A TAUMATURGIA[1] NA IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS: MAGIA E PENSAMENTO MÁGICO?

Marcelo Lopes[2]
Universidade Federal de Juiz de Fora

Resumo: Que o neopentecostalismo se utiliza do substrato mágico próprio da matriz religiosa brasileira, não há dúvida. Pesquisadores como Ari Pedro Oro[3], Antônio Gouvêa Mendonça[4] e Maria das Dores Campos Machado[5], por exemplo, já trabalharam tal temática sob o escrutínio das Ciências Sociais. Destarte, este breve ensaio tem por escopo trazer novamente à baila, a já bem trabalhada questão da relação entre religião e magia, circunscrita aqui, ao neopentecostalismo da Igreja Mundial do Poder de Deus. A partir do lócus antropológico procuramos verificar, em primeiro lugar, a existência da magia no culto neopentecostal, cujo foco é o papel do pastor-mago no ritual de cura, no qual tais práticas são mais enfaticamente evidenciadas; e, em segundo lugar, procuramos verificar através das evidências etnográficas coletadas em campo, isto é, dos fetiches, o pensamento mágico que perpassa o imaginário simbólico dos fiéis-clientes da IMPD.

Palavras-chave: Neopentecostalismo, ritual, cura, magia, pensamento mágico.

Abstract: That Neopentecostalism using substrate own magical matrix Brazilian religious, no doubt. Researchers like Ari Pedro Oro, Antonio Gouvêa Mendonça and Maria das Dores Campos Machado, for example, have worked this theme under the scrutiny of the Social Sciences. Thus, this brief essay is scope to bring back to the fore, the well-crafted question of the relationship between religion and magic, circumscribed here, the neo-Pentecostalism of the Worldwide Church of God's Power. From the anthropological locus seek to verify, first, the existence of magic in Pentecostal worship, whose focus is the role of the pastor-mage healing ritual in which such practices are more strongly evident, and, secondly, we check through the ethnographic evidence collected in the field, ie, fetishes, magical thinking that permeates the symbolic imagery of the faithful customers, the IMPD.

Keywords: Neopentecostalism, ritual, healing, magic, magical thinking.

Considerações iniciais

> "Nenhuma civilização até hoje pôde passar sem gente que curasse"
>
> Antônio Flávio Pierucci (2001, p. 35)

Há cem anos atrás Émile Durkheim publicava sua magnífica obra *As formas elementares da vida religiosa*, um reconhecido clássico da sociologia. Neste livro o pai-fundador afirmou peremptoriamente não haver igrejas mágicas (1989, p. 76). Tal assertiva fora embasada no pressuposto de que o mágico não forma em torno de si uma comunidade moral de fiéis, mas uma clientela, cuja relação é individualizada, específica (de caso para caso) e, quase sempre, utilitária.

Pois bem, justamente neste mesmo período chegava ao Brasil o pentecostalismo, componente do gradiente protestante que tem na tríplice prática – glossolal, exorcista e taumatúrgica –, seu escopo cúltico. Neste sentido, cumpre rubricar que também Pierucci, falecido ano passado, parece ter razão em sua assertiva citada aqui como epígrafe, sobre a questão da cura, tanto mais se se tomar como referência o espectro mágico-religioso da matriz religiosa brasileira (Bobsin, 2003, p. 22).

Aproveitando a metáfora das vagas de Freston (1994), o pentecostalismo de primeira onda com a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã do Brasil, privilegiou a glossolalia em detrimento das outras duas práticas pentecostais distintivas. Já na segunda onda, a taumaturgia passou a ser privilegiada em relação às outras, sobretudo com a Igreja do Evangelho Quadrangular que fez mesmo da taumaturgia um de seus quatro pilares doutrinários.

A terceira e, por enquanto, derradeira vaga tem como ícone a Igreja Universal do Reino de Deus, que não só se utiliza do exorcismo e da taumaturgia com fins mercadológicos[6], mas mescla, inova, adapta e, não raro, assenhora-se de práticas mágicas dos cultos afro-brasileiros e do catolicismo popular, pelo que, em função disso, Ricardo Mariano forjou o termo neopentecostalismo[7] para diferenciá-la das demais vertentes pentecostais.

Foi justamente de uma dissidência da IURD que surgiu a Igreja Mundial do Poder de Deus – IMPD –, atual ícone e concorrente direto da IURD no subcampo pentecostal. O foco preciso da IMPD é a taumaturgia, de maneira que os exorcismos se tornaram nitidamente secundários e a glossolalia foi praticamente abolida.

Com efeito, a IMPD herdou da IURD o uso de fetiches numa ampla gama de aplicações que variam de chaves para abrir os caminhos, colher de pedreiro para a construção da Cidade Mundial[8] e sua consecutiva prosperidade, fronhas ungidas, cajados em miniaturas, dentre uma infinidade que poderia ser citada aqui. No entanto, um em particular chama atenção: o lenço ungido ou toalhinha que é utilizada quotidianamente com o fito de obtenção de cura, associada ao carisma[9] ou mana do

apóstolo Valdemiro Santiago e de seus franqueados, ensejando a crença popular na magia e a prática mágica dos especialistas da instituição, mas, sobretudo, evidenciando a existência efetiva da magia neste nicho neopentecostal.

É, pois, nesse sentido que se pretende abordar a magia e o pensamento mágico no ritual de cura da IMPD. Com uma lente antropológica, nos propomos a observar tal fenômeno com o fito de analisar os aspectos deste ritual mágico-religioso que tangenciam a magia, e, decorrente disso, verificar a existência da magia e do pensamento mágico a partir do material etnográfico já coletado que aqui será exposto e analisado.

Para tanto, procedemos à observação participante, assim como a análise de fontes primárias, representações imagéticas e discussão de pesquisas acadêmicas já produzidas sobre a IMPD. Cotejamos, por fim, nossos dados com a teoria antropológica sobre a magia. Neste fito, autores como Claude Lévi-Strauss e Marcel Mauss, e, do mesmo modo, autores nacionais como Paula Montero e Silas Guerriero que trabalharam tal temática, foram explorados.

Nosso campo de pesquisa, objetivamente, foi a Igreja Mundial do Poder de Deus em sua Sede Regional, situada à Avenida Barão do rio Branco n° 1181, centro de Juiz de fora. Muito embora haja mais igrejas na cidade, optamos por esta em função da subordinação das outras a Sede Regional, bem como pelo fato desta servir de modelo para as demais. Assim, está exposto num quadro sinóptico nosso objeto, bem como enunciado, de maneira bastante sucinta, nosso campo de pesquisa.

Mana e mago na performance pastoral (digo, apostólica)

Parece-nos salutar que, de início mesmo, se pontue não haver pretensões de demarcar teoricamente as fronteiras entre religião e magia. Ao contrário, pretendemos salientar como são borradas as fronteiras que as unem em vários aspectos, entendendo que "muitas vezes a magia lança mão, em seus ritos, do auxílio de entidades sobrenaturais, e a religião introduz atos mágicos em seus cultos" (Montero, 1990, p. 10). Por sua vez, o "neopentecostalismo, ao integrar largamente o uso de símbolos aos seus rituais, e ao enfatizar interpenetrações e influências recíprocas entre campos e esferas que uma lógica mais formalista havia demarcado como espaços separados, torna também fluidas as fronteiras entre magia e religião, religião mágica e religião ética" (Oro, 2001, p. 83).

De todo modo, uma peculiaridade de bastante relevo nos cultos neopentecostais que tange a magia, mas que é salientada sobretudo nos ritos de cura, é a questão etiológica de seu diagnóstico naquilo que concerne às mazelas de um modo geral, e em relação às doenças que acometem o homem, de modo particular. Assim, atribui-se aos demônios toda sorte de infortúnios, seja na área afetiva, econômica, e, ainda mais, em relação à saúde. As entidades sobrenaturais são, nesse sentido, responsabilizadas pelos

reveses. Desta feita, quem, pois, poderia lidar com tais forças sobrenaturais, no intuito de controlá-las, quiçá, expulsá-las, extirpando, deste modo, a fonte do mal?

É, pois, precisamente aqui que pensamos, também, imbricarem-se neopentecostalismo e magia. De início, portanto, precisamos optar por uma conceituação funcional de magia, ainda que genérica, a fim de servir de parâmetro para as análises. Assim,

> *em termos bastante amplos, podemos entender por magia o controle exercido por parte do mago com a finalidade de intervir na ordem geral da natureza. Esse mago não é uma pessoa qualquer, mas aquele que possui um determinado poder e que através de técnicas específicas controla forças ocultas direcionando-as a fins específicos como, por exemplo, curar doenças, resolver dificuldades, conseguir um emprego, dinheiro, um marido ou esposa e também dar um jeito em casos amorosos que não se resolvem, prever o futuro, proteger-se dos inimigos e muitas outras coisas mais, inclusive lançar um 'mal olhado' ou rogar praga contra uma outra pessoa (Guerriero, 2003, p. 13).*

A partir deste introito, avulta de importância a figura do mago, aliás, ele é personagem central no ritual de cura neopentecostal, pois detém o mana, ou pelo menos assim o crêem seus clientes (fiéis) e ele mesmo, uma vez que

> *a crença mágica reside na suposição de que alguns seres humanos são capazes de controlar forças ocultas (pessoais ou impessoais) e intervir nas leis da natureza por intermédio de técnicas rituais. Trata-se de um poder extraordinário – um carisma, no sentido forte do termo – que, segundo se crê, capacita quem é mago, bruxo, feiticeiro ou xamã a impor sua vontade às forças supra-sensíveis (tanto faz se divinas ou demoníacas) e direcioná-las para a concretização dos objetivos para os quais é solicitada sua competente performance profissional (Pierucci, 2001, p. 9).*

Segundo Marcel Mauss, "o mana é a força do mágico" (Mauss, 1974, p. 140). No entanto, mana não é, com efeito, um conceito de fácil apreensão, pois remete a ideia de qualidade de uma coisa que não se confunde com esta coisa, algo que é estranho, indelével, resistente, o extraordinário. Pode, contudo, de igual modo remeter a uma substância, uma essência manejável, mas também independente. Por fim, o mana enseja uma força, especialmente a força dos seres espirituais (Mauss, 1974, p. 139).

Se o mana é essa força sobrenatural dinamogênica, isto é, capaz de fazer acontecer, que é sagrada e, ao mesmo tempo, manipulável; em que sentido podemos relacioná-lo ao pastor neopentecostal imbuído de sua função num ritual de cura? Para respondermos a esta questão, recorreremos à explicação de Lévi-Strauss. Este, afirma em primeiro lugar, que "não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia" (Lévi-Strauss, 1991, p. 194, grifo nosso).

É justamente a crença dos fiéis-clientes de que o pastor neopentecostal possui mana[10], que possibilita a aplicação desta chave antropológica interpretativa, uma vez

que abarca os três aspectos complementares propostos por Lévi-Strauss, quais sejam: primeiro, a crença do pastor-mago em suas técnicas; segundo, a crença do fiel-cliente de que ele realmente cura, isto é, tem mana para curar; em terceiro lugar, e, talvez, mais importante, a confiança e as exigências da opinião coletiva que acabam por legitimar o papel do pastor-mago (Lévi-Strauss, 1991, p. 194, grifo nosso).

A propósito do caso concreto da Igreja Mundial do Poder de Deus, tem-se na pessoa do seu profeta-fundador e líder supremo, o "apóstolo" Valdemiro Santiago, a figuração ideal-típica do mago, sobretudo como detentor do mana. Podemos afirmar, assim, que não é sem motivo, que se dá ênfase à titulação apostólica. É possível inferir a partir da concessão e aceitação deste título uma construção mítica que serve para legitimar seu *status* diferenciado que remete às curas procedidas no protocristianismo pelos doze discípulos mais próximos a Jesus Cristo, cujo mana para curar, adveio da comissão pessoal impetrada pelo próprio messias.

Cumpre rubricar que também devido a isso, aqueles discípulos foram mais tarde chamados de apóstolos (que significa enviado), conforme explicitado na literatura neotestamentária: "Tendo Jesus convocado os doze, deu-lhes poder [mana?] e autoridade sobre todos os demônios, e para efetuarem curas. Também os enviou a pregar o reino de Deus e a curar os enfermos" (Lucas 9.1-2, grifo nosso).

Ressalte-se aqui que tal titulação tem dupla função simbólica. Ela legitima seu *status* carismático diferenciado e, quiçá, único, para com seus fiéis-clientes, mas vai além, acaba por desempenhar simbolicamente certa supremacia em relação a seus concorrentes diretos no subcampo pentecostal: respectivamente, o "bispo" Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus, da qual Valdemiro é egresso; e, do "missionário" Romildo Ribeiro Soares, líder da Igreja Internacional da Graça de Deus.

Note-se que com um olhar apenas um pouco mais acurado, percebe-se certa hierarquização entre as respectivas titulações: "apóstolo", "bispo" e "missionário". Tal hierarquização não é gratuita, tampouco desinteressada, dada à acirrada concorrência entre os neopentecostais, mormente entre a IURD e a IMPD, nas quais o trânsito religioso de fiéis-clientes tem gerado não poucas celeumas que extrapolam, em muito, o âmbito teológico.

Mas voltando à questão do mana, Valdemiro o emprega de forma bastante utilitária, característica da magia, conforme retrata Ricardo Bitun:

> *o apóstolo Valdomiro Santiago rebate veementemente a confissão positiva, ao mesmo tempo em que parece apreciá-la. Em vários programas de televisão, ele conclama os incrédulos e os que já não tem mais fé a se dirigirem às suas reuniões. Desafia-os, dizendo: "Se você não tem fé para ser curado, venha pela minha fé. Aqui você não precisa determinar, não precisa trazer sal grosso, venha pela minha fé. Nessa fala fica clara a disputa no campo religioso neopentecostal, envolvendo duas igrejas concorrentes: Igreja Internacional da Graça de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus. R. R. Soares ensina seus fiéis a determinarem a bênção a ser alcançada, usando de sua fé, determinando em seus corações e confessando com sua boca essa apropriação. A Igreja Universal do Reino de Deus tem na utilização do sal grosso um de*

> *seus chamados "cultos fortes. Valdemiro rechaça tanto um quanto outro, chegando a dizer o seguinte: "Sal grosso lá em casa a gente só usa pra churrasco"(Bitun, 2007, p. 135).*

A partir deste certame de manas neopentecostais narrado por Bitun, nos lembramos da narrativa das disputas entre o feiticeiro Quesalid e os outros xamãs circunvizinhos. Valdemiro, à moda de Quesalid, deixa bem patente o tom irônico e desafiador de seu discurso em relação a seus concorrentes, mormente quanto à eficácia de sua técnica: "Se você não tem fé para ser curado, venha pela minha fé. Aqui você não precisa determinar, não precisa trazer sal grosso, venha pela minha fé" (Bitun, 2007, p. 135, grifo nosso).

No imaginário coletivo dos fieis-clientes da IMPD podemos vislumbrar a mesma crença equivalente àquela aventada por Lévi-Strauss em relação a Quesalid: "Quesalid não se tornou um grande feiticeiro porque curava seus doentes, ele curava seus doentes porque se tinha tornado um grande feiticeiro" (Lévi-Strauss, 1991, p. 208). Neste sentido, podemos nos perguntar: Valdemiro é considerado apóstolo porque cura, ou ele cura porque é considerado apóstolo?

A figura do "apóstolo" na IMPD é deveras emblemática, mas não menos funcional e utilitária. Valdemiro parece apelar para o impacto simbólico de seu título, e, evidentemente, do mana que está a ele intrinsecamente relacionado, tanto mais se tivermos em mente que "a noção de mana é uma categoria do pensamento coletivo que impõe uma hierarquia aos seres (...) estabelece relações de superioridade e inferioridade, funda limites, determina linhas de influência" (Montero, 1990, p. 20).

Um exemplo disso é sua agenda peregrinatória, viajando por boa parte do Brasil e de outros países. Tais eventos são chamados de "Grande concentração de fé e milagres", comparadas, por exemplo, às viagens missionárias neotestamentárias nas quais os lenços de Paulo eram utilizados em curas milagrosas (Cf., Atos 19.11-12).

Essas peregrinações podem ser verificadas na programação televisiva da IMPD, cuja divulgação é bastante ampla. Aqui, citamos como exemplo disso o evento ocorrido em Juiz de Fora que acompanhamos de perto[11].

Figura 1. Folder da programação relativa à vinda do "apóstolo" à cidade de Juiz de Fora.

A chamada para este evento ocupou um tempo bastante significativo dos cultos que presenciamos e que antecederam "O dia do grande desafio". O bispo local foi bem enfático na divulgação e conclamação dos fiéis-clientes, não só para comparecerem, mas auxiliarem na divulgação e no apoio financeiro para a concretização do evento conforme ilustrado na figura abaixo.

Figura 2. Envelope de oferta específica que fora amplamente distribuído e enfaticamente ratificado que era para ajudar na vinda e na programação do "nosso apóstolo".

Concluímos, portanto, que a existência da magia na IMPD é revestida de uma construção mítica, cujo epicentro é a figura do "apóstolo" Valdemiro Santiago, do qual, aproveitando o trocadilho, emana todo o mana, e que é franqueado aos seus bispos e pastores hierarquicamente subordinados, para que possam oferecer sua maior especialidade de bens simbólicos no competitivo subcampo pentecostal: a cura divina. Contudo, neste sentido é implícita a relação entre oferta e procura pelo que, após termos analisado a existência e a oferta de serviços mágicos, é de igual modo, necessário investigar a procura por estes serviços.

Entre o fiel e o cliente: o pensamento mágico

Parece-nos já ser bem conhecida a teorização da matriz religiosa brasileira aventada pelo professor José Bittencourt Filho (2003), composta pela religiosidade indígena, africana e pelo catolicismo popular ibérico. Nessa matriz, acresceu-se em meados do século XIX, o protestantismo histórico. Este último desmagicizado e dotado de certo tom de superioridade cultural, pouco ou quase nada influenciou essa matriz, "isto se deveu, em grande parte, à refração cultural sofrida pelas versões norte-americanas do Protestantismo aqui implantadas, que não foram capazes de assumir, plenamente, os valores e as formas culturais próprias do ethos cultural-religioso brasileiro" (Dias, 2008).

Entretanto, no início do século XX o pentecostalismo, componente do gradiente protestante, logrou êxito em sua inserção na matriz religiosa brasileira. Isto ocorreu, em parte, devido ao pentecostalismo ter utilizado o substrato mágico pertinente à cultura religiosa brasileira. Uma vez que

> *a matriz teológica do pentecostalismo é o protestantismo tradicional na sua expressão não clerical. Assim, a mensagem missionária, portadora de uma teologia simples e facilmente assimilável como a da Era Metodista, constitui a base sobre a qual o movimento pentecostal ergueu seu próprio arcabouço sincrético em que estão presentes antigos traços históricos da igreja cristã, elementos do catolicismo popular e dos cultos afro-brasileiros (Mendonça, 1986, p. 115).*

Dos elementos do catolicismo popular e dos cultos afro-brasileiros aventados por Mendonça, um dos principais, se pode afirmar, é o pensamento mágico. De forma bastante sucinta, podemos entender por pensamento mágico, um sistema de pensamento que se organiza para compreender intelectualmente o mundo (Montero, 1990, p. 21). Tal definição refere-se, mormente, à mentalidade do homem primitivo[12], o qual "pressupõe a ação regular e mecânica da natureza. A partir desse pensamento, é possível conhecer essa regularidade e intervir sobre ela desde que se compreendam as leis fundamentais que a regem: as leis da simpatia" (Montero, 1990, p. 22).

Mas o pensamento mágico não é exclusivo do homem primitivo. Ao contrário, o homem (pós) moderno de igual modo o possui, e, em certo sentido, o ampliou, pois incluiu a crença na intervenção de forças sobrenaturais na vida cotidiana. Com efeito, as leis da simpatia ainda hoje permanecem perenes em nosso imaginário coletivo, e, como queremos verificar, sobretudo no fiel-cliente da IMPD que busca a solução pragmática de seus males físicos a partir do pressuposto de que seus líderes podem sobrenaturalmente solucioná-los utilizando-se do poder a eles investido pela própria coletividade que sanciona o mana.

Mas não só, fazem-no ainda indiretamente através de objetos, inclusive há aqueles fiéis-clientes que levam pertences de seus parentes acometidos de enfermidades para que possam ser "orados" ou ungidos. Contudo, o inverso também é verdadeiro como já ratificamos anteriormente em referência às toalhinhas e lenços ungidos.

Figura 3. Exemplo de lenço ungido ou toalhinha.

Tais fetiches são amplamente distribuídos nos cultos, cujo fito é conseguir a cura pela simpatia, embora de maneira inconsciente e que é justificado "teologicamente". Ressalte-se que este procedimento fora primeiramente construído de forma mítica pelo próprio apóstolo Valdemiro quando não só deixou que seus fiéis-clientes levassem os lenços por ele usados, mas incentivou tal prática que foi arquetipicamente mimetizada por seus bispos e pastores. Neste sentido, podemos afirmar que, na IMPD, reina soberanamente o pensamento mágico, e mais, o amplo uso dos fetiches chancela as leis que regem tal empresa: as leis da simpatia.

As leis da simpatia propostas por James Frazer são duas: a da contiguidade e a da similaridade. O princípio da contiguidade pressupõe que qualquer parte é equivalente ao todo que a pertence, e este princípio vale tanto para pessoas como para coisas. Assim, a distância entre o corpo e suas partes não interrompe a continuidade do todo (Montero,

1990, p. 23). Esta é a base que sustenta o pensamento mágico acerca do lenço ungido, evidentemente mitificado pela alusão neotestamentária do carisma apostólico.

Já a lei da similaridade enseja de igual modo uma afinidade entre as coisas, mas é uma expressão menos direta da noção de simpatia (Montero, 1990, p. 26), pois postula que "dois elementos que se assemelham são considerados capazes de influir um sobre o outro. Esta relação, que se estabelece por uma similaridade icônica, esconde dois princípios fundamentais que importa distinguir: 'o semelhante evoca o semelhante'; 'o semelhante age sobre o semelhante, e particularmente cura o semelhante'" (Montero, 1990, p. 26).

Segundo Montero, "esta relação é ao mesmo tempo simbólica (porque evoca a coisa) e física (porque produz resultados sobre a coisa). A relação de similaridade é na verdade equivalente à relação de contiguidade: a imagem está para a coisa assim como a parte está para o todo" (1990, p. 27). Um exemplo que podemos expor é o da chave que representa a abertura das portas da prosperidade, mediante a aceitação do desafio da oferta para tal, conforme imagem abaixo:

Figura 4. Chave da Cidade Mundial.

Durante nossa pesquisa em campo, notamos grande criatividade característica do neopentecostalismo da IMPD com relação à produção de fetiches, de modo que estes formam uma ampla gama bastante diversificada de tipos e aplicações. Assim como a chave da cidade mundial está associada à magia, mas também à teologia da prosperidade; do mesmo modo, quase todos os outros fetiches guardam relação estreita com a magia, com o pensamento mágico e com a teologia da prosperidade, a despeito dos embates éticos que tais práticas ensejam (Oro, 2001, p. 74).

Por absoluta falta de espaço, restringiremos forçosamente nossos exemplos iconográficos, tendo em mente que os fetiches que expomos são suficientes para evidenciar a magia e o pensamento mágico característicos na IMPD. No entanto, os exemplos que se seguem não esgotam, de forma alguma, o extenso arsenal de fetiches deste "sindicato de mágicos" como chamou Mendonça (1992), ou "empresa de cura divina" como chamou Rubem Alves (1979), ambos a respeito dessas práticas das igrejas neopentecostais.

Figura 5. Colher do prudente construtor. Disponível em http://permanecerecompartilhar.blogspot.com.br/2012/10/apetrechos-da-fe-igreja-mundial.html. Acesso em: 24 nov. 2012.

A propósito dos exemplos abaixo expostos, aparentemente não parece haver muita novidade, sobretudo com aquele já bem conhecido sabonete ungido que não é invenção da IMPD. No entanto, uma inovação nos surpreendeu de fato, qual seja: durante um culto recebemos o sabonete dentro de um envelope de oferta. O sabonete, de fato, não é novidade, sendo largamente utilizado para que os fieis-clientes possam, concretamente, se lavarem das imundícies, doenças, trabalhos feitos contra a pessoa, etc.

Até aqui nada de novo, mas ao abrirmos o envelope, para nossa surpresa, juntamente com o sabonete ungido havia um panfleto de propaganda política do candidato Marcio Santiago, sobrinho de Valdemiro Santiago. Interessante que até na magia parece haver espaço para concessões, neste caso, a da política que parece discrepante neste caso concreto.

Figura 6. Sabonete ungido da IMPD.

Figura 7. Propaganda eleitoral que acompanhava o sabonete ungido.

Este exemplo aparentemente simples serve para denotar que não há desinteresse nas ações, muito pelo contrário, são programadas para surtir um determinado efeito desejado, seja nas práticas mágicas fetichistas, seja no uso do *marketing* em suas diversas aplicações. Nesse sentido, concordamos com Paula Montero em relação à esperança da cura em terreiros de umbanda pela magia, mas que pode ser aplicado de igual modo à IMPD, sobretudo se deixarmos de lado a solução demasiado fácil de atribuir a essas crenças a etiqueta preconceituosa da "crendice" – etiqueta que evita seu reconhecimento ao descartá-las como subproduto da falta de instrução –, descobrindo-se, por detrás dessa aparente irracionalidade, um sistema lógico de conhecimento (1985, p. 13), ao mesmo tempo autônomo, idiossincrático e em constante devir.

Essa racionalidade guarda relação com o pensamento mágico, mas também com o utilitarismo do disputado campo religioso. E mais, retomando-se o exemplo supramencionado, poderíamos nos perguntar acerca dos desdobramentos éticos do envolvimento direto de práticas mágicas e política no neopentecostalismo como fez Machado, embora em outro sentido (Machado, 2007).

Figura 8. Cajado da unção.

Concluímos com este último fetiche: o cajado da unção. Este objeto de acrílico nos foi dado vazio numa das reuniões, no entanto, sua parte inferior é na verdade um recipiente, no qual, em alguns cajados, foi colocado azeite ou óleo ungido, cuja função seria de mediar a cura através da transmissão do mana do curador para o azeite, e, do azeite para o enfermo. Estes já não eram mais gratuitos, mas com uma oferta de setenta ou cem reais, se poderia tomar posse "daquela benção"[13].

Segundo a propaganda institucional, o cajado era o símbolo da autoridade e com ele se tomaria posse da vitória, e que a vida seria mudada, transformada e restaurada. Por fim, precisamos sublinhar que embora tenhamos destacado o amplo uso dos fetiches para corroborar nossa hipótese sobre o pensamento mágico na IMPD, ressaltamos que

este é apenas uma das nuances do neopentecostalismo, e que o tema da magia não se restringe somente a esta abordagem.

Portanto, é preciso concordar com a assertiva de Silas Guerriero afirmando que "não basta um gesto, uma palavra ou a manipulação técnica da natureza para que a magia se realize. Muito além, e de maneira mais complexa, é importante que haja um pensamento mágico compartilhado entre os membros da sociedade" (2003, p. 61, grifo nosso). Na verdade, pensamos que é justamente a crença da coletividade que sanciona e legitima a prática mágica não só no neopentecostalismo, mas em qualquer tipo de religiosidade.

Considerações finais

À modo de conclusão, parece ser interessante recuperarmos a dupla proposta inicial deste breve ensaio, quais sejam: procuramos, em primeiro lugar, sustentar a existência da magia no culto neopentecostal da IMPD, com foco no papel do pastor-mago no ritual de cura; e, em segundo lugar, evidenciar através do amplo uso de fetiches, o pensamento mágico que perpassa o imaginário coletivo dos fieis-clientes da IMPD.

Neste sentido, muito embora esta temática seja do tipo "um pouco mais do mesmo", pareceu-nos oportuno salientar as peculiaridades próprias da IMPD como a questão da construção mítica da continuidade dos carismas apostólicos em torno do "apostolado" de Valdemiro Santiago, mormente em relação à cura divina e os desdobramentos disso no âmbito das práticas mágicas da instituição, tendo em mente que "um ritual de magia não se compõe somente pelos objetos manipulados, pelas técnicas empregadas pelo mago, pelas evocações através de palavras específicas ou pelo comportamento das pessoas envolvidas. É preciso, para que se torne efetivamente um ato mágico, que esse ritual esteja ligado a mitos" (Guerriero, 2003, p. 61).

Contudo, o amplo uso e a eficácia dos fetiches, assim como o sucesso que fazem entre a massa dos fieis-clientes, denotam não só a perenidade do pensamento mágico no neopentecostalismo da IMPD, mas, de igual modo, seu vigor atual. "Mas somente o mito não é suficiente para que se faça presente a eficácia da magia. Os gestos, palavras, procedimentos e materiais utilizados são necessários também. Fazem parte do ritual mágico que por estar envolvido num sistema de crenças mais amplo torna esses elementos como que dotados de um poder incomum" (Guerriero, 2003, p. 61). Nesse sentido, percebemos uma nítida sinergia entre a construção mítica e a performance ritual na IMPD quanto ao poder (mana) que é atribuído ao pastor (mago), e, tanto mais, ao apóstolo Valdemiro Santiago.

Por fim, intentamos obviamente sem esgotar o assunto, alçar uma vez mais a questão da magia no neopentecostalismo, no qual a IMPD tem se destacado por diversos motivos. Dentre os quais o amplo uso da magia e do pensamento mágico que ora abordamos algumas nuances. Pensamos, portanto, que este texto, conquanto bastante

propedêutico, pode estimular pesquisas ulteriores que aprofundem a questão da magia no neopentecostalismo da IMPD com um olhar antropológico que dê conta de sublimar ainda mais este profícuo objeto de pesquisa.

Referências

ALVES, R. A empresa de cura divina: um fenômeno religioso? In:VALLE, Edênio; QUEIRÓZ, José J. (Orgs.). *A cultura do povo.* São Paulo: Cortez & Moraes: EDUC, 1979. p. 111-119.

BÍBLIA – Tradução Ecumênica. Tradução: L.J. Baraúna. et al. São Paulo, Loyola, 1994. 2480 p.

BITTENCOURT FILHO, J. *Matriz religiosa brasileira:* religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003. 260 p.

BITUN, R. *Igreja Mundial do Poder de Deus:* rupturas e continuidades no movimento Pentecostal. 2007. 200 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – ICHL, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

BOBSIN, O. Etiologia das doenças e pluralismo religioso. In: *Estudos Teológicos*, v. 42, n. 2, p. 21-43, 2003. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4302_2003/et2003-2obob.pdf>. Acesso em: 20 set. 2012.

DIAS, Z. M. A larva e a borboleta (Notas sobre as [im]possibilidades do Protestantismo no interior da cultura brasileira), In: *Tempo e presença digital*, ano 2, n° 6, jan 2008. Disponível em: <http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=116&cod_boletim=7&tipo=Artigo>. Acesso em: 19 nov. 2012.

DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa.* São Paulo: Paulinas, 1989.

FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro, In: Alberto ANTONIAZZI, [et al.]. *Nem anjos nem demônios:* interpretações sociológicas do Pentecostalismo, Petrópolis: Vozes, 1994. p. 72-159.

GUERRIERO, S. *A magia existe?* São Paulo: Paulus, 2003. 90 p.

LÉVI-STRAUSS, C. O feiticeiro e sua magia. In: _____. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Tempo Brasileiro. 1991.

MACHADO, M. D. C. A magia e a ética no pentecostalismo brasileiro. *Estudos de Religião,* São Bernardo do Campo: UMESP, ano XV, n. 33, p. 12- 26, jul.-dez. 2007.

MAUSS, M. Esboço de uma teoria geral da magia. In: _____. *Sociologia e antropologia,* São Paulo: EDUSP, 1974.

MENDONÇA, A. G. Hipóteses sobre a mentalidade popular protestante no Brasil. *Estudos de Religião,* São Paulo, Ano 1, n. 3, 1986.

_____. Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina. *Estudos de Religião,* São Bernardo do Campo, n. 8, p. 49- 59, out./1992.

MONTERO, P. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1990. 80 p.

_____. *Da doença à desordem*: a magia na umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

ORO, A. P. Neopentecostalismo: dinheiro e magia. In: *ILHA – Revista de antropologia*, v. 3, n° 1, nov. 2001, p. 71-85. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/14957/15665>. Acesso em: 19 nov. 2012.

PIERUCCI, A. F. *A magia*. São Paulo: Publifolha, 2001. 113 p.

Notas

[1] A taumaturgia ou a prática da cura de doenças e enfermidades remete, obviamente, aos homens e mulheres que a exerciam, chamados taumaturgos, curandeiros, pajés, xamãs, etc., não se constitui novidade nem no âmbito religioso, nem na magia. Até mesmo a tradição cristã tem em alta conta a questão da cura, marcadamente uma característica própria do ministério de Jesus, seu profeta-fundador.

[2] Doutorando em Ciência da Religião (Religião, Sociedade e Cultura) pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail para contato: montanhista-ms@hotmail.com.

[3] O autor mencionado trabalha esta temática em textos como Neopentecostalismo: dinheiro e magia, publicado na revista de antropologia ILHA (vol. 3, n. 1, p. 71-85 nov. 2001), ou ainda seu artigo: Neopentecostalismo macumbeiro, publicado pela Revista USP (n. 68, p. 319-332, dez./fev. 2005-2006).

[4] Já Mendonça, em seu artigo Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina, publicado na revista Revista Estudos de Religião (n. 8, p. 49-59, out. 1992).

[5] Machado trabalha o assunto no artigo: A magia e a ética no pentecostalismo brasileiro, publicado também pela Revista Estudos de Religião (n. 33, ano XXI, p. 12-26, jul./dez. 2007).

[6] Para um aprofundamento neste sentido, ver o livro de Leonildo Silveira CAMPOS. Teatro, templo e mercado**:** organização e marketing de um empreendimento neopentecostal.

[7] Embora utilizemos neste trabalho o termo neopentecostalismo metaforicamente para a terceira onda pentecostal, é interessante colocar que tal termo não é unânime. A título de exemplo, neste sentido, remetemos o leitor ao texto de Gerson Leite de Moraes: Neopentecostalismo – um conceito obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro, In: REVER - Revista de Estudos de Religião, vol. 10, jun-2010, p. 1-19, disponível em: < http://www.pucsp.br/rever/rv2_2010/t_moraes.pdf>, acesso em: 15 nov. 12. Entretanto, embora o autor critique o termo neopentecostalismo de Ricardo Mariano, ele acaba por incorrer no mesmo neologismo quando propõe o termo transpentecostal.

[8] Este talvez seja o mais recente fetiche da IMPD lançado no fim de setembro do corrente ano e que deveria ser "investida" até 12 de outubro a bagatela de R$ 153,00 para se tomar posse da "benção". Chama-se Prudente Construtor e é de fato uma miniatura de colher de pedreiro. O vídeo da chamada pode ser acessado em: <http://www.youtube.com/watch?v=RAJJr8fcoSo>, acesso em: 12 out. 2012.

[9] O termo carisma é deveras emblemático. Pode estar semanticamente associado a dons espirituais neotestamentários como a glossolalia, a cura divina, ao profetismo, a interpretação de línguas, por exemplo. Mas também pode designar o carisma que Max Weber identificou no tipo ideal do profeta, grosso modo, suas qualidades extraordinárias, o seu carisma pessoal.

[10] O subcampo (neo)pentecostal tem um vocabulário bastante específico, pelo que o termo mana não faz parte, evidentemente, deste repertório. No entanto, há termos correlatos que nos permitem inferir tal afirmativa: quando se diz que aquele pastor é cheio de "poder", cheio de "unção", entende-se que nele há algo específico que o capacita a fazer acontecer, a manipular ou ter autoridade sobre o sobrenatural.

[11] Este trabalho faz parte da pesquisa de campo que desenvolvi sobre a cura divina na IMPD para compor parte de minha dissertação de mestrado em Ciência da Religião pelo PPCIR – UFJF, sob a orientação do Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior.

[12] Pensamos que o termo primitivo não seja totalmente adequado no tempo presente, tendo em vista que esta abordagem antropológica de cunho evolucionista já está ultrapassada. Contudo, utilizamos tal termo

aqui para sermos fieis ao texto do qual tiramos as referências, uma vez que Montero se baseia justamente em James Frazer.

[13] O vídeo da chamada pode ser visto em: <http://www.youtube.com/watch?v=aa3KuCC7GhY>, acesso em: 26 nov. 2012.