talcott Parsons (1902-1979)⁹⁴, por acreditar em um ser humano dependente da estrutura social. Freud, *e.g.*, havia observado certas características marcantes da estrutura da personalidade das pessoas em seu próprio tempo, chegando à conclusão de que sempre existiram como partes de uma natureza humana imutável – verdadeira para todos os

⁸⁹ No início, Elias não criava conceitos, antes, ressignificava os termos já saturados. Isso gerou algumas dificuldades. Como precisou desenvolver terminologias adequadas para o conhecimento das relações humanas, começou a criar novos conceitos. Dentre eles, o de *figuração* (ou *configuração*).

⁹⁰ Dualidade entre indivíduo e sociedade; indivíduo autônomo em sua relação com a sociedade.

⁹¹ SAVOIA LANDINI; PASSIANI, 2007, p. 6-7.

⁹² WIESE, L. As quatro categorias fundamentais: processo social, distância, espaço social e configuração social, 1933. In: BARRETO, R.; WILLEMS, E. Leituras sociológicas. São Paulo: *Revista de Sociologia*, 1940, p. 5. Autores como Elias e von Wiese, afirmam que em toda a sociedade constituída por processos sociais, não há uma estrutura estática.

⁹³ ELIAS, 2001c, p. 13.

⁹⁴ Assim como Elias, Parsons também fora influenciado por Freud. Vale ressaltar que não eram freudianos ortodoxos. O que diferenciava era que a teoria parsoniana defendia a personalidade desprovida de instintos. Os instintos são, na verdade, internalizações dos valores culturais e das normas sociais (MENNELL, Stephen. *Parsons and Elias*. University of Exeter, UK. Published in translation in *Sociologie et société* 21:1 [1989], p. 69-86). Parsons nunca teve acesso à obra de Elias, impossibilitando, assim, a crítica daquele a este.

tempos. Elias entendia que o que determinava a conduta, a personalidade, eram os saldos e os conflitos entre as unidades das pessoas – que são maleáveis – e os comandos de acionamento que já foram construídos no meio da experiência social desde o nascimento.⁹⁵ Elias acusa a teoria parsoniana por falhar no uso das ideias psicanalíticas, como em família, socialização e processo de interação e, especialmente, na Estrutura Social e da Personalidade, por basear-se no *homo clausus*.⁹⁶ O sociólogo alemão insiste no conceito de figuração, em que aponta para a interdependência das pessoas. Para isso, emprega o termo *homines aperti*, cujo caráter é aberto, orientado por outros indivíduos participantes das figurações.

Lançando mão deste termo, a pergunta “o que une as pessoas em figurações?” só poderá ser respondida se a separação entre indivíduo e sociedade for desfeita e a interdependência for considerada. Na obra *Introdução à Sociologia*, o autor coloca “o problema das interdependências humanas no centro da teoria sociológica”⁹⁷. As ligações sociais descritas a seguir tentarão apontar a resposta para a questão elaborada anteriormente:⁹⁸

a) *Ligações afetivas*: onde “o conceito de valências emocionais abertas, orientadas para os outros, ajuda à substituição da imagem do homem como *homo clausus* pela imagem de indivíduo aberto”⁹⁹. Exemplificando esta ligação através da morte de uma pessoa amada, Elias procura desmontar a ideia de que a satisfação humana é plenamente sexual. Os afetos vão além e as relações estão ligadas e abertas a várias modalidades/necessidades. Por isso, até mesmo a constituição biológica deve ser considerada socialmente. Deste modo, unidades menores (fatos que ocorrem entre duas pessoas) ligam-se a unidades maiores através de símbolos, como bandeiras, imagens religiosas e todo o tipo de conceitos carregados de aspectos emotivos.

⁹⁵ MENNELL, 1989, p. 69-86.

⁹⁶ MENNELL, 1989, p. 69-86.

⁹⁷ ELIAS, 2008, p. 144-147.

⁹⁸ Dentro do esquema apresentado, se poderia aventar uma questão dentro da plataforma religiosa. A sociedade é constituída por figurações e, isso, porque: a) os indivíduos as elaboram em interações recíprocas, ainda que não equivalentes, e b) a *estrutura biopsicológica* do indivíduo funciona assim, ou seja: de um lado, faculdade (quase “determinismo”) estrutural biopsicológico (a estrutura funcional é pré-determinada) e, de outro, completo inacabamento de “conteúdo figurativo” – as pessoas serão forçadas à interação figuracional, mas são livres para elaborar essa interação em termos histórico-culturais. Da mesma forma, o homem possui uma estrutura biopsicológica que faculta a ele (impõe?) uma interpretação do mundo (também religiosa!), mas lhe dá total liberdade para criar a interpretação que ele pode em cada tempo e lugar.

⁹⁹ ELIAS, 2008, p. 148.

b) *Ligações políticas e econômicas*: a primeira função que caracteriza o objetivo comum dentro de determinada sociedade é a aliança que visa promover a não extinção da vida física. “Esta função de sobrevivência, envolvendo o uso da força física contra os outros, cria interdependências de determinado tipo”¹⁰⁰ desempenhando um papel nas figurações sociais, a saber, as ligações ocupacionais (econômicas). Elias cita Marx como alguém que já havia trabalhado nesta direção¹⁰¹, mas ainda com certa limitação, pois seus estudos compreendiam apenas um ponto de contato entre as classes trabalhadoras: os locais de produção. Para Elias, existiam “muitos outros níveis de integração que não os da fábrica”¹⁰², pois pessoas interdependentes a outros níveis se tornam cada vez mais dependentes do *centro* que as integra e as coordena em mutantes figurações. Sobre a questão de *poder do centro*, o seguinte verbete (*processos sociais*) servirá para acompanhar o raciocínio da SE.

1.2.3 Processos Sociais

O terceiro verbete refere-se aos processos sociais (ou “mudanças sociais”). Está ligado ao processo de longa duração para o conhecimento científico eficaz sobre transformações em determinada sociedade. Uma das missões centrais da SE é perceber o indivíduo integrado e inscrito numa cadeia de gerações, de sucessões.¹⁰³ Toda a teoria do processo civilizador passa, impreterivelmente, por um processo social, todavia, pode ser reversível, ao contrário do processo biológico da evolução. Com base nisso, os instrumentos de investigação para indicarem os processos sociais são pares conceituais,

¹⁰⁰ ELIAS, 2008, p. 152.

¹⁰¹ Marx focou sua análise na infraestrutura da sociedade, ou seja, na base econômica que determina. Gerou-se daí duas classes sociais antagônicas: o proletariado e a burguesia. Neste caso, o indivíduo não tem existência em si senão na posição que ocupa na estrutura da sociedade (SAVOIA e PASSIANI, 2007, p. 2). Elias vai além da teoria marxista mais clássica quando indica que a “discriminação apoiada nas diferenças de recursos econômicos é apenas um caso particular dos processos de segregação, distinção ou de estigmatização” (CARNEIRO, 2005, p. 7). Para a abordagem sobre a ideia de poder na sociedade, cria a teoria chamada “double-bind”, em que “descreve os elementos que são inerentemente contraditórios: a identidade de um indivíduo ou de um grupo é e não é; ela tem, ao mesmo tempo, atributos positivos e negativos que sempre dependem das posições relativas de indivíduos e grupos e dos seus pontos de vista” (CARNEIRO, 2005, p. 7). É desta forma que Elias formula suas concepções sobre violência e conflito dentro desta ligação figuracional.

¹⁰² ELIAS, 2008, p. 157.

¹⁰³ ELIAS, 2001a, p. 111. O filósofo espanhol José Ortega y Gasset (1883–1955) trata do mesmo assunto (Em Torno a Galileo. Obras Completas, tomo V (1933–1941). 6. ed. *Revista de Occidente*, Madrid, 1964, p. 29-67) ao considerar duas dimensões: a) toda a geração tem uma dimensão no tempo histórico e, b) toda a geração tem uma dimensão no espaço (p. 38).

tais como: “integração e desintegração, engajamento e distanciamento, civilização e descivilização, ascensão e declínio”¹⁰⁴.

Seguindo este modelo, dois estágios estudados pelo sociólogo são apresentados aqui: o *posterior* e o *anterior*. O primeiro é caracterizado pela “imposição de uma estrutura social modificada (...), por uma mudança decisiva nas relações de poder, favorecendo determinadas posições sociais e desfavorecendo outras”¹⁰⁵. Essa fase representa uma nova tomada no centro do poder. O segundo estágio abriga em si a seguinte declaração: ainda que a civilização seja uma racionalização de um processo social, poderá haver grupo(s) que faça(m) parte de um retorno a estágios anteriores. Elias comenta o posicionamento de seu professor e amigo Alfred Weber acerca dos setores que avançam na sociedade e daqueles que pendem ao retrocesso:

[...] o modelo de evolução da cultura, de produções [*Gebilde*] humanas tais como a arte ou a religião — era assim que Alfred Weber via as coisas, se bem me lembro —, distinguia-se, segundo ele, de maneira extremamente característica do modelo de desenvolvimento de produções de finalidade utilitária tais como a economia, a técnica e a ciência. Nesses domínios havia um progresso, fosse de natureza linear ou dialética, e havia seguramente também *movimentos de retrocesso*.¹⁰⁶ (Grifo nosso)

Observa-se com estes estágios que, em meio aos processos sociais, a tensão de um grupo diante da monopolização de outro grupo rival é uma experiência constante e dinâmica. São envolvidos nesta tensão tanto o caráter de coação quanto o caráter bipolar dos processos sociais, pois nesse tipo de oposição pode acarretar uma desintegração como também uma integração mais ampla de unidades menores (ao centro de poder).¹⁰⁷

Dada esta plataforma conceitual, Elias afirma, em dinâmica figuracional, que nenhuma ação individual brota de si mesmo, mas sempre de processos sociais já em andamento.¹⁰⁸ As mudanças que ocorrem partem de tensões e entrelaçamentos de longa duração. Sem perceber, as transformações acontecem na sociedade, algumas de forma lenta e outras aceleradas. E, enquanto novos conceitos e manifestações comportamentais surgem, outros tendem a ser eliminados.

¹⁰⁴ ELIAS, 2006, p. 28. Para o cientista R. Dawkins, é possível verificar, de certa forma, esses pares conceituais (subidas e descidas) na evolução biológica (cf. DAWKINS, Richard. *A Escalada do Monte Improvável* – uma defesa da teoria da evolução. São Paulo: Companhia das Letras, 1998).

¹⁰⁵ ELIAS, 2006, p. 29.

¹⁰⁶ ELIAS, 2001a, p. 114.

¹⁰⁷ Elias afirma que “uma fase posterior frequentemente apresenta, em relação à fase anterior, uma ruptura na dominância decisiva de um centro de poder, cujos representantes anteriormente disputavam, sem chegar a uma decisão, com outros centros de poder” (ELIAS, 2006, p. 29).

¹⁰⁸ ELIAS, 2006, p. 29.

1.3 Conceito de *habitus*: da disputa de campo teórico

Nesta seção observar-se-á a disputa de campo teórico sobre o conceito *habitus* (*segunda natureza*) entre Norbert Elias e Pierre Bourdieu. Como será apresentado abaixo, *habitus* é compreendido em Bourdieu¹⁰⁹ como uma “natureza incorporada”; em Elias, uma *segunda natureza*. Segundo Landini e Passiani,¹¹⁰ os autores em questão são os que mais correspondem ao desenvolvimento do conceito.

1.3.1 *Habitus em Pierre Bourdieu*

Em 1972, o sociólogo francês Pierre Bourdieu sistematizou o conceito de *habitus*¹¹¹, precisando-o “a partir de pesquisas realizadas na Argélia e entre os camponeses da região francesa de Béarn”¹¹². Haveria, a partir de então, uma relação entre o comportamento dos agentes e as estruturas e condicionamentos sociais.

Embora Bourdieu tenha sido precedido por Elias, a escolha por iniciar pelo filósofo francês se deve ao fato de este ter reelaborado o conceito de *habitus*, fazendo-o ocupar posição nuclear em sua teoria e prática.¹¹³ Destarte, essa ordem (Bourdieu/Elias) sistematizaria melhor as similitudes e dissemelhanças do conceito em questão.

A proposta de tal conceito esforça-se em identificar, como questão central de produção teórica, a mediação entre indivíduo e sociedade. Neste caso, *habitus* surge como um

sistema de esquemas individuais, socialmente constituído de disposições estruturadas (no social) e estruturantes (nas mentes), adquirido nas e pelas experiências práticas (em condições sociais específicas de existência), constantemente orientado para funções e ações do agir cotidiano.¹¹⁴

¹⁰⁹ BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 61.

¹¹⁰ LANDINI, Tatiana S.; PASSIANI, Enio. *Jogos Habituais – sobre a noção e habitus em Pierre Bourdieu e Norbert Elias*. X Simpósio Internacional, Processo Civilizador. Campinas, SP: UNICAMP/FEF, 2007.

¹¹¹ Embora o conceito apareça em suas obras desde 1964, a sistematização se dá a partir de 1972 (BOURDIEU, P. *Sociologia*. Renato Ortiz [org.]. São Paulo: Ática, 1983, p. 65).

¹¹² SETTON, 2002, p. 62. As referências bibliográficas que registram as pesquisas de Bourdieu nas localidades apresentadas no corpo desta pesquisa, são também indicadas por Setton (2002, p. 69-70), a saber: BOURDIEU, Pierre. *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris: Mouton, 1963 e; BOURDIEU, P. *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris: Seuil, 1972.

¹¹³ LANDINI e PASSIANI, 2007 e WACQUANT, Loïc. Notas para Esclarecer a Noção de Habitus. *Revista do Departamento de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Portugal, n. 14, 2004, p. 35-41.

¹¹⁴ SETTON, Maria da Graça Jacintho. A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. São Paulo: *Revista Brasileira de Educação*. Maio/Jun/Jul/Ago, nº 20, 2002, p. 60-70, p. 63.

Ou seja, o *habitus* deve aqui ser interpretado como um esquema de percepção daquilo que é apropriado e posto em prática, levando em consideração o estímulo causado pelas conjunturas de um campo.

Torna-se, portanto, relevante considerar que a incorporação de um *habitus* por um agente, *e.g.*, se dá pelo seu envolvimento direto num determinado campo. *Campo* em Bourdieu é o espaço onde se registra a história de lutas; *i.e.*, um campo de lutas cuja relação de poder se dá entre agentes que buscam manter ou modificar determinada estrutura.¹¹⁵ Um itinerário seguido por agentes e agências numa contínua competição, tendo como finalidade estabelecer regras, reger os bens simbólicos, obter prestígio e hegemonia. Em suas próprias palavras, *campo* é definido como “um sistema de desvio de níveis diferentes e nada, (...) nem nos *atos* ou nos discursos que eles produzem, têm sentido, senão relacionalmente, por meio do jogo das oposições e das distinções”¹¹⁶. Cada grupo é identificado como um campo específico, seja ele cultural, científico, educacional, econômico, religioso etc.

Neste ponto, interpretando o conceito a partir de Bourdieu, a socióloga Maria das Graças J. Setton dirá que esses grupos se situam em diferentes lugares na estrutura social e derivam de desiguais distribuições de recursos e poderes. Esses recursos e poderes são entendidos por Bourdieu como o capital *econômico, cultural, social e simbólico*. Desta forma, a posição ocupada por um grupo ou indivíduo é definida de acordo com quantidade de capitais adquiridos/incorporados ao longo de sua trajetória na sociedade. Bourdieu chama, portanto, de *habitus* o conjunto desses capitais disponíveis numa cultura e acessados pelo indivíduo.¹¹⁷

Em essência, o *habitus* individual é o produto social produzido em espaços distintos como família, escola, grupo religioso, grupo de amigos, trabalho etc. Ou seja, o princípio fundante do conceito em Bourdieu é sua relação dialética entre o processo de interação dos sistemas de disposições individuais com as *estruturas*.¹¹⁸

Dentro dessas estruturas, existe a esfera de representações e valores capazes de influenciar o indivíduo até mesmo na parte física. O conceito bourdieusiano de *habitus*,

¹¹⁵ BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1996.

¹¹⁶ BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 179.

¹¹⁷ SETTON, Maria da Graça Jacintho. *Uma introdução a Pierre Bourdieu*. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/uma-introducao-a-pierre-bourdieu/>>. Acesso em: 14 de dez. 2015.

¹¹⁸ SETTON, 2002, p. 65.

que fora desenvolvido a partir de Marcel Mauss¹¹⁹, já relacionava o termo com o corpo e sua experiência material dentro de uma conexão padrão e específica, de forma e conteúdo.

Em relação a Mauss, Bourdieu não só integra na sua perspectiva o tema da produção social do *habitus* e o seu princípio corpóreo (essencialmente físico), como também estabelece a continuidade e a articulação desse fundamento mais corporal às práticas sociais em geral, e, particularmente, à esfera ideológico-simbólica (esfera das representações e dos valores).¹²⁰

Adquirindo uma conotação mais conservadora na dinâmica social, o *habitus* “pode ser pensado como sistema das disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes”¹²¹. Em outras palavras, é a estrutura que determina a dinâmica social, ligada a um espectro de poder (simbólico) que demonstra, no campo, as divisões dos grupos que o compõe. Estes grupos seriam uma espécie de rede de inter-relações que se conformam a uma dada estrutura (do tempo presente), não se importando com a contingência histórica (longa duração em Elias).¹²²

Diante da análise na imutabilidade das estruturas sociais, verifica-se agentes que cristalizam o *habitus*. Desta forma, torna-se clara a preocupação de Bourdieu em descrever a horizontalidade dos fenômenos sociais de maneira sincrônica (onde se prima por um projeto epistemológico que transita na simultaneidade) e não diacrônica, como em Elias¹²³.

1.3.2 *Habitus em Norbert Elias*

Ao contrário de Bourdieu, Elias valoriza o elemento histórico, o efeito das longas durações na constituição do *habitus*. Só suscitando uma análise a partir de outras gerações, uma sociedade poderia ser compreendida nos dias atuais,¹²⁴ além de detectar as nuances e as clivagens do termo em questão. O *habitus* muda com o tempo, porque “as

¹¹⁹ LANDINI e PASSIANI, 2007, p. 3.

¹²⁰ LANDINI e PASSIANI, 2007, p. 3.

¹²¹ BOURDIEU, 2005, p. 191.

¹²² CERRI, Fernando Luis; SILVA, José Alexandre. Norbert Elias e Pierre Bourdieu: biografia, conceitos e influências na pesquisa educacional. *Revista Linhas*, Florianópolis, v. 14, n. 26, jan./jun. 2013, p. 186.

¹²³ Cf. cap. 1, seção 1.1.1.

¹²⁴ ELIAS, 1994a, p. 15.

fortunas e as experiências de uma nação (ou de seus agrupamentos constituintes) continuam mudando e acumulando-se”¹²⁵.

O indivíduo teria o *habitus* introjetado em si mediante sua participação numa figuração específica. Esse indivíduo incorpora as ações de uma figuração (reflexos de um sistema de controle social) à sua personalidade até que haja um processo de autocontrole – onde os mecanismos identitários já foram plenamente desenvolvidos e aceitos em seu interior – e o processo da *segunda natureza* seja ali instaurado.¹²⁶ Quando os sentimentos, paixões e representações nas relações sociais são interiorizados no indivíduo (inserido em uma figuração), a consequência é a exteriorização dessas representações através de uma *segunda natureza*. Em tese, Luci Ribeiro dirá que

em uma figuração são analisadas as dinâmicas das inclinações individuais que levam várias pessoas a se unirem e formarem uma sociedade. Dessa forma, os sentimentos e padrões de comportamento individuais são levados em consideração em igualdade com a análise de macroestrutura social.¹²⁷

Seria a partir dessa relação, entre indivíduo e figuração (grupo), que a SE buscaria compreender o processo histórico do *habitus*. A diferença entre Bourdieu e Elias nesse aspecto concentrar-se-ia na preocupação daquele na disputa entre os participantes no decorrer do jogo, enquanto este, no resultado do jogo, ou seja, com o que prevaleceu da dinâmica do jogo social.¹²⁸ Em linhas gerais, pode-se dizer que *habitus* são características comuns a membros de uma comunidade ou nação.

Em vista disso, a sociedade e seus costumes não são estáticos. Nas palavras de Luci Ribeiro, “o estabelecimento de normas que regulem o convívio social não garante que elas sejam estáticas”¹²⁹. O tempo apresenta os novos modelos comportamentais que deixam de ser conscientes para se tornarem *segunda natureza*¹³⁰ – o que ratifica a ideia de que *habitus* é um *produto* da história em processo¹³¹. Segundo análise à SE de Clara Bravin, essa *segunda natureza* faz com que o comportamento do indivíduo se torne cada vez mais previsível, visto que, além dos controles externos, há a existência das regulações

¹²⁵ DUNNING, Eric e MENNELL, Stephen. “Prefácio à edição inglesa”; in: ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997, p. 9.

¹²⁶ NERY, Maria Clara. *Sociologia contemporânea*. Curitiba: IESDE Brasil S.A., 2007, p. 56.

¹²⁷ RIBEIRO, 2010, p. 8.

¹²⁸ LANDINI e PASSIANI, 2007, p. 9.

¹²⁹ RIBEIRO, 2010, p. 9.

¹³⁰ ELIAS, 2006, p. 53.

¹³¹ HERRERA, Sonia E. Reyes. *Reconstrução do Processo de Formação e Desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais Brasileiras*. Tese de doutorado. Porto Alegre: UFRS, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Sociologia, 2004, p. 299.

internas. Cada indivíduo regularia seu próprio comportamento, formando, assim, um “*habitus* psíquico” condicionado pelo acordo das coações e multiplicidade das ações sociais.¹³² Todas as figurações passariam por esse desenvolvimento, demonstrando em si mesmas mudanças na *estrutura das personalidades (segunda natureza)*. A imagem do ser humano carregaria em si uma personalidade aberta (nunca completa), sendo orientada por outros indivíduos numa rede de interdependência.

Elias acredita que a base do *habitus* é a herança social “constituída, antes de mais nada, de símbolos sociais, verbais ou de outra ordem” e que “imprime na pessoa individual uma marca única, conferindo-lhe uma individualidade mais ou menos diferente da de todos os outros membros da mesma sociedade”¹³³. E sua sociologia daria conta de identificar as clivagens dessas diferenças a partir das seguintes categorias de análise: *diferentes funcionamentos de uma forma social; semelhantes funcionamentos para sociedades distantes; contrapontos dos funcionamentos sociais*.¹³⁴

O conceito eliasiano de *habitus* permite compreender melhor a relação indivíduo/sociedade “por estar mais próximo da ideia de estrutura social da personalidade (...) o qual lhe daria a identidade que o distingue dos demais membros da coletividade”¹³⁵. No entanto, só se pode pensar em *habitus* a partir de indivíduos que estão (inter)ligados em figurações. E essas figurações possuem níveis. Quanto mais integrado ao seu grupo, mais diferenciado se torna o *habitus*.¹³⁶ Percebe-se, assim, que o *habitus* em Elias é construído dentro de um processo (histórico).

O conceito em Elias serve para se pensar uma Psicologia Histórica que se concretiza ao estudar o *habitus* humano em seu conjunto. O etnólogo Clifford Geertz teve o mesmo desejo ao referir-se aos balineses: “Eles apontam particularmente para algumas conexões (...) – conexões que têm sentido para se compreender não apenas a sociedade balinesa, mas também a sociedade humana em geral”¹³⁷.

Percebe-se que em ambas as esteiras de pensamento (Elias e Geertz) que o “eu” é social, mas também é autônomo. Entretanto, esta autonomia só daria ao indivíduo

¹³² BRAVIN, C. *Contribuciones de la Teoría de Norbert Elías a la Sociología del Cuerpo y las Emociones*. In: Simposio Internacional Proceso Civilizador, 11, 2008, Buenos Aires. Anais... Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2008, p. 3.

¹³³ ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 114.

¹³⁴ Cf. seção 1.1.1 deste capítulo. As mesmas categorias serão utilizadas no cap. 3.

¹³⁵ HAHN, Fábio André. *História intelectual: Uma nova perspectiva* (parte 2). Disponível em: <<http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=professores&id=36>>. Acesso em: 15 de mar. 2016.

¹³⁶ MALERBA, J. “*Para uma teoria simbólica: Conexões entre Elias e Bourdieu*”. In: Cardoso, C. F. & Malerba, J. (orgs.). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papyrus, 2000, p. 214.

¹³⁷ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 226.

condições de incorporar menos ou mais determinada figuração social. Em outras palavras, essa autonomia seria demonstrada tão somente por seu *nível* de comprometimento com o seu grupo.

Por fim, o sociólogo francês Jean-Hugues Déchaux registra a distinção do termo nas obras dos autores em questão, dizendo que “ambos reconhecem a noção de *habitus*, mas não lhe atribuem o mesmo lugar na análise”¹³⁸. Baseado na comparação de Déchaux¹³⁹, segue um esquema que distingue Elias e Bourdieu quanto ao conceito:

ELIAS	BOURDIEU
O objeto é histórico.	Desconsidera a contingência histórica.
O <i>habitus</i> está inserido na história, pois pode-se pesquisar sua evolução e transformação.	O <i>habitus</i> é marginal à historicidade, porque pode ser “estrutura estruturante e estruturada”.
Privilegia a gênese do <i>habitus</i> e as razões de sua evolução. Por isso, análise diacrônica.	Não se preocupa com a gênese. Por isso, análise sincrônica.
Procura-se explicar o <i>habitus</i> humano.	Trata-se de explicar a imutabilidade das estruturas sociais, o “senso prático” das ações que concernem a tal imutabilidade.

Vê-se que ambos os autores se aproximam do conceito de *habitus* no quadro de análise, mas para fins opostos. Enquanto Bourdieu privilegia as estruturas sociais, enfatizando o campo e desconsiderando as contingências históricas, Elias, ao contrário, interessa-se pela gênese do *habitus* e sua evolução, procurando observar suas razões que levaram às transformações. Bourdieu defende que o *habitus* é a relação entre as práticas cotidianas (a vida concreta dos indivíduos) e as condições de classe de determinada sociedade; Elias dirá que se trata de um saber incorporado à vida em sociedade através da relação entre indivíduo e uma dada figuração – que deve ser entendida dentro de seu contexto.

¹³⁸ DÉCHAUX *apud* MALERBA, Jurandir. *Ensaio: teoria, história e ciências sociais*. Londrina: EDUEL, 2011, p. 216.

¹³⁹ DÉCHAUX *apud* MALERBA, 2011, p. 216.

1.4 Comunidade Imaginária: do possível diálogo para se pensar a construção do *habitus*

Como visto até aqui, a presente pesquisa procurou apresentar o primeiro marco teórico-metodológico (SF) para se pensar o *habitus* neo-judaico na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) a partir do Templo de Salomão (TdS). Nesta última seção, tendo como base a obra de Benedict Anderson, apresentar-se-á o conceito de “comunidade imaginária” (CI) – como o segundo aporte –, aproximando-o da SF na intenção de mostrar que para além de um imaginário coletivo comum existe um imaginário fabricado, cujas alterações são feitas por inserções de várias outras imagens. Isso torna possível unir SF e CI, que tendem, sobretudo, auxiliar na compreensão da construção do *habitus* neo-judaico.

Em diálogo com a CI, o conceito de “memória coletiva” – termo cunhado pelo sociólogo francês Maurice Halbwachs – é acessado a fim de aclarar o objetivo desta pesquisa. É relevante destacar que o mecanismo utilizado aqui propõe duas teorias sociológicas. Caberá a Elias e Anderson nortear a pesquisa como teorias de referências diretas, mas, agora, interagindo com o conceito de “memória coletiva”, de Halbwachs.

1.4.1 O conceito de “comunidade imaginária”

Em primeiro lugar, há que se conceituar a expressão “comunidade imaginária”. O cientista político Benedict O’Gorman Anderson cunhou o termo em sua obra *Imagined Communities*, de 1983; nela, a expressão “imaginada”¹⁴⁰ é adotada pelo fato de seus indivíduos, mesmo não se conhecendo integralmente, *compartilharem símbolos comuns* que os fazem reconhecer-se como pertencentes a um mesmo espaço imaginário. Para Anderson, as “comunidades devem ser distinguidas não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas”¹⁴¹. Em outras palavras, uma comunidade não deveria ser julgada, mas antes, ser analisada pelas lentes que utiliza para enxergar o mundo e, a partir disto, ser o que é.

¹⁴⁰ Embora a tradução da obra esteja “Imaginadas” (cf. nota 140), preferimos adotar nos demais trechos “imaginárias”, visto que se adéqua melhor ao conceito em inglês.

¹⁴¹ ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 15. Dois outros autores poderiam ser

A expressão “comunidade imaginária” está ligada mormente à ideia de “nacionalismo”. O autor trata de explicar a nação como comunidade politicamente imaginada em quatro aspectos:

a) A nação é *imaginária*, porque membros de quaisquer nações “jamais conhecerão a maioria de seus compatriotas, nem os encontrarão, nem sequer ouvirão falar deles, embora na mente de cada um esteja viva a imagem de sua comunhão”¹⁴². Trata-se de um “vínculo abstrato” da sociedade onde os indivíduos sabem que estão ligados a pessoas que jamais viram, mas tais vínculos são imaginados de maneira particularista.

b) A nação é *imaginária/limitada*, “porque até mesmo a maior delas [...] possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais se encontram outras nações”¹⁴³. Seguindo seu argumento, nem mesmo os nacionalistas messiânicos esperavam as nações unificadas.¹⁴⁴

c) A nação é *imaginária/soberana*, “porque o conceito nasceu numa época em que o Iluminismo e a Revolução estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico, divinamente instituído”¹⁴⁵. O Estado como soberano seria o apanágio dessa liberdade e soberania. Logo, Anderson propõe um entendimento sobre o nacionalismo, alinhando-o “aos grandes sistemas culturais que o precederam, e partir dos quais surgiu, inclusive para combatê-los”¹⁴⁶.

d) Por último, a nação é *imaginária/comunidade*, “porque, sem considerar a desigualdade e exploração que atualmente prevalecem em todas elas, a nação é sempre concebida como um companheirismo profundo e horizontal”¹⁴⁷. Anderson delimitará esse aspecto na palavra *interdependência* como símbolo da fraternidade e convivência possível.

Isto posto, a obra *Comunidades Imaginadas* figura um caminho interdisciplinar¹⁴⁸ capaz de ligar o conceito de CI ao fenômeno do nacionalismo. Filosofia da História, Antropologia e Crítica Literária são disciplinas que norteiam o profundo exercício de mostrar como a nação pode ser lida como CI num sentido quase religioso.

¹⁴² ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ed. Ática, 1989, p. 15.

¹⁴³ ANDERSON, 1989, p. 15.

¹⁴⁴ ANDERSON, 2008, p. 33-34.

¹⁴⁵ ANDERSON, 1989, p. 15.

¹⁴⁶ ANDERSON, 2008, p. 39.

¹⁴⁷ ANDERSON, 2008, p. 39.

¹⁴⁸ Elias também se utilizava da interdisciplinaridade como um método necessário para entender seu objeto de estudo; naquele caso, o processo de civilização. Disciplinas fechadas em si mesmas eram alvo das críticas do sociólogo alemão (cf. ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador, vol. II: formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p. 10).

Destarte, é destacado em sua obra que o conceito também pode ser utilizado para se pensar a religião, visto que as imagens espectrais se assemelham aos imaginários religiosos, todos ligados à “memória coletiva”, como se verá a seguir.¹⁴⁹

1.4.2 O conceito de “comunidade imaginária” para a comunidade religiosa

O imaginário nacionalista possui grande afinidade com os imaginários religiosos.¹⁵⁰ Não apenas uma grande nação, mas também pequenos grupos que fazem uso desses imaginários, assumem para si molduras identitárias, a fim de fundamentarem/legitimarem seus comportamentos e ideologias presentes (ou *presentificados*). Tanto a identidade nacional quanto a religiosa estariam baseadas simbolicamente na ideia de um povo ou grupo *puro, original*¹⁵¹. Para Anderson, qualquer comunidade pode ser imaginada.¹⁵²

O que Anderson propõe “é o entendimento do nacionalismo [*sic*] alinhando-o não a ideologias políticas conscientemente adotadas, mas aos grandes sistemas culturais que o precederam, e a partir dos quais ele surgiu, inclusive para combatê-los”¹⁵³. À primeira vista, o sistema operaria diretamente por meio da relação *CI* e *sujeito*. No entanto, não haveria possibilidades de uma relação totalmente direta, pois seria o exercício mental de conceber-se *CI* que operaria diretamente sobre o sujeito; por isso, Anderson consagrará a “comunidade religiosa” e o “reino dinástico” como *estruturas de referência*.¹⁵⁴ Por meio dessas, as informações estariam dispostas como sistemas não apenas de plausibilidade cultural, mas sobretudo como sistemas que facilitam a *incorporação* dos imaginários imersos à comunidade.

Como se percebe, assim como o imaginário nacionalista, as culturas sagradas incorporam concepções de comunidades antigas, gestando respostas para o ser humano no mundo.¹⁵⁵ Outrossim, a comunidade religiosa que tenta oferecer sentido para o

¹⁴⁹ ANDERSON, 2008, p. 32, 35-36.

¹⁵⁰ ANDERSON, 2008, p. 36.

¹⁵¹ HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006, p. 55.

¹⁵² ANDERSON, 2008, p. 33.

¹⁵³ ANDERSON, 2008, p. 39.

¹⁵⁴ ANDERSON, 2008, p. 39.

¹⁵⁵ ANDERSON, 2008, p. 39. Em *A Instituição Imaginária da Sociedade*, Castoriadis defende que há uma influência decisiva do imaginário sobre o simbólico, onde “este imaginário deve entrecruzar-se com o simbólico, do contrário a sociedade não poderia “reunir-se”, e com o econômico-funcional, do contrário ela não teria podido sobreviver. (...) existe, certamente, uma função do imaginário da instituição, embora ainda

sofrimento, envelhecimento, morte etc. comprova sua capacidade imaginativa-traditiva.¹⁵⁶ Para além do sentido, as condutas imaginárias, segundo Campos, que parece corroborar a tese de Anderson, provocam mudanças na vida das pessoas.¹⁵⁷ Uma comunidade religiosa cuja capacidade é de efetuar a ligação do real com o imaginário, conseguiria, *e.g.*, fazer emergir os desejos do ser humano, culminando em expectativas de transformação.¹⁵⁸

Outro estrato ofertado pela religião seria um dos mais refinados para se pensar a respeito dessa comunidade: *o senso de pertença*. Na antiguidade, pertencer a um grupo cuja base *doutrinária* remetesse a ritos “comprovadamente” funcionais, em que atos milagrosos pudessem ser vivenciados no cumprimento dos mesmos sugeria uma concepção de mundo partilhada. Todos os membros estariam ligados por meio dos rituais e dos símbolos (crídos) sagrados.¹⁵⁹

Para além da oferta de sentido para os dramas da vida e de senso de pertença, Anderson propõe três planos axiomáticos da religião como CI (e estrutura de referência): *a linguagem escrita sagrada*, que proporcionaria acesso à verdade ontológica;¹⁶⁰ *a legitimidade de um governo derivada da divindade* e;¹⁶¹ *a concepção de temporalidade*, onde a cosmologia e a história seriam indistinguíveis.¹⁶² Todas essas três concepções foram divorciadas do pensamento moderno – em que nenhuma resposta metafísica serviria para os dramas e expectativas humanas, assim como organizações sociais estabelecidas de acordo com a “vontade divina”.¹⁶³

aqui constatemos que o efeito do imaginário ultrapasse sua função” (CASTORIADES, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 159). Sobre essa mesma plataforma, Castoriadis lança a pergunta: “Como explicar que três mil anos depois, soframos ainda as consequências do que sonharam os Judeus e os Gregos?” (CASTORIADES, 1982, p. 156).

¹⁵⁶ ANDERSON, 2008, p. 37-38.

¹⁵⁷ CAMPOS, 1999, p. 65.

¹⁵⁸ Os símbolos utilizados na IURD são, na linguagem antropológica, repletos de *mana*, *i.e.*, em que a comunidade que adota o símbolo atribui a ele poder “espiritual” (cf. MAUSS, Marcel. *Esboço de uma teoria geral da magia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974, p. 137-150).

¹⁵⁹ CAMPOS, 2008, p. 65.

¹⁶⁰ ANDERSON, 2008, p. 40.

¹⁶¹ ANDERSON, 2008, p. 48.

¹⁶² ANDERSON, 2008, p. 54.

¹⁶³ Ainda hoje a configuração iurdiana confirmaria o encontro das “memórias” judaicas (também alicerçadas nos axiomas supracitados, *i.e.*, cujos movimentos de ordem social eram submetidos aos sistemas – ou à sistematização – da religião), todavia, ressignificados (CAMPOS, 1999, p. 80, 83). Assunto que será discutido nos capítulos 2 e 3. Nas reflexões teóricas de Bronislaw Baczko, “o imaginário social elaborado e consolidado por uma coletividade é uma das respostas que esta dá aos seus conflitos, divisões e violências reais ou potenciais” (BACZKO, Bronislaw. *A imaginação social*. In: Enciclopédia Einaudi, ed. portuguesa, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985, p. 309). Baczko acredita, inclusive, que “uma das forças reguladoras da vida coletiva” é o imaginário coletivo: “todo o poder tem de se impor não só como poderoso, mas também como legítimo. (...) Ora, a legitimidade do poder é um bem particularmente raro e asperamente

Levando em consideração que a CI se faz no acesso – grosso modo – ao passado, outro elemento torna-se útil nesta pesquisa para examinar mais detalhadamente esse fenômeno (acesso ao passado): a *memória coletiva*. Responsável por cunhar o termo, o sociólogo francês Maurice Halbwachs (1877-1945) atribuirá à *memória coletiva*, através de um grupo de afetividade, as condições de acesso ao passado.¹⁶⁴ Consequentemente, Halbwachs trabalhará a ideia de lembrança, afirmando que apenas o coletivo teria condições de atualizar memórias. Alguém que não possua mais ligação com pessoas ou objetos distantes, perderia facilmente a lembrança de tais eventos.¹⁶⁵ Para o sociólogo, lembrar é reconhecer e reconstruir, atualizando “quadros sociais” nos quais as lembranças podem dialogar entre si.¹⁶⁶

Doutro modo, o sociólogo francês repetirá algumas vezes em *A Memória Coletiva* que a lembrança “é uma reconstrução do passado com a ajuda de dados tomados de empréstimos ao presente e *preparados por outras reconstruções* feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora *já saiu bastante alterada*”¹⁶⁷ (grifo nosso). Por isso, sugerirá pensar a lembrança como uma *imagem inserida em outras imagens*¹⁶⁸ (para o psicólogo estadunidense Robert Sternberg, memória/lembrança seria o meio pelo qual se recorre às *experiências passadas*, mas que podem ser distorcidas¹⁶⁹). Não haveria, portanto, uma lembrança pura, pois a mesma sempre será pintada por *superstições*, ideias preconcebidas, imaginações populares etc.¹⁷⁰ Neste tipo de comunicação, os muitos pensamentos podem ser *harmonizados*, criando um certo ambiente artificial no acesso coletivo à *história*, *i.e.*, os diversos pontos de referência construídos não teriam relação íntima com uma comunidade de substância¹⁷¹ – como no caso do “vínculo abstrato” entre as nações (Anderson).¹⁷² E quando a lembrança não foi vivenciada pelo grupo, passa a ser na *escrita* que se encontram os elementos necessários para se (re)construir imagens do passado.¹⁷³

disputado. Constitui, muito em especial, o objeto dos conflitos e lutas entre dominantes e dominados” (BACZKO, 1985, p. 310).

¹⁶⁴ SCHMIDT, Maria L. Sandolval e MAHFOUD, Miguel. *Halbwachs: memória coletiva e experiência*. Psicologia (USP), S. Paulo, v.4, n. 1/2, p. 285-298, 1993.

¹⁶⁵ HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2003.

¹⁶⁶ SCHMIDT e MAHFOUD, 1993, p. 283.

¹⁶⁷ HALBWACHS, 2003, p. 91.

¹⁶⁸ HALBWACHS, 2003, p. 93.

¹⁶⁹ STERNBERG, R. J. *Psicologia cognitiva*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000, p. 204.

¹⁷⁰ HALBWACHS, 2003, p. 84.

¹⁷¹ HALBWACHS, 2003, p. 80.

¹⁷² Cf. seção 1.5.1 deste capítulo.

¹⁷³ HALBWACHS, 2003, p. 90.

Halbwachs discorrerá a respeito de outros dois acessórios importantes: o *testemunho* e a *matéria*. Estes situariam o sujeito do tempo presente que se baseia numa determinada configuração do passado (“lembrança”).¹⁷⁴

Deste modo, esta pesquisa lançará mão da SF e CI para tentar responder algumas necessidades levantadas aqui. São elas: Que elementos/equipamentos físicos-estruturais do passado a IURD utilizaria e que confirmaria o *habitus* neo-judaico? Que elementos/equipamentos simbólicos-imagéticos do passado a IURD utilizaria e que confirmaria o *habitus* neo-judaico? Que elementos/equipamentos litúrgicos e retóricos a IURD utilizaria e que confirmaria o *habitus* neo-judaico?

O segundo capítulo proporá uma ponte para um registro mais bem detalhado desse inventário em relação aos líderes e membros/frequentedores da IURD com o *habitus* neo-judaico. Para melhor desenvolvimento, se fará necessária análise da IURD como comunidade imaginária, que em si mesma abarca ideias de uma tradição antiga e que compõe sua teologia e identidade através de linguagens e signos veterotestamentários – a partir da réplica do TdS. Encarar a IURD neste novo momento como comunidade imaginária em diálogo com o conceito de “memória”, torna o *habitus* do TdS consideravelmente diferente dos demais templos iurdianos.

¹⁷⁴ HALBWACHS, 2003, p. 32-33.

2 EQUIPAMENTOS GERADORES DO *HABITUS* NEO-JUCAICO NO TEMPLO DE SALOMÃO

Este capítulo ficará a cargo de trabalhar os equipamentos¹⁷⁵ físicos-estruturais, simbólicos-imagéticos e litúrgicos/retóricos-rituais responsáveis em gerar o *habitus* neo-judaico na identidade iurdiana – a partir do TdS. Serão apontados os mecanismos que essa “comunidade imaginária” (IURD) dispõe, fazendo uso da “memória coletiva”, cuja finalidade é de “reconstruir” o passado para vivenciar aspectos variados do judaísmo veterotestamentário. As devidas remissões aos aportes teórico-metodológicos (SF e CI), jungidos às suas categorias de análise, pretendem ausentar o presente capítulo de um simples trabalho de descrição.

2.1 Do equipamento físico-estrutural do Templo de Salomão

O equipamento físico-estrutural diz respeito aos cenários (re)construídos pela IURD tendo como modelo o Templo de Jerusalém (TdJ) dentre outras estruturas descritas no Primeiro Testamento, como o *Jardim Bíblico* e o *Tabernáculo de Moisés*. A seção descreve o TdS e demais cenários a partir da ótica, sobretudo, daqueles que os projetaram apontando a função de cada um, além dos colunistas que informam nas páginas eletrônicas da IURD seus significados.

2.1.1 Dos cenários “reconstruídos” do Templo de Salomão

O responsável pelo projeto do TdS (construído na Av. Celso Garcia, nº 605, Bairro do Brás, em São Paulo – SP) foi o arquiteto Rogério Silva de Araújo. Quando ainda em construção, o arquiteto havia declarado que seria “arrojado” e empregaria “tecnologia de ponta para que, quando as pessoas entrem [*sic*] no local, viagem pelo

¹⁷⁵ Embora o TdS seja uma “estrutura física”, prefere-se aqui o termo *equipamento* para não confundir com a leitura de *estrutura* em Bourdieu.

tempo e *sintam-se como se estivessem no primeiro templo construído por Salomão*¹⁷⁶ (grifo nosso).

Segundo a página eletrônica da *Figueras – international seating* (uma empresa de engenharia especializada em projetos para assentos, que possui sede em 7 países, dentre os quais o Brasil não faz parte)¹⁷⁷, o TdS comporta 10.000 lugares no local de culto.¹⁷⁸ O próprio site da Empresa responsável pelo projeto publicou a planta da nave:

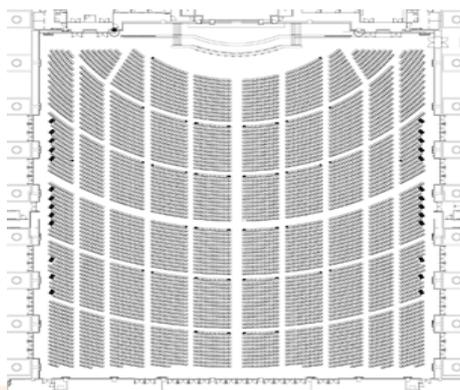


Fig. 1

Salão de culto (nave) do TdS.¹⁷⁹

No salão de culto não há nada que bloqueie a visão do altar. Todos os dez mil assentos – devidamente alinhados e divididos em 58 blocos – são de veludo vermelho e “dão um aspecto impecável de ordem”.¹⁸⁰ Toda essa grandeza, embora não seja legitimamente uma réplica do TdJ, carrega em si um equipamento “salomônico”¹⁸¹ a fim de impactar o fiel *desde sua chegada*.

O espaço cúbico sempre foi importante no e para o discurso iurdiano¹⁸², até porque apoiar-se “sobre um objeto, sobre uma realidade que dure”¹⁸³ garante, de certa

¹⁷⁶ REINA, Eduardo. *O Templo de Salomão deve custar R\$ 200 milhões*. O Estado de São Paulo, São Paulo, 22 de jul. 2010. Disponível em: <<http://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,replica-do-templo-de-salomao-deve-custar-r-200-milhoes-imp-,584551>>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

¹⁷⁷ Disponível em: <http://www.figueras.com/uk/projects/religious-centers/1504_templo-de-salomao.html>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

¹⁷⁸ Disponível em: <http://www.figueras.com/uk/projects/religious-centers/1504_templo-de-salomao.html>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

¹⁷⁹ Disponível em: <http://www.figueras.com/uk/projects/religious-centers/1504_templo-de-salomao.html>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

¹⁸⁰ Disponível em: <http://www.figueras.com/uk/projects/religious-centers/1504_templo-de-salomao.html>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

¹⁸¹ Disponível em: <http://www.figueras.com/uk/projects/religious-centers/1504_templo-de-salomao.html>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

¹⁸² CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 134.

¹⁸³ HALBWACHS *apud* CAMPOS, 1999, p. 153.

maneira, uma expressão religiosa no tempo e no espaço. Fazendo uso da SF,¹⁸⁴ percebe-se que neste novo momento da IURD, sua performance veterotestamentária visa centralizar o poder no TdS e, com isso, estabelecer novas regras que auxiliariam na satisfação e recompensa do fiel.¹⁸⁵ Essas novas regras surtiriam efeito no *comportamento* do membro/frequentador gerando, portanto, uma identidade neo-judaica.

Nota-se que o importante na nave é fazer com que todos olhem para o *altar*, pois de lá nascem as informações para uma boa vida capaz de dirimir as opressões da *realidade do mundo de fora*. Baseado na SF, a ligação entre os membros/frequentadores do TdS pela via “econômica” (do ganho, da prosperidade, de uma vida coerente com personagens de fé que levará o indivíduo a recompensas) estaria sustentada no *poder do centro*.¹⁸⁶ Ou seja, há um local apropriado para equipar os fiéis: o próprio Templo, “o maior Altar de Deus aqui na terra”¹⁸⁷, como afirma a IURD.

O que pode ser destacado é que há experiência mística.¹⁸⁸ A técnica para se obter experiências difere no TdS, pois neste caso, seria o olhar para o modelo antigo de fé e tentar apropriar-se de tais atitudes levando em consideração as devidas ressignificações.¹⁸⁹ Não se trata agora simplesmente de olhar para religiões vizinhas, mas para a “memória bíblica” confessionalmente interpretada pela IURD.

Para isso, há cenários no local que poderiam fazer com que membros/frequentadores “rememorassem” a aspectos da antiguidade bíblica e que em outros templos da IURD não são comuns. Segundo informações da página do TdS:

Assim como no original, o Templo de Salomão [*sic*] localizado em São Paulo [*sic*] foi erguido para restaurar não só esse contato direto com Deus, mas também com a finalidade de *resgatar o respeito para com a Santidade e a Casa de Deus*, um lugar sagrado em que toda a reverência é prestada a Ele. No local, *todos os elementos dentro e fora do Templo* têm um propósito e um significado especial.¹⁹⁰ (Grifo nosso)

¹⁸⁴ Cf. cap. 1, seção 1.2.2.

¹⁸⁵ ELIAS, N; DUNNING, Eric. *El ocio en el espectro del tempo libre*. In: ELIAS, N; DUNNING, Eric. *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 145.

¹⁸⁶ Cf. cap. 1, seção 1.2.2.

¹⁸⁷ SOARES, Ivonete; CAMPBELL, Rê. *Templo de Salomão*: primeiro dia de inaugurações. Disponível em: <<http://www.universal.org/noticia/2014/07/19/templo-de-salomao-primeiro-dia-de-inauguracoes-30499.html>>. Acesso em: 26 de fev. 2016.

¹⁸⁸ Experiência essa que pode ocorrer em qualquer templo religioso, todavia, o que se pretende nesta pesquisa é destacar o *habitus* neo-judaico influenciado pelo equipamento físico-estrutural do TdS, que possui essa expressão de grandeza, poder e símbolos correspondentes ao Primeiro Testamento.

¹⁸⁹ Cf. cap. 1, seção 1.4.2.

¹⁹⁰ RANGEL, Marcelo. *Os componentes do Templo*. Disponível em: <<http://www.universal.org/noticias/2014/08/03/os-componentes-do-templo-30581.html>>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

As expressões em destaque sugerem um local alimentado por elementos responsáveis em remeterem fiéis a um contato com símbolos empoderados pela história bíblica e que agora, “devidamente” ressignificados, resgatariam um comportamento de respeito a “Deus” tal qual fora um dia. Seguem, portanto, imagens dos “lugares sagrados” que foram mencionados, bem como a descrição e a função dos mesmos segundo a IURD:



Fig. 2
O Memorial.¹⁹¹

Quanto ao *Memorial*, trata-se de um museu que “visa resgatar a história dos Templos originais de Jerusalém e do Tabernáculo”¹⁹², onde o interesse é fazer com que os membros/frequentadores se sintam “nos tempos bíblicos”¹⁹³. Para auxiliar neste processo, simbolizando as Tribos de Israel, 12 colunas do prédio são vistas no local, e todos são informados sobre a importância das mesmas na formação do “*povo de Deus*”.¹⁹⁴ Além disso, na interpretação de Macedo, o teto redondo simbolizaria o Monte Moriá, local onde Abraão teria subido para sacrificar seu filho Isaac e onde foram erguidos tanto o primeiro quanto o segundo Templo.¹⁹⁵

Há um local que procura reproduzir o “Jardim das Oliveiras”, onde 12 árvores centenárias importadas do Uruguai¹⁹⁶ foram recolocadas (f. 3) próximas ao Templo a fim de fortalecer a fé dos membros/frequentadores. Para a IURD, as oliveiras (f. 4) são

¹⁹¹ Disponível em: <<http://templodesalomao2015.blogspot.com.br/2015/04/memorial.html>>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

¹⁹² Disponível em: <<http://templodesalomao2015.blogspot.com.br/2015/04/memorial.html>>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

¹⁹³ Disponível em: <<http://templodesalomao2015.blogspot.com.br/2015/04/memorial.html>>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

¹⁹⁴ Disponível em: <<http://templodesalomao2015.blogspot.com.br/2015/04/memorial.html>>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

¹⁹⁵ Macedo, Edir. *Nada a Perder*. Vol. 3. São Paulo: Planeta, 2014, p. 238.

¹⁹⁶ Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2014/07/31/bras-tem-clima-de-jerusalem-e-excesso-de-segurancas-com-templo-da-universal.htm>>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

“símbolo de perseverança e fidelidade *sob qualquer circunstância*”¹⁹⁷ (grifo nosso). Além disso, a “oliveira tem um forte sentido físico e espiritual. (...). O azeite, que sempre teve um papel importante *na vida de Israel*, é usado na culinária, como combustível para lamparinas, medicamentos ou como matéria-prima do óleo perfumado para a unção”¹⁹⁸ (grifo nosso).



Fig. 3
Oliveiras sendo plantadas no
“Jardim Bíblico”.²⁰⁰



Fig. 4
Oliveiras iluminadas no “Jardim Bíblico”.¹⁹⁹

“Na vida de Israel” é uma expressão que reforça a identidade neo-judaica dos fiéis, pois traz à memória uma oferta de sentido para os dramas da vida (“sob qualquer circunstância”). No uso teórico do diálogo entre SF e CI, percebe-se que “a vida de Israel” cabe como *estrutura de referência* que proporciona acesso à verdade ontológica diante de “qualquer circunstância”. Isto posto, pela ótica da configuração iurdiana, a *concepção de temporalidade*, onde a cosmologia (que será atestado à frente) e a história seriam indistinguíveis,²⁰¹ confirmaria o encontro (produzido) das “memórias” judaicas (produzidas) quanto às *oliveiras*, contudo, ressignificadas.

Ainda na área externa do Templo, no “Jardim Bíblico”, pode-se encontrar uma “réplica em tamanho real do *Tabernáculo de Moisés* (f. 5). O local, uma grande tenda,

¹⁹⁷ RANGEL, Marcelo. *Os componentes do Templo*. Disponível em: <<http://www.universal.org/noticias/2014/08/03/os-componentes-do-templo-30581.html>>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

¹⁹⁸ RANGEL, Marcelo. *Os componentes do Templo*. Disponível em: <<http://www.universal.org/noticias/2014/08/03/os-componentes-do-templo-30581.html>>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

¹⁹⁹ Disponível em: <<https://www.facebook.com/templodesalomao>>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

²⁰⁰ Disponível em: <<http://www.comprandoemorando.com/2014/08/a-construcao-do-templo-de-salomao.html>>. Acesso em: 25 de fev. 2016.

²⁰¹ Cf. cap. 1, seção 1.4.2.

era sagrado, para o povo hebreu representava a presença de Deus, um templo móvel que podia ser transportado pelo deserto”²⁰²:



Fig. 5
Planta em 3D do Tabernáculo
(lado externo) do TdS.²⁰³



Fig. 6
Artefatos do interior do Tabernáculo -
mishkan (habitação).²⁰⁴

De acordo com Rangel, redator da página eletrônica <universal.org>, o intuito da presença do Tabernáculo (f. 5) é tê-lo como “símbolo de adoração a Deus”²⁰⁵; pois “mesmo após a construção do Templo de Salomão, o Tabernáculo *continuou a ter um forte sentido espiritual para os israelitas*”²⁰⁶ (grifo nosso). A presença do Tabernáculo não só ajudaria a ampliar o cenário antigo, como também (expressão grifada acima) é oferecido aos fiéis iurdianos sentido para que o mesmo seja rememorado. No interior dele, cópias dos artefatos (f. 6) e do mobiliário, como a Arca da Aliança, a Menorah, o Altar de incenso etc.²⁰⁷ tentam tornar o Tabernáculo um espaço fiel ao espaço sagrado antigo. A finalidade é para que os membros/frequentadores compreendam “como era o relacionamento do povo com Deus naquela época”²⁰⁸ e o tomem por modelo. As

²⁰² RANGEL, Marcelo. *Os componentes do Templo*. Disponível em: <<http://www.universal.org/noticias/2014/08/03/os-componentes-do-templo-30581.html>>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

²⁰³ Disponível em: <<http://www.universal.org/noticia/2014/07/02/%C2%BFque-sabe-usted-sobre-el-tabernaculo-30322.html>>. Acesso em: 25 de fev. 2016.

²⁰⁴ Disponível em: <<http://blogs.universal.org/bispomacedo/2010/10/15/os-artefatos-do-templo-e-seus-significados/>>. Acesso em: 25 de fev. 2016.

²⁰⁵ RANGEL, Marcelo. *Os componentes do Templo*. Disponível em: <<http://www.universal.org/noticias/2014/08/03/os-componentes-do-templo-30581.html>>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

²⁰⁶ RANGEL, Marcelo. *Os componentes do Templo*. Disponível em: <<http://www.universal.org/noticias/2014/08/03/os-componentes-do-templo-30581.html>>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

²⁰⁷ RANGEL, Marcelo. *Os componentes do Templo*. Disponível em: <<http://www.universal.org/noticias/2014/08/03/os-componentes-do-templo-30581.html>>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

²⁰⁸ RANGEL, Marcelo. *Os componentes do Templo*. Disponível em: <<http://www.universal.org/noticias/2014/08/03/os-componentes-do-templo-30581.html>>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

explicações são dadas mediante pessoas caracterizadas *como sacerdotes* “nos moldes dos tempos bíblicos”²⁰⁹.

Outro componente do “Jardim Bíblico” é a *Menorah*, um grande candelabro de ouro com sete braços, que “simboliza a presença de Deus no local”²¹⁰. “Além disso, para mantê-la acesa, na época do Tabernáculo e dos Templos de Jerusalém, era alimentada com puro azeite da melhor qualidade, representando a unção sobre *nossas vidas*” (grifo nosso):

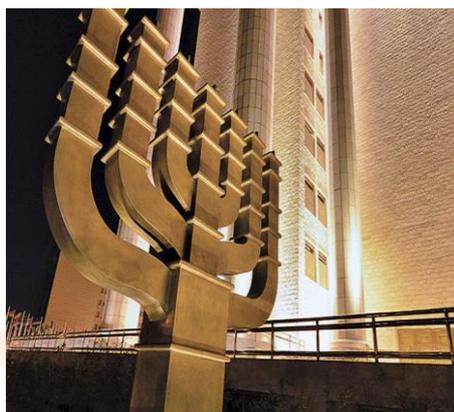


Fig. 7
Menorah no “Jardim Bíblico”.²¹¹

“Nossas vidas” não se trata de uma simples apropriação da história do Primeiro Testamento, mas – tomando a CI como referencial teórico de análise²¹² – de um *vínculo abstrato*, que postula que uma nação é imaginada porque membros de quaisquer nações “jamais conhecerão a maioria de seus compatriotas, nem os encontrarão, nem sequer ouvirão falar deles, embora na mente de cada um esteja viva a imagem de sua comunhão”²¹³. Ou seja, nenhum membro da IURD jamais viu ou teve contato com as personagens de fé do Primeiro Testamento, mas, neste caso, sentem-se ligados às tais.

Halbwachs cita os acessórios do *testemunho* e da *matéria*, responsáveis por situar o sujeito do tempo presente que se baseia numa determinada configuração do passado (“lembrança”).²¹⁴ Lançando mão de sua teoria no roteiro iurdiano, o *testemunho*

²⁰⁹ RANGEL, Marcelo. *Os componentes do Templo*. Disponível em: <<http://www.universal.org/noticias/2014/08/03/os-componentes-do-templo-30581.html>>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

²¹⁰ RANGEL, Marcelo. *Os componentes do Templo*. Disponível em: <<http://www.universal.org/noticias/2014/08/03/os-componentes-do-templo-30581.html>>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

²¹¹ Disponível em: <<http://www.universal.org/noticias/2014/08/03/os-componentes-do-templo-30581.html>>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

²¹² Cf. cap. 1, seção 1.4.1.

²¹³ ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ed. Ática, 1989, p. 15.

²¹⁴ HALBWACHS, 2003, p. 32-33; cf. cap. 1, seção 1.4.2.

seria o discurso que legitimaria a experiência religiosa do passado *revivida* no presente,²¹⁵ enquanto que a *imagem* da matéria (Templo, objetos sagrados, figurinos) se transformaria em lembrança (memória das percepções; relação de causalidade) e se cristalizaria como sendo parte de sua própria história.

A partir de informações do sítio eletrônico da igreja, é possível detectar a forte relação com aquilo que é comum ao judaísmo. Segundo Paulo Cezar, pastor e redator do site <universal.org>, a fonte de inspiração para a construção do Templo está “nos elementos que compõem e se originam na Palavra de Deus, a Bíblia Sagrada”²¹⁶. Dessa maneira, a IURD acredita que o uso dos equipamentos físicos-estruturais (cenários até aqui apresentados) se devem a um empréstimo do *modelo* inspirado pelas Escrituras Sagradas e que, por isso, podem ser revividos nos dias de hoje.

2.1.2 Da construção do Templo de Salomão

O TdS teve sua obra iniciada no dia 11 de agosto de 2010 e concluída em 13 de julho de 2014, sendo orçado em 680 milhões de reais.²¹⁷ A construtora responsável foi a ENGIURD (Engenharia da Igreja Universal do Reino de Deus).²¹⁸ O TdS ocupa uma área de aproximadamente 28 mil m², sendo que o complexo (em média 74 mil m² de área construída) é dividido em dois grandes blocos.²¹⁹

Começando pela fachada, passando pelo átrio e chegando internamente na nave, engenheiros e arquitetos criaram uma visão que *remeterá os*

²¹⁵ Tal discurso será analisado no cap. 3 através de estudo de caso.

²¹⁶ CEZAR, Paulo. *Por que a Universal utilizou símbolos da cultura judaica na construção do Templo de Salomão?* Disponível em: <<http://www.universal.org/noticias/2014/07/23/por-que-a-universal-utilizou-simbolos-da-cultura-judaica-na-construcao-do-templo-de-salomao-30539.html>>. Acesso em: 24 de abr. 2015. Neste caso, o objeto desta pesquisa revelaria, em suas palavras, a mesma intenção de concepção ontológica do judaísmo do templo bíblico. Para Eliade, “um objeto ou um ato tornar-se real apenas enquanto serve para imitar ou repetir um arquétipo. Assim, a realidade é alcançada unicamente por intermédio da repetição” (ELIADE, Mircea. *Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Ed. Marcuryo, 1992, p. 37). Se aplicado o conceito acima à intenção da IURD, os elementos sumários disponíveis no Primeiro Testamento serviriam como modelo único para a construção do Templo, bem como estruturar as experiências de fé no crente do século XXI tal como em época dos que viveram no contexto do Templo Bíblico.

²¹⁷ Disponível em: <<http://www.comprandoemorando.com/2014/08/a-construcao-do-templo-de-salomao.html>>. Acesso em: 25 de fev. 2016.

²¹⁸ Disponível em: <<http://www.engiurd.com.br/pages/estruturairud/iurdpopup.asp?status=iurd+concluida&mapaid=10&imovelid=86&index=16>>. Acesso em: 25 de fev. 2016.

²¹⁹ Disponível em: <<http://www.engiurd.com.br/pages/estruturairud/iurdpopup.asp?status=iurd+concluida&mapaid=10&imovelid=86&index=16>>. Acesso em: 25 de fev. 2016. Não serão discutidos nesta dissertação as demais torres e complexos, como a hospedagem para os pastores, visto que não interessa ao assunto da pesquisa.

frequentadores ao passado (...). Materiais daquele período como madeira, pedra e cobre serão utilizados em grande escala nas áreas da nave.²²⁰ (Grifo nosso)

Numa peregrinação a Jerusalém, o bispo Macedo teve a ideia de construir o TdS no Brasil. Disse ele: “Se eu não posso trazer todo o povo para cá, então vou levar pedaços desta terra para eles”.²²¹ Toda a obra foi projetada, segundo o bispo, com referências bíblicas do Primeiro Testamento. As pedras utilizadas para o revestimento do piso e no altar do Templo foram trazidas de Israel, totalizando quase 13 mil m² referentes ao modelo Taltishe.²²² Todo esse esforço para que os fiéis se sintam, de certa forma, participantes de um cenário mais próximo possível do original.

No TdS, o bispo utilizou-se do texto de 2 *Crônicas* 7,14 ao pedir a todos que escrevessem seus pedidos “de oração para colocar nas *pedras do altar!*”²²³ (grifo nosso) – o que ocorre hoje, em certa medida, no *Muro das Lamentações* (parte superior das paredes do TdJ)²²⁴.

De acordo com a página eletrônica do TdS, toda a construção “procurou trazer o máximo de elementos que pudessem realmente *resgatar a atmosfera* da época vivida por Salomão”²²⁵ (grifo nosso). “Resgatar a atmosfera” fazendo uso de elementos bíblicos seria o mesmo que *rememorar-los*. Mas como rememorar se não houve participação das experiências antigas? Halbwachs dirá que quando a lembrança não foi vivenciada pelo grupo, será na *escrita* que poderão ser encontrados os elementos necessários para se (re)construir imagens do passado²²⁶ (como na leitura de 2Cr 7,14). Considerando o diálogo entre CI e *memória coletiva*²²⁷, a IURD teria o Primeiro Testamento como fonte de reconstrução do passado procurando trazer “a atmosfera vivida por Salomão”. Essa fonte (uma comunidade religiosa) fortalece a ideia de *estruturas de referência*.²²⁸ A IURD

²²⁰ Disponível em: <<http://bancodosimoveis.net/templo-de-salomao-da-igreja-universal-do-reino-de-deus/>>. Acesso em: 25 de fev. 2016.

²²¹ Disponível em: <<http://folhadeportugal.pt/15-mil-convidados-na-inauguracao-oficial-do-templo-de-salomao/>>. Acesso em: 10 de dez. 2015.

²²² Disponível em: <<http://www.comprandoemorando.com/2014/08/a-construcao-do-templo-de-salomao.html>>. Acesso em: 25 de fev. 2016.

²²³ CAPRIGLIONE, Laura. *A nova fase da Igreja Universal*. Disponível em: <<http://outraspalavras.net/outrasmidias/destaque-outras-midias/a-nova-fase-da-igreja-universal/>>. Acesso em: 25 de fev. 2016.

²²⁴ Disponível em: <<https://www.epochtimes.com.br/muro-das-lamentacoes-um-lugar-sagrado-para-os-judeus/>>. Acesso em: 25 de fev. 2016.

²²⁵ Disponível em: <<http://bancodosimoveis.net/templo-de-salomao-da-igreja-universal-do-reino-de-deus/>>. Acesso em: 25 de fev. 2016.

²²⁶ HALBWACHS, 2003, p. 90; cf. cap. 1, seção 1.4.2.

²²⁷ ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 40.

²²⁸ ANDERSON, 2008, p. 39 (cf. cap. 1, seção 1.4.2).

tem a comunidade antiga como *estrutura de referência* e a acessa a partir do elemento material (livros do Primeiro Testamento) reconstruindo cenários que possam gerar a mesma atmosfera sagrada.²²⁹

Como já exposto no capítulo 1, seção 1.5.2, lembrança para Halbwachs trata-se de “uma reconstrução do passado com a ajuda de dados tomados de empréstimos ao presente e *preparados por outras reconstruções* feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora *já saiu bastante alterada*”²³⁰. Entretanto, seus efeitos não poderiam ser destacados como reconstrução da realidade pura, pois o cenário e as identidades passaram antes por uma interação complexa de dados e subjetividades discursivas sobre uma comunidade que pode ter sido real, mas onde muitas atividades registradas no livro sagrado sobre esta mesma comunidade podem não ter passado de expressões metafóricas ou de manipulação sacerdotal,²³¹ traduzida aqui como uma *memória provocada*.²³² Ainda assim, para esta pesquisa, seria irrelevante pensar se foi ou não real, já que, na prática, trata-se dos textos e da reconstrução fideísta deles pela IURD. Não seria a memória dos eventos reais, mas apenas levar a sério o que os textos disseram que era.

Em relação ao tema, como anunciado no capítulo anterior, para o psicólogo estadunidense Robert Sternberg, memória é o meio pelo qual se recorre às experiências passadas,²³³ mas alguns problemas podem ser causados, como o *fato* que pode ser distorcido ou esquecido²³⁴ – o que aconteceria pela memória provocada. Os critérios de distorção/falsificação (aqui pensado como ressignificação) seriam utilizados por aqueles que possuem mais força ou influência na sociedade/comunidade. No caso veterotestamentário, o *escriba* ou o *sacerdote*;²³⁵ no caso iurdiano, seu líder, o bispo Edir

²²⁹ Na SE, para se entender a sociedade do presente, devem-se vasculhar as construções e mutações identitárias sob a ótica da evolução de longa duração. A partir das diferenças de determinados gestos, ritos ou comportamentos que *fazem* parte da esteira evolutiva/histórica, compreender o presente, *i.e.*, só é possível mensurar o conhecimento das (trans)formações sociais identitárias de hoje olhando para as estruturas do passado e as *filiações* que delas foram “gestadas” (ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, vol. I: uma história dos costumes. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, p. 9).

²³⁰ HALBWACHS, 2003, p. 91.

²³¹ GALLAZZI, Sandro; RIZZANTE, Anna Maria. *Ensaio sobre o pós-exílio (1ª parte): mecanismos de opressão*. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2008.

²³² A *memória provocada* seria responsável também pelas *falsas memórias*, cujas pesquisas experimentais têm se dado no âmbito da psicoterapia, área jurídica etc. a fim de abordar a falsificação da memória, ou seja, “o fato de lembrarmos de eventos que na realidade não ocorreram” (STEIN, Lilian M; PERGHER, G. K. *Criando falsas memórias em adultos por meio de palavras associadas*. Psicologia: Reflexão e Crítica, 14[2], 2001, p. 353).

²³³ Cf. cap. 1, seção 1.5.2.

²³⁴ ALVES, Cíntia Marques; LOPES, Ederaldo José. *Falsas Memórias: questões teórico-metodológicas*. Paidéia: UFU, 17(36), 2007, p. 46.

²³⁵ GALLAZZI e RIZZANTE, 2008. Na esteira das Ciências Sociais, Durkheim já relacionava a religião não apenas como um sistema de ideias, mas antes de mais nada como “um sistema de forças” (DURKHEIM *apud* SANCHIS, Pierre. *A Contribuição de Émile Durkheim*. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia*

Macedo, como figura central, e por através do qual todo o processo hermenêutico se faz divulgado.²³⁶

2.2 Do equipamento simbólico-imagético do Templo de Salomão

Após o equipamento físico-estrutural do TdS, que projetou tanto objetos quanto imagens capazes de promover o *habitus* neo-judaico, esta seção pretende elencar 2 blocos para se pensar o equipamento simbólico-imagético²³⁷ utilizado pela IURD.

2.2.1 Dos símbolos do Templo de Salomão

Elias dirá que o que une as pessoas em figurações, além das ligações econômicas, são as *ligações afetivas*.²³⁸ Os símbolos religiosos também são responsáveis por tal tarefa. Duas pessoas podem, *e.g.*, estar ligadas através de símbolos, como imagens religiosas ou qualquer outro tipo de conceitos carregados de aspectos emotivos. Ligada a esta informação, está a expressão “imaginada”, que é adotada (como visto acima) pelo fato de

da Religião – enfoques teóricos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 41). Ao crer-se *empoderado* pela religião, o indivíduo passa a agir e determinar o modelo social através de suas imaginações gestadas numa dimensão chamada por Durkheim de *pseudodelirante* (SANCHIS *apud* TEIXEIRA, 2011, p. 43).

²³⁶ Por outra ótica, o bispo Macedo poderia ser caracterizado como o mitoplasta (PLATÃO. *A República*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965; pela releitura de DETIENNE, Marcel. *A Invenção da Mitologia*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olímpio; Brasília-DF: UnB, 1998), capaz de “fundar” sua *cidade* primeiramente na *imaginação*. A função do mitoplasta é de introjetar essas imagens na consciência da massa (RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *Se é assim, então Deus pessoalmente ditou a Bíblia*. 10 de abril de 2015. Disponível em: <<http://peroratio.blogspot.com.br/2015/04/2015407-se-e-assim-entao-deus.html>>. Acesso em: 01 de out. 2015).

²³⁷ Outra maneira de se enxergar a função do equipamento simbólico-imagético, seria elencando dados utilizados pela IURD trabalhando-os pela ótica do *jogo como cultura* em Huizinga (HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. 4. ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000). A IURD seria uma espécie de pequena cultura do jogo capaz de ressignificar imagens para a compreensão de seus jogadores. Esse imaginário *ressignifica a realidade de acordo com sua compreensão de mundo*. Huizinga apontará como resposta que essas ações imaginárias tiradas da “realidade” e que acabam remontando-a para uma nova realidade, podem ser compreendidas como fator cultural da vida. Elas passam a ser imprescindíveis a um grupo de indivíduos, nação, *religião* etc. O jogo revela-se, portanto, imperioso a uma cultura, pois com sua imaginação cria e recria realidades. O filósofo espanhol Ortega y Gasset, contemporâneo de Huizinga, diferirá imaginação de realidade (ORTEGA Y GASSET, José. *Conversión de la física en geometría. – Observación o invención. – Grecia o Egipto. Obras Completas, tomo V [1933–1941]*. 6. ed. *Revista de Occidente*, Madrid, 1964, p. 282; CÓRTEZ, Norma. *Cultura e ludicidade em José Ortega y Gasset e Johan Huizinga. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Ano 173, n. 456, jul./set., 2012, p. 253-266); para Huizinga, o indivíduo se utiliza do imaginário para reconstruir, de certa forma, a realidade do mundo, dando a este novas leituras e frequentes regras sobre o jogo social. Apenas o “desmancha-prazeres” é capaz de burlar essa imaginação, conquanto, criando uma nova “comunidade dotada de leis próprias” (HUIZINGA, 2000, p. 13).

²³⁸ Cf. cap. 1, seção 1.2.2.

seus indivíduos, mesmo não se conhecendo, compartilhem símbolos comuns que os fazem reconhecer-se como pertencentes a um mesmo espaço imaginário.²³⁹

Dentro desta perspectiva, outra categoria de análise para se pensar a respeito dessa comunidade (neste caso, a IURD) seria *o senso de pertença*. Se na antiguidade pertencer a um grupo em que a concepção de mundo era partilhada através de doutrinas comuns e “comprovadamente” funcionais, todos os membros estariam ligados por meio de símbolos (cridos) sagrados.²⁴⁰ Conseqüentemente, o processo dessa elevação identitária iurdiana – combinada aos ritos e títulos judaicos – teria sua projeção tanto para dentro quanto para fora do TdS, pois na visão desta pesquisa, o fiel não creria na ação dos símbolos limitada à circunscrição do Templo. Por conseguinte, os símbolos, os gestos e os títulos sagrados também seriam levados para além das quatro paredes. O membro/frequentador absorve as “doutrinas comuns”, vivenciando todo simbolismo, gerando em si mesmo uma *segunda natureza* – por tratar-se de uma mudança na personalidade.

A começar pela ferramenta mediadora do símbolo. Os símbolos utilizados na IURD têm a característica de mostrar além daquilo que é real. Sua função é *apontar para o que significa*.²⁴¹ O símbolo também realiza uma transsignificação. Fazendo uso de representações simbólicas do judaísmo, membros/frequentadores da IURD os revelam como instrumentos de fé e inspiração para um comportamento identitário *novo* e, por isso, assemelhado ao de personagens bíblicas veterotestamentárias (resultando em CI). Elementos como o *candelabro*, a *aliança com o símbolo da Arca*, *estola de Abraão* etc. são usufruídos fora do TdS como continuidade do processo de fé e conquista:



Fig. 8
Medalhas do *Candelabro* utilizadas por membros/frequentadores do TdS.²⁴²

²³⁹ Cf. cap. 1, seção 1.4.1.

²⁴⁰ Cf. cap. 1, seção 1.4.2.

²⁴¹ BAZÁN, Francisco García. *Aspectos incomuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002, p 16-19.

²⁴² Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZmFnJPot5EE>>. Acesso em: 22 de ago. 2015.



Fig. 9
Bispo Jadson consagrando as *Alianças*
com o símbolo da Arca.²⁴⁴



Fig. 10
Alianças com o símbolo da Arca.²⁴³



Fig. 11
Estola de Abraão com a inscrição:
“... porquanto obedeceste a minha voz.” (Gênesis 22,18).²⁴⁵

O exercício de instrumentalização da fé não é novo na IURD²⁴⁶, no entanto torna-se aqui um elemento constitutivo para a identidade neo-judaica, visto que a *continuidade* não se deve apenas ao uso dos objetos, pois está ligada à *projeção simbólica* que os adereços possuem a fim de dar prosseguimento ao ritual e ao comportamento que sugestionam o reviver da fé veterotestamentária²⁴⁷ – interpretada como histórica – para além da circunscrição do TdS.

A ideia do “reviver a fé veterotestamentária” com o auxílio de elementos simbólicos, poderia também ser analisada pela sugestão de Baudrillard, onde o simples estudo do objeto é insuficiente, pois a chave de seu significado passaria por dois estágios:

²⁴³ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xTGTGtl7BwA>>. Acesso em: 22 de ago. 2015.

²⁴⁴ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D67UHK9i7_U>. Acesso em: 22 de ago. 2015.

²⁴⁵ Disponível em: <<http://gera2000.com.br/produto/estola-abraao-porquanto-obedeceste-a-minha-voz-002>>. Acesso em: 22 de ago. 2015.

²⁴⁶ CAMPOS, 1999, p. 76-77, 88-89.

²⁴⁷ CAMPOS, 1999, p. 80. Baseado em Eliade, Campos dirá que os objetos “são autênticos símbolos na medida em que servem de ponte entre duas realidades, uma visível e outra, não menos importante, invisível aos sentidos, captadas intuitivamente pela fé” (CAMPOS, 1999, p. 83).

a) a contextualização dos símbolos e, b) a análise a partir da lógica resultante das interações simbólicas, onde a pergunta cabível seria *qual o “resultado” alcançado anteriormente que, após a contextualização, poderá também ser alcançado hoje?* Com isso, bastaria dizer que, no caso iurdiano, a busca se dá por soluções de necessidades concretas – e ressignificadas do modelo antigo –, daí uma CI. Os símbolos representariam bem o canal de bênçãos e de poder,²⁴⁸ assim como o auxílio na transignificação identitária do fiel.

2.2.2 *Dos paramentos cúlticos do Templo de Salomão*

Através do conceito de *habitus* de que Elias fala, problematiza-se aqui os paramentos litúrgicos no TdS ao relacioná-los à postura neo-judaica como sua *segunda natureza*. Ao longo da observação delimitada da figuração, seria possível realizar uma espécie de inventário de regras que se tornariam, com o tempo, um “saber social incorporado”²⁴⁹.

No caso do TdS, existem símbolos judaicos que em outros templos da IURD não são utilizados (comumente), como *e.g.*: o uso da Arca da Aliança (onde se acreditava que estavam guardadas as Tábuas com os Dez Mandamentos). Referente a esse equipamento simbólico há outro aspecto que apontaria para a *segunda natureza*: a *marcha da Arca* em Estados nacionais baseada na interpretação de que “por onde a Arca passava, carregava consigo a presença do Deus dos Exércitos”²⁵⁰. Ou seja, os membros se interpretam portadores dessa *presença* e, por isso, a procissão da Arca pelos Estados do país. A questão, todavia, não é meramente a Arca, mas a transignificação daqueles que a conduzem para o bem da comunidade de fiéis.

O uso da *menorah* (candelabro),²⁵¹ do véu²⁵² e de outros utensílios²⁵³ também são comuns no TdS. Além destes elementos justapostos evocados do Primeiro

²⁴⁸ CAMPOS, 1999, p. 90-91.

²⁴⁹ Cf. cap. 1, seção 1.1.

²⁵⁰ Disponível em: <<http://www.universal.org/noticia/2014/08/01/sacerdotes-levam-a-arca-da-alianca-para-o-templo-de-salomao--30615.html>>. Acesso em: 29 de fev. 2016.

²⁵¹ Disponível em: <<http://tempotemplodesalomaoiurd.blogspot.com.br/2014/07/conheca-o-significado-da-menora-o.html>>. Acesso em: 01 de jul. 2015.

²⁵² Cortina que separava o “lugar santo” do “santo dos santos”, onde apenas o sumo-sacerdote poderia acessar. No TdS, o véu separa os membros/frequentadores do altar (disponível em: <<http://blogs.universal.org/bispomacedo/2010/10/15/os-artefatos-do-templo-e-seus-significados/>>. Acesso em: 25 de jun. 2015).

²⁵³ Disponível em: <<http://blogs.universal.org>>. Acesso em: 25 de jun. 2015.

Testamento, estão os paramentos cúltricos adotados por pastores e obreiros da IURD, como podem ser vistos nas imagens a seguir:

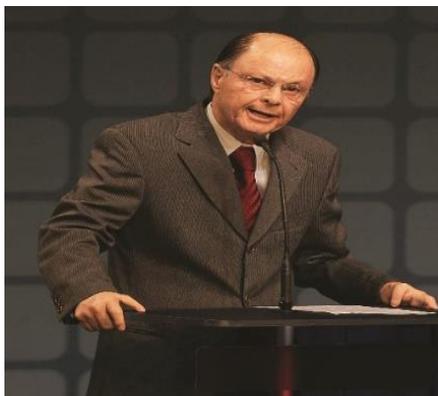


Fig. 12
Foto: José Patrocínio A/E.



Fig. 13
Foto: Instagram.

A primeira imagem do bispo Edir Macedo (f. 12) é de 2007, antes de incorporar os símbolos do Primeiro Testamento. À direita (f. 13), no TdS, verifica-se uma figura à moda sacerdotal, com o *talit* (acessório em forma de xale utilizado por judeus ortodoxos; manto de oração), *kipá* (submissão a um ente superior), um recipiente usado para consagrar (obreiros em levitas) com *óleo da unção* e uma longa barba rabínica.²⁵⁴

Já os obreiros e obreiras, são chamados de *levitas*, “auxiliares dos sacerdotes”²⁵⁵. Utilizam um figurino branco com faixas douradas, como se vê abaixo:



Fig. 14
Os *levitas* carregando a Arca da Aliança (Nm 1.50; 1Cr 15.2).²⁵⁶

²⁵⁴ Embora nos dias atuais o bispo Edir Macedo não utilize barbas longas, pois teria dito que se tratava apenas de um voto até a inauguração da réplica do TdS (disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=_fLEbWCQyk>, ele e todos os outros pastores continuariam fazendo uso dos demais paramentos judaicos no referido Templo.

²⁵⁵ Disponível em: <<http://www.universal.org/noticia/2014/08/01/sacerdotes-levam-a-arca-da-alianca-para-o-templo-de-salomao--30615.html>>. Acesso em: 24 de jun. 2015.

²⁵⁶ Disponível em <<http://www.universal.org/noticia/2014/08/01/sacerdotes-levam-a-arca-da-alianca-para-o-templo-de-salomao--30615.html>>. Acesso em: 01 de jul. 2015.

O número de obreiros e obreiras consagrados levitas (apenas) no TdS, acontece de acordo com a demanda na “Casa do Senhor”. Segundo declarações do bispo Macedo, todos estes símbolos e títulos serviriam para motivar ao fiel “a *reviver* a fé e o temor dos grandes homens de Deus do passado, que creram e obedeceram ao Deus de Israel, o Deus da Bíblia”²⁵⁷ (grifo nosso). Ou seja, ainda que estes símbolos sejam utilizados sobretudo por líderes da IURD, todo este equipamento tem, segundo o bispo Macedo, a finalidade de resgatar um comportamento de fé dos “grandes homens de Deus do passado”.

Ligadas às *estruturas de referência*,²⁵⁸ essas informações estariam dispostas como sistemas que facilitariam a *incorporação* dos imaginários imersos à comunidade. A IURD, a partir do TdS, que tenta motivar o fiel a reviver a fé do passado, comprovaria sua capacidade imaginativa-traditiva. Como apresentado anteriormente²⁵⁹, para além do sentido, as condutas imaginadas provocam mudanças na vida das pessoas. Uma comunidade religiosa cuja capacidade é de efetuar a ligação do real com o imaginário, conseguiria, *e.g.*, fazer emergir os desejos do ser humano, culminando em expectativas de transformação.²⁶⁰

2.3 Do equipamento litúrgico/retórico-ritual no Templo de Salomão

Após verificar parte de muitos equipamentos utilizados – tanto físicos-estruturais quanto simbólicos-imagéticos –, torna-se relevante elencar algumas normas capazes de gerar/inspirar a *segunda natureza* neo-judaica no fiel iurdiano. Para isso, o equipamento litúrgico/retórico-ritual no TdS auxiliará para o pensamento da construção no que se refere à sobrepeliz identitária baseada no Primeiro Testamento. Observar-se-á dados sobre sua inauguração, campanhas que envolvem temáticas bíblico-veterotestamentárias, normas para se portar no TdS – capazes de desenvolver no membro/frequentador o interesse pelo “velho método” para a vida religiosa – e, os louvores como potencializadores do discurso ilustrado pelos símbolos e comportamentos judaicos.

²⁵⁷ CEZAR, Paulo. *Por que a Universal utilizou símbolos da cultura judaica na construção do Templo de Salomão?* Disponível em: <<http://www.universal.org/noticias/2014/07/23/por-que-a-universal-utilizou-simbolos-da-cultura-judaica-na-construcao-do-templo-de-salomao-30539.html>>. Acesso em: 24 de abr. 2015.

²⁵⁸ Cf. cap. 1, seção 1.4.2.

²⁵⁹ CAMPOS, 1999, p. 65 (cf. cap. 1, seção 1.4.2).

²⁶⁰ Cf. cap. 1, seção 1.4.2.

2.3.1 Da inauguração do Templo de Salomão

A celebração de inauguração oficial aconteceu no dia 31 de julho de 2014, com a presença da presidenta Dilma Rousseff, do Governador e do prefeito de São Paulo, Geraldo Alckmin e Fernando Haddad, além de várias outras lideranças de diferentes partidos políticos.²⁶¹ Representantes religiosos e da comunidade judaica, bem como estrangeiros também ocuparam parte dos 10 mil assentos.²⁶²

A cerimônia iniciou-se pontualmente às 18h com a apresentação da Orquestra e Coral Toccata, regida por Karin Zun. Os hinos apresentados foram “Tu és fiel” e “Creio em ti”. Em seguida, o cortejo da *Arca da Aliança*, desde o outro templo da IURD – no mesmo bairro – até o altar do TdS. Pergunta-se, neste caso, se esse cortejo não seria, figurativamente, a confirmação do que fora dito no início deste capítulo: uma mudança do *centro do poder*²⁶³? Ou seja, a “presença de Deus” sai de um “templo comum” e assume sua *habitação* no TdS. O que se sabe, segundo informações do próprio site da igreja, é que “durante o trajeto foi possível perceber o respeito e a emoção das pessoas que assistiam à cerimônia do lado de fora”²⁶⁴. A proposta daquele símbolo da “presença de Deus” teria cumprido o seu papel, pois o símbolo é a “linguagem básica da experiência religiosa”²⁶⁵.

Houve testemunhos, músicas, exibição de um filme com projeção mapeada em 3D, “contando a história do povo de Deus, *desde Abraão até* o nascimento da Universal, por meio do seu fundador, bispo Edir Macedo”²⁶⁶ (grifo nosso). Uma oração por todos que queriam entregar suas vidas a Deus encerrou a cerimônia.²⁶⁷

Lançando mão da SF²⁶⁸ – que não se inclina ao estudo direto da sociedade no presente –, percebe-se que o objetivo da exibição do filme, que conta a história “desde Abraão até o nascimento da Universal”, seria de afirmar diante todos os fiéis e

²⁶¹ Disponível em: <<http://www.universal.org/noticia/2014/07/31/veja-como-foi-a-inaugurao-oficial-do-templo-de-salomo--30611.html>>. Acesso em: 25 de fev. 2016.

²⁶² Disponível em: <<http://www.universal.org/noticia/2014/07/31/veja-como-foi-a-inaugurao-oficial-do-templo-de-salomo--30611.html>>. Acesso em: 26 de fev. 2016.

²⁶³ Cf. cap. 1, seção 1.2.3.

²⁶⁴ Disponível em: <<http://www.universal.org/noticia/2014/07/31/veja-como-foi-a-inaugurao-oficial-do-templo-de-salomo--30611.html>>. Acesso em: 26 de fev. 2016.

²⁶⁵ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 117.

²⁶⁶ Disponível em: <<http://www.universal.org/noticia/2014/07/31/veja-como-foi-a-inaugurao-oficial-do-templo-de-salomo--30611.html>>. Acesso em: 26 de fev. 2016.

²⁶⁷ Disponível em: <<http://www.universal.org/noticia/2014/07/31/veja-como-foi-a-inaugurao-oficial-do-templo-de-salomo--30611.html>>. Acesso em: 26 de fev. 2016.

²⁶⁸ Cf. cap. 1, seção 1.1.1.

convidados, a filiação dessa denominação pelas estruturas de fé do passado. Isso geraria um mecanismo para se pensar a *sociogênese*²⁶⁹ no sentido de que, independentemente das transformações históricas, há um início, uma gênese da denominação que deve ser considerada. A partir dessa construção da memória, começar um enredo para a *segunda natureza* inspirada pelo TdS, que congrega em si os elementos bíblicos do Primeiro Testamento. O equipamento físico-estrutural do TdS carregaria, portanto, o peso de ser uma espécie de “precipitado da história”²⁷⁰. O Templo regeria, a partir de sua *ligação* com o passado e por *oferecer* base “histórica” à fé, a consciência de percepção não apenas estrutural (monumento), mas também simbólico (como visto acima).

2.3.2 *Das campanhas e das reuniões no Templo de Salomão*

As campanhas de fé na IURD sempre foram acompanhadas por equipamentos simbólicos e retóricos fundados nas diferentes interpretações do mundo religioso à sua volta. Antes do TdS, alguns elementos judaicos já eram comuns e comercializados para se alcançar algum milagre.²⁷¹ O uso desses equipamentos em campanhas de fé se configuraram num elo imaginário, como poderá ser visto abaixo nos dois exemplos de campanhas realizadas no TdS com ênfase no Primeiro Testamento – enfatiza-se: ainda que sejam realizadas em outros templos, cabe aqui perguntar se as mesmas campanhas não surtiriam diferentes efeitos (para quem as realiza no TdS) principalmente como novo elemento identitário, e não apenas como uma ferramenta de fé. Por ora, a pesquisa discutirá os discursos e declarações da própria igreja.²⁷²

a) *Campanha da Fogueira Santa de Israel*:²⁷³ no site da IURD, legitima-se a campanha da *Fogueira Santa* apresentando o povo de Israel como referência: “Porque *assim como no passado* Israel alcançou Suas grandes maravilhas, o mesmo tem ocorrido nos dias atuais na vida de todos os que creem, por meio da Fogueira Santa de Israel”.²⁷⁴ Através da campanha – cujo interesse é servir como ponte entre a fé dos que creem até as grandes maravilhas como aquelas que ocorreram no passado – pode-se reviver a fé e as

²⁶⁹ Cf. cap. 1, seção 1.2.1.

²⁷⁰ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 4.

²⁷¹ CAMPOS, 1999, p. 128.

²⁷² O cap. 3 discorrerá, a partir de pesquisa de campo, se há diferença ou não entre uma mesma campanha no TdS e em outro templo da IURD.

²⁷³ Cf. cap. 2, seção 2.3.2.

²⁷⁴ Disponível em: <<http://www.universal.org/fogueirasanta/>>. Acesso em: 25 de fev. 2016.

grandes experiências de conquistas descritas, segundo a interpretação iurdiana, no Primeiro Testamento. Quanto à *Fogueira Santa*, divulgação da campanha e depoimentos em vídeo²⁷⁵ foram assim analisados:

“Ouvi a tua oração e escolhi para mim este lugar pra a casa de sacrificio” (II Crônicas 7.12). Este trecho é extraído de uma narrativa onde Salomão busca um contato com Deus, pedindo para que Deus ouvisse suas orações e habitasse no meio do povo. Salomão constrói, então, um templo suntuoso e ao final de sua obra, Deus lhe responde com as palavras já citadas. O vídeo se apropria desta parte específica da narrativa. A imagem da órbita da Terra cria uma certa curiosidade sobre que lugar é este, mas principalmente, valoriza a escolha deste lugar, pois, entre as quase infinitas possibilidades de escolha, Deus escolheu um lugar e esta escolha torna o lugar singular e sagrado. Após esta cena, o texto desaparece e a Terra permanece girando. A imagem mergulha na órbita terrestre, passando por entre as nuvens, e desponta no centro de São Paulo. O cenário é povoado de prédios e casas. A imagem se aproxima um pouco mais e, então, é possível ver a réplica do Templo de Salomão construída pela Igreja Universal. Os depoimentos são gravados como cenário ao fundo o templo da IURD.²⁷⁶

Como já dito, embora a campanha também seja realizada em outros templos, o resultado das expressões veterotestamentárias são mais bem destacados pela referência ao TdS. A ligação direta do TdS com o TdJ gera, segundo análise acima, a exclusividade da ação divina no local escolhido pelo próprio Deus.

No TdS, a campanha adotou por um tempo o nome “Abraão e a fogueira santa”, onde todo aquele que não cumprisse e não demonstrasse assumir uma postura de fé semelhante a *Abraão* não teria sua vida transformada nem se sentiria *parte* daquele grupo. É nesse espírito que a campanha

no Templo de Salomão irá se realizar. Por isso, se dentro de você há um cansaço, uma revolta, por viver com sucessivas derrotas, sabendo que existe um Deus tão grande e poderoso capaz de mudar sua vida por completo, dê um basta nessa situação frustrante e *junte-se a tantos outros* que já *decidiram* pela *transformação de vida*.²⁷⁷ (Grifo nosso)

Neste ponto são atestadas ao menos 3 categorias de análise: *senso de pertença*, *interdependência* e *estrutura de referência*, onde aqueles que mudaram suas vidas estão ligados uns aos outros num sentido de interdependência – agora, no TdS – para se alcançar

²⁷⁵ Disponível em: <<http://www.universal.org/fogueirasanta/>>. Acesso em: 29 de fev. 2016.

²⁷⁶ MOREIRA DE SOUZA, Ronivaldo. *A construção mitológica de uma marca religiosa: o discurso organizacional da Igreja Universal*. In: GONÇALVES, Elizabeth M.; GIACOMINI FILHO, Gino (orgs.). *Comunicação orgânica na sociedade*. São Caetano do Sul: USCS, 2015, p. 199-215.

²⁷⁷ Disponível em: <<http://www.universal.org/fogueirasanta/>>. Acesso em: 10 de out. 2015.

o milagre tendo Abraão (contexto da campanha) por modelo. Alguns pontos são destacados para melhor compreensão:

<i>Local:</i>	Templo de Salomão.
<i>Público alvo:</i>	Todos que se sentem cansados, revoltados, derrotados.
<i>Agente 1 da transformação</i>	Deus.
<i>Como?</i>	Participando e <i>decidindo</i> .
<i>Agente 2 da transformação</i>	Se se decide pela transformação, subentende-se que o <i>agente 2</i> da transformação é o fiel a partir de um <i>comportamento</i> baseado nas normas bíblicas, tendo, obviamente, as ações de fé de Abraão como modelo.

b) *Jejum de Daniel*: o jejum de 21 dias estabelecido pela IURD teria a participação da subida de “homens de Deus” no Monte Hermon, reconhecido por eles como um símbolo da igreja (irmãos), do Espírito Santo (óleo) e de Jesus (orvalho) – uma interpretação baseada no Sl 133. “A proposta deste jejum de Daniel é a *transfiguração*, a transformação completa”²⁷⁸ (grifo nosso) do ser. Considerando que essa transformação do ser é uma mudança de comportamento ligada à ação pela fé (estruturada num modelo de herói antigo), a ambiência do TdS influenciaria não apenas para um *empoderamento espiritual*, mas também a uma transfiguração identitária. A agenda da campanha é dividida nas seguintes áreas: *espiritual, saúde, relacional, financeiro e desenvolvimento*.²⁷⁹ Na SF, existem modelos de civilização que são obedecidos.²⁸⁰ Não obstante, o tempo apresenta novos modelos comportamentais que deixam de ser conscientes para se tornarem *segunda natureza*²⁸¹ – o que ratifica a ideia de que *habitus* é um *produto* da história em processo²⁸². No caso da campanha em destaque, não se tratam de questões teóricas, mas *atividades* que pretendem se assemelhar com uma hermenêutica tradicional/confessional de Daniel:

²⁷⁸ Disponível em: <<http://blogs.universal.org/bispomacedo/2015/09/19/jejum-de-daniel-no-monte-hermom/>>. Acesso em: 29 de fev. 2016.

²⁷⁹ Disponível em: <<http://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/jejum-de-daniel/>>. Acesso em: 29 de fev. 2016.

²⁸⁰ Cf. cap. 1, seção 1.2.1.

²⁸¹ Cf. cap. 1, seção 1.3.2.

²⁸² Cf. cap. 1, seção 1.3.2. HERRERA, Sonia E. Reyes. *Reconstrução do Processo de Formação e Desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais Brasileiras*. Tese de doutorado. Porto Alegre: UFRS, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Sociologia, 2004, p. 299.

Áreas de modelo comportamental	Livro do profeta Daniel (como era feito) ²⁸³	Jejum de Daniel (IURD) (como deve ser feito) ²⁸⁴
<i>Espiritual</i>	Orava 3 vezes ao dia (Dn 6,11).	Lê-se um texto bíblico ou são marcados “encontros em oração” com Deus.
<i>Saúde</i>	Alimentava-se de legumes e água (Dn 1,12-17).	Exercícios físicos e dieta balanceada com frutas e menos gordura e frituras.
<i>Relacional</i>	Vem de “boa família” (Dn 1,3) e mantém sua relação com seus amigos Ananias, Misael e Azarias (Dn 1,6; 2,17-18).	Contata-se familiares e ajuda a pessoas.
<i>Financeiro</i>	Instruído em toda sabedoria, conhecer da ciência e subtis em entendimento (Dn 1,3).	Deve-se criar metas para dirimir dívidas, crescer profissionalmente e criar fundo emergencial.
<i>Desenvolvimento</i>	Interpreta o sonho de Nabucodonosor, o que lhe garante ainda mais autoridade (Dn 4,16-34).	Deve-se identificar algo que deva ser realizado na prática e que mudará o “mundo” ao seu redor.

Percebe-se, portanto, que há ressignificação do comportamento do profeta Daniel na campanha do *Jejum de 21 dias*. Teoricamente, essa ressignificação já era anunciada como base de uma CI.²⁸⁵

Quanto aos dias de reunião no TdS, as temáticas, desde sua inauguração, não têm sido modificadas (exceto o dia de quarta-feira), porém, algumas práticas e ritos inspirados do Primeiro Testamento são constantemente substituídos, como se verá sumariamente abaixo:

a) *Domingo*: “Encontro com Deus”. Esse é um dia separado pela IURD para trabalhar causas espirituais diversas: de orações cabalísticas²⁸⁶ a problemas de relação entre “pais e filhos”²⁸⁷. Participações de outros bispos, como a de Romualdo Panceiro da

²⁸³ Destaca-se: “como era feito” segundo uma leitura confessional o assumiria.

²⁸⁴ Disponível em: <<http://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/jejum-de-daniel/>>. Acesso em: 29 de fev. 2016.

²⁸⁵ Cf. cap. 1, seção 1.4.2.

²⁸⁶ Orações cabalísticas como as “7 orações” ministradas pelo bispo Romualdo Panceiro, que rememora a *Ana Be'koach*, oração formada por 7 versos de 6 palavras cada um. O primeiro verso inicia no domingo, primeiro dia da semana. Somando as letras iniciais de cada uma das 6 palavras dos 7 versos, formam 42 letras que se referem ao nome de Deus. O número 7 representa o número de dias da semana e o nome de Deus de 42 letras. (Disponível em: <<http://www.casadakabbalah.com.br/?videos=ana-bekoach>>. Acesso em: 01 de mar. 2016)

²⁸⁷ Disponível em: <<http://www.universal.org/reunioes/encontro-com-deus>>. Acesso em: 01 de mar. 2016.

Silva (devidamente paramentado), são permitidas para ministração de novas práticas ritualísticas que aprofundam questões simbólicas, como “as 7 orações”.²⁸⁸



Fig. 15

Legenda: “Neste domingo o bispo Romualdo ministrará as 7 orações no Templo de Salomão”.²⁸⁹

O número 7 (que encerra uma plenitude)²⁹⁰ é utilizado não apenas no TdS, mas jungido às expectativas de se reviver a mesma fé dos antigos heróis, passaria a ser reconhecido como um símbolo legitimamente capaz de, quando completada as 7 orações, alcançar perfeitamente o(s) objetivo(s) pretendido(s).

Em um domingo de novembro/2015, outro ritual sagrado fora realizado no TdS, como pode ser visto na chamada abaixo:



Fig. 16

Legenda: “O Maior Ritual Sagrado dentro do Templo de Salomão. Traga um Pão”.²⁹¹

²⁸⁸ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=HSwospbJe8w>>. Acesso em: 29 de fev. 2016.

²⁸⁹ Imagem do Programa da IURD na Rede Tv. Arquivo pessoal. 07 de set. 2015.

²⁹⁰ LATTIMAN, Michael. *Cabala: alcançando mundos superiores: um guia para a descoberta espiritual*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2006.

²⁹¹ Imagem do Programa da IURD na Rede Tv. Arquivo pessoal. 10 de nov. 2015.

O *pão* representa Jesus que, ao ser consagrado, é levado para casa a fim de ser dividido com familiares. O bispo Macedo convida a todos a trazerem pão ao TdS baseado no texto de Êxodo 23,25: “e ele abençoará o vosso pão e a vossa água; e tirará do vosso meio as enfermidades”²⁹². Acredita-se aqui que o símbolo “pão”, ao ser *benzido* no “maior ritual sagrado” no TdS, será possível levar consigo o elemento – agora mágico – para ser instrumento de cura das enfermidades no seio familiar. O fiel não tem diante de si uma cerca que limite o elemento consagrado. Ele é abençoado *no* TdS para o uso *fora* dele.

b) *Segunda-feira*: “Congresso para o sucesso”. O congresso em questão é para aqueles que desejam aprender a lidar com as dificuldades financeiras, entender melhor o mercado de trabalho e ser um *vencedor* nesta área. Um dos objetos utilizados como representação de alguém comprometido com o símbolo da grandeza é o *anel* com a imagem da Arca da Aliança gravada (f. 10). Após o anel, outro objeto lançado foi a *mezuzah*²⁹³:



Fig. 17

Legenda: “Venha receber a Mezuzah, para a conquista de proteção e prosperidade em 2016”.²⁹⁴

Lembrando como fazem os judeus, a IURD explica como utilizam a *mezuzah*:

É comum os judeus beijarem o objeto, como um gesto de reverência, toda vez que passam pela porta. Dessa forma, eles lembram das orações que estão contidas no pergaminho e dos princípios do judaísmo que elas carregam. Alguns judeus também tocam o objeto com a ponta dos dedos, quando saem

²⁹² Disponível em: <<http://www.universal.org/noticia/2013/11/06/o-pao-e-a-agua-24011.html>>. Acesso em: 29 de fev. 2016.

²⁹³ *Mezuzah*: trata-se de um símbolo da fé judaica. Uma caixa tubular de madeira, vidro ou metal que contém parte do “Shemah” (oração de unicidade a Deus) e que fica na parte direita das portas de uma casa. Quando se sai ou entra em casa, beija-se a *mezuzah* tocando-a com as pontas dos dedos. Esse ritual religioso levaria o fiel ao caminho certo de unicidade a Deus. (Disponível em: <<http://www.rivkah.com.br/tradicoes/mezuzah.htm>>. Acesso em: 27 de mar. 2016.)

²⁹⁴ Imagem do Programa da IURD na Rede Tv. Arquivo pessoal. 15 de dez. 2015.

de casa, e repetem os seguintes dizeres: “Que Deus proteja minha saída e minha entrada, agora e para sempre!”²⁹⁵

Com esta explicação, a IURD lança o modelo da *mezuzah* para os frequentadores da reunião de segunda-feira, o que vai se configurando em encontros com as raízes judaicas onde este equipamento simbólico se mostra gerador de *segunda natureza*.

c) *Terça-feira*: “Dia da Cura”. O encontro, segundo informações da IURD, serve para a manifestação do poder de Deus e grandes milagres.²⁹⁶ No TdS, o *lenço umedecido com as águas do Rio Jordão* fora o símbolo responsável para que ocorressem tais *manifestações*:

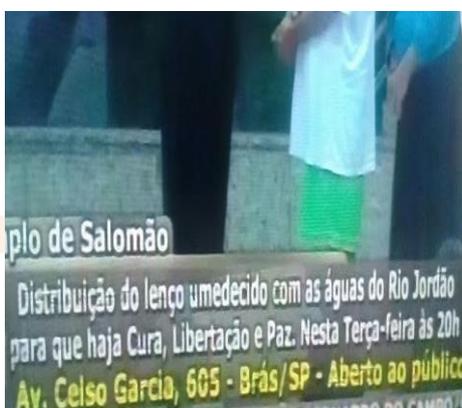


Fig. 18

Legenda: “Distribuição do lenço umedecido com as águas do Rio Jordão para que haja Cura, Libertação e Paz”.²⁹⁷

A menção do *Rio Jordão* é o que legitima o poder do lenço “para que haja Cura, Libertação e Paz”. Não é o lenço em si, mas onde teria sido umedecido. Mais uma vez, a referência direta a um cenário do Primeiro Testamento.

d) *Quarta-feira*: “Noite da Salvação”. Traz temas sobre como se deve portar no dia a dia e como proceder para se alcançar a salvação.²⁹⁸ De acordo com os novos horários estabelecidos pela igreja, a quarta-feira tem desenvolvido a reunião do “Avivamento”, onde pessoas distantes de Deus são convidadas a retornarem à Aliança e reviverem a fé genuína dos antepassados.²⁹⁹

²⁹⁵ Disponível em: <<http://www.universal.org/noticias/2013/01/23/mezuzah,-um-s%C3%ADmbolo-da-f%C3%A9-judaica-20686.html>>. Acesso em: 25 de fev. 2016.

²⁹⁶ Disponível em: <<http://sites.universal.org/templodesalomao/>>. Acesso em: 29 de fev. 2016.

²⁹⁷ Imagem do Programa da IURD na Rede Tv. Arquivo pessoal. 15 de dez. 2015.

²⁹⁸ Disponível em: <<http://sites.universal.org/templodesalomao/>>. Acesso em: 29 de fev. 2016.

²⁹⁹ Disponível em: <<http://sites.universal.org/templodesalomao/>>. Acesso em: 28 de fev. 2016.

e) *Quinta-feira*: “Terapia do Amor”. Quem assume as palestras nesse dia são o bispo Renato e sua esposa Cristiane Cardoso. Ensinam “como tirar forças da humilhação, da injustiça para conquistar a paz e a felicidade amorosa”³⁰⁰. Os temas são variados e o objetivo é fazer com que casais tenham vida plena.³⁰¹

f) *Sexta-feira*: “Alívio para a alma”. Tem a intenção de libertar o fiel de todo o “mal”. Esse mal pode ser qualquer coisa que atrapalhe o fiel a viver uma vida em conformidade com a doutrina da igreja.³⁰²



Fig. 19

Legenda: “Sexta-feira, a entrada da Arca, para que o mal seja destruído e sua vida frutifique”.³⁰³

A Arca é a presença simbólica de Deus no TdS, a *matéria* como “acessório da lembrança”³⁰⁴, já que a aquela *Presença* causava, na leitura confessional, destruição na presença de outros deuses e “inimigos” do povo de Israel (1Sm 5-6).

g) *Sábado*: “Jejum das causas impossíveis”. Foca-se em questões cridas “impossíveis” e na realização de um jejum participativo, ou seja, não apenas o responsável por conduzir a reunião, mas também o fiel deve estar inserido no processo.³⁰⁵

Pôde-se observar que os instrumentos judaicos em alguns dias são, ao menos teoricamente, mais latentes que em outros. Mesmo com o uso desses equipamentos simbólicos na maioria dos dias de reunião no TdS, a identidade neo-judaica só poderá ser

³⁰⁰ Disponível em: <<http://www.universal.org/agenda/2016/02/11/terapia-do-amor-34880.html>>. Acesso em: 29 de fev. 2016.

³⁰¹ Disponível em: <<http://www.universal.org/agenda/2016/02/11/terapia-do-amor-34880.html>>. Acesso em: 29 de fev. 2016.

³⁰² Disponível em: <<http://sites.universal.org/templodesalomao/>>. Acesso em: 29 de fev. 2016.

³⁰³ Imagem do Programa da IURD na Rede Tv. Arquivo pessoal. 15 de dez. 2015.

³⁰⁴ Cf. cap. 1, seção 1.4.2.

³⁰⁵ Disponível em: <<http://sites.universal.org/templodesalomao/>>. Acesso em: 29 de fev. 2016.

confirmada a partir do comportamento do fiel.³⁰⁶ Por ora, a pesquisa continuará demonstrando os equipamentos influenciadores para o *habitus* neo-judaico.

2.3.3 *Das normas para se portar no culto do Templo de Salomão*

Existem normas muito claras para quem vai ao TdS. Normas baseadas em textos do Primeiro Testamento, como Eclesiastes 5,1: “Tenha cuidado quando for ao Templo. [...] Vá pronto para ouvir e obedecer a Deus”.³⁰⁷ Na nave, *e.g.*, não se é permitida a entrada de crianças. O complexo conta com escolas bíblicas que comportam 1,3 mil crianças.³⁰⁸

O TdS é crido como lugar sagrado onde se deve prestar, impreterivelmente, “profunda reverência e temor a Deus”³⁰⁹. Para que se consiga ouvir a voz de Deus, não se pode desprezar o espírito de “consideração para com o Eterno e Sua Casa”³¹⁰.

(...) quando você adentrar no Santuário do Altíssimo, não vá vestido apenas de temor, mas de reverência, respeito e consideração para com Ele. Queremos que sua experiência *seja única e espiritual, como se estivesse na Terra Santa, no Templo que o Próprio Deus desenhou para a Sua adoração.*³¹¹ (Grifo nosso)

O objetivo de um comportamento devoto e respeitoso é para que o membro/frequentador tenha uma experiência única e espiritual como se estivesse no TdJ para adorar a Deus – ainda que o TdJ não fosse um local para culto público.³¹² Recriar o cenário e o ambiente são possíveis não apenas por causa do local sagrado, mas devido ao comportamento que deve ao menos se parecer com o comportamento dos fiéis daquele temp(l)o.

Seguem as observações dadas para com a “Casa de Deus”:

³⁰⁶ O que será apresentado em estudo de caso no cap. 3. De antemão, pode-se observar que às quintas-feiras, na reunião “Terapia do Amor”, o aspecto judaizante fica por conta apenas do equipamento físico-estrutural do TdS.

³⁰⁷ Disponível em: <<http://sites.universal.org/templodesalomao/regra-de-conduta.php>>. Acesso em: 25 de fev. 2016.

³⁰⁸ Disponível em: <<http://sites.universal.org/templodesalomao/regra-de-conduta.php>>. Acesso em: 25 de fev. 2016. Outra explicação da ausência das crianças na nave será feita pela entrevistada no cap. 3.

³⁰⁹ Disponível em: <<http://sites.universal.org/templodesalomao/regra-de-conduta.php>>. Acesso em: 25 de fev. 2016.

³¹⁰ Disponível em: <<http://sites.universal.org/templodesalomao/regra-de-conduta.php>>. Acesso em: 25 de fev. 2016.

³¹¹ Disponível em: <<http://sites.universal.org/templodesalomao/regra-de-conduta.php>>. Acesso em: 25 de fev. 2016.

³¹² VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 359-369.

a) *Vestimenta*: não é permitida a entrada de mulheres com minissaias ou roupas sensuais; e homens com trajes esportivos, mensagens político-partidárias etc.; todos devem vestir-se como se fossem “encontrar socialmente com uma pessoa importante”;

b) *Revista*: todos serão revistados com detectores de metal; não é permitida a entrada de nenhum aparelho eletrônico, ainda que desligado;

c) *Comidas e bebidas*: não é permitida a entrada com alimentos no Santuário;

d) *Atraso aos cultos*: as portas são fechadas 15 minutos antes de cada reunião;

e) *Crianças*: menores de 12 anos são direcionadas para a Escola Bíblica Infanto-juvenil (EBI);

f) *Silêncio*: “Uma vez dentro do Santuário, enquanto espera o início do culto, porte-se com reverência e temor a Deus. Não converse nem chame atenção, mas mantenha-se em silêncio para que possa ouvir o que Deus falará com você.”³¹³;

g) *Marcação de lugar*: não é permitida.³¹⁴

O ambiente criado dentro da nave sugere uma preparação psíquica (chamada de *espiritual*) para se ouvir a voz de Deus. Na SF, Elias esboçou uma teoria que dá conta do que se apresenta neste campo. Ao examinar manuais de aconselhamento “sobre etiqueta, boas maneiras, especialmente da tabela, as funções do corpo, sexualidade e raiva”³¹⁵, sugeriu que um aspecto fundamental do período analisado (Idade Média até o séc. XIX) envolve a vergonha. Com essa tabela/manual de comportamento, os níveis de consciência e autocontrole do indivíduo são mínimos.³¹⁶ Elias cita que a referência à onipresença do “anjo da guarda”, *e.g.*, é utilizada para justificar o controle e repressão dos impulsos da criança. No caso do TdS, deve-se *portar* de acordo com o manual, pois Deus habita naquele lugar e o comportamento precisa ser encarnado no fiel. Apenas participando efetivamente daquela etiqueta, se poderia alcançar a satisfação/recompensa: ouvir a voz de Deus.

³¹³ Disponível em: <<http://sites.universal.org/templodesalomao/entrada>>. Acesso em: 01 de mar. 2016.

³¹⁴ Disponível em: <<http://sites.universal.org/templodesalomao/entrada>>. Acesso em: 01 de mar. 2016.

³¹⁵ “Using excerpts from advice manuals in five languages from the Middle Ages to the nineteenth century, Elias outlined a theory of modernity. By examining advice concerning etiquette, especially table manners, body functions, sexuality and anger, he suggested that a key aspect of modernity involves shame. Elias’s central thesis is that decreasing shame thresholds at the time of the breakup of rural communities, and decreasing acknowledgement of shame, have had powerful consequences on levels of awareness and self-control” (LOYAL, Steven; QUILLEY, Stephen [org.]. *The Sociology of Norbert Elias*. Cambridge University Press, New York, 2004, p. 232).

³¹⁶ Cf. cap. 1, seção 1.2.1.

2.3.4 *Dos louvores como potencializadores do discurso do Templo de Salomão*

Conforme indicado acima, há um padrão a ser seguido no TdS. Assim se dá com as músicas (hinos) entoadas na nave. Os cânticos serviriam como pedagogos, no sentido de levar a massa para uma maior adesão ao que estava sendo *pronunciado* aos *ouvidos*.

As músicas estariam todas em comunhão com o discurso, em que se pretende introduzir e/ou manter no fiel determinado modelo comportamental e de crença. A música deve obedecer, rigorosamente, o discurso mitológico (*i.e.*, da narrativa crida), não havendo, após sua composição, distinção entre ambos (discurso e poesia). Dentro do TdS há uma *hinologia* própria³¹⁷, que se procura jungir ao discurso neo-judaico. Embora seja comum o uso de expressões veterotestamentárias nas canções em outras denominações cristãs, haveria, dentro do TdS, um significado mais expressivo, pois se canta *diante* dos “mesmos” elementos que ali comportam.

Na canção “Além do Átrio”, composta pelo bispo Edir Macedo (abaixo) e cantada por Márcia Paulo, membro da IURD, é possível identificar os cenários e as personagens do Primeiro Testamento que não são excluídas da *memória* ainda que *uma imagem* da pessoa de Jesus seja ali também reproduzida como ressignificação hermenêutica:

Leva-me além do Átrio / Dentro do Santo Lugar / Além do Altar de Bronze / Senhor, venho te encontrar. / Passa-me pela multidão / Os sacerdotes que te louvam / Pois tenho sede de justiça / Só aqui posso encontrar. / Leva-me ao Santo dos Santos / Leva-me com o Sangue do Cordeiro / Leva-me ao Santo dos Santos / Como brasa, toque os meus lábios, eis-me aqui. / Dentro do seu Santo Templo / Além da luz dourada / E através do Altar de Incenso / Eu verei a sua luz / Tenho sede de te conhecer / Para sempre te adorar / E toda minha / Eu venho te ofertar.³¹⁸

Nota-se na letra acima os seguintes cenários: “Átrio”, “Santo lugar”, “Altar de Bronze”, “Altar de Incenso”; citações anacrônicas apontando para o livro de Isaías 6, interpretando-o como seu chamamento e purificação dos lábios com uma brasa conduzida por tenaz; os sacerdotes como personagens louvam a Deus e não são destituídos do ofício sacrificial, assim como o “eu” da música que, ao término, demonstra ali sua função: entrar no lugar sagrado para oferta de si mesmo.

³¹⁷ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=g7CPWkVPXEc>>. Acesso em: 08 de out. 2015.

³¹⁸ Composição de Márcia Paulo (Brasas no Altar Universal). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UEu3Jj8fvhw&feature=iv&src_vid=VdymOFN1Et0&annotation_id=annotation_3750838641>. Acesso em: 08 de out. 2015.

Em campanha realizada no TdS³¹⁹ sobre “Abraão e a fogueira santa”,³²⁰ além de paramentos que puderam ser utilizados simbolicamente como a *estola de Abraão* (f. 8),³²¹ utilizou-se como hino oficial a canção “Entre a fé e a razão”, composta por Luiz Arcanjo e Ronald Fonseca:

Quando ouviu o filho perguntar: “E o cordeiro onde está?” / Seu coração sangrou / Quando ouviu o pai lhe responder: “Deus irá prover” / Seu coração temeu / E lado a lado em silêncio os dois choraram / Ao verem chegando o lugar da decisão / Um pedido assim, que parte o coração / Como escolher entre a fé e a razão. / Quando dizer não é opção e a fé te pede um sim / Quando é preciso enfrentar e a alma quer fugir / É difícil ser como Abraão e um filho entregar / Ser Isaac e deitar-se sobre as pedras do altar. / Quando dizer não é opção e a fé me pede um sim / Quando eu preciso enfrentar minha alma quer fugir / Eu preciso ser como Abraão e tudo entregar / Ser Isaac e deitar-me sobre as pedras. / É preciso coragem pra subir / É preciso ter fé pra aceitar / É preciso ter força e dizer sim / E deitar-se sobre as pedras do altar.³²²

Na hermenêutica realizada sobre o texto de Gênesis 22, os autores pretendem colocar o fiel na mesma condição que a personagem Abraão. Observa-se que a imitação é repleta de *reduções* e, por isso, ressignificada. Reproduz-se – mais uma vez e guardadas as proporções – o cenário de um altar e alegoriza-se o filho Isaac, tratando-o como aquilo que precisa ser entregue *pela fé*.³²³ Sugestiona-se, portanto, que uma vida por *razão* não agradaria a Deus. Na visão desta pesquisa, apenas uma atitude envolvida no mito tornaria o fiel pertencente àquele grupo. O verdadeiro comportamento de um cristão, segundo o modelo estipulado no livro *A fé de Abraão*, do bispo Macedo, deverá conter características de fidelidade (sacrifício) como da personagem em foco.³²⁴ Todos precisariam cantar em *uníssono* a canção. Fé neste contexto simbolizaria a crença no mito para uma manutenção no comportamento dos fiéis. Além disso, esse comportamento renderia bênçãos ao fiel diante de suas necessidades.

³¹⁹ Disponível em: <<http://www.universal.org/fogueirasanta/>>. Acesso em: 10 de out. 2015.

³²⁰ Campanha baseada em MACEDO, Edir. *A fé de Abraão*. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal LTDA, 2002.

³²¹ Disponível em: <<http://www.iurdexpress.com/2015/05/estola-de-abraao-campanha-israel.html>>. Acesso em: 08 de out. 2015.

³²² Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=5aIq2WZo7Qs&list=RDVdymOFN1Et0&index=>>>. Acesso em: 08 de out. 2015.

³²³ O objetivo da “Fogueira Santa é para as pessoas dispostas a fazer o verdadeiro sacrifício, entregando a Deus a vida por inteiro. É uma troca. Deus nos dá a Sua plenitude, e nós O entregamos tudo o que somos. Em outras palavras, somos o próprio sacrifício” (disponível em: <<http://www.universal.org/fogueirasanta/>>. Acesso em: 10 de out. 2015). Segundo o mesmo sítio eletrônico, o sacrifício se resume em duas etapas: o sacrifício econômico e o sacrifício de uma dedicação individual para se alcançar o milagre através de jejuns e orações nas madrugadas.

³²⁴ MACEDO, 2002, p. 8-10.

Para corroborar essa ideia, a presente pesquisa lança mão de Mendonça e Velasques, onde a teologia reflete a mesma índole da hinologia estruturada pelas igrejas cristãs.³²⁵ Os poetas e os músicos (re)produzem o mito para a formação de uma doutrina que será responsável em conduzir membros/frequentedores daquela denominação (IURD) a estágios comportamentais consoantes ao que *ouvem* e, muito mais agora, ligado ao cenário cúllico com seus ricos elementos (no TdS).

2.3.5 *Das pregações que centralizam o “poder” do Templo de Salomão*

Com relação à IURD, o fio condutor deste processo dar-se-ia na pregação a partir de um livro considerado de origem divina. Em torno dele se constroem muitas interpretações, mediante o lema através do qual todos devem familiarizar-se (como “pare de sofrer”). E para que os fiéis possam aderir novos/outros elementos para sua identidade, uma plataforma de *representação* coletiva é construída³²⁶.

Aqui, esta pesquisa lança mão mais especificamente do diálogo entre SF e CI, como categoria de análise, pois Anderson acredita que a realidade ontológica só pode ser apreendida por meio desse sistema chamado *representação*.³²⁷ Em suas palavras, ela se manifesta “de formas *variadas* (...) como réplicas delas mesmas”³²⁸, *i.e.*, reproduz-se simbolicamente (ou não) a sua própria história através de fortes discursos (testemunho) que desaguarão em comportamentos sociais.

Afinado à esta percepção, o teórico cultural jamaicano Stuart Hall dirá que é a representação simbólica que posiciona o sujeito na sociedade.³²⁹ A identidade baseia-se nas práticas de significação e nos sistemas simbólicos em relação a cada cultura onde o indivíduo está inserido. “Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem

³²⁵ MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 190-200. No diálogo dirigido a Glauco, a personagem de Sócrates afirma que a educação musical – no sentido de ser influenciado por ela – é perfeitamente possível pelo fato de seu poder de penetração na alma e de comoção (PLATÃO, 1965, p. 174).

³²⁶ Embora a motivação de participar da IURD seja individual, por visar satisfazer desejos e necessidades de consumidores particulares, o coletivo se deve ao “nós” da instituição (PEÑA-ALFARO, Alex Antonio. *Estratégias discursivas de persuasão em um discurso religioso neo-pentecostal*. Tese [Doutorado] – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Letras. Doutorado em Linguística, 2005, p. 160).

³²⁷ ANDERSON, 2008, p. 42.

³²⁸ ANDERSON, 2008, p. 52-53.

³²⁹ HALL, Stuart. *The work of representation*. In: RUTHER-FORD, J. (org). *Identity: community, culture, difference*. Londres: Lawrence and Wishart, 1997.

falar”³³⁰, deste modo, aquele que toma o discurso interessa-se por incidir a *sua* “realidade” sobre o mundo através da ideologia que o alimenta e que dialoga com tantos outros discursos.³³¹

Através do esquema (abaixo) construído, verifica-se o movimento dinâmico para se entender o processo de representação de um grupo. O circuito não se apresenta como algo linear ou sequencial, mas com interligações:

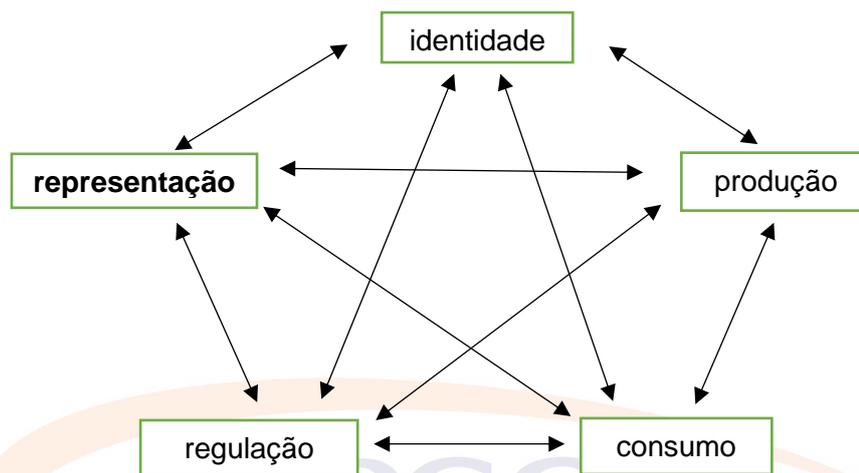


Fig. 20
O circuito da cultura (grifo nosso).³³²

Fazendo uso deste circuito, e tendo como referência a IURD, sua *representação* estaria intimamente ligada ao aspecto publicitário, tendo como ferramenta a teatralidade. A representação simbólica geraria a *produção* de objetos sagrados em campanhas específicas, onde as referências últimas se posicionariam em torno da réplica construída do TdS.³³³ A partir dessa representação, que teria sua *regulação* pela demanda dos fiéis,

³³⁰ WOODWARD *apud* SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 15. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014, p. 18.

³³¹ Faz-se menção aqui sobre o discurso que é construído a partir de outros discursos, o *dialogismo*. O discurso não se relaciona diretamente com a *coisa*, mas com outros discursos que *semiotizam* o mundo (BARROS, Diana L. Pessoa de; FIORIN, José Luiz [orgs.]. *Dialogismo, polifonia, intertextualidade em torno de Bakhtin*. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 1994). Neste caso, a pesquisa toma o cuidado de não querer transmitir a ideia de que essas representações e lugares sejam naturais ou operados isotopicamente por todos os agentes. Como pano de fundo, a sociedade antecede o indivíduo e, por vezes, este se vê “forçado” a assimilar o lugar que os mecanismos sociais reservaram para ele.

³³² Paul du Gay, Stuart Hall, Linda Janes, Hugh Mackay e Keith Negus (1997) *apud* SILVA, 2014, p. 16.

³³³ Sobre a *Menorah* (castiçal): <<http://www.novoisrael.com.br/produtos-detalhes.php?id=1326&Cat=212&N=candelabro-iurd-dourado-cento>>. Sobre a *estola sacerdotal*: <<https://www.facebook.com/IurdLobato>>. Sem contar que o Templo de Salomão se tornou também um local para turismo gerando outros recursos para a IURD (o valor da entrada é de R\$45,00, segundo o sítio eletrônico <<http://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,fiel-a-pe-nao-tera-acesso-a-templo-da-universal,1533621>>. Acesso em: 20 de mar. 2015). Segundo a Prefeitura do Rio de Janeiro, seu maior cartão postal, o Cristo Redentor, recebeu em janeiro/2014 (seu melhor mês) 282.625 visitantes (o valor da entrada para o Cristo Redentor é de R\$35,00 em alta temporada através de táxi, carro ou van. Disponível em <<http://www.ingresso>

a *identidade* destes estaria associada à produção e ao *consumo* dos produtos,³³⁴ ocasionando uma nova rotina ritualística e, conseqüentemente, uma nova identidade, um *habitus* – neste caso, neo-judaico.³³⁵ Esses produtos geralmente são símbolos que remetem às experiências de sucesso de “heróis da fé”, uma espécie de reservatório imaginário místico para se alcançar um objetivo milagroso onde a preocupação é “fornecer indícios de uma relação minimamente autêntica com um passado vivido”³³⁶ e ressignificado conforme a nova função do símbolo. Além desse interesse a partir do TdS,

Edir Macedo procura superar as ambigüidades entre objeto sacro e objeto cultural que tanto incomoda seus pares evangélicos. Para não estabelecer equivalência entre os seus objetos sacros e os objetos de outros cultos, boa parte dos quais considerados fetichistas, Macedo opta por celebrar uma história de dimensões não humanas.³³⁷

No enredo analisado e registrado em 2011 pela antropóloga Clara Mafra, o interesse do bispo Macedo seria de trazer, dos vários séculos esquecidos, sentidos mais autênticos do judaísmo. Estes valores – considerados verdadeiros do culto judaico – aterrissariam no bairro Brás, periferia do capitalismo, onde moram trabalhadores migrantes. Portanto, tratar-se-ia de uma certa conveniência aproximar seus rituais cúlticos a características marcantes do capitalismo contemporâneo, “especialmente neste seu caráter arbitrário e fugidio de deslocamento dos centros de produção da riqueza”³³⁸.

Parece que a leitura da antropóloga comunga com o circuito acima apresentado. O TdS está fundamentado num monumento que existiu, como projeto de regulação identitário da massa, (sendo ela) inclinado a episódios de fé reinterpretados. Em vista disso, os membros/frequentadores do TdS poderiam ser identificados – até aqui – nesta pesquisa como aqueles que vivem em torno de narrativas do Primeiro Testamento como ferramentas plenamente eficazes para instauração de uma *segunda natureza*.

paraocriso.com.br/>. Acesso em: 20 de mar. 2015). Já o TdS, recebeu cerca de 400 mil visitantes, numa média de 13.300 por dia (disponível em: <[http://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/ geral,templo-de-salomao-muda-a-rotina-do-bras-imp-1541534](http://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,templo-de-salomao-muda-a-rotina-do-bras-imp-1541534)>. Acesso em: 13 de abr. 2015).

³³⁴ Campos já dizia que a IURD é “um tipo de religião que mais se adapta a um contexto de globalização e internacionalização da cultura e da economia” (CAMPOS, L. S. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, 2005, p. 113) oferecendo sua imagem como doadora dos melhores serviços de bens simbólicos. Anderson dirá que o consumo está vinculado à criação de imagens (ANDERSON, 2008, p. 66-67).

³³⁵ O capítulo 3 ficará a cargo de registrar resultados da pesquisa *in loco*.

³³⁶ MAFRA, Clara. A “arma da cultura” e os “universalismos parciais”. Rio de Janeiro: *Revista Mana*, vol. 17, n. 3, 2011, p. 618.

³³⁷ MAFRA, 2011, p. 618.

³³⁸ MAFRA, 2011, p. 618.

Percebe-se então que para alocar a IURD como comunidade imaginária, só será possível se se descrevê-la como ela se vê em relação à sua ligação com o judaísmo veterotestamentário, num profundo mergulho a um “mundo puro de signos”³³⁹. Para tal, o capítulo 3 discutirá essa relação a partir de categorias de análise levantadas pela SF. Seguidas por um estudo de caso, são estas as categorias: comparações internas (entre os templos das IURD), distantes (entre TdS e TdJ) e contrapontos (entre TdS e TdJ).



³³⁹ ANDERSON, 2008, p. 40.

3 SOBRE UMA (CON)FIGURAÇÃO IDENTITÁRIA NEO-JUDAICA: UM ESTUDO DE CASO

No uso das referências metodológicas aqui adotadas, categorias de análise foram levantadas no primeiro capítulo e serão aplicadas à IURD, levando em consideração o objeto delimitado desta pesquisa. Em seguida, retoma-se aos equipamentos descritos no capítulo 2 verificando nesses os aspectos mais significativos da *segunda natureza*. Para isso, a pesquisa lança mão de um estudo de caso, baseado no aporte da SF, apresentando em que nível a entrevistada se compromete com a identidade neo-judaica.

3.1 O Templo de Salomão e a Sociologia Figuracional

Esta primeira seção busca informar outras características “comuns” entre a IURD e o judaísmo veterotestamentário, além de possíveis motivações para a *segunda natureza* (neo-judaica). Neste recorte, retoma-se Elias a fim de observar como a IURD incorporaria, a partir do TdS, esses traços e símbolos distanciando-se de seu próprio modelo de franquia – padronização dos templos e comportamentos anteriores. Haveria, portanto, um estancamento tanto da estética do templo quanto das funções/percepções dentro dele, dos movimentos litúrgicos e das campanhas de fé.³⁴⁰

Considerando que Elias desenvolve sua reflexão vasculhando as construções e mutações identitárias e, conseqüentemente, as diferenças de determinados gestos, ritos ou comportamentos ao longo da esteira evolutiva/histórica para se entender o presente, esta pesquisa compreende que só será possível mensurar o conhecimento da transformação identitária iurdiana (neo-judaica) olhando para as “estruturas do passado” e as filiações que delas foram gestadas.³⁴¹

Uma das exigências feitas por Elias para tal pesquisa é a *comparação*, compreendida em três escalas: a) em um primeiro momento, se permite distinguir os diferentes funcionamentos da mesma forma social no interior de uma ou mais sociedades

³⁴⁰ Cf. cap. 1, seções 1.2.2; 1.3 e 1.3.2.

³⁴¹ Cf. cap. 1, seção 1.1.1 (FERNANDES DE SOUZA, Edilson. Weber e Elias: pontos e contrapontos na metodologia das Ciências Sociais. *Conexões: revista da Faculdade de Educação Física da UNICAMP*, Campinas, v. 1, n. 1, p. 8-17, jul./dez. 1998, p. 14).

comparáveis e contemporâneas; b) em segundo, as *comparações distantes*, onde se é possível mostrar “efeitos idênticos” da mesma forma social no interior de sociedades bastante afastadas no tempo e no espaço; c) por fim, *comparar* os contrapontos das formas de funcionamentos sociais.³⁴²

Como pré-anunciado³⁴³, este esquema será agora utilizado para auxiliar na compreensão de como a IURD lida com o *habitus* neo-judaico – análise comparativa – e de como a mesma acessa, por meio de comparação distante, os gestos rituais veterotestamentários, justapondo-os à sua identidade comportamental a partir de ressignificações no TdS. Para tanto, foi realizada entrevista³⁴⁴ com um membro da IURD – que aqui se chamará Miriã – a fim de apresentar, a partir do olhar de quem busca vivenciar o novo *jogo* identitário, as características até aqui teorizadas. A escolha por um estudo de caso baseia-se na fala de Fonseca, já que tal metodologia

procura compreender como é o mundo do ponto de vista dos participantes, ou uma perspectiva pragmática, que visa simplesmente apresentar uma perspectiva global, tanto quanto possível completa e coerente, do objeto de estudo do ponto de vista do investigador.³⁴⁵

Lançar mão de uma entrevista com apenas um membro da IURD não revelaria declarações isoladas de alguém em estado isolado, mas de um indivíduo ligado a uma tessitura social e religiosa, aberto à dinâmica identitária e suas derivações.³⁴⁶

A entrevistada (Miriã) possui 34 anos e é membro da IURD desde 1999. Mora em São José dos Campos, 94 km da capital (SP), onde frequenta um templo da referida denominação. Tornou-se obreira, mas afastou-se por um período de 7 anos. Retornou para a igreja em 2009, mas hoje não ocupa nenhum cargo ministerial. Frequenta o TdS uma

³⁴² Cf. cap. 1, seção 1.1.1 (ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte – investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001, p. 86-87, 113, 196-197). Não se trata de comparar *exclusivamente* as sociedades, mas de compreender as estruturas religiosas e identitárias de cada sociedade à luz de uma crítica das categorias modernas (cf. DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*. São Paulo: Ideias & Letras, 2004).

³⁴³ Cf. cap. 1, nota 24.

³⁴⁴ Entrevista realizada no dia 11 de janeiro de 2015. A entrevista completa encontra-se no anexo desta dissertação. O nome da entrevistada foi alterado por um fictício para preservar sua identidade e por questão de ética de pesquisa, ainda que a mesma não fizesse questão da troca.

³⁴⁵ FONSECA, J.J.S. *Metodologia da pesquisa científica*. Fortaleza: UEC, 2002, p. 33.

³⁴⁶ Esta análise comprometeria a crítica de Elias ao *tipo ideal* (cf. cap. 1, seção 1.1.2), todavia a entrevista realizada não tem o intuito de encarar a “sociedade” a partir do indivíduo que assume as características “ideais/totais” que (cor)respondam a toda *figuração*. Miriã assume características neo-judaicas de acordo com o seu envolvimento na figuração. É o que a SF, na interpretação de Malerba, chamará de “nível de integração” (cf. cap. 1, seção 1.3.2). Ou seja, o exame aqui realizado reflete um nível desse engajamento identitário. Neste caso, de um membro que participa apenas da campanha “Terapia do Amor”, às quintas-feiras.

vez por mês, às quintas-feiras, quando participa da campanha “Terapia do Amor” – campanha essa também promovida em sua cidade. Miriã possui Ensino Médio completo e é manicure.

Há que se identificar ainda o processo de interpretação da entrevista. Utiliza-se aqui a teoria da “descrição densa”³⁴⁷, conceito cunhado pelo filósofo britânico Gilbert Ryle (1900–1976) e ampliado pelo antropólogo Clifford Geertz (1926–2006).³⁴⁸ Baseando-se em Ryle, a cultura era considerada como:

(1) “o modo de vida global de um povo”; (2) “o legado social que o indivíduo adquire do seu grupo”; (3) “uma forma de pensar, sentir e acreditar”; (4) “uma abstração do comportamento”; (5) “uma teoria, elaborada pelo antropólogo, sobre a forma pela qual um grupo de pessoas se comporta realmente”; (6) “um celeiro de aprendizagem em comum”; (7) “um conjunto de orientações padronizadas para os problemas recorrentes”; (8) “comportamento aprendido”; (9) “um mecanismo para a regulamentação normativa do comportamento”; (10) “um conjunto de técnicas para se ajustar tanto ao ambiente externo como em relação aos outros homens”; (11) “um precipitado da história”.³⁴⁹

Geertz acredita que o indivíduo está ligado a teias de significado e assume a cultura como sendo essas teias – bem como Elias, ao crer que o indivíduo é interdependente nas estruturas sociais e, por isso, não isolado³⁵⁰. Tentar formular a base na qual a pessoa inserida *se imagina (se acredita) e se situa* numa determinada cultura, é aquilo que Geertz considera *descrição*.³⁵¹

3.1.1 Diferentes funcionamentos de uma forma social

Na SE, é possível fazer diferença entre membros de grupos reunidos em um “mesmo lugar”. Um exemplo oferecido na *Sociedade de Corte* esclarece essa ferramenta comparativa capaz de discernir a fronteira entre grupos de pessoas que *ocupam o mesmo lugar*.³⁵² Ou seja, ainda que morassem em terra comum, suas atividades e comportamentos os diferenciavam consideravelmente a partir dos olhos daqueles que

³⁴⁷ Por se tratar do estudo de uma microestrutura, a presente pesquisa adotará apenas o termo “descrição” e não “descrição densa”, que pretende análise de macroestrutura.

³⁴⁸ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 3-24.

³⁴⁹ GEERTZ, 2008, p. 4.

³⁵⁰ Cf. cap. 1, seção 1.1.3.

³⁵¹ GEERTZ, 2008, p. 10.

³⁵² Nobres da corte francesa consideravam-se participantes da “boa sociedade” (conceito identitário de pessoas honradas), enquanto os nobres franceses da província eram classificados por aqueles como camponeses rústicos pelo fato de não residirem na corte do rei (ELIAS, 2001, p. 112-113).

viviam na corte. A fronteira estaria, então, estabelecida pela opinião de um grupo cuja “realidade” social poderia ser alterada através do poder de sua influência e honra.³⁵³

Registra-se que a pesquisa em questão não realizou levantamento entre os “grupos”, porém, são consideradas duas questões abaixo:

a) a trajetória já traçada pela obra de Leonildo S. Campos sobre a IURD (*Teatro, Templo e Mercado*), onde são observadas características peculiares e das manutenções teológicas e estruturais desta denominação (que poderiam ser plenamente utilizadas até antes da construção da réplica do TdJ) e;

b) que a entrevistada Miriã transita entre um templo comum da IURD e o TdS, fato este que possibilita a análise das diferenças estabelecidas no que tange aos equipamentos destacados no capítulo 2.

Seguindo o critério da SE, o primeiro passo seria observar as mudanças internas responsáveis em apontar o processo de transformação identitária da IURD relacionando-a finalmente ao TdS. Torna-se importante registrar que, embora a IURD comporte em sua teologia – e, conseqüentemente, em sua liturgia – elementos da religiosidade local tão diversificada, como da Igreja Católica Apostólica Romana, afro-brasileiras, judaicas, protestantes e outras tradições, há, segundo Campos, certa padronização de símbolos e rituais (ressignificados) dessas religiões em ritmo dramático em todos os seus templos.³⁵⁴ Essa padronização seguiria também a formação de obreiros e pastores,³⁵⁵ campanhas de fé etc.³⁵⁶ Como o foco desta pesquisa não abre espaço para imergir nos detalhes mencionados, as imagens abaixo tornariam possível a *comparação* entre os templos/catedrais da IURD e o TdS (onde a tradição judaica é privilegiada):

³⁵³ ELIAS, 2001, p. 112.

³⁵⁴ CAMPOS, 1999, p. 72-73, 87.

³⁵⁵ A IURD não conta com um seminário teológico próprio, mas através de publicações diversas consegue estabelecer uma teologia oficial padronizando suas crenças e práticas (seguem algumas obras que se dedicam a fundamentar a teologia iurdiana: CABRAL, J. *Entre o vale e o monte*. Rio de Janeiro: Universal, 1998. HELDE, V. *Um chute na idolatria*. Rio de Janeiro: Universal, 1999. MACEDO, E. *O diabo e seus anjos*. Rio de Janeiro: Universal, 1995. MACEDO, E. *Mensagens*. Rio de Janeiro: Universal, 1995. MACEDO, E. *O perfeito sacrifício*. Rio de Janeiro: Universal, 1996. MACEDO, E. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Universal, 1997. MACEDO, E. *O despertar da fé*. Rio de Janeiro: Universal, 1997. MACEDO, E. *O poder sobrenatural da fé*. Rio de Janeiro: Universal, 1997. MADURO, R. *Nossa batalha*. Rio de Janeiro: Universal, 1997). Para além dessas literaturas, há um regimento interno que enfoca importantes aspectos da vida burocrática da igreja (ESTATUTO e REGIMENTO INTERNO. Rio de Janeiro: Universal, s.d.). A música também possui um direcionamento teológico no uso do livro de cânticos da igreja (UNIVERSAL: Igreja do Reino de Deus. *Louvores do reino*. Rio de Janeiro: Universal, 1998). Outro canal fica disponível a todos os líderes, obreiros e membros comuns: os sítios eletrônicos <<http://www.igrejauniversal.org.br/>> e <<http://www.bispomacedo.com.br/>>. Sermões também podem ser acessados através das páginas citadas. As pregações colaboram para um enredo próprio da IURD.

³⁵⁶ CAMPOS, 1999, p. 76.



Fig. 21
Catedral da Fé em Pernambuco – Recife.³⁵⁷



Fig. 22
Catedral Mundial da Fé no Rio de Janeiro.³⁵⁸



Fig. 23
Catedral da IURD em Nova York – EUA.³⁵⁹

Campos registra em uma seção de sua obra o que havia em comum nas fachadas dos templos (catedrais) da IURD:

- a) o moto “*Jesus Cristo é o Senhor*”;
- b) o logo “Igreja Universal do Reino de Deus” e;
- c) o “insubstituível símbolo iconográfico, um coração vermelho e dentro dele uma pomba branca em pleno voo, ambos estilizados”³⁶⁰.

Ainda que a arquitetura de cada um seja diferente do outro, apresenta-se, por meio da referida legenda (“Jesus Cristo é o Senhor”), uma identidade normatizada do espaço sagrado, situe-se ele no Brasil ou nos quase 200 países em que se faz presente.³⁶¹

³⁵⁷ Disponível em: <<https://iurdenderecos.wordpress.com>>. Acesso em: 10 de set. 2015.

³⁵⁸ Disponível em: <<https://iurdenderecos.wordpress.com>>. Acesso em: 10 de set. 2015.

³⁵⁹ É possível ver a fachada de várias igrejas espalhadas pelo mundo com as características já apresentadas: <<https://iurdenderecos.wordpress.com>>. Acesso em: 10 de set. 2015.

³⁶⁰ CAMPOS, 1999, p. 75-76.

³⁶¹ O primeiro templo fora do Brasil foi nos EUA, na cidade de Nova York, em 1980 – apenas três anos depois da fundação da IURD pelo bispo Edir Macedo, que pregava em um coreto, no bairro do Méier, Zona Norte do Rio de Janeiro (disponível em: <<http://blogs.universal.org/bispomacedo/historia-do-bispo/inicio-da-universal-nos-eua/>>. Acesso em: 10 de set. 2015).

Fazendo uso do primeiro elemento sobre *comparação* da SE, a distinção fica bem nítida quanto a ausência das três características dos templos iurdianos (“Jesus Cristo é o Senhor”, “Igreja Universal do Reino de Deus” e o símbolo do coração vermelho com a pomba em pleno voo) diante do TdS em São Paulo, como pode ser percebido a seguir:



Fig. 24
Fachada do TdS em São Paulo.³⁶²



Fig. 25
À porta do TdS, levitas recepcionam.³⁶³

A fachada interessa-se em causar deslumbramento pelos pórticos de entrada, pela iluminação (à noite; f. 24) e pelas portas cujos membros/frequentadores são recepcionados por obreiros, agora consagrados *levitas* (f. 25).

Corroborando as diferenças mencionadas, a entrevistada Miriã, que participa tanto das reuniões em um templo da IURD em São José dos Campos como no TdS, deixa perceber seu deslumbramento pelo equipamento físico-estrutural desse último. Deste modo, levando em consideração a categoria de análise *relação entre o TdS e outro(s) templo(s) da IURD*, em que o objetivo é *verificar as clivagens entre o TdS e outro templo da IURD (já) frequentado pelo(a) entrevistado(a)*, Miriã, ao ser perguntada sobre essa diferença, faz a seguinte declaração:

Então... primeiro... é... assim... é... estrutura... falando da estrutura né, da parte física, já é impactante. A primeira vez que eu fui lá foi quando teve as inaugurações que foram todas programadas, que cada região ia numa data específica. Fui na primeira vez dia 11 de agosto. Então, assim, a sensação que você tem a primeira vez doutras vezes é a mesma. Toda vez que eu vou é impressionante. Eu tô chegando em São Paulo, eu tô ali na Marginal³⁶⁴, eu vejo as costas do Templo, dá pra imaginar quando você vê uma parte, então você já fica com aquela: “nossa, como é grande, né!?” E... espiritualmente falando, assim... toda vez que você vai... é... só quem vai é que pode externar o que sente. A impressão que a gente tem é que Deus ali dentro é maior. Entendeu? Não que Deus, o Deus da Igreja Universal ou o Deus do Templo de Salomão,

³⁶² Disponível em: <<http://sites.universal.org/templodesalomao/index.php>>. Acesso em: 10 de set. 2015.

³⁶³ Disponível em: <<https://www.facebook.com/templodesalomao>>. Acesso em: 10 de set. 2015.

³⁶⁴ Marginal Tietê: avenida que dá acesso ao Bairro do Brás, onde está localizado o TdS.

Ele é melhor ou Ele é maior. Mas é que ali dentro, a sensação é que a gente que tá ali tem, é que é tudo maior, sabe? É tudo maior. Você sente Deus, sente o Espírito Santo, a Palavra, é... é tudo muito, muito espiritual. Muito espiritual, muito forte. É só indo pra poder entender e sentir o que a gente sente quando vai.³⁶⁵

Sua resposta apresenta o impacto causado pelo equipamento físico-estrutural, onde a percepção mais sensível para com o sagrado começaria a surgir. Segundo Miriã, quando de sua “peregrinação” ao TdS, este equipamento gera uma sensação religiosa de encantamento. Consegue se lembrar da data e da sensação que perdura todas as vezes que comparece ao local sagrado. Narra: “eu tô chegando em São Paulo, eu tô ali na Marginal, eu vejo as costas do Templo, dá pra imaginar quando você vê uma parte, então você já fica com aquela: ‘nossa, como é grande, né?’”. Em outro momento da entrevista, consegue estabelecer diretamente a diferença de sua experiência religiosa no TdS em relação aos cultos no Templo de sua cidade: “É uma igreja grande também (em São José dos Campos), é muito boa de estrutura, mas lá (TdS) é diferente. Muito diferente”³⁶⁶.

A impressão oferecida pela entrevistada diz respeito ao reflexo causado pelo equipamento em questão. A expressão “Deus *ali dentro* (TdS) é maior” surge como um grau de comparação (que, segundo Miriã, só pode entender e sentir quem vai) entre o TdS e o templo em sua cidade. Não apenas a sensação de uma presença sagrada maior, mas também de “tudo” aquilo que compõe o local, inclusive o *discurso* que, em sua fala, lê-se “Palavra” (pregação). A “Palavra” seria uma espécie de “um conjunto de orientações padronizadas para os problemas recorrentes”³⁶⁷ tornando possível sensações e percepções diante do “Deus da Igreja Universal, Deus do Templo de Salomão...” que assume características exponenciais que só os que vão são capazes de perceber.

Ainda estabelecendo as diferenças entre os templos iurdianos, nota-se que no TdS não há mais o moto iurdiano na fachada, mas próximo à entrada do referido templo³⁶⁸, inscrita em um bloco de pedras *taltishe* trazidas de Hebron (Cisjordânia)³⁶⁹, encontra-se a referência bíblica que fora retirada do Primeiro Testamento:

³⁶⁵ Áudio em 6’12’’.

³⁶⁶ Áudio em 7’51’’.

³⁶⁷ GEERTZ, 2008, p. 4.

³⁶⁸ Confirmado pela entrevistada: “... você entrando de frente, tá na pedra do lado que é o jardim, do lado direito” (áudio em 8’35’’).

³⁶⁹ Esse modelo de pedras foi utilizado para a parte externa do TdS, que foi de 19 mil metros quadrados. A pedra *taltishe* é muito utilizada na maioria das edificações em Jerusalém. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2014/07/31/bras-tem-clima-de-jerusalem-e-excesso-de-segurancas-com-templo-da-universal.htm>>. Acesso em: 20 de set. 2015.

“Estarão abertos os Meus olhos e atentos os Meus ouvidos à oração que se fizer neste lugar. Porque Escolhi e Santifiquei esta casa, para que nela esteja o Meu Nome perpetuamente; nela, estarão fixos os Meus olhos e o Meu coração todos os dias” (2 Crônicas 7,15-16).³⁷⁰

Um local “legitimado” por versículo retirado do livro sagrado (ainda utilizado na formação da fé desse grupo) viria apontando as grandes possibilidades de acontecer os eventos milagrosos interpretados como reais a partir do encontro (mediado) com Deus em oração no TdS.

O sociólogo estadunidense Neil J. Smelser, também citado na obra de Campos³⁷¹, acredita que um local fechado, já legitimado, proporcionaria melhor controle da dramatização e, por isso, melhores resultados na manutenção de ritos, além de mobilizar as motivações coletivas³⁷², o que também caracterizaria “um mecanismo para a regulamentação normativa do comportamento”³⁷³.

Utilizando como referência o texto de 2Cr 7,15-16, o bispo Macedo declarou (a partir de hermenêutica peculiar) que, à época do Antigo Testamento (AT), quando as pessoas não andavam em retidão, Deus se afastava do Templo e não ouvia seu povo.³⁷⁴ Corroborando a ideia do bispo, ao ser perguntada se se pode considerar que o verdadeiro povo de Deus seria aquele que respeita essa presença sagrada no TdS e que, por isso, se deve viver longe do pecado para que Deus continue ouvindo os fiéis, disse: “É, viver longe do pecado sim”.³⁷⁵

³⁷⁰ Contrário ao que se pensa dos versículos em questão, 1 e 2 Crônicas possuem pouquíssimos elementos históricos. Seu alto valor encontra-se nas fontes referentes aos “costumes e usos, instituições e cargos e às concepções teológicas e éticas da comunidade judaica pós-exílica” (GERSTERNBERGER, Erhard S. *Israel no tempo dos persas: séculos V e IV antes de Cristo*. São Paulo: Ed. Loyola, 2014, p. 169). O texto de 2Cr 7.15-16 abordaria, portanto, não sobre o primeiro, mas sobre o segundo templo. Salomão tornara-se – assim como Davi – modelo de reestruturação da comunidade de Yahweh e da liturgia cültica. Os versos em destaque seriam continuidade do discurso de Salomão em 6.14-42, que conferiria ao rei o poder de ser ouvido e receber as promessas de Deus a fim de compartilhá-las com o povo. Como a comunidade de Yahweh não tem rei, o sacerdote ganha destaque central neste processo. Tudo isso a partir de uma estrutura de poder construída através de confecção literária tida por sagrada e, por isso, regimental (GERSTERNBERGER, 2014, p. 153-169). Se é o sacerdote quem comandaria o processo intercessório, ao menos isso Macedo tratou de articular com suas vestimentas que sugerem “lembrar” o momento antigo.

³⁷¹ CAMPOS, 1999, p. 88.

³⁷² SMELSER, Neil J. *Teoria del compartamiento colectivo*. México: Fondo de Cultura Economica, 1995, p. 94.

³⁷³ GEERTZ, 2008, p. 4. As características indicadas até aqui, incluindo esta última nota, valeriam para todos os templos religiosos (suntuosos), todavia, a delimitação do tema na denominação em questão sugere pensar a diferença entre seus próprios templos a partir do olhar do fiel. Neste caso em especial, um membro da igreja oferecendo sua percepção “interna” de um “templo comum” e do TdS.

³⁷⁴ Disponível em: <<http://sites.universal.org/templodesalomao/tour/#/otemplo>>. Acesso em: 10 de dez. 2015.

³⁷⁵ Áudio em 9’17’’.

Sobre a importância de se frequentar assiduamente o TdS, Miriã faz paralelos sobre a campanha “Terapia do Amor”, da qual participa tanto em sua cidade quanto no referido templo:

eu vou uma vez por mês (TdS) porque eu participo duma reunião determinada pra... é... por exemplo, o que eu vou... a reunião que eu vou (...) é com a Cristiane e com o Renato Cardoso que, inclusive, ela é filha e ele é genro do bispo Macedo, que eles fazem uma reunião voltada para a vida sentimental. Aqui na cidade que eu moro também tem, mas pra você ter uma noção, até esse tipo de reunião, que não é uma coisa tão assim “espiritual”, vamos dizer entre aspas, ela é diferente daqui na minha cidade. Pra mim é muito importante eu ir lá, porque a Palavra me fortalece... é... eu saio de lá com novos pensamentos, sem ansiedade... com aquela... aquele pensamento: “Ah, eu vou construir uma família”, enfim. Pra mim é muito importante, pra mim é uma preparação pra o futuro.³⁷⁶

A entrevistada diferencia a campanha “Terapia do Amor” em ambos os templos. Identifica com precisão os palestrantes/responsáveis no TdS e o parentesco destes com o bispo Macedo, enquanto que não aparece – em nenhum momento da entrevista – nomes de pastores ou obreiros da igreja onde é membro. Mesmo considerando a campanha como um “tipo de reunião, que não é uma coisa assim ‘espiritual’”, afirma: “é diferente daqui na minha cidade”.

Seguindo a declaração acima, lançamos mão da leitura que o sociólogo Cleinton Souza faz da Teoria do Objeto (Bourdieu), que “ajudaria a compreender as razões de uma pessoa ou grupo responder a uma questão de determinada maneira, tendo em vista poder estar exagerando valorativamente ou omitindo por preocupação”³⁷⁷. Nota-se que a entrevistada assertou anteriormente que no TdS “é tudo muito, muito espiritual (...) muito forte”. Enquanto Miriã valoriza consideravelmente o templo na capital, substitui as expressões acima destacadas elencando pontos sobre a importância de se frequentar a campanha no TdS: a) “porque a Palavra fortalece”; b) “eu saio de lá com pensamentos, sem ansiedade”; c) “aquele pensamento: ‘Ah, eu vou construir uma família’”; d) “uma preparação para o futuro”. Essas declarações, *e.g.*, não seriam utilizadas para narrar experiências advindas do templo em São José dos Campos. São as reuniões da campanha no TdS que Miriã considera para “uma forma de pensar, sentir e acreditar”³⁷⁸, como observado nas expressões substitutivas acima.

³⁷⁶ Áudio em 11’13”.

³⁷⁷ SOUZA, Cleinton. *Sim, somos racistas – análise sociológica do racismo à brasileira*. Ed. Curitiba-PR: Appris, 2015, p. 131.

³⁷⁸ GEERTZ, 2008, p. 4.

Deste modo, a maneira que as diferenças foram aqui abordadas – embora não se assemelhe *ipsis litteris* à análise de Elias em *Sociedade de Corte* (elementos de *grupos comparados*)³⁷⁹ – liga-se à ideia de estabelecer algumas clivagens sobre as características estruturais (templo comum/TdS – destacado pelo “deslumbramento” causado) capazes de transignificar (até aqui, em partes) psiquicamente a identidade de um membro que transita entre a formação de um *habitus* neo-judaico (TdS – destacado pela “Palavra” pregada) e uma tradição já comumente vivida no templo de São José dos Campos.

3.1.2 Semelhantes funcionamentos para sociedades distantes

A segunda escala da *comparação* para Elias preconiza o *distanciamento*. Esse tipo de comparação é responsável por mostrar “efeitos idênticos” no interior de sociedades bastante afastadas no tempo e no espaço. Neste caso, a IURD (TdS) e os eventos bíblicos ressignificados e trazidos à baila com o interesse de reviver as experiências místicas.³⁸⁰

A ideia do “reviver a fé veterotestamentária” com o auxílio de elementos simbólicos, será também analisada pela sugestão do sociólogo francês Jean Baudrillard, onde o simples estudo do objeto é insuficiente, pois a chave de seu significado passaria por dois estágios³⁸¹: *a contextualização dos símbolos* e *a análise a partir da lógica resultante das interações simbólicas*.

a) *A contextualização dos símbolos*. Baudrillard acredita haver uma nova qualidade de relacionamento com o símbolo.³⁸² Não se trata de absorver a essência ou a concretude do símbolo em si, pois sabe-se que aquele mundo não mais é dado ao indivíduo. Por isso, mediante o que adquiriu sobre a história de determinado símbolo/objeto, inventaria-se a fim de manipular e controlar numa plataforma de novos significados.

Numa peregrinação à Jerusalém, o bispo Macedo teve a ideia de construir o TdS no Brasil: “Se eu não posso trazer todo o povo para cá, então vou levar pedaços desta

³⁷⁹ Cf. cap. 1, seção 1.1.1.

³⁸⁰ Halbwachs dizia que a história social de hoje também poderia pressupor a reconstrução dos dados fornecidos pela projeção de um passado reinventado; a memória, “magicamente”, recomporia *esse* passado (HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2003, p. 33).

³⁸¹ BAUDRILLARD, Jean. *El sistema de los objetos*. París: Éditions Gallimard, 1968, p. 6.

³⁸² BAUDRILLARD, 1968, p. 28-29.

terra para eles”³⁸³ Toda a obra foi projetada, segundo o bispo, com referências bíblicas do passado.³⁸⁴ Miriã revalida as palavras do bispo: “Do jeito que foi feito, foi projetado é realmente pra gente se sentir num outro lugar, de outra maneira. (...) Já que a gente não pode ir, a gente se faz sentir como se tivesse na terra santa. É incrível!”³⁸⁵.

O ambiente carregado de símbolos materiais, favoreceriam a uma aproximação identitária. Segundo a SE, os símbolos, como bandeiras, imagens religiosas, estão carregados de aspectos emotivos que ligam unidades menores a unidades maiores.³⁸⁶ Ao ser perguntada se o uso dos “mesmos” símbolos de fé auxiliava na aproximação de uma identidade bíblica, Miriã responde:

que é indiferente. Eu tenho uma visão... no caso do objeto ou o que seja, que eles são só representações, né? Então a gente não tem que se pegar naquilo. Pra mim, é a mesma coisa com e sem. (...) Tem pessoas que já não sentem isso, mas pra mim é indiferente. São só símbolos.³⁸⁷

Mesmo concedendo informações de que algumas pessoas *sentem* o símbolo diferentemente, afirma sua função representativa. Em outro momento, ainda sobre os símbolos sagrados antigos:

Eu acho importante ter pra que a gente saiba como foi, questão histórica, mas ter importância, não tem nenhuma. Assim, quando você vê a Arca da Aliança você lembra dos Mandamentos que Deus deixou por meio de Moisés. E você vê o candelabro ou quando você vê o tabernáculo. Então, isso só vai pra te lembrar, é um ponto de contato, mas não é... se tem ou se não tem... pra mim (...) é indiferente.³⁸⁸

A função do símbolo, como afirmara o bispo Macedo, seria de motivar os fiéis a reviverem “a fé e o temor dos grandes homens de Deus do passado, que creram e obedeceram ao Deus de Israel, o Deus da Bíblia”.³⁸⁹ Na fala da entrevistada, vê-se que o símbolo possui a característica de remeter o fiel à memória não apenas histórica, mas de certa justaposição dos elementos, pois o que importaria não seria a Arca da Aliança em si, mas a “lembrança dos Mandamentos que Deus deixou por meio de Moisés”. A expressão “ponto de contato” é a mesma que utiliza ao tratar do TdS. Deduz-se que ambos

³⁸³ Disponível em: <<http://sites.universal.org>>. Acesso em: 10 de dez. 2015.

³⁸⁴ Disponível em: <<http://sites.universal.org>>. Acesso em: 10 de jan. 2015.

³⁸⁵ Áudio em 24’49”.

³⁸⁶ Cf. cap. 1, seção 1.2.2.

³⁸⁷ Áudio em 16’58”.

³⁸⁸ Áudio em 17’35”.

³⁸⁹ Disponível em: <<http://sites.universal.org/templodesalomao/tour/#/otemplo>>. Acesso em: 22 de jun. 2015.

sugerem algo para além das aparências. E se os Mandamentos são lembrados, conseqüentemente, devem ser vividos/obedecidos.

Contextualizando o simbolismo de comportamento de fé, segue sua impressão da função do sacrifício ao ser perguntada sobre a figura de Abraão e seu filho Isaac:

Eu acredito que não tem essa necessidade de fazer igual pra ter a mesma experiência. Os tempos são outros. São outras coisas que Deus quer da gente. Deus quer o sacrifício de maneira diferente e o sacrifício que Deus quer não é o dinheiro. Deus quer o sacrifício, quando fala em sacrifício, é você realmente (...) viver a sua vida com Deus. Por exemplo: eu, hoje com 34 anos, há 5 anos sozinha, eu não frequento balada, não bebo, não fumo, não uso drogas. Isso pra mim é um sacrifício porque eu já tive uma vida, né... quando eu não conhecia a Deus... eu já tive uma vida, né, enfim...³⁹⁰

Embora não tenha participado da campanha “Abraão e a Fogueira Santa”, Miriã percebe que o tipo de sacrifício que Deus quer identifica-se com uma vida nova, marcada pela negação de certas posturas e práticas consideradas pertencentes a uma “vida passada”. Neste caso, ainda bem parecido com o cotidiano de outras denominações cristãs. Todavia, quanto aos símbolos:

Ali, em questões dos símbolos que remetem ao Antigo Testamento até mesmo na época de Jesus, que você se coloca no lugar, na situação. (...) Então, assim, você fica imaginando, você fica se imaginando naquela, naquela época, na situação.³⁹¹

Pode-se aqui alocar mais uma vez a análise feita por Souza da Teoria do Objeto³⁹²: ao invés de valorar, agora omite a importância do símbolo por preocupação. Tanto o símbolo quanto histórias carregadas de elementos materiais de fé, são ressignificados e entendidos como ferramentas capazes de levar o fiel a se imaginar em outra realidade. À vista disso, uma aparente omissão é observada nas falas de Miriã sobre o símbolo, pois o mesmo não seria sem importância, ou, como dissera Boudrillard, apenas “objetos de decoração”³⁹³, mas também recepcionados ritualisticamente para a interpretação de um novo mundo, de um novo comportamento, de uma nova vida.³⁹⁴

³⁹⁰ Áudio em 35’43’’.

³⁹¹ Áudio em 15’02’’.

³⁹² SOUZA, 2015, p. 131.

³⁹³ BOUDRILLARD, 1968, p. 50.

³⁹⁴ Bourdieu trabalha a Sociologia Reflexiva onde, nas palavras de Souza, “o que se quer mostrar é que o fato (...) não pode ser apreendido como um saber imediato, mas como algo que é aos poucos e reflexivamente conquistado, admitindo inclusive erros e correções posteriores” (SOUZA, 2015, p. 127). Considerando a entrevista analisada nesta pesquisa, há que se considerar algumas contradições mediante reflexão capaz de comparar, na extensão da fala da entrevistada, as tais “variáveis”.

b) *A análise a partir da lógica resultante das interações simbólicas*: a pergunta cabível seria *qual o resultado alcançado anteriormente que, após a contextualização, poderá também ser alcançado hoje?* O uso sistêmico dos símbolos religiosos servia como fundamento de *identidade* nacional e religiosa para o povo judeu.³⁹⁵ No caso iurdiano, a busca se dá por soluções de necessidades concretas, daí a *manipulação* dos bens simbólicos. Os símbolos representariam bem o canal de bênçãos e de poder,³⁹⁶ além de formarem um conjunto de informações que motivariam o indivíduo a acreditar ou a dar crédito a “um mecanismo para a regulamentação normativa do comportamento”³⁹⁷. Para o psicólogo Carlos A. Serbena,

os símbolos e mitos podem tornar-se receptores das projeções dos medos, interesses e aspirações, modelando comportamento, condutas e visões de mundo desde que partilhado por pessoas criando uma comunidade de sentido e solidificando uma determinada visão de mundo.³⁹⁸

Na visão iurdiana, personagens bíblicas teriam alcançado grandes resultados mediante um comportamento de fé. Os símbolos e ambientes recriados serviriam para que o fiel iurdiano alcançasse certos objetivos na vida, inspirados naqueles comportamentos que levaram a grandes resultados. Nas palavras de Croatto, “o símbolo é a palavra inicial da experiência religiosa”³⁹⁹.

Miriã reconhece a historicidade dos resultados e imprime, *inicialmente*, apenas o desejo curioso de se imaginar à época das personagens bíblicas: “como um personagem do Antigo Testamento eu não chego a me sentir; mas, assim, eu me coloco, me pego imaginando como seria se eu vivesse naquela época, como seria aquela época”⁴⁰⁰. A entrevistada ofereceria aqui a legitimação do comportamento antigo e a inclinação não por conciliar a personagem a si mesma, mas ao cenário bíblico *partilhado* na comunidade iurdiana. Em outro momento, mais abertamente, confirma a intenção da tentativa de

³⁹⁵ VOGELS, Walter. *Davi e sua história*. 1 Samuel 16,1 – 1 Reis 2,11. São Paulo: Loyola, 2007.

³⁹⁶ CAMPOS, 1999, p. 90-91. Esses “efeitos idênticos” não passariam de uma memória provocada, como já informado no cap. 2. Memória como autoridade. Todavia, para um entendimento mais aclarado, a IURD deve ser analisada pelas lentes que utiliza para enxergar o Primeiro Testamento e, a partir disto, ser o que é no uso hermenêutico que se faz do texto sagrado no TdS. Como apontaria Anderson, as “comunidades devem ser distinguidas não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas” (ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 15).

³⁹⁷ GEERTZ, 2008, p. 4.

³⁹⁸ SERBENA, Carlos Augusto. *Imaginário, ideologia e representação social*. Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas, n. 52, dez. 2003, p. 2.

³⁹⁹ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa*: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 114.

⁴⁰⁰ Áudio em 21’23’’.

harmonização: “É o que o bispo fala: a gente tenta chegar o mais próximo possível do que era o povo hebreu nos 10 mandamentos”⁴⁰¹. Miriã ratifica a ideia estabelecida no cap. 1, seção 1.3, deste relatório, onde se aborda o conceito de *habitus* na SE. A pergunta que fora feita é “se se pretendia, através do modelo da tradição judaica, uma sobrepeliz identitária?”. Levando em consideração que o *habitus* – *segunda natureza* – não está no TdS, mas no comportamento dos obreiros e fiéis⁴⁰², o testemunho dado por Miriã de que se “tenta chegar o mais próximo possível do que era o povo hebreu nos 10 mandamentos”, responde positivamente a questão. E se *habitus* é produto da história em processo, forma-se no fiel um “*habitus psíquico*” condicionado pelas reconstruções simbólicas veterotestamentárias.⁴⁰³

Seguindo pelo viés da *descrição*, atinge-se aqui mais duas de suas características: “o modo de vida global de um povo” e “o legado social que o indivíduo adquire do seu grupo”⁴⁰⁴. Pensando na IURD, o primeiro seria a tentativa de unificar o comportamento através da inspiração dos símbolos antigos de fé; no segundo, a observância do legado deixado pelo *seu grupo*.

3.1.3 *Contrapontos dos funcionamentos sociais*

Por fim, *comparar* os contrapontos das formas de funcionamentos sociais. Interessa-se aqui analisar como a entrevistada interpreta o *novo* TdS que desconsidera elementos sócio-históricos primordiais do TdJ. Por exemplo, no campo antropológico, segundo o italiano Mario Liverani, não haveria nenhuma correspondência do primeiro para o segundo templo⁴⁰⁵, quiçá, então, para a réplica em São Paulo – o que levaria a acreditar que a tradição iurdiana não acessara esses dados.

Os contrapontos aqui identificados serão subdivididos – nesta pesquisa – em dois momentos, a saber: *a função do TdJ e sua representatividade para o povo judaíta e; a função do TdS e sua representatividade na fé iurdiana a partir da percepção da entrevistada:*

⁴⁰¹ Áudio em 37’49”.

⁴⁰² Cf. cap. 1, nota 107.

⁴⁰³ Cf. cap., seção 1.3.2.

⁴⁰⁴ GEERTZ, 2008, p. 4.

⁴⁰⁵ LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia*. História antiga de Israel. São Paulo: Paulus; Ed. Loyola, 2008, p. 396, 397.

a) *A função do TdJ e sua representatividade para o povo judaíta*⁴⁰⁶. Baseadas em textos de Lagaš⁴⁰⁷, fornecidos pelo assiriólogo A. Deimel, pesquisas feitas pela economista A. Schneider, nos anos 1920/30, ajudaram a formular hipótese de uma cidade-templo – onde os templos exerceriam grande influência política, religiosa e de (re)distribuição de bens sobre o conjunto da sociedade.⁴⁰⁸ E mesmo sob críticas e reformulações, duas questões tornam-se relevantes para o sustento parcial da tese: 1) a urbanização⁴⁰⁹ inicia com um templo religioso no centro. O templo serve de referência para organização das famílias, gerando dependência destas em relação aos deuses do templo para a produção de alimentos através da magia (rezas, sacrifícios e outros rituais responsáveis pela manutenção do mito)⁴¹⁰ e da (re)distribuição dos mesmos (visto que o *templo* era o grande proprietário das terras cerealíferas, cabia ao trabalhador devolver a produção para que pudesse ser, ali, administrado);⁴¹¹ 2) estudos arqueológicos demonstram que a “cidade-Estado dependia, de alguma maneira, da economia templária (...) cuja produção destinava-se às necessidades da administração central e ao mecanismo distributivo”⁴¹².

⁴⁰⁶ O termo “judaíta” designa os membros do “povo de Javé” posterior à reconstrução de Jerusalém no período Esdras-Neemias (ZABATIERO, Júlio P.T. *Um Deus à Altura dos Desafios da Realidade [Isaías 40-55]*. In: LELLIS, Nelson [Org.]. *Espiritualidade para o século XXI – subsídios teológicos para a espiritualidade de todo cristão*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 139).

⁴⁰⁷ Textos datados da época de Eannatum II (2.400 a.e.c.), de Lugallanda (2.370 a.e.c) e de Uruiniminguina (2.355 a.e.c.), conforme descrição em BOUZON, Emanuel. O templo, o palácio e o pequeno produtor na baixa Mesopotâmia Pré-Sargônica. *Cadmo - Revista do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa*, n. 4/5, 1995, p. 38.

⁴⁰⁸ REDE, Marcelo. *Família e patrimônio na antiga Mesopotâmia*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007, p. 26. Essa tese teria sido revista em 1954 pelo sumerólogo A. Falkenstein. Seus estudos o levaram a crer que era possível acreditar numa cidade-templo, mas não em uma cidade teocrática (A. FALKENSTEIN, *La cite-temple sumerienne, Cahiers d'Histoire Mondiale*, 1 [1954], p. 784-814 *apud* BOUZON, 1995, p. 38). Depois, pela chamada Escola de Leningrado, por Igor M. Diakonoff, que baseou sua crítica nos dados relativos a área dos campos e de sua produção. Segundo o historiador russo, os cálculos e as medidas atribuídas às terras produtivas não podiam corresponder a área total produtiva da cidade de Lagaš (I. M. DIAKONOFF, *Structure of Society and State in Early Dynastie Sumer*, Los Angeles 1974, p. 6s. *apud* BOUZON, 1995, p. 38). Em sequência, a crítica do historiador polonês Ignace J. Gelb (1969), pioneiro no estudo científico dos sistemas da escrita, focava na limitada documentação para análise (I. J. GELB, *On the alleged Temple and State and State Economies in Ancient Mesopotamia, Studi in onore di E. Volterra*, VI, Milano, 1969, p. 137-154 *apud* BOUZON, 1995, p. 38).

⁴⁰⁹ Tendo como referência o início do terceiro milênio a cidade de Uruk, “um importante centro urbano com uma área de aproximadamente 400 hectares e com uma população girando em torno de 40.000 habitantes” (M. LIVERANI, *L'Origine delle cita*, Roma, 1986, p. 47-64; P. CHERVAT, *Ancient Mesopotamia*, Praga, 1993, p. 124-212 *apud* BOUZON, 1995, p. 35).

⁴¹⁰ As áreas de cultivo e de produção eram atribuídas ao deus principal da cidade que, diga-se de passagem, habitava no templo (BOUZON, 1995, p. 35). Segundo Bouzon, “os textos administrativos desta época são, em sua quase totalidade, provenientes de arquivos oficiais dos templos. P. STEINKELLER, *Grundeigentum in Babylonien von Uruk IV zur fruhdynastischen Period II*, Jahrbuch der Wirtschaftsgeschichte, Sonderband, Berlin, 1987, p. 11-25” (BOUZON, 1995, p. 48).

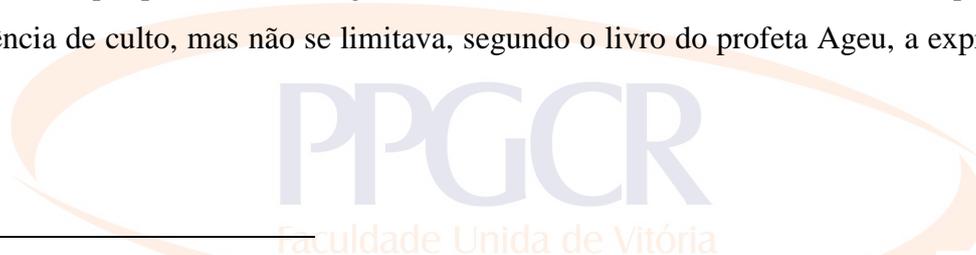
⁴¹¹ M. LIVERANI, *L'Origine delle cita*, Roma, 1986, p. 47-64; P. CHERVAT, *Ancient Mesopotamia*, Praga, 1993, p. 124-212 *apud* BOUZON, 1995, p. 35.

⁴¹² BOUZON, 1995, p. 44-45.

Os sumérios⁴¹³ também atribuíam aos deuses (dos templos) a economia e a produção da terra.⁴¹⁴ A dependência e o temor dessas sociedades para com seus deuses eram demonstrados a partir de ofertas e ritos constantes. Há, no entanto, uma relação da uniformização do comportamento (nós-ideal) com a função do templo. Em outra plataforma, caberia destacar o TdJ⁴¹⁵. Em tese, Osvaldo L. Ribeiro cita Eliade a fim de posicionar a reconstrução do TdJ dentro de um enfoque político-religioso:

No capítulo da “utilização política da religião” situado no verbete do *Dicionário das Religiões* que trata das *Religiões da Mesopotâmia*,⁴¹⁶ afirma-se: “o templo sumeriano era uma instituição simultaneamente religiosa, política e administrativa”⁴¹⁷. É de se perguntar pela possibilidade de a *golah* ter-se justamente inspirado – por conta própria ou por determinação política do próprio Império – no modelo mesopotâmico para a funcionalidade do Templo de Jerusalém.⁴¹⁸

Diferentemente dos babilônios, os persas conduziam o governo de maneira mais amistosa, o que possibilitou aos judaítas a chance de reconstruir o TdJ. O templo era a referência de culto, mas não se limitava, segundo o livro do profeta Ageu, a expressões



⁴¹³ Os sumérios teriam influenciado fortemente na construção mitológica do povo de Israel (SANDARS, N. K. *A epopéia de Gilgamesh*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 11-12).

⁴¹⁴ J. P. GREGOIRE, *L'Origine et le Developpement de la Civilisation Mesopotamienne du Troisieme Millenaire avant notre ere*. In: C.-H., BRETEAU etc. (ed.), *Production, Pouvoir et Parente dans le Monde Mediterranéen de Sumera nos jours*, Paris, 1981, p. 50s. *Apud* BOUZON, 1995, p. 37. Rossi, em seu artigo sobre os sumérios, sublinha que “o foco da religião suméria era o templo (...) A arquitetura monumental dos templos era uma manifestação do papel central das instituições religiosas na sociedade suméria (...) O templo representava provavelmente um centro de riqueza e poder econômico. Nas cidades sumerianas, no período dinástico antigo, os templos possuíam grandes extensões de terras, e os sacerdotes supervisionavam a vida econômica” (ROSSI, Luiz Alexandre. *Sumérios*. In: FUNARI, Pedro Paulo. *As Religiões que o Mundo Esqueceu* – como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses. São Paulo: Ed. Contexto, 2009, p. 35-36).

⁴¹⁵ Não será abordado neste momento a respeito do Templo construído na era do reinado salomônico, visto que será problematizado posteriormente, tendo como referência a obra do italiano Mario Liverani, arqueólogo e historiador das religiões. Com relação à construção da réplica do Templo de Salomão em São Paulo pela IURD, as próximas seções registrarão os efeitos da pesquisa.

⁴¹⁶ ELIADE, Mircea e COULIANO, I. *Dicionário das Religiões*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993, p. 231-235.

⁴¹⁷ ELIADE e COULIANO, 1993, p. 232. Ribeiro complementa as informações em nota com referências outras: “além disso: ‘no Oriente clássico (...) as instituições reais soem estar legitimadas a posteriori por mitos que convertem o rei em um reflexo do deus, esse rei que, mediante a solene recitação do mito da criação, renova o tempo ao começo de cada novo ano cósmico’ (M. MESLIN, *Aproximación a una Ciencia de las Religiones*, p. 227). Para a fundamentação políticossocial [sic] da sociedade Babilônica a partir de *Enuma eliš*, Renato PORATH, *A Adoração Exclusiva a Javé no Processo de Inculcação em Israel*, p. 15s.” (RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *A Cosmogonia de inauguração do templo de Jerusalém* – o Stiz im Leben de Gn 1,1-3 como prólogo de Gn 1,1-2,4a. Tese [Doutorado em Teologia] – Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008, p. 302)

⁴¹⁸ RIBEIRO, 2008, p. 302.

religiosas.⁴¹⁹ Os persas⁴²⁰ se serviam de um sistema provincial que reunia os impostos do contribuinte. Destarte, os templos ganhavam, cada vez mais, a imagem de núcleos arrecadadores de impostos.⁴²¹ Além de todo o jogo político e econômico, o que fazia com que os indivíduos realizassem seus trabalhos e vivessem concordemente, não era o olhar destes para o templo, mas sobretudo, o olhar que vinha do templo para a sociedade formada em torno dele.⁴²²

b) *A função do TdS e sua representatividade na fé iurdiana a partir da percepção da entrevistada.* No cap. 1, seção 1.2.2, a pergunta “o que une as pessoas em figurações?”, traz consigo dois caminhos para uma possível resposta: *ligações afetivas* e *ligações políticas e econômicas*. No caso TdS, a segunda proposta estaria descartada, pois os indivíduos estariam ligados apenas afetivamente com os símbolos sagrados e não ligados política ou economicamente como na estrutura de identidade nacional apontada no item anterior. Aqui é justificado o título desta subseção (contrapontos!).

O TdS assume novas características na fala do bispo Macedo. Sua função é de despertar “a fé adormecida dos frios ou mornos na fé” e os arremeter “a um avivamento nacional e, em seguida, mundial”⁴²³. Miriã, referindo-se ao TdS, atesta: “Ali é um avivamento, entendeu?”⁴²⁴, “Ali não tem como você não se sensibilizar, sabe? Realmente, ‘desperta quem tá dormindo e aviva quem tá morno’”⁴²⁵.

Miriã enfatiza a função do TdS em sua fé. Ali, no Templo, “não tem como você não se sensibilizar”. Ou seja, não se trata de comparecer para entregar o sacrifício como uma luta por sobrevivência, ou servil à ordem sacerdotal, ou por ameaça a fim de manter sua propriedade. Levando em consideração que “tudo” ali dentro é “muito espiritual”, e os elementos remetem meramente a uma memória que prioriza personagens de fé, o

⁴¹⁹ SCHWANTES, Milton. *Ageu*. Comentário Bíblico Latino-Americano. São Paulo: Loyola, 2008, p. 16-17.

⁴²⁰ Na releitura de Gn 1.3, Ribeiro discorre sobre uma hipótese: de que ´élôhîm se trata da Pérsia, a criadora das grandezas construídas (RIBEIRO, 2008, p. 302).

⁴²¹ SCHWANTES, 2008, p. 16-17.

⁴²² O templo formaria uma espécie de *panóptico*, termo cunhado pelo filósofo e jurista Jeremy Bentham (1748-1832). A forma do panóptico é uma torre de largas janelas, cujo efeito de luz não permite ver o vigia do lado de dentro. Neste caso, o detento jamais saberia se é vigiado ou não, mas tem a certeza de que há possibilidade de vigilância (TADEU, Tomaz [Org.]. *O Panóptico*. 2ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008). Seu efeito mais importante é “induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder” (FOUCAULT *apud* SILVEIRA, Rafael Alcadipani da. *Michel Foucault: poder e análise das organizações*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2005, p. 79). Ou seja, a ideia aqui não é destacar quem vigia, e sim, o efeito desse *olho* no comportamento dos que estão sendo observados.

⁴²³ Disponível em: <<http://sites.universal.org/templodesalomaio/tour/#/otemplo>>. Acesso em: 10 de dez. 2015.

⁴²⁴ Áudio em 10’46’’.

⁴²⁵ Áudio em 26’49’’.

avivamento seria caracterizado em remontar o comportamento desses heróis na leitura confessional e não estrutural da época. Neste caso específico, refuta-se a ideia estabelecida de que o “semelhante produz o semelhante”⁴²⁶, visto que nem a economia nem a política têm espaço em seu discurso: “Deus quer o sacrifício de maneira diferente. E o sacrifício que Deus quer não é o dinheiro”⁴²⁷. Não há supervisão da vida econômica. Apenas o interesse, segundo Miriã, por uma vida avivada; e esse tipo de vida assemelhar-se-ia ao comportamento de fé mediado pela memória fabricada.⁴²⁸

Pode-se notar que a IURD não é uma comunidade de resistência, onde não tem interesse em desincorporar o antigo modo de viver. Antes, está baseada em *ressignificações* do espaço e dos símbolos, concretizando os contrapontos essenciais da função dos templos. Na SE, esse fenômeno da incorporação de novos elementos comportamentais refere-se aos processos sociais (ou “mudanças sociais”). Uma das ferramentas para se estudar tais mudanças, refere-se à racionalização de um processo social, em que poderá haver grupo(s) que faça(m) parte de um retorno a estágios anteriores; o que seria também conhecido como “movimentos de retrocesso”⁴²⁹. Todavia, tais movimentos são reconhecidos por suas *ressignificações* a partir de um “centro de poder” e, por isso, diferentes arranjos sociais acabam por reestruturar o comportamento dos indivíduos.

3.2 Comunidade Imaginária e o *habitus* neo-judaico

Após a análise do TdS tomando como base a SE (via da *comparação* interna, distante e dos contrapontos sociais), esta última seção procurará mostrar que para além de um imaginário coletivo comum existe um imaginário fabricado, cujas alterações são feitas por inserções de várias outras imagens.⁴³⁰ Dessas alterações (*ressignificações*), as novas imagens são construídas para um comportamento novo, porém, baseado em experiências e modelos antigos.

Revisitando os equipamentos descritos no capítulo 2, se verificará – utilizando os aportes teórico-metodológicos levantados no capítulo 1 –, se a IURD, como

⁴²⁶ CAMPOS, 1999, p. 91.

⁴²⁷ Áudio em 35’46”.

⁴²⁸ Cf. cap. 2, seção 2.1.1.

⁴²⁹ ELIAS, Norbert. *Norbert Elias Por Ele Mesmo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001, p. 114.

⁴³⁰ Cf. cap. 2, seção 2.3.

comunidade imaginária, usufrui destes mesmos equipamentos tendo-os por influenciadores da *segunda natureza* a partir das informações dadas pela entrevistada.

3.2.1 O aspecto da segunda natureza a partir do equipamento físico-estrutural do Templo de Salomão

O capítulo 2 descreveu o equipamento físico-estrutural do TdS. Já a primeira seção do capítulo 3 trouxe a relação entre os templos da IURD mediante a experiência de nossa entrevistada, onde afirmara a diferença entre os mesmos. Resta saber em que nível o TdS demonstra ser um equipamento capaz de inspirar e gerar o *habitus* neo-judaico.⁴³¹

De acordo com Miriã, o TdS foi projetado “pra gente se sentir num outro lugar, de outra maneira (...) a gente se faz sentir como se tivesse na terra santa”⁴³² (grifo nosso). A expressão “de outra maneira”, ligada ao cenário construído, é capaz, segundo Miriã, de levar o fiel à uma experiência (“faz sentir”) tanto de transsignificação da realidade quanto da *personalidade*.

Na SF, a estrutura social – neste caso, a “sociedade” em torno ao equipamento físico-estrutural (TdS) – é responsável por determinar o agir do indivíduo formando nesse um novo *habitus*, de modo que se instale em sua consciência uma *segunda natureza* – que se refere às mudanças na *personalidade*.⁴³³ Levando em consideração que essa *segunda natureza* é também conhecida como “saber social incorporado”⁴³⁴, faz-se aqui a remissão de que Elias entendia que o que determinava a conduta, a *personalidade*, eram os saldos e os conflitos das *construções* realizadas por meio da experiência social.⁴³⁵

Para uma investigação sobre o conceito de *habitus* a partir do TdS, essa experiência lança mão do conceito de *ressignificação* dada pela memória coletiva, em que o indivíduo olha para o *modelo antigo* e o resgata de acordo com sua compreensão atual de mundo.⁴³⁶ Miriã, ao ser perguntada se o TdS a ajudaria a reviver o *mesmo modelo* de fé dos antigos, corrobora a teoria aqui levantada dizendo não acreditar ter “essa

⁴³¹ Como apresentado na *Introdução*, o conceito *segunda natureza* em si não é exclusivo do TdS, mas este mesmo espaço – crido sagrado – tornar-se exclusivo quanto à sobrepeliz identitária neo-judaica.

⁴³² Áudio em 24’52”.

⁴³³ Cf. cap. 1, seção 1.1. Trabalhar a mudança na *estrutura da personalidade* é um dos pontos que caracterizam a diferença de *habitus* entre Elias e Bourdieu (seção 1.3.2).

⁴³⁴ Cf. cap. 1, seção 1.1.

⁴³⁵ Cf. cap. 1, seção 1.2.2.

⁴³⁶ Cf. cap. 1, seção 1.4.2.

necessidade de fazer igual *pra ter a mesma experiência*. Os tempos são outros. (...) Deus quer o sacrifício de *maneira diferente* e o sacrifício que Deus quer não é o dinheiro”⁴³⁷ (grifo nosso).

Miriã não nega que o TdS auxilia para que haja o eco de uma *mesma experiência* tendo como referência o Primeiro Testamento; contudo, relata que o meio/sacrifício para se ter “a mesma experiência” deve, antes, ser *ressignificado*. Há um modelo antigo, mas deve-se revê-lo de acordo com o contexto em que se vive. Deus continua querendo o sacrifício, mas, agora, “de maneira diferente”, com o intuito final de se “ter a mesma experiência” das personagens de fé do passado. E seguindo a análise da Teoria do Objeto⁴³⁸, Miriã se apressa em dizer que “o sacrifício que Deus quer não é o dinheiro”, omitindo, assim, por preocupação, outras informações, mas que para esta dissertação tornam-se secundárias.

No que se refere ainda ao equipamento físico-estrutural, Miriã esclarece que “ali (TdS) é um *ponto de contato*. Ali é diferente”⁴³⁹. Quando perguntada sobre os símbolos, utilizou a mesma expressão – “ponto de contato”⁴⁴⁰ – para reafirmar o modelo de fé. O TdS oferece, segundo Miriã, um

contato diferenciado com Deus. Mas assim, principalmente mesmo pra *avivar* e pra ganhar almas mesmo. Você vê que o intuito é esse. Porque, eles te dão, assim, todo um suporte, um conforto, é... toda uma *estrutura física* (...). Realmente, bem diferente, *ser diferente, ser renovado*.⁴⁴¹ (grifo nosso)

De acordo com o bispo Macedo, a função do TdS é de despertar “a fé adormecida dos frios ou mornos na fé” e os arremeter “a um avivamento nacional e, em seguida, mundial”⁴⁴². Miriã, referindo-se ao TdS, atesta, além de sua declaração acima⁴⁴³, que “ali (TdS) é um avivamento, entendeu?”⁴⁴⁴; “ali não tem como você não se sensibilizar, sabe? Realmente, ‘desperta quem tá dormindo e aviva quem tá morno’”⁴⁴⁵. Uma fé avivada nestes termos seria uma fé moldada no *comportamento antigo* (e devidamente ressignificado), tendo como um dos equipamentos responsáveis para a concretização

⁴³⁷ Áudio em 35’41’’.

⁴³⁸ Cf. cap. 3, seção 3.1.1.

⁴³⁹ Áudio em 29’08’’.

⁴⁴⁰ Áudio em 17’34’’.

⁴⁴¹ Áudio em 27’40’’.

⁴⁴² Disponível em: <<http://sites.universal.org/templodesalomao/tour/#/otemplo>>. Acesso em: 10 de dez. 2015.

⁴⁴³ Cf. cap. 3, seção 3.1.3.

⁴⁴⁴ Áudio em 10’46’’.

⁴⁴⁵ Áudio em 26’49’’.

desta natureza a “estrutura física” do templo, capaz de levar o fiel ao “intuito” do local sagrado.

Na visão da entrevistada, ao ser perguntada se o TdS seria a grande referência da presença de Deus, responde assumindo um certo nível do discurso neo-judaico:

Eu acredito que sim. Eu acho que daqui em diante *não há nada mais a se fazer em questão de estrutura*. Agora, é só ganhar almas pra Jesus através do Templo, entendeu? (...) Eu acho que, não sei... É que é aquele negócio: *os pensamentos de Deus são muito maiores do que os nossos*, mas eu não sei o que mais Deus poderia dar de visão, que o bispo poderia (...). Eu acho que para por aqui. Agora, o resto é só trabalhar e ganhar almas pro Reino de Deus.⁴⁴⁶ (grifo nosso)

Miriã legitima sua fala utilizando-se de argumentos do Primeiro Testamento influenciados pelo equipamento físico-estrutural:

Equipamento físico-estrutural (TdS) / Estruturas de referência:	Argumentos discursivos neo-judaicos:
a) o TdS passa a ser a maior referência estrutural	“não há nada mais a se fazer em questão de estrutura”
b) o TdS é ressignificado	“ganhar almas pra Jesus através do Templo”
c) o uso de texto veterotestamentário	“os pensamentos de Deus são muito maiores do que os nossos” (fazendo alusão a Is 55,8)
d) a mediação do sacerdote	Deus daria a visão especificamente ao bispo Macedo

As fontes utilizadas do lado esquerdo são identificadas aqui como *estruturas de referência*.⁴⁴⁷ A IURD, segundo análise do discurso acima, tem a comunidade antiga como *estrutura de referência* e a acessa a partir do *elemento material* (livros do Primeiro Testamento, como o texto de Is 55,8) reconstruindo cenários e modelos que possam gerar a mesma atmosfera, como explícitos no lado direito do quadro.

Embora Miriã se utilize de elementos (neo)judaicos, as expressões cristãs continuam vivas em seu discurso; o que leva a essa pesquisa concluir que – segundo análise das falas até aqui descritas – quanto à inspiração *físico-estrutural* do TdS, interpretando-o como ferramenta capaz de produzir no fiel o *habitus* neo-judaico, em Miriã, todavia, demonstra-se parcial. Sendo ainda insuficiente para determinar a hipótese

⁴⁴⁶ Áudio em 31’19”.

⁴⁴⁷ Cf. cap. 1, seção 1.4.2.

final desta pesquisa, as próximas seções apontarão para a sobrepeliz identitária utilizada pela IURD no TdS.

3.2.2 *O aspecto da segunda natureza a partir do equipamento simbólico-imagético do Templo de Salomão*

Em Anderson, a expressão “imaginária” é adotada pelo fato de seus indivíduos, mesmo não se conhecendo integralmente, compartilharem *símbolos comuns* que os fazem reconhecer-se como pertencentes a um mesmo espaço imaginário.⁴⁴⁸ É preciso, portanto, procurar a raiz da questão para saber como algo foi construído no imaginário social (religioso) absorvido pelo indivíduo (fiel).

Na primeira seção deste capítulo observou-se dois polos sobre os símbolos: sua *contextualização* e a *lógica resultante de suas relações*. Neles, pôde-se atestar que Miriã:

a) Destaca a importância dos símbolos como: “ponto de contato” e que fazem justaposição dos elementos (*e.g.*: Arca da Aliança = mandamentos de Deus deixados para Moisés). Como informado no cap. 2, seção 2.2.1, a função do símbolo *é apontar para o que significa*. O símbolo também realiza uma transignificação. Nessas representações simbólicas do judaísmo, membros/frequentadores do TdS as revelam como instrumentos de fé e inspiração para um comportamento identitário *novo*.

b) Atribui à mediação dos símbolos para os eventos (cridos milagrosos) ocorridos no passado (bíblico) e que os mesmos servem para inspirar a viver a mesma fé com o intuito de se alcançar resultados positivos.

Ainda que a entrevistada participe apenas da “Terapia do Amor” (às quintas-feiras) e adereços sagrados não componham a liturgia de suas reuniões, isso não impossibilitaria a pesquisa de afirmar a função deste equipamento como força geradora do *habitus* neo-judaico, pois há ainda outra categoria, levantada no capítulo 1, que se refere ao *senso de pertença*, onde membros estariam ligados por meio de símbolos e rituais sagrados.⁴⁴⁹ Não se trata simplesmente de *adereços*, mas de um equipamento derivado deste: o imaginário simbólico religioso que produz o senso de pertencerem ao mesmo grupo e que devem, por isso, viver a “mesma fé”. Ou seja, a base veterotestamentária/doutrinária remeteria os fiéis iurdianos não apenas a ritos

⁴⁴⁸ Cf. cap. 2, seção 2.3.1.

⁴⁴⁹ Cf. cap. 1, seção 1.4.2; cap. 2, seção 2.2.1.

“comprovadamente” funcionais, onde atos (cridos) milagrosos pudessem ser vivenciados no cumprimento dos mesmos, mas também a uma concepção de mundo partilhada.⁴⁵⁰

Em se tratando do objeto desta pesquisa, sublinha-se a questão sobre como aceder à lembrança, sendo que nenhum membro da IURD teria condições de *lembrar-se* de eventos bíblicos pelo simples fato de estar separado por tempo e espaço longínquos.⁴⁵¹ Halbwachs sugere que (além dos *escritos*) a lembrança também pode se referir a uma memória das percepções,⁴⁵² onde: *não há necessidade de uma relação contígua* e; as *relações de causalidade* que possibilitariam a “recriação” de certos comportamentos (ocasionando, assim, o que pode ser identificado aqui como um “eco” crido por quem acredita experienciar tal fenômeno [da relação]).

a) *Não há necessidade de uma relação contígua*,⁴⁵³ *i.e.*, aquele grupo que lembra a experiência do tempo passado não precisaria ter tido, *ipsis litteris*, a mesma relação de convivência (tempo e espaço) com a coisa lembrada. Ou seja, a proximidade que a IURD teria para tais lembranças e reprodução (ressignificadas) das mesmas estaria no contato com o Primeiro Testamento e com a *religião viva* e presente dos judeus no Brasil. Os “objetos correspondentes” de que fala Halbwachs seria o cerne da questão, pois eles conseguiriam fundir histórias e estórias formando uma espécie de familiaridade⁴⁵⁴ sagrada.

⁴⁵⁰ Cf. cap. 1, seção 1.4.2.

⁴⁵¹ Numa visão teológica, o alemão Pannenberg discutirá a ideia de continuidade relatando que essa “não deveria ser, portanto, pensada como um processo de evolução na qual determinadas tendências do passado têm efeito no presente e no futuro. Pelo contrário, ela pode ser mais bem vista como um tipo de ponte conduzindo, não do passado ao presente e ao futuro, mas sim na direção oposta, isto é, em qualquer época do presente histórico que traga de volta o passado. Isso acontece porque a experiência bíblica do presente, que é nova em cada estágio da história, lança uma luz de volta ao passado e faz com que o homem novamente se torne atento ao passado; assim como o obriga a considerá-lo à luz da sua experiência presente e a transformá-la em sua própria experiência. Essa continuidade histórica tem de ser claramente assimilada novamente por cada geração, na verdade, por cada indivíduo, e reconstruída de uma maneira que se transforme em um legado tradicional. (...) Em outras palavras, é possível ao homem ver na Bíblia ligação entre os acontecimentos históricos porque o Deus que é ativo em cada novo evento é o mesmo Deus que sempre esteve ativo no passado” (PANNENBERG, Wolfhart. *Fé e Realidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2004, p. 25). Numa resposta repleta de engajamento religioso, o teológico alemão, portanto, defende que apesar do indivíduo viver experiências novas, inclina-se ao passado buscando alicerçar-se historicamente através de um legado tradicional.

⁴⁵² HALBWACHS, 2003, p. 61; cf. cap. 1, seção 1.4.2.

⁴⁵³ HALBWACHS, 2003, p. 61.

⁴⁵⁴ O conceito de familiaridade é trazido à baila pela esteira husserliana, onde é aplicado em sentido amplo juntamente com o conceito de fundação (*fundierung*), quando se trata de uma teoria geral sobre o “todo e as partes”. “Husserl apresenta duas concepções distintas de ‘todo’. A primeira é aquela em que temos o todo em sentido autêntico. A segunda, é aquele em que temos um todo em sentido rigoroso. Em seu sentido inautêntico, o todo é uma unidade formada por partes independentes entre si. Para que estas possam estar relacionadas, elas precisam do auxílio de um elemento exterior que as agregue (...). Um todo em sentido rigoroso, ao contrário, não depende de nenhum aporte exterior (...). Ora, em nossos diversos comportamentos, os vários dados apanhados por nossos dispositivos anatômicos apresentam-se investidos de uma relação semelhante a de fundação. Cada qual faz-nos transcender em direção a outros dados,

Segundo Miriã, os “símbolos que remetem ao Antigo Testamento”, como cenários reconstruídos⁴⁵⁵ que perpassaram a época de Jesus, servem como *textos* que fundem histórias, mobilizam sensações e formam essa espécie de *pertencimento familiar*:

Ali, em questões dos *símbolos que remetem ao Antigo Testamento*, até mesmo na época de Jesus, que *você se coloca no lugar, na situação*, lá você tem o Jardim de Oliveiras que você fica pensando: “nossa, Jesus no monte das oliveiras”... tem um poço que foi feito, é... o poço de Jacó, que eles fizeram uma réplica do poço de Jacó. Aí você tem (...) a Tenda que eles fizeram né, no deserto. Então, assim, você fica imaginando, *você fica se imaginando* naquela, naquela época, *na situação*.⁴⁵⁶ (Grifo nosso)

Levando em consideração que “situação” é um corpo no espaço em relação a pontos de referência fora dele, temos em destaque os cenários antigos que servem de estruturas (pontos) de referência (“Jardim de Oliveiras”, “poço de Jacó”, “Tenda no deserto”), mas, sobretudo, como conexão de um ambiente em que se *abriga* a fé genuína e modelar. Estar na situação seria o mesmo que deparar-se com “um conjunto de técnicas para se ajustar tanto ao ambiente externo como em relação aos outros homens”⁴⁵⁷, segundo a *descrição*. Esses “símbolos”, tais quais narra Miriã, a ajudaria alocar-se no ambiente de fé legítimo em conformidade com o grupo (crido) “predecessor”, tornando-a pertencente à essa mesma tradição (que perpassa épocas).

b) O liame pode se dar a partir de *relações de causalidade*,⁴⁵⁸ onde a *realidade* imaginada (neo-judaica) vivenciada pela IURD passaria a ser “confirmada” cotidianamente pelos discursos, *testemunhos* e uma *rotina de seus membros ligados por um canal que lhes é comum* (o *Primeiro Testamento* e os ritos que dele são derivados). Segundo página da IURD em rede social, afirma-se que “o Novo Testamento é o complemento do Velho Testamento. O velho é a base do novo. Fique no novo. Alicercesse no velho!”⁴⁵⁹. A postagem refere-se ao símbolo maior da fé judaica no Primeiro

revelando, assim, a relação de não-independência que compartilham” (MÜLLER, Marcos José. *Merleau-Ponty*: acerca da expressão. Porto Alegre: EDIPUCS, 2001, p. 151-152).

⁴⁵⁵ Os cenários descritos seriam mais bem identificados como equipamentos físicos-estruturais ao invés de simbólicos-imagéticos, todavia, o que está em jogo aqui é a relação que esses equipamentos (elencados pela entrevistada) possuem com o grupo de fé no Primeiro Testamento e que agora favorecem criativamente o ambiente de ligação (imagético-)familiar com os membros/frequentadores do TdS.

⁴⁵⁶ Áudio em 15’02”.

⁴⁵⁷ GEERTZ, 2008, p. 4.

⁴⁵⁸ HALBWACHS, 2003, p. 61.

⁴⁵⁹ Disponível em: <<https://www.facebook.com/templodesalomao>>. Acesso em: 23 de abr. 2015.

Testamento. Esse alicerce forneceria uma segurança histórica para seus fiéis, que possibilitaria a *recriação de certos comportamentos* dada sua relação de causalidade.⁴⁶⁰

Uma das formas de se recriar uma rotina (eco) para que os membros/frequentes se sintam intimamente relacionados com o povo de Israel, deve-se ao fato de obreiros se transfigurem em *levitas*, promovendo, com isso, um ambiente exclusivo (TdS) para inspiração de um *habitus* neo-judaico:

Então, esses obreiros que são consagrados levitas para trabalhar no Templo, eles têm assim, uma conduta... assim, não há nada que desabone o caráter dessa pessoa. Porque pra você ser um obreiro da Igreja Universal você já tem que ter determinadas, vou colocar entre aspas, “qualidades”. Têm várias coisas que te impedem de ser obreiro, porque querendo ou não, você tá levando o nome da igreja, entendeu? Então, *pra você ter uma noção, pra você ser obreiro, você não pode ter mulher de terceiro, não pode ter nome no SERASA⁴⁶¹, não pode tá respondendo processo na justiça, você não pode estar sendo procurado pela justiça*. Então, assim, tem um monte de coisas que dificulta a pessoa de ser obreiro. Esses que são levitas, eles são *obreiros já de muitos anos da igreja*, são obreiros mais antigos, que é feito toda uma pesquisa que vão procurar saber quem que é. Sabe, porque assim, *carregar o nome da Igreja Universal é um peso muito grande*. Porque a Igreja Universal é estigmatizada, a gente sofre perseguição, a gente sofre preconceito. Então, pra eles... *pra você ser um levita é muito mais difícil do que pra ser um obreiro. (...) Só no Templo que tem*. Não há em nenhuma outra igreja, só ali tem. (...) Só porque tem lá mesmo. Assim... ah, não porque o bispo tenha falado “não, eu não quero que tenha em outras igrejas”. *São coisas que como lá já é diferente*, então é um algo mais, entendeu? É um algo mais que tem ali.⁴⁶² (Grifo nosso)

As características de um obreiro da IURD são reconhecidas por meio da conduta ilibada: “não há nada que desabone o caráter dessa pessoa”. As condições destacadas por Miriã para que um membro se torne obreiro são “dificultadas” porque o mesmo é responsável por levar o “nome da igreja”. Por isso, “não pode ter mulher de terceiro, não pode ter nome no SERASA, não pode tá respondendo processo na justiça, você não pode estar sendo procurado pela justiça”. “Levar o nome da igreja” significa *testemunhar* com precisão a identidade de sua comunidade religiosa na própria construção de sua personalidade.⁴⁶³

⁴⁶⁰ Há uma série de declarações registradas no sítio eletrônico <<http://www.otemplodesalomao.com/>> que ratificam a ideia de um retorno simbólico ao *tempo bíblico* numa tentativa de vivenciar a fé e comportamento de personagens bíblicos.

⁴⁶¹ SERASA significa *Centralização de Serviços dos Bancos*. Não se trata de uma sigla, mas de uma empresa privada brasileira responsável por análises e pesquisas de informações na área econômica e financeira de pessoas, para apoiar ou não decisões de crédito (como, *e.g.*, empréstimos).

⁴⁶² Áudio em 22’05”.

⁴⁶³ As características de um levita no TdS são reconhecidas por meio de todas as condutas supracitadas, contudo, acrescentam-se dois detalhes: a) a antiguidade do obreiro e; b) a pesquisa sobre a conduta desse obreiro. Quanto ao primeiro item, a experiência denota, baseando-se pela *descrição*, um “comportamento aprendido” (GEERTZ, 2008, p. 4) com o tempo de serviço (ministério) prestado à denominação. O segundo

A IURD possui muitos elementos que apontariam para um mundo de imaginários ligados à cultura judaica veterotestamentária. Evidentemente que o cristianismo se utiliza do Primeiro Testamento como parte indispensável de *sua história*, ressignificando-o à luz do Segundo Testamento. Não obstante, a IURD não apenas lançaria mão do Primeiro Testamento como fonte considerada histórica e registro de comportamentos de homens e mulheres de fé, mas de uma possibilidade de fazer com que seus fiéis revivam as manifestações consideradas sobrenaturais. Isso é declarado em um dos sítios eletrônicos da IURD: “(...) símbolos bíblicos que nos remetem a *reviver a fé* e o temor dos grandes homens de Deus do passado, que creram e obedeceram ao Deus de Israel, *o Deus da Bíblia*”⁴⁶⁴ (grifo nosso). O caminho para se experienciar as dádivas seria inspirado por símbolos e campanhas capazes de remeterem os frequentadores do TdS a tempos bíblicos (presentes do imaginário), evocando para si personagens (ressignificados) do judaísmo, como os *levitas*. A IURD geraria essa capacidade de *experimentar* com intensidade as ações simbólicas “proporcionando a cada fiel a oportunidade de reviver eventos do passado, tidos como essenciais para a fé”⁴⁶⁵.

Ainda que não haja nenhum vestígio (contiguidade natural?) do (que se crê como) evento histórico bíblico na cultura iurdiana, a *relação* com alguns aspectos simbólicos-imagéticos do passado recriaria certa sensação do *déjà vu* (como já apresentados desde a primeira seção deste capítulo). À vista disso, fabrica-se uma “realidade imaginária”⁴⁶⁶ de uma outra realidade imaginária, cujo discurso, aliado às experiências das narrativas bíblicas, constrói uma plataforma de *representação* coletiva⁴⁶⁷ onde os fiéis acabariam por aderir novos/outros elementos para sua identidade psicossocial.

Neste caso, Miriã estabelece um outro nível em sua fala – não para si, mas sobre o obreiro consagrado *levita* do Templo. Esse levita demonstrou uma integração psíquica, estética e social diante do equipamento físico-estrutural mais refinada e explícita.

item expressa a intensidade desse comportamento revelando um indivíduo que introjetou psicossocialmente o novo modelo de obreiro (levita). O levita é exclusivo do TdS porque lá “é diferente”, tem “um algo mais”.

⁴⁶⁴ Disponível em: <<http://sites.universal.org/templodesalomao/tour/#/otemplo>>. Acesso em: 24 de abr. 2015.

⁴⁶⁵ CAMPOS, 1999, p. 89.

⁴⁶⁶ ORTEGA Y GASSET, José. Em Torno a Galileo. Obras Completas, tomo V (1933–1941). 6ª ed. *Revista de Occidente*, Madrid, 1964, p. 16.

⁴⁶⁷ Embora a motivação de participar da IURD seja individual, por visar satisfazer desejos e necessidades de consumidores particulares, o coletivo se deve ao “nós” da instituição (PEÑA-ALFARO, Alex Antonio. *Estratégias discursivas de persuasão em um discurso religioso neo-pentecostal*. Tese [Doutorado] – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Letras. Doutorado em Linguística, 2005, p. 160).

3.2.3 O aspecto da segunda natureza a partir do equipamento litúrgico/retórico-ritual do Templo de Salomão

Na última seção desta pesquisa, o objetivo é verificar se o equipamento litúrgico/retórico-ritual configura ou não na formação do *habitus* neo-judaico e em que nível isso se estabelece na entrevistada. O capítulo 2, seção 2.3.1, mostrou que o Santuário tem o objetivo de fazer com que membros/frequentadores se sintam ligados à atmosfera bíblica.⁴⁶⁸ O comportamento inspirado pelo TdS pretende levar ao temor correspondente das personagens bíblicas. Isso mediante dois recursos:⁴⁶⁹ *discurso* e *elementos cúltricos*, como os louvores (potencializadores desse discurso), capazes de (re)produzir um ambiente que transignifique não apenas a estrutura física, mas, sobretudo, a *personalidade* do fiel (o que caracterizaria, portanto, a *segunda natureza*).

Ao ser perguntada se é possível separar o “mundo de fora” do “mundo bíblico” criado no TdS, Miriã responde afirmativamente considerando que o Santuário *condiciona* os participantes do culto um total *desligamento* do mundo e dos sentimentos de “fora” a fim de alimentar as lembranças de como era o comportamento diante da “presença de Deus” no passado:

Porque lá (TdS), *o jeito que você é condicionado a estar ali dentro* já te faz esquecer (do mundo “de fora”). Porque eu chego, tenho que descer no estacionamento. Até o estacionamento te faz esquecer... é tudo tão santo que até no estacionamento *você sente a presença de Deus*. Então, assim, eu chego, eu entro, dou minha última conferida no telefone, tem um guarda-volume, eu guardo todas as minhas coisas no guarda-volumes (...) pego minha garrafinha de água, vou pra reunião. Então, você se desliga. *Você não tem com o que se preocupar*. Lá não pode entrar com celular. Lá não pode entrar com câmera fotográfica. Lá, criança menor de 11 anos não participa da reunião no Santuário. Então, não tem como você lembrar de nada aqui fora. Lá te faz se concentrar nas coisas de Deus. Enquanto não começa, *tá passando versículos bíblicos no telão, você medita... a música de fundo faz você meditar*, entendeu? Sem aquelas crianças correndo no meio do salão e gritando e chorando e sabe? Ali te faz esquecer. Ali te faz esquecer completamente do mundo. Olha, a pessoa tem que ser muito *alienada* pra entrar ali e ficar lembrando das coisas que acontecem... até os problemas que na maioria das vezes a gente vai pra resolver, te faz esquecer.⁴⁷⁰ (Grifo nosso)

A partir do momento em que Miriã vai para a reunião, acontece o “desligamento”. A SF trabalha o processo social com base em pares conceituais, tais

⁴⁶⁸ O que também fora discutido sumariamente na seção anterior, embora pela percepção do equipamento simbólico-imagético.

⁴⁶⁹ Cf. cap. 2, seção 2.1.1.

⁴⁷⁰ Áudio em 19’35”.

como: “integração e desintegração, engajamento e distanciamento, civilização e descivilização, ascensão e declínio”⁴⁷¹. Para uma nova civilização, uma descivilização; com base nisso, um “desligamento”.

Os elementos bloqueadores da presença de Deus seriam: o “celular”, a “máquina fotográfica” e as “crianças chorando e correndo pelo salão”.⁴⁷² Já os elementos que ajudariam a conduzi-la à presença de Deus são: os “versículos bíblicos no telão” e a “música de fundo”. Ambos fazem “meditar”. Em sua fala não fica clara a função da garrafinha de água que leva para a nave. Todavia, no cap. 2, seção 2.3.1, registra-se que não é permitida a entrada de “bebidas” no Santuário, o que dá entender que o uso da garrafinha de água se trata de um momento específico da reunião (ainda que não seja em todos os encontros) onde é utilizada como elemento simbólico de fé.

Em sua fala, uma pessoa alienada é aquela que não consegue se identificar com um ambiente (que torna sensível a *presença de Deus*) capaz de promover na mente do membro/frequentador o esquecimento do mundo de fora e dos problemas do cotidiano. Alguém não alienado seria plenamente receptível ao equipamento litúrgico/retórico-ritual do TdS, permitindo-se alterar o vetor psíquico e, conseqüentemente, de sua personalidade. É o mesmo que *portar-se* com temor na “Casa de Deus”.⁴⁷³

<p><i>Personalidade alienada:</i></p>	<p>Independentemente do <i>condicionamento</i>, não se permite desligar do “mundo de fora”; não sente a <i>presença de Deus</i> no Santuário que é capaz de alterar a percepção das coisas para o “mundo de fora”; bloquearia a possibilidade de sair do Santuário como <i>alguém diferente</i> para enfrentar seus problemas do lado de fora.</p>
<p><i>Personalidade influenciada pelo equipamento litúrgico-ritual:</i></p>	<p>A partir do <i>condicionamento</i> gerado pelo equipamento litúrgico, permite-se desligar-se do “mundo de fora”; sente a <i>presença de Deus</i> no Santuário, o que possibilitaria ao membro/frequentador a condição de sair de lá <i>diferente</i> (por ser motivado a viver a mesma fé veterotestamentária) para o enfrentamento dos problemas do lado de fora.</p>

⁴⁷¹ Cf. cap. 1, seção 1.2.3.

⁴⁷² Sobre aparelhos eletrônicos e crianças, cap. 2, seção 2.3.1.

⁴⁷³ Cf. cap. 2, seção 2.3.1.

Na SE, uma pessoa civilizada julga a “não-civilizada” por não alcançar o “novo” modelo comportamental.⁴⁷⁴ Seguindo o mesmo raciocínio, o que realiza a manutenção desses modelos comportamentais é o “processo psíquico civilizador”⁴⁷⁵, onde a estrutura social – neste caso, o equipamento litúrgico/retórico-ritual – determinará (“condicionará”, nas palavras de Miriã) o agir do indivíduo formando neste um novo *habitus*, de modo que se instale em sua consciência uma *segunda natureza* – que se refere às mudanças na estrutura da personalidade.

Utilizado na SE,⁴⁷⁶ Freud trouxe como referência a onipresença do “anjo da guarda” para justificar o controle e repressão dos impulsos da criança. No quadro acima, a *presença de Deus* estaria ligada à ferramenta de “discurso repressor” (em outras palavras, como é possível alguém não sentir? Só uma pessoa alienada); por outro lado, os demais equipamentos criam oportunidades diante do cenário propício até que o comportamento de temor e “desligamento” seja encarnado no indivíduo.

Em outro momento, a entrevistada detalha a importância do discurso no TdS e o elemento potencializador deste discurso (o louvor). Perguntada se haveria diferença quando *Deus* fala a partir dos pastores no TdS, Miriã responde categoricamente:

Existe. Existe sim. Existe. Existe. É muito grande. Às vezes, a mesma palavra, o mesmo versículo da bíblia, mas *o impacto ali é diferente. A maneira que chega na gente é diferente*. Eu acredito que talvez seja por tudo que se inicia antes de você chegar. Um edifício grande, de você entrar, tá em silêncio (...) não tá ligado em nada. Sua alma fica mais preparada, fica mais limpo pra receber aquilo que tá no altar, entendeu? Que o bispo, que o pastor tá pregando ali. Mas tem uma diferença muito grande sim. Talvez seja pelo fato de você prestar mais atenção. De você já ir assim “nossa, eu vou no Templo de Salomão”. O teu coração vai mais aberto, entendeu? Porque não é uma reunião... é uma reunião que tem em outras igrejas, mas a que você vai... “não, hoje é quarta-feira, dia deu me fortalecer espiritualmente”, “hoje é domingo de manhã, eu vou me fortalecer espiritualmente”. Mas, ah não, hoje é quarta-feira, eu vou no Templo (...) são 10 mil vozes cantando e louvando, entendeu? Então é tudo muito diferente.⁴⁷⁷ (Grifo nosso)

Miriã esclarece que as reuniões que acontecem no Templo são diferenciadas por alguns aspectos: a) “o impacto ali é diferente”, independentemente se aquela passagem bíblica já fora pregada em outro lugar; b) “antes de você chegar” há a admiração pelo templo, o silêncio⁴⁷⁸ e a sensação de que toda a preparação torna o fiel mais “limpo pra

⁴⁷⁴ Cf. cap. 1, seção 1.1.1.

⁴⁷⁵ Cf. cap. 1, seção 1.1.1.

⁴⁷⁶ Cf. cap. 1, seção 1.2.1.

⁴⁷⁷ Áudio em 29’30”.

⁴⁷⁸ Cf. cap. 2, seção 2.3.1.

receber aquilo que tá no altar”; c) “10 mil vozes cantando e louvando” em uníssono potencializariam o discurso no TdS.⁴⁷⁹

Tendo em vista todo o conteúdo apresentado no capítulo 2, seção 2.2.3, quando fala do uso corrente de ferramentas veterotestamentárias para a constituição de campanhas e reuniões no TdS, percebe-se que os três aspectos narrados por Miriã concordam em preservar a intenção de doutrinação usando meios (equipamentos descritos acima) onde o membro/frequenterador há de “prestar mais atenção”⁴⁸⁰. Se “prestar mais atenção” tem o intuito de apreender o modelo veterotestamentário de ser, como até aqui tem sido articulado metodologicamente, o equipamento litúrgico/retórico-ritual mostra-se gerador e gestor de um comportamento neo-judaico, devido conteúdo alimentado em suas campanhas e reuniões no TdS.



⁴⁷⁹ A partir de uma leitura outra (DETIENNE, Marcel. *A Invenção da Mitologia*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olímpio; Brasília-DF: UnB, 1998, p. 181), onde se é possível detectar que aqueles que cantam em uníssono a canção potencializam a tradição ali crida e preservam-na na doutrinação das letras (cf. cap. 2, seção 2.3.2), o louvor teria, portanto, a capacidade de auxiliar na formação da personalidade neo-judaica por conter uma hinologia própria e por *condicionar* aos fiéis à “não-alienação” (no sentido especificado no quadro de “*Personalidade influenciada pelo equipamento litúrgico-ritual*” nesta seção).

⁴⁸⁰ A própria disposição na nave tem o intuito de fazer todos olharem para o Altar, de onde acontecem as pregações; cf. cap. 2, seção 2.1.1.

CONCLUSÃO

Assumindo o conceito de *habitus* – como *segunda natureza* –, onde o foco não recai sobre a estrutura (como em Bourdieu), mas na personalidade de indivíduos interligados/interdependentes numa tessitura social, tomamos a IURD – a partir do TdS – como referência por se enquadrar na plataforma da SE. Tendo em vista que Elias busca, com o conceito de *habitus*, observar as mudanças e acúmulos de identidades através do tempo, a referida denominação, na visão desta pesquisa, apresentou-se como aquela cuja identidade é aberta/dinâmica. Pela SF, procuramos entender as razões que levaram às transformações e que caracterizam uma nova/outra sobreposição identitária na IURD divorciada dos padrões até aqui por ela promovidos. O TdS demonstrou oferecer, com grande quantidade de equipamentos, informações para serem incorporadas à vida dos fiéis (“saber social incorporado”) através da relação desses na figuração em tela. E, em consequência disto, o padrão comportamental e a constituição psíquica do fiel podem ser alteradas constantemente.

Embora a identidade iurdiana seja mutante, sublinhamos aqui ser este o momento em que a IURD mais se difere de seus modelos anteriores. O acesso à memória veterotestamentária não apenas da estrutura do templo, mas do *comportamento* em torno dele e das personagens bíblicas através de campanhas e adereços simbólicos, figuram, à luz dos aportes teórico-metodológicos, ferramentas capazes de gerar um *habitus* neo-judaico de acordo com o nível de integração do membro/frequentador.

Após apresentar a SE no capítulo 1, trouxemos à baila as características fundamentais para esta pesquisa, tais como:

a) da discussão sobre a SF e o registro de seus verbetes (conteúdo da SF), destacando as categorias de análise para o objeto em questão que facilitaram as comparações entre o TdS e o TdJ, bem como suas comunidades à sua volta; b) da disputa de campo sobre o conceito de *habitus* entre Bourdieu e Elias e, apresentando a razão pela qual o conceito em Elias é escolhido para esta pesquisa: por visar um exame das transformações e do resultado final (*i.e.*, até o momento presente, pois o *habitus* não é estático) na personalidade do indivíduo ligado a uma determinada figuração; c) do diálogo entre a SF e a CI, lançando mão da “memória coletiva”, que construíram, portanto, uma ponte para as informações dos equipamentos inspiradores do *habitus* neo-judaico (exclusivo) do TdS.

Ainda que tenhamos colocado a ideia de exclusividade do *habitus* neo-judaico, desde a Introdução buscou-se esclarecer que o TdS não carrega em si um ineditismo sobre o termo *segunda natureza*. Templos de outras religiões também podem gerar essa mutação. Todavia, o que há de exclusivo é o modelo neo-judaizante que o TdS – com todos os seus equipamentos – inspira em seus membros/frequentadores. A diferença entre se trabalhar o TdS e os demais templos iurdianos ou de outras religiões, se dá na disposição dos elementos/modelos antigos que tentam resgatar, segundo a IURD, o respeito a Deus e restaurar o contato com sua divindade. O significado passa a ser diferenciado por desejar rememorar com encenações, adereços e títulos comuns ao Primeiro Testamento; e isso, dentro de campanhas religiosas com objetos simbólicos e pregações que remetem constantemente a um apelo para um (re)viver modelado na fé dos antigos heróis da Bíblia.

Mediante tal diferenciação, o capítulo 2 apresentou os equipamentos responsáveis em gerar o *habitus* neo-judaico. O equipamento físico-estrutural foi o primeiro a ser descrito: da construção do templo e os cenários em torno dele à sua inauguração. Pôde-se notar que, com o TdS, houve uma dissociação do modelo adotado nos demais santuários. Leonildo Campos havia elencado no final da década de 90 o modelo dos templos iurdianos em sua clássica obra sobre a IURD (*Templo, Templo e Mercado*). Passados quase 20 anos desde sua primeira publicação, foi necessário, nesta pesquisa, revisar e atualizar alguns dados, como a estética da fachada com o nome da própria igreja, seu moto (“Jesus Cristo é o Senhor”) e a logo (pomba branca com o coração vermelho). Descrito no mesmo capítulo, o equipamento físico-estrutural é captado na fala da entrevistada (cap. 3) como gerador do *habitus* neo-judaico. Os cenários ali montados deixam de ser simplesmente um espaço para turismo tornando-se motivadores de um comportamento ligado à *estrutura de referência* veterotestamentária, o que nos conduz reforçar a hipótese levantada na Introdução. O equipamento simbólico-imagético trouxe a possibilidade de discutir a denominação em foco como uma *comunidade imaginária*, onde membros da IURD sentem-se ligados (mesmo que sem contato) às personagens bíblicas a partir de elementos comuns. (Em conexão com o aporte teórico, o capítulo 3 mostrou que os símbolos religiosos, inspirados pelo Primeiro Testamento, são responsáveis em auxiliar a formação dessa comunidade, além de transignificar a identidade do fiel fazendo-o perceber-se intimamente conectado a ambientes simbólicos que sugestionam e conduzem à uma personalidade voltada aos padrões de fé dos grandes heróis antigos.) Por fim, o equipamento litúrgico/retórico-ritual, onde: todas as reuniões

da semana foram descritas e suas funções verificadas, cujo grande foco, segundo a IURD, eram promover um povo mais fiel como na antiguidade para alcançar seus objetivos (bênçãos, promessas etc.); letras de hinos que apontam a uma manutenção constante dos enredos das sagas bíblicas; discursos e pregações que procuram conduzir o membro/frequentador a uma interiorização dos sacrifícios bíblicos ressignificados. Todos os equipamentos demonstraram capazes de aduzir o fiel à nova identidade iurdiana.

Para o capítulo 3, uma problemática fora levantada: “Como escolher apenas uma entrevistada para comprovar o *habitus* neo-judaico naqueles que frequentam o TdS?”. Para a SF, o processo de *segunda natureza* é instaurado no indivíduo quando este incorpora as ações de uma figuração – o que ocorreu em partes com nossa entrevistada. A figuração trata-se de uma estrutura de pessoas *mutuamente* orientadas. A única diferença na conduta entre os membros está no envolvimento, ou seja, o quanto que o indivíduo incorpora as ações dessa figuração. Portanto, a escolha de uma só entrevistada para descrever o *habitus* neo-judaico não encontra anulação ou diminuição da proposta, pois lançando mão de Elias, *habitus* são características comuns a membros de uma comunidade, mas em níveis diferenciados. Neste caso, Miriã carrega em si o *habitus* que todos os outros membros participantes daquela figuração (“Terapia do amor”) incorporaram (em menor ou maior proporção – nível esse que necessitaria ser levantado em próximas pesquisas), *i.e.*, ainda que os equipamentos demonstrassem essa competência, Miriã, que só frequenta às quintas-feiras, onde o uso desses equipamentos é menos concentrado, apresentou um nível inferior desse *habitus* neo-judaico. Nesse capítulo, o TdS foi visto a partir das categorias de análise levantadas pela SF (cap. 1). Foram observados:

a) Os *diferentes funcionamentos* entre os templos iurdianos e o TdS, onde a obra de Leonildo Campos sobre a IURD serviu como base para distingui-los, sendo, posteriormente, ratificados na entrevista. O modelo característico da estrutura física dos templos fora totalmente modificado diante do TdS. b) Os *semelhantes funcionamentos* entre o TdJ e o TdS. Quanto às semelhanças, propomos os símbolos religiosos judaicos ressignificados pela IURD, onde membros/frequentadores os utilizam como *pontos de referência* para inspirar a um comportamento que os leve a conquistarem o mesmo êxito dos heróis da fé. c) Os *contrapontos* entre o TdJ e o TdS. Os contrapontos levaram em consideração o contexto arqueológico e histórico-social do TdJ diante das novas considerações teológicas do TdS. Este último contrapõe ao TdJ, pois sua função não é

centralizar o templo como canal econômico de seus fiéis, mas sim, reestruturar o comportamento modelar de fé a fim de alcançar resultados positivos.

Confirmou-se na entrevista, através de nosso exame, que o equipamento litúrgico/retórico-ritual também funciona como aquele que “condiciona” o membro/frequentador a uma *postura* diferenciada diante da *presença de Deus*. Essa postura significa desligar-se do “mundo de fora” e atentar para toda a doutrinação na nave – que é voltada para transfigurar a personalidade absorvendo o *modelo veterotestamentário* (o que não ocorre – devido comparação realizada entre obra supracitada de Campos e o TdS, além das percepções de nossa entrevistada [que, por participar também de outro templo iurdiano, revelou diferenças litúrgicas] – efetivamente em outros templos devido ausência dos *equipamentos* geradores do *habitus* neo-judaico). As várias referências ao Primeiro Testamento nas Campanhas e Dias de Culto foram descritas, bem como suas intenções motivadoras à uma *fé pura e bíblica* mediante todo o discurso e paramentos cúlticos judaicos. Num ambiente onde todo o equipamento que possa distrair a atenção do fiel não é permitido, e que toda a liturgia é voltada para modelar a personalidade para se ter o temor dos mesmos entes à época do TdJ (na presença de uma figura sacerdotal, levitas e vários objetos que remetem à fé judaica), ainda se ouve louvores (potencializadores do discurso) específicos que doutrinam psicopedagogicamente a uma *segunda natureza* neo-judaica.

Por fim, a pesquisa admite que a hipótese levantada na Introdução – de considerar a identidade iurdiana aberta e disposta a apropriar-se dos elementos do Primeiro Testamento resignificando-os como CI – que a IURD conseguiu fazer surgir, a partir do TdS, o *habitus* neo-judaico através dos equipamentos, todavia, em um nível inferior no estudo de caso aqui trabalhado. Por isso, deixamos abertas questões como:

a) das diferenças específicas entre campanhas dos demais templos e no TdS, em que se deve estabelecer, a partir dos membros de um templo comum e do TdS, as percepções e adequações das campanhas cujas temáticas envolvam elementos, cenários e personagens do Primeiro Testamento; b) do uso de símbolos judaicos por membros/frequentadores de diferentes reuniões e campanhas dos demais templos iurdianos e no TdS, a fim de catalogá-los e descrever, de acordo com a leitura do fiel, suas funções; c) do jogo discursivo neo-judaico dos líderes em comparação com o discurso dos fiéis na intenção de equiparar a reprodução (do discurso) destes inspirados naqueles (dos líderes); d) do nível de apropriação dos elementos judaicos incorporados

por membros/frequentadores e líderes (bispos, pastores, levitas etc.) do TdS em outras reuniões.

E, vendo Elias como um desmistificador, surgem novas tarefas, como: trabalhar metodologicamente o TdS como a formação de um projeto de gestão social tendo o mito como sua mais efetiva ferramenta e que se desenvolve a partir de uma hierarquia (na construção da “cidade ideal” – conforme *A República*, de Platão): a encomenda feita pelo rei-filósofo; a fabricação feita pelos artesãos do Estado (poetas oficiais), responsáveis por modelar os “tipos” em conformidade com as leis e; a manutenção (repetição) das narrativas. Uma cidade defendida por mitólogos, com leis e discursos criados a fim de *uniformizar* seus cidadãos, serviria como um modelo teórico para se pensar o projeto da IURD neste novo momento, quando regras bem distintas dos outros templos são determinadas e um projeto de gestão é formado diante de seus membros/frequentadores.

Por ora, nossa pesquisa cuidou demonstrar que Miriã *ainda* é um eco da tradição iurdiana inclinada a possíveis transformações identitárias, mas sem perder o elo imaginário do Primeiro Testamento. Nossa entrevistada é como a personagem bíblica Miriã, homenageada quando substituído seu nome real, que – assim como nas narrativas bíblicas, após passar o Grande Mar retira seu tamborim e, com ela, todas as outras mulheres, formando um só coro (“*Cantai a Iahweh, pois de glória se vestiu; ele jogou ao mar cavalo e cavaleiro*”; Ex 15,21) – entoa o eco da canção de seu irmão (“*Cantarei a Iahweh, porque se vestiu de glória; ele lançou ao mar o cavalo e o cavaleiro*”; Ex 15,1), o líder Moisés. Miriã, nossa entrevistada, ocupa-se do recurso imaginário da tradição judaico-cristã, do eco. Transveste-se no eco. Molda-se no eco. Sente-se verdadeiramente Miriã... no eco. E o eco, para um desmistificador de ocultações, não é apenas um eco, é aquilo que o indivíduo toma como verdade para ser quem é.

Esse eco (recursos imaginários), em nível mais intenso e visceral, foi observado na performance de obreiros e obreiras (levitas), do bispo Macedo e de tantos outros que fazem uso da palavra no TdS. O projeto identitário neo-judaico vai se consumando pouco a pouco. A religião sincrética iurdiana vai tomando outra forma –especificamente através dos equipamentos do TdS. Enquanto houver a moldura antiga (uso sistemático do Primeiro Testamento diante dos equipamentos que rememoram cenários antigos), o quadro a ser pintado, independentemente das ressignificações, estará dentro de uma estrutura onde se prima pelo (resgate do) temor a uma divindade que parece ter gosto pela sofisticação templária, seja ela para o louvor de “sua glória”, para a audição de “sua voz” no ajuntamento de fiéis ou, simplesmente, para uma nova *civilidade religiosa*.

Caso toda essa estrutura identitária se consolide ainda mais, as demais igrejas (Universal) poderão entrar no processo de peregrinação ao TdS, não como já ocorre, mas com a intenção clara de que Deus se manifesta *exclusivamente* ali. Os outros templos seriam considerados – grosso modo – “altos de adoração” e todos os que não rezam da nova cartilha, “não-civilizados”, gentios. Talvez, a mutação seja mais densa futuramente (e aqui fica a advertência): onde não esteja tão somente numa *segunda natureza* neo-judaica capaz apenas de exercer sua fé para alcançar êxito na vida, mas também, em transformar a “inocência da fé” em arma contra o diferente a fim de se alcançar mais terreno, mais fiéis, mais poder, mais promessas. E tudo isso, porque *assim disse o Senhor*.



REFERÊNCIAS

ALVES, Cíntia Marques; LOPES, Ederaldo José. *Falsas Memórias: questões teórico-metodológicas*. Paidéia: UFU, 17(36), 2007.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ed. Ática, 1989.

BACZKO, Bronislaw. *A imaginação social*. In: Enciclopédia Einaudi, ed. portuguesa, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

BARBOSA, Carlos Antônio Carneiro. *Novos tempos, novo(s) templo(s)? O novo Templo de Salomão e a possível resignificação na tipologia e na práxis da Igreja Universal do Reino de Deus*. In: OLIVEIRA, David Mesquiati de (org.). *Pentecostalismos em diálogo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

_____. *O (novo) Templo Pentecostal: entre a urgência, a emergência, a abstinência e a extinção dos símbolos na unidade cristã entre os pentecostais*. In: OLIVEIRA, David Mesquiati (org.). *Pentecostalismos em Unidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

BARROS, Diana L. Pessoa de; FIORIN, José Luiz (orgs.). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade em torno de Bakhtin*. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 1994.

BAUDRILLARD, Jean. *El sistema de los objetos*. París: Éditions Gallimard, 1968.

BAZÁN, Francisco García. *Aspectos incommuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Nova edição, revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2002.

BONFATI, Paulo. *A expressão popular do sagrado: uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris: Seuil, 1972.

_____. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1996.

_____. *Sociologia*. Renato Ortiz (org.). São Paulo: Ática, 1983.

_____. *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris: Mouton, 1963.

BOUZON, Emanuel. O templo, o palácio e o pequeno produtor na baixa Mesopotâmia Pré-Sargônica. *Cadmo - Revista do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa*, n. 4/5, 1995.

BRAVIN, C. *Contribuciones de la Teoría de Norbert Elías a la Sociología del Cuerpo y las Emociones*. In: Simposio Internacional Proceso Civilizador, 11, 2008, Buenos Aires. Anais... Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2008.

CABRAL, J. *Entre o vale e o monte*. Rio de Janeiro: Universal, 1998.

CAMPOS, Daniel Vasconcelos. *O Historicismo em Max Weber*. Perspectivas, São Paulo, v. 40, p. 147-175, jul./dez., 2011.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro. *Revista USP*, São Paulo, n. 67 (2005), p. 110-115.

_____. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

CAPDEVIELLE, Julieta. La Sociología Figuracional de Norbert Elias y El Estructuralismo Genético de Pierre Bourdieu. *Aposta – Revista de Ciencias Sociales: encuentros y desencuentros*. Nº 52, Enero, Febrero y Marzo 2012.

CAPRIGLIONE, Laura. *A nova fase da Igreja Universal*. Disponível em: <<http://outraspalavras.net/outrasmidias/destaque-outras-midias/a-nova-fase-da-igreja-universal/>>. Acesso em: 25 de fev. 2016.

CARNEIRO, Deivy Ferreira. *Interacionismo e Interdependência: uma breve análise das contribuições de Norbert Elias para a História Social*. Laboratório de História Econômica e Social. Anais do I Colóquio do LAHES/UFJF. Juiz de Fora, 13 a 16 de junho de 2005.

CASSIRER, E. *A Filosofia das Trocas Simbólicas 1: a linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASTORIADES, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CERRI, Fernando Luis; SILVA, José Alexandre. Norbert Elias e Pierre Bourdieu: biografia, conceitos e influências na pesquisa educacional. *Revista Linhas*, Florianópolis, v. 14, n. 26, jan./jun. 2013, p. 171–198.

CEZAR, Paulo. *Por que a Universal utilizou símbolos da cultura judaica na construção do Templo de Salomão?* Disponível em: <<http://www.universal.org/noticias/2014/07/23/por-que-a-universal-utilizou-simbolos-da-cultura-judaica-na-construcao-do-templo-de-salomao-30539.html>>. Acesso em: 24 de abr. 2015.

CÔRTEZ, Norma. Cultura e ludicidade em José Ortega y Gasset e Johan Huizinga. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Ano 173, n. 456, jul./set., 2012, p. 253-266.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

DAWKINS, Richard. *A Escalada do Monte Improvável – uma defesa da teoria da evolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DETIENNE, Marcel. *A Invenção da Mitologia*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília-DF: UNB, 1998.

_____. *Comparar o incomparável*. São Paulo: Ideias & Letras, 2004.

DOSSE, François. *A História*. Bauru-SP: EDUSC, 2003.

DUMAZEDIER, Joffre. *Sociologia Empírica do Lazer*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

DUNNING, Eric e MENNELL, Stephen. “Prefácio à edição inglesa”. In: ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.

DURKHEIM, E. *As Regras do Método Sociológico*. 11. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1984.

ELIADE, Mircea. *Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Ed. Marcuryo, 1992.

ELIADE, Mircea e COULIANO, I. *Dicionário das Religiões*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.

ELIAS, Norbert. *A Sociedade da Corte – investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. *Escritos & Ensaios. Vol. 1: Estado, processo e opinião pública*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. 1986, “Figuration”, “Soziale Prozesse” and “Zivilisation”, in Bernhard Schäfers (ed.), *Grundbegriffe der Soziologie* (Opladen: Leske e Budrich), p. 88–91, 234–41, 382–87.

_____. *Mozart, a sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

_____. *Norbert Elias Por Ele Mesmo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.

_____. *Introdução à Sociologia*. Lisboa, Portugal: Ed. 70, 2008.

_____. *O Processo Civilizador, vol. I: uma história dos costumes*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

_____. *O Processo Civilizador, vol. II: formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. *Teoría del Símbolo – um ensayo de antropologia cultural*. Edición e introducción de Richard Kilminster: Ediciones Península, 1994.

ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. *El ócio en el espectro del tempo libre*. In: ELIAS, N; DUNNING, Eric. *Deporte y ócio en el processo de la civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 117-145.

ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ESTATUTO e REGIMENTO INTERNO. Rio de Janeiro: Universal, s.d.

FERNANDES DE SOUZA, Edilson. Weber e Elias: pontos e contrapontos na metodologia das Ciências Sociais. *Conexões: revista da Faculdade de Educação Física da UNICAMP*, Campinas, v. 1, n. 1, p. 8-17, jul./dez. 1998.

FONSECA, J.J.S. *Metodologia da pesquisa científica*. Fortaleza: UEC, 2002.

GALLAZZI, Sandro; RIZZANTE, Anna Maria. *Ensaio sobre o pós-exílio (1ª parte): mecanismos de opressão*. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2008.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GERSTERNBERGER, Erhard S. *Israel no tempo dos persas: séculos V e IV antes de Cristo*. São Paulo: Ed. Loyola, 2014.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2003.

HAHN, Fábio André. *História intelectual: Uma nova perspectiva (parte 2)*. Disponível em: <<http://www.historiaehistoria.com.br>>. Acesso em: 15 de mar. 2016.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HALL, Stuart. *The work of representation*. In: RUTHER-FORD, J. (org). *Identity: community, culture, difference*. Londres: Lawrence and Wishart, 1997.

HEINICH, N. *A Sociologia de Norbert Elias*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2001.

HELDE, V. *Um chute na idolatria*. Rio de Janeiro: Universal, 1999.

HERRERA, Sonia E. Reyes. *Reconstrução do Processo de Formação e Desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais Brasileiras*. Tese de doutorado. Porto Alegre: UFRS, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Sociologia, 2004.

HUIZINGA, J. *Desarrollo de la Ciencia Histórica desde comienzos del siglo XIX*. In: *Sobre el estado actual de la Ciencia Histórica: cuatro conferencias*. Tucuman: Ed. Cervantes, 1934.

_____. *El concepto de la historia y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

_____. *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. 4. ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000.

KIRSCHNER, Tereza Cristina. Lembrando Norbert Elias. *Revista Textos de História*. Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em História, vol. 7, nº 1/2, 1999.

_____. História e Sociologia: a contribuição de Norbert Elias. *Revista História e Cultura*, Franca, v.3, n.3 (Especial), p. 53-65, dez. 2014.

LAITIMAN, Michael. *Cabala: alcançando mundos superiores: um guia para a descoberta espiritual*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2006.

LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

LANDINI, Tatiana S.; PASSIANI, Enio. *Jogos Habituais – sobre a noção e habitus em Pierre Bourdieu e Norbert Elias*. X Simpósio Internacional, Processo Civilizador. Campinas, SP: UNICAMP/FEF, 2007.

LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia*. História antiga de Israel. São Paulo: Paulus; Ed. Loyola, 2008.

LOYAL, Steven; QUILLEY, Stephen (org.). *The Sociology of Norbert Elias*. Cambridge University Press, New York, 2004.

MACEDO, Edir. *A fé de Abraão*. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal LTDA, 2002.

_____. *Mensagens*. Rio de Janeiro: Universal, 1995.

_____. *Nada a Perder*. Vol. 3. São Paulo: Planeta, 2014.

_____. *O despertar da fé*. Rio de Janeiro: Universal, 1997.

_____. *O diabo e seus anjos*. Rio de Janeiro: Universal, 1995.

_____. *O perfeito sacrifício*. Rio de Janeiro: Universal, 1996.

_____. *O poder sobrenatural da fé*. Rio de Janeiro: Universal, 1997.

_____. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Universal, 1997.

MADURO, R. *Nossa batalha*. Rio de Janeiro: Universal, 1997.

MAFRA, Clara. A “arma da cultura” e os “universalismos parciais”. Rio de Janeiro: *Revista Mana*, vol. 17, n. 3, 2011, p. 607-624.

MALERBA, Jurandir. *A Influência Intelectual de Norbert Elias*. In: LOPES, M.A. *Grandes Nomes da História Intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003.

_____. *Ensaio: teoria, história e ciências sociais*. Londrina: EDUEL, 2011.

MAUSS, Marcel. *Esboço de uma teoria geral da magia*. São Paulo: EPU-EDUSP, 1974.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MENNELL, Stephen. *Parsons and Elias*. University of Exeter, UK. Published in translation in *Sociologie et société* 21:1 [1989].

MORAES FILHO, Evaristo de (Org.). *Georg Simmel: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

MOREIRA DE SOUZA, Ronivaldo. *A construção mitológica de uma marca religiosa: o discurso organizacional da Igreja Universal*. In: GONÇALVES, Elizabeth M.; GIACOMINI FILHO, Gino (orgs.). *Comunicação orgânica na sociedade*. São Caetano do Sul: USCS, 2015, p. 199-215.

MÜLLER, Marcos José. *Merleau-Ponty: acerca da expressão*. Porto Alegre: EDIPUCS, 2001.

NEIBURG, F.; WAIZBORT, L. *Apresentação*. In: ELIAS, Norbert. *Escritos & Ensaios. Vol. 1: Estado, processo e opinião pública*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

NERY, Maria Clara. *Sociologia contemporânea*. Curitiba: IESDE Brasil S.A., 2007.

NERY, Salete. *Pontes: proximidades e distanciamentos entre as propostas de sociologia de Georg Simmel, Pierre Bourdieu e Norbert Elias*. Teoria & Pesquisa, vol. XVI – n. 02 – Jul./Dez. de 2007.

NEUBERT, Luiz Flávio. *Indivíduo, liberdade e lazer na modernidade*. Soc. e Cult., Goiânia, V. 13, N. 2, p. 277-285, Jul./Dez., 2010.

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

ORTEGA Y GASSET, José. *Conversión de la física en geometria. – Observación o invención. – Grecia o Egipto*. Obras Completas, tomo V [1933–1941]. 6. ed. *Revista de Occidente*, Madrid, 1964.

_____. *Em Torno a Galileo*. Obras Completas, tomo V (1933–1941). 6. ed. *Revista de Occidente*, Madrid, 1964.

PANNENBERG, Wolfhart. *Fé e Realidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

PEÑA-ALFARO, Alex Antonio. *Estratégias discursivas de persuasão em um discurso religioso neo-pentecostal*. Tese [Doutorado] – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Letras. Doutorado em Linguística, 2005.

PEREIRA, Luís F. Lopes *et al.* *Autoconsciência e Processo Civilizacional em Norbert Elias*. *Relações Internacionais no Mundo Atual*, n. 2, 2002, p. 19-46.

PILATTI, Luiz Alberto. *Et al.* Norbert Elias e Eric Dunning: Estudos sociológicos acerca do desporto e do lazer. *Revista de Economia Política de las Tecnologías de la Información y Comunicación* <www.eptic.com.br>, vol. IX, n. 1, ene. – Abr./2007.

PILLA, Maria Cecília Barreto Amorim. *Manuais de civilidade, modelos de civilização. História em Revista*. Vol. 09, dez. 2003.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.

QUINTANEIRO, Tania *et al.* *Um Toque de Clássicos: Marx, Durkheim e Weber*. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

RANGEL, Marcelo. *Os componentes do Templo*. Disponível em: <<http://www.universal.org/noticias/2014/08/03/os-componentes-do-templo-30581.html>>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

REDE, Marcelo. *Família e patrimônio na antiga Mesopotâmia*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

REINA, Eduardo. *O Templo de Salomão deve custar R\$ 200 milhões*. O Estado de São Paulo, São Paulo, 22 de jul. 2010. Disponível em: <<http://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,replica-do-templo-de-salomao-deve-custar-r-200-milhoes-imp-,584551>>. Acesso em: 24 de fev. 2016.

RIBEIRO, Luci Silva. *Processo e figuração: um estudo sobre a Sociologia de Norbert Elias*. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: [s.n.], 2010.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *A Cosmogonia de inauguração do templo de Jerusalém – o Sitz im Leben de Gn 1,1-3 como prólogo de Gn 1,1-2,4a*. Tese [Doutorado em Teologia] – Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008.

_____. *Poeira em rodapés, duendes e tipo ideal – uma provocação*. Disponível em: <<http://peroratio.blogspot.com.br/2014/03/2014099-poeira-em-rodapes-duendes-e.html>>. Acesso em: 15 de ago. 2014.

_____. *Se é assim, então Deus pessoalmente ditou a Bíblia*. 10 de abril de 2015. Disponível em: <<http://peroratio.blogspot.com.br/2015/04/2015407-se-e-assim-entao-deus.html>>. Acesso em: 01 de out. 2015.

ROSSI, Luiz Alexandre. *Sumérios*. In: FUNARI, Pedro Paulo. *As Religiões que o Mundo Esqueceu* – como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses. São Paulo: Ed. Contexto, 2009.

SANCHIS, Pierre. *A Contribuição de Émile Durkheim*. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da Religião* – enfoques teóricos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

SANDARS, N. K. *A epopéia de Gilgamesh*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

SAVOIA LANDINI, Tatiana. Resenha de “Escritos & Ensaio. Vol. 1: Estado, processo e opinião pública”. Norbert Elias em perspectiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* – vol. 22, n. 64, junho, 2007, p. 169-173.

SAVOIA LANDINI, Tatiana; PASSIANI, Enio. *Jogos Habituais – sobre a noção de habitus em Pierre Bourdieu e Norbert Elias*. X Simpósio Internacional: Processo civilizador. Campinas-SP: Unicamp-FEF, 2007.

SCHEFF, Thomas J. *Elias, Freud and Goffman: shame as the master emotion*. In: LOYAL, Steven; QUILLEY, Stephen [org.]. *The Sociology of Norbert Elias*. Cambridge University Press, New York, 2004.

SCHMIDT, Maria L. Sandolval e MAHFOUD, Miguel. *Hawbwachs: memória coletiva e experiência*. Psicologia (USP), S. Paulo, v.4, n. 1/2, p. 285-298, 1993.

SCHWANTES, Milton. *Ageu*. Comentário Bíblico Latino-Americano. São Paulo: Loyola, 2008.

SERBENA, Carlos Augusto. *Imaginário, ideologia e representação social*. Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas, n. 52, dez. 2003.

SETTON, Maria da Graça J. *A Teoria do Habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea*. FAPESP, São Paulo, n. 20, Mai/Jun/Jul/Ago, 2002.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 15. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014.

SILVEIRA, Rafael Alcadipani da. *Michel Foucault: poder e análise das organizações*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2005.

SIMMEL, Georg. *Questões Fundamentais da Sociologia – Indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2006.

SMELSER, Neil J. *Teoria del compartamiento colectivo*. México: Fondo de Cultura Economica, 1995.

SOARES, Ivonete; CAMPBELL, Rê. *Templo de Salomão: primeiro dia de inaugurações*. Disponível em: <<http://www.universal.org/noticia/2014/07/19/templo-de-salomao-primeiro-dia-de-inauguracoes-30499.html>>. Acesso em: 26 de fev. 2016.

SOUZA, Cleinton. *Sim, somos racistas – análise sociológica do racismo à brasileira*. Ed. Curitiba-PR: Appris, 2015.

STEIN, Lilian M; PERGHER, G. K. *Criando falsas memórias em adultos por meio de palavras associadas*. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 14(2), 2001, p. 353-366.

STERNBERG, R. J. *Psicologia cognitiva*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.

TADEU, Tomaz (Org.). *O Panóptico*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da Religião – enfoques teóricos*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

UNIVERSAL: Igreja do Reino de Deus. *Louvores do reino*. Rio de Janeiro: Universal, 1998.

VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

VOGELS, Walter. *Davi e sua história*. 1 Samuel 16,1 – 1 Reis 2,11. São Paulo: Loyola, 2007.

WACQUANT, Loïc. Notas para Esclarecer a Noção de Habitus. *Revista do Departamento de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Portugal, n. 14, 2004, p. 35-41.

WAIZBORT, Leopoldo (Org.). *Dossiê Norbert Elias*. 2. ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2001.

WIESE, L. As quatro categorias fundamentais: processo social, distância, espaço social e configuração social, 1933. In: BARRETO, R.; WILLEMS, E. *Leituras sociológicas*. São Paulo: *Revista de Sociologia*, 1940.

ZABATIERO, Júlio P.T. *Um Deus à Altura dos Desafios da Realidade [Isaías 40-55]*.
In: LELLIS, Nelson (org.). *Espiritualidade para o século XXI – subsídios teológicos para a espiritualidade de todo cristão*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 139-160.



ANEXO

O CD (uma unidade neste anexo) consta de entrevista completa realizada por telefone no dia 11 de janeiro de 2015. O nome da entrevistada foi alterado no corpo desta dissertação por um fictício para preservar sua identidade e por questão de ética de pesquisa. Seus dados encontram-se na seção 3.1 deste relatório. O tempo da gravação é de 38'04'' (trinta e oito minutos e quatro segundos).



LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1	-	Salão de Culto (Nave) do Templo de Salomão	47
FIGURA 2	-	O Memorial	49
FIGURA 3	-	Oliveiras sendo plantadas no “Jardim Bíblico”	50
FIGURA 4	-	Oliveiras iluminadas no “Jardim Bíblico”	50
FIGURA 5	-	Planta em 3D do Tabernáculo (lado externo) do Templo de Salomão	51
FIGURA 6	-	Artefatos do interior do Tabernáculo – <i>mishkan</i> (habitação)	51
FIGURA 7	-	Menorah no “Jardim Bíblico”	52
FIGURA 8	-	Medalhas do <i>Candelabro</i> utilizadas por membros/frequentadores do Templo de Salomão	57
FIGURA 9	-	Bispo Jadson consagrando as <i>Alianças</i> com o símbolo da Arca	58
FIGURA 10	-	Alianças com o símbolo da Arca	58
FIGURA 11	-	Estola de Abraão	58
FIGURA 12	-	Bispo Edir Macedo em 2007	60
FIGURA 13	-	Bispo Edir Macedo em 2014	60
FIGURA 14	-	Os <i>levitas</i> carregando a Arca da Aliança	60
FIGURA 15	-	Reunião de Domingo	67
FIGURA 16	-	Reunião de Domingo	67
FIGURA 17	-	Reunião de segunda-feira	68
FIGURA 18	-	Reunião de terça-feira	69
FIGURA 19	-	Reunião de sexta-feira	70
FIGURA 20	-	O circuito da cultura	76
FIGURA 21	-	Catedral da fé em Pernambuco – Recife	83
FIGURA 22	-	Catedral Mundial da fé no Rio de Janeiro	83
FIGURA 23	-	Catedral da IURD em Nova York – EUA	83
FIGURA 24	-	Fachada do Templo de Salomão em São Paulo	84
FIGURA 25	-	À porta do Templo de Salomão, levitas recepcionam	84