



**UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-
BRASILEIRA**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

**PROGRAMA ASSOCIADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA -
UFC/UNILAB**

JAIAMY ELÂINE BERNARDO DA SILVA

**UMA ETNOGRAFIA NA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS NO CARIRI
CEARENSE: A APROPRIAÇÃO DE ARQUÉTIPOS AFRO-BRASILEIROS NOS
CULTOS DE LIBERTAÇÃO DA CIDADE DE CRATO**

REDENÇÃO/FORTALEZA-CE

2023

JAIAMY ELAINE BERNARDO DA SILVA

UMA ETNOGRAFIA NA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS NO CARIRI
CEARENSE: A APROPRIAÇÃO DE ARQUÉTIPOS AFRO-BRASILEIROS NOS
CULTOS DE LIBERTAÇÃO DA CIDADE DE CRATO

Dissertação apresentada ao Programa Associado de
Pós-Graduação em Antropologia – UFC/UNILAB
- como pré-requisito à obtenção do título de Mestre
em Antropologia. Área de concentração:
Antropologia social.

Orientadora: Profa. Dra. Léa Carvalho Rodrigues

REDENÇÃO/FORTALEZA-CE

2023

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da UNILAB
Catalogação de Publicação na Fonte.

Silva, Jaiaamy Elâine Bernardo da.

S578e

Uma etnografia na Igreja Universal do Reino de Deus: a
apropriação dos arquétipos afro-brasileiros nos cultos de
libertação em Crato-Ce / Jaiaamy Elâine Bernardo da Silva. -
Redenção, 2023.
221f: il.

Dissertação - Curso de Mestrado Acadêmico em Antropologia,
Mestrado em Antropologia, Universidade da Integração Internacional
da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2023.

Orientador: Profa. Dra. Léa Carvalho Rodrigues.

1. Igreja Universal do Reino de Deus. 2. Exu (Orixá). 3.
Pombagira. 4. Antropologia da religião. I. Título

CE/UF/BSP

CDD 203.7

JAIAMY ELAINE BERNARDO DA SILVA

UMA ETNOGRAFIA NA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS NO CARIRI
CEARENSE: A APROPRIAÇÃO DE ARQUÉTIPOS AFRO-BRASILEIROS NOS
CULTOS DE LIBERTAÇÃO DA CIDADE DE CRATO

Dissertação apresentada ao Programa Associado de
Pós-Graduação em Antropologia – UFC/UNILAB
como pré-requisito à obtenção do título de Mestre
em Antropologia. Área de concentração:
Antropologia social
Orientadora: Profa. Dra. Léa Carvalho Rodrigues

Aprovada em: 26/06/2023

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Léa Carvalho Rodrigues (orientadora)

Prof. Dr. Antônio George Lopes Paulino (Interno ao Programa)

Profa. Dra. Renata Marinho Paz
Universidade Regional do Cariri (Externo ao Programa)

A minha saudosa avó, Angelina. Aos meus familiares.

AGRADECIMENTOS

Em todos os momentos da minha vida eu nunca estive só. Sempre desfrutei do apoio incondicional de pessoas que me amam e por isso, tanta gratidão emana de mim para com elas! Algumas dessas pessoas se foram e deixaram um vazio, dor de saudade. Entretanto, sinto-os presente em todos os momentos de minha vida, pois quem amamos, nunca morre. São eternas enquanto vida eu tiver, e a tenho hoje, agora, e por isso, me sinto grata por também dividir sonhos realizados com quem eternizo em meu coração. O mestrado foi, desde o dia que soube da aprovação, um grande desafio e um sonho que estava se realizando. Sendo a primeira pessoa da minha família a chegar em uma Pós-Graduação, sinto, pelas boas vibrações e pelo orgulho que eles sentem de mim, que é um grande sonho coletivo também.

Dos não presentes fisicamente, mas que de todas as formas contribuíram para que hoje eu estivesse aqui, sentada nessa cadeira, escrevendo esses agradecimentos, e que nunca desistiu dos meus sonhos mesmo quando eu tinha desistido, está a minha saudosa avó Angelina. Meus olhos se enchem de lágrimas agora por saber que ela sempre me amou e me acolheu em todo o tempo, e hoje, só o nosso abraço de cumplicidade expressaria o quanto sou grata por tudo que ela fez. Eu queria esse abraço todos os dias como de costume, porém, revivo as cenas desse afago e sinto como se ela estivesse aqui, a me abraçar. Gratidão, minha avó, por todos os teus abraços, por todos os teus conselhos, por toda a força que me deste e pelo teu amor incondicional!

À Gabi, que me ofereceu sempre o seu melhor abraço em meus momentos de tristeza e angústia. Sabe aquelas pessoas que estão sempre dispostas a fazer qualquer coisa para nos ver bem?! Assim era Gabi, que descanse em paz! Meu coração está repleto de gratidão por todas as vezes que recebi o seu amor em forma de cuidados.

Aos vivos de minha vida, em especial, minha mãe Eunice, que é um dos motivos para eu continuar a sonhar. Gratidão pelos teus ensinamentos, pelo teu cuidado, pelo teu amor e por sempre me entender.

Agradeço à Paloma e Fátima, minhas irmãs, pelos sobrinhos que me deram. Enzo, Nylyve, Sayra e Valentyna, que são os amores da minha vida e que me dão a força que eu preciso para continuar lutando. O sorriso lindo e inocente deles têm sido a cura para minhas dores internas.

Agradeço a minha tia Lourdes, que me deu todo o seu apoio durante toda a minha vida acadêmica e que me abrigou com amor de mãe. De igual modo, minhas primas Angélica, Ângela, Angelina e Angeliana por fazerem parte de minha vida em momentos muito

particulares. Tenho história com cada uma delas... Histórias que me fizeram ser quem sou hoje. Gratidão! Também quero agradecer a tia Auxiliadora e seus filhos por nossas vivências e por ter marcado a minha infância e adolescência! Também estendo a minha gratidão a Nycolle e Helena por várias conversas e acolhimento. Sou grata a Gerlani pela força e por ser uma das pessoas que mais sonharam comigo um Mestrado em minha vida. Me abraçou quando sofri com a não aprovação em outras etapas de seleção e me fez acreditar que eu conseguiria. Obrigada por nunca me deixar desistir de mim, dos meus sonhos, desse sonho!

Quero agradecer aos meus interlocutores que me acolheram nesse processo. Agradeço pela paciência, pelo tempo cedido, pelas conversas e pela confiança. Sem vocês, esta pesquisa não seria possível.

Agradeço aos meus professores do Curso de História da Universidade Regional do Cariri – URCA- por todas as partilhas em sala de aula. Vocês são exemplos para mim. Não poderia deixar de agradecer ao PPGA UFC/UNILAB por tamanha responsabilidade e ética profissional. Em tempos de pandemia, de milhares de pessoas morrendo no mundo e até mesmo entes queridos nossos, os professores e a coordenação mostraram-se complacentes conosco, nos dando assistência, apoio e caminhos. Mostrou-nos que era possível fazer uma travessia de qualidade, humanizada, mesmo em aulas remotas. A todos, meus sinceros agradecimentos, em especial aos (às) professores (as) Martinho Tota, Rafael Antunes, Luís Thomas, Denise da Costa, Carla Suzana, Isabelle Braz Peixoto e Vera Rodrigues. Agradeço à Profa. Léa Carvalho pela acolhida, por tamanha humildade e por ter aceitado me orientar. Também aos Professores George Paulino e Leonardo de Almeida, que me encheram de esperança na primeira disciplina “Antropologia da Religião” e por todas as discussões e saberes que me proporcionaram. Também sou profundamente agradecida à professora Renata Paz pelas contribuições durante o exame de qualificação, pois deu-me pontos de luz para continuar esta pesquisa.

Estendo meus agradecimentos a minha turma pelos afetos, pelas contribuições em minha pesquisa, pelas dicas, pela prontidão em ajudar-me, principalmente, Bruno, Amadeu e Caio, que estavam sempre presentes. Éramos uma turma bastante afetiva e disposta a trabalhar em equipe em prol das causas uns dos outros, uma verdadeira família. Obrigada pelo coleguismo, pelos afetos trocados e pelos momentos em sala de aula, mesmo que de forma remota por conta da pandemia Covid-19. Foi maravilhoso estar com todos vocês!

Por fim, e não menos importante, agradeço à CAPES pelo financiamento desta pesquisa. Sem esse amparo financeiro certamente não teria chegado até aqui. Gratidão!

O que impele, portanto, uma consciência a imaginar um mundo diferente? O que espera um sujeito de um imaginário? E que valor atribuir a partir disso a um imaginário? (WUNENBURGER, 2007, p.53)

A imaginação tornou-se o caminho possível que nos permite não apenas atingir o real, como também vislumbram as coisas que possam vir a tornar-se realidade (LAPLANTINE & TRINDADE, 1996, p. 4).

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo compreender como se dá a produção simbólica por meio da apropriação dos arquétipos Exus e Pombagiras nos cultos de libertação na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em Crato-Ce, entendendo que tal situação faz parte de seu repertório simbólico híbrido *religiofágico* e seu *módus-operandi*. Destarte, a pretensão é interpretar a produção dos sentidos e significados baseados nas experiências dos sujeitos a partir da busca por libertação e como esses sujeitos identificam e representam esses arquétipos em seu contexto religioso, em suas realidades sociais, imaginário, e, assim, perceber os símbolos que estão sendo representados, apropriados e em trânsito no campo religioso cratense. Na cidade, a IURD atua sob a lógica de mercado adaptando-se ao campo religioso local, criando estratégias de ofertas e adesão de serviços mágico-religiosos por parte da população que compõe a base da pirâmide social, assim, ela age apropriando-se de elementos e bens simbólicos familiares à população. Para a construção de dados, foi utilizado o método da observação participante, realização de entrevistas semiestruturadas e acompanhamento de um grupo de evangelismo no bairro Barro Branco todas as sextas-feiras antes dos cultos. Os dados coletados foram analisados com base na semiótica e vale-se das contribuições de Geertz, Mauss, Bourdieu, Durand e Laplantine. Essa pesquisa torna-se relevante pela contribuição que representa aos estudos que visam compreender a atuação da IURD na cidade, bem como constitui uma tentativa de clarificar as fronteiras obscurecidas que tem potencializado a disseminação de preconceitos, estereótipos e intolerância religiosa contra as Religiões de Matriz Africanas- RMAs- atuantes na cidade.

Palavras-chave: Igreja Universal do Reino de Deus. Exus e Pombagiras. Sistema simbólico. Imaginário. Hibridismo.

ABSTRACT

The goal of this dissertation is to understand how symbolic production takes place through the appropriation of the Archetypes *Exus* and *Pombagiras* in the liberation services of the Universal Church of the Kingdom of God (UCKG) in Crato-Ce. Understanding that this situation is part of its symbolic repertoire of *religiophageal* hybrid and its *módus-operandi*. The intention is to interpret the production of sensations and meanings based on the experiences of the subjects from the search for liberation and how these subjects identify and represent these archetypes in their religious context, in their social and imaginary realities, and thus, perceive the represented symbols, appropriated and in transit in the cratense religious field. In the city, the UCKG operates under the market logic adapting to the local religious scenario, creating strategies of offers and adaptation of magical-religious services by the population that makes up the base of the social pyramid. It acts by appropriating elements and symbolic elements familiar to the population. For data construction, the methods of participant observation, semi-structured interviews, and follow-up of an evangelism group in the Barro Branco neighborhood every Friday before the services, were utilized. The data collected is analyzed based on semiotics and used the contributions of Geertz, Mauss, Bourdieu, Durand, and Laplantine. This research becomes relevant for the contribution to studies that aim to understand the performance of the UCKG in the city, as well as constitutes an attempt to clarify the obscured borders that have enhanced the dissemination of prejudices, stereotypes, and religious intolerance against the African Origin Religions (AORs) active in the city.

Keywords: Universal Church of the Kingdom of God. *Exus* and *Pombagiras*. Symbolic system. Imaginary. Hybridism

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACEU	Associação Caririense Espírita e Umbanda
ADINC	Assembleia de Deus Impactando as Nações- Crato
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEDOC	Centro de Documentação do Cariri
FJU	Força Jovem Universal
GRUNEC	Grupo de Valorização Negra do Cariri
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICES	Igreja Catedral do Espírito Santo
IEAD	Igreja Evangélica Assembleia de Deus
IIGD	Igreja Internacional da Graça de Deus
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
IMPD	Igreja Mundial do Poder de Deus
IPB	Igreja Presbiteriana do Brasil
PA	Pentecostalismo Autônomo
PPGAS	Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia Social
RMAS	Religiões de Matrizes Africanas
TP	Teologia da Prosperidade
UFC	Universidade Federal do Ceará
UNILAB	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira
UNP	Universal nos presídios
URCA	Universidade Regional do Cariri

LISTA DE TABELAS E QUADROS

Tabela 1 - Perfil dos interlocutores.....	42
Tabela 2 - Grupos religiosos brasileiros em porcentagem ao longo dos 30 anos.....	71
Quadro 1 - Codificação de dados	43
Quadro 2 - O pentecostalismo no Brasil.....	72
Quadro 3 - Diferenças entre pentecostalismo e neopentecostalismo	76
Quadro 4 - Horário de funcionamento das reuniões da IURD no Crato	104
Quadro 5 - Motivação pessoal dos interlocutores para aderir aos serviços de libertação da IURD	139
Quadro 6 - Trânsito religioso a partir das vivências dos interlocutores	180
Quadro 7 - Significados e funções do arquétipo pombagira na visão das interlocutoras	198

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa do centro de Crato.....	95
Figura 2 - O templo da IURD em Crato	98
Figura 3 - Campanha Sexta-feira da guerra, Espada da vitória	119
Figura 4 - O culto de libertação/sessão do descarrego	147
Figura 6 - SOS Espiritual da IURD	150
Figura 7 - "A queda das muralhas"	152
Figura 8 - Libertação amorosa.....	202

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	15
2	DO IMAGINÁRIO CRISTÃO PENTECOSTAL AO NEOPENTECOSTAL: TRAJETÓRIAS E DESAFIOS NA MINHA NOVA CONDIÇÃO RELIGIOSA	26
2.1	Eu, assembleiana.....	26
2.1.1	<i>A IURD: proximidade e distanciamento</i>	27
3	OS CAMINHOS POR ONDE ANDEI: PASSOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA.	30
3.1	O campo e os interlocutores: imersão, diálogos e observação participante.....	30
3.2	Pesquisa Qualitativa: instrumento, organização e análise de dados. Uma análise semiótica e descrição dos significados.....	40
4	SISTEMA SIMBÓLICO E LEGITIMIDADE RELIGIOSA DA IURD	48
4.1	Religião, hibridismo, pluralismo e trânsito religioso: perspectivas teóricas sobre o campo religioso brasileiro.....	48
4.2	O Rei e seu império: Edir Macedo e seu pentecostalismo à moda iurdiana.....	64
4.2.1	A IURD no tempo	77
5	A PRODUÇÃO DE BENS SIMBÓLICOS CONSTRUÍDA NA SEXTA-FEIRA DO DESCARREGO EM CRATO: OS TENTÁCULOS SAGRADOS DA IURD	85
5.1	O campo religioso caririense/cratense e a atuação da IURD	85
5.1.1	<i>A Catedral da Fé em Crato</i>	94
5.2	Enredo mitológico iurdiano: sistemas de crenças e <i>módus-operandi</i>	100
5.2.1	<i>O culto de libertação/sessão do descarrego</i>	107
5.2.1.1	<i>Significados de libertação</i>	131
5.2.3	Alianças estabelecidas entre IURD e fiéis mediante seu sistema simbólico: o projeto de identidade mágico-religiosa iurdiano	148
6	“BAIXA NO TERREIRO E SE MANIFESTA NO CULTO”: A IURD E A APROPRIAÇÃO DOS ARQUÉTIPOS EXUS E POMBAGIRAS	159
6.1	Povos de rua, linha de esquerda: exus e pombagiras no campo religioso afro- brasileiro.....	159
6.2	De anjos caídos a exus e pombagiras- os demônios na narrativa dos interlocutores, de acordo com a cosmogonia iurdiana.....	171

6.3	Entre o universo do sagrado feminino da Pombagira e a inversão simbólica do seu arquétipo: “É a pombagira, ela faz as mulheres se prostituírem”.....	186
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	208
	REFERÊNCIAS.....	213

1 INTRODUÇÃO

O fenômeno religioso tem sido alvo de investigação e interesse de diversas áreas do conhecimento. A começar pela categoria religião, que tem sido pensada ao longo do tempo por antropólogos e sociólogos com o intuito de compreendê-la. A religião, como um produto da sociedade, tem gerado ações, ao longo do tempo, que dinamizam e movimentam os indivíduos. Como aponta Geertz (2001, p. 151), pensar religião apenas pelo fator da “experiência” não se adéqua para moldar, por si mesma, a compreensão das paixões e atos que chamamos de religiosos. Pela dinâmica própria e pela proporção que a religião toma e tem tomado, Geertz (*idem*) propõe uma tentativa de captar as muitas formas, tonalidades e intensidades do fenômeno religioso, empregando os termos “sentido”, “identidade”, “poder” (*idem*, p.152), pois estão presentes nas esferas da vida social, política e cultural dos indivíduos, nos comportamentos e nas ações, tais como teias de significados estabelecidas por um grupo religioso (GEERTZ, 2008).

Nesse sentido, a religião tem contribuído com a própria organização de grupos distintos que, a partir da noção religiosa, buscam dar sentido às práticas, identidades, ritos, aspectos axiológicos, cosmovisão, comportamentos, etc., que não permanecem estáticos, mas que se diluem ou ganham novos aspectos ao longo do tempo e de acordo com os espaços, com os processos socioculturais. A religião se movimenta, se expande, mas dilui-se em tantas outras lógicas, no sentido de fragmentações de movimentos religiosos que geram novas formas articuladas de produzir sentidos individuais e coletivos, por isso, conforme Geertz (2001), seria um “beliscão do destino”. O autor discute que a dimensão da religião tem sido ampliada, sobretudo, durante o século XX, da subjetividade para o plano da identidade, da coletividade. Assim, Geertz (2008) ancora suas principais discussões sobre o fenômeno religioso como um sistema de símbolos. Tais símbolos expressam concepções, isto é, significados que moldam comportamentos e ações dos seres humanos a um ordenamento cosmológico, bem como às visões de mundo reproduzidas pelos sistemas simbólicos - sistemas culturais- isto é, pela religião, por grupos religiosos. Assim sendo, todas as ações dos indivíduos conectam-se a uma ordem maior, moldando-se e adaptando-se aos sistemas culturais dos grupos. Para Geertz (2008), o “sentido” é capturado por meio de uma análise semiótica da cultura, por meio dos signos, dos símbolos, que são interpretados e significados para esses indivíduos.

Do ponto de vista da discussão sobre os estudos do fenômeno religioso no Brasil, Gilberto Velho (2003) aponta que o meio urbano foi um campo pertinente de investigação antropológica voltada para a religião e religiosidades, sobretudo, as afro-brasileiras, como sendo objeto de estudo de antropólogos e sociólogos como Roger Bastide e Yvonne Maggie (dentre outras referências com estudos consolidados nessa temática), entre os anos de 1930 e 1960. Pode-se considerar que desde o início do século XX, a religião e manifestações religiosas tornaram-se um campo de debate de grande importância com enfoque na população urbana e seus sistemas de organizações, identidades e relações sociais.

O autor supracitado, traz uma discussão que veio de encontro às minhas pretensões de pesquisa, primeiro, por considerar a religião como indissociável do meio urbano e isto se alinha aos aspectos de mudanças e transformações socioculturais e políticas, que abrangem o sujeito pós-moderno, o individualismo, desvinculações com instituições religiosas, relações fronteiriças, acarretando assim, na fluidez, cruzamentos, hibridismos, trânsitos e no surgimento de novos grupos religiosos; e segundo, por me permitir refletir sobre a atuação de grupos religiosos, nos espaços públicos, seus interesses de mercado religioso e busca de legitimação na sociedade, e isto se aplica, nesta pesquisa, à necessidade de pensar os vínculos que se constroem entre os sujeitos, a constituição de sistemas de crenças e doutrinas, bem como as estratégias usadas para permanecer nos espaços de poder e angariar fiéis.

Pode-se perceber que há uma emergência de debate sobre religiosidades, religião, que dão suporte para novas formulações de teorias e métodos antropológicos capazes de analisar e compreender as relações que vão se estruturando entre a esfera pública e as novas formas religiosas. Conforme Campos e Rodrigues (2008), o fenômeno religioso tem sido alvo de interesse da Antropologia, e, sobretudo no Brasil, mediante suas perspectivas etnográficas, os antropólogos e sociólogos têm se preocupado com o campo religioso, e questões como “religiosidade popular”, cultos “afro-brasileiro”, bem como os “movimentos religiosos no contexto do Pentecostalismo” (p. 8).

Berger (1985) considera a religião uma situação de pluralismo. Os indivíduos apresentam duplos, múltiplos pertencimentos religiosos, bem como desvinculamento institucional devido à situação de diversidade religiosa. A hegemonia religiosa se dilui frente

a pluralidade e cada vez mais se diversificam e surgem novos grupos. Nessa situação, Berger afirma que toda situação pluralista é uma “situação de mercado religioso”, isto é, as tradições religiosas, por não serem mais hegemônicas, passam a ser ofertadas como bens de salvação à uma clientela que passou a escolher os serviços em um cenário de diversidade de outras formas religiosas. Bourdieu (1989), pensando religião como um tipo de dispositivo de poder em que grupos religiosos atuam na sociedade pela lógica do monopólio do sagrado e, por essa razão, constitui um campo religioso marcado pelo poder simbólico¹. Esses dois conceitos fundamentam a situação de mercado, isto é, na circulação de bens simbólicos ofertados pelas instituições religiosas, que atestam para disputas e conflitos entre as agências que oferecem seus serviços à população.

Isaia (2009) fortalece essa discussão quando propõe pensar a religião pela lógica da tensão, devido a matriz religiosa brasileira, que possibilitou o fluxo entre fronteiras e a ascensão de novos grupos religiosos, isto é, uma porosidade religiosa. Nesse sentido, o conceito de hibridismo, culturas híbridas de Canclini (1989) para essa pesquisa, contribuiu para o entendimento de que os avanços e as novas formas religiosas são frutos de cruzamentos e entrelaçamentos que se deu ao longo do processo de formação sociocultural da América Latina. Nessa situação, a dinâmica da matriz religiosa atestou para a hibridização religiosa por meio de adaptações e apropriações, conforme Burke (2003).

É nessa situação empírica que Mariano (1995), Freston (1994), Sanchis (1994) e Bittencourt Filho (1994) procuram entender a origem, o avanço e expansão de igrejas “neopentecostais”² que apresenta-se como uma nova afirmação de práticas, crenças e ritos diferentes dos grupos pentecostais tradicionais, pioneiros da vertente pentecostal norte-

¹A noção de campo religioso, é pensada a partir de Bourdieu (2007) pois um campo se constitui a partir de uma lógica interna (religião/instituição/igreja com interesses próprios, enraizadas em possíveis formas de poder e domínio sobre o sagrado) e se caracteriza como um espaço social por meio das relações que se estabelecem no seu interior e no exterior, isto é, na sociedade, para assegurar o poder. Essas relações podem ser percebidas como um “jogo” em que há regras próprias e diferentes interesses, o que dá ao campo um caráter de tensão. A religião seria uma estrutura em que os indivíduos tecem suas relações. Para Bourdieu, (1998, p.7) “o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhes estão sujeitos ou mesmo que o exercem”.

² Também chamada de terceira onda do pentecostalismo, que se inicia com o surgimento da IURD e seu modo pouco ortodoxo em relação ao movimento pentecostal tradicional introduzido no Brasil no início do século XX (FRESTON, 1994). Em linhas gerais, as principais características do neopentecostalismo são: confissão positiva, que reforça o poder do sujeito em relação ao que deseja e exige de Deus; doutrina da Teologia da Prosperidade como exigência por ser filho de Deus, portanto, merecedor do melhor da Terra; Palavra de fé, isto é, imposição e determinação do que deseja; ensinamentos táticos sobretudo com foco na Batalha/guerra espiritual; quebra de maldições através da imposição de mãos e exorcismos, usos de objetos simbólicos; empreendimento e ênfase na libertação de vidas; inserção na política e na mídia; etc. (MARIANO, 1999; 2004; 2008).

americana no Brasil, isto é, a Assembleia de Deus (1911). Os grupos religiosos dessas vertentes caracterizam a atuação da Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD) e a pioneira desse movimento, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)³. As inúmeras pesquisas voltadas para compreender o fenômeno IURD atestam para a peculiaridade desse grupo que desde 1977 vem se expandindo e construindo um grande império mágico-religioso com sua inserção na política, com seu proselitismo midiático. Tem construído propagandas e ofertas religiosas por meio da televisão, rádios, internet, bem como distribuição de periódicos (Folha Universal), e, sobretudo, o seu *módus-operandi*, que articula às suas crenças, práticas e elementos simbólicos de outros grupos religiosos, principalmente, as religiões de matrizes africanas (RMAs)⁴, catolicismo popular, e a mitologia judaico-cristão, constituindo o que Oro (2005-2006) designou de neopentecostalismo macumbeiro que procedeu a uma religiofagia⁵.

Segundo Freston, Sanchis, Bittencourt Filho e Mariano (*idem*) a IURD atua ofertando seus bens de salvação (apoiados em seu tripé: Teologia da Prosperidade, curas e libertação) em seus cultos, diariamente, com três reuniões durante o dia, acentuando assim o seu caráter empresarial. Por sua lógica de mercado, a IURD se apropria de elementos e bens simbólicos de outros grupos religiosos como uma forma de ampliar seu repertório simbólico através do seu poder mágico, que é entendido por Leite (2010) como uma forma de legitimação religiosa, bem como uma forma atrativa de adesão aos seus serviços imediatistas e pragmáticos ofertados aos sujeitos que buscam por soluções de problemas. Oro (2005-2006) conceitua a IURD como uma igreja “religiofágica”, isto é, o autor a define, literalmente, como “comedora de religião”, que se apropria de símbolos e elementos de outras crenças como estratégia de mercado, para aproximar-se de um público que compõe a base da pirâmide social.

À medida que ela se apropria de elementos típicos de outras religiões, se distancia da ortodoxia pentecostal e constitui uma relação fronteira com suas rivais, sobretudo, as RMAs. Munida de uma cosmogonia maniqueísta beligerante, a IURD recria seu espaço sagrado ambientado pela guerra espiritual contra o mal/diabo/demônios, traduzindo esses

³ Doravante, usarei a sigla IURD para representar esse grupo religioso.

⁴ Doravante, usarei a sigla RMAs para representar as religiões afro-brasileiras.

⁵ Conceito de Ari Oro para se referir a forma de articulação e atuação da IURD no campo religioso brasileiro, que significa “literalmente, igreja comedora de religião” (2005-2006, p. 324)

signos como divindades próprias das RMAs, sobretudo os exus e as pombagiras, representados como demônios, conforme afirma o próprio fundador e líder da IURD, o Bispo Edir Macedo em seu livro “*orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?*” (MACEDO, 2006). A essas situações fronteiriças, Vagner Gonçalves da Silva (2007) define como ataques estratégicos para impor um “proselitismo junto às populações de baixo nível socioeconômico, potencialmente consumidoras dos repertórios religiosos afro-brasileiros e neopentecostais” (p.4). Vale ressaltar que o autor ainda atesta que essa situação estratégica é fruto do papel “que as mediações mágicas e experiências do transe religioso ocupam na própria dinâmica do sistema neopentecostal em contato com o repertório afro-brasileiro” (*idem*).

Esses estudos ganharam destaque entre pesquisadores/as em todo o Brasil para entender a situação fronteiriça entre IURD e RMAs, e a demonização das divindades desse sistema simbólico, dentre esses, evidencio os trabalhos de Bianchetti (2011), Reinhardt (2006), Paim (2017), Filho (2006). Na região do Cariri⁶, sobretudo na cidade de Juazeiro do Norte, onde impera o catolicismo popular e a crença de um Juazeiro mítico, simbólico, de romarias, devoção e fé a figura do Padre Cícero, bem como grupos religiosos afro-brasileiros, que são alvos de estudos, pois resistem apesar da majoritariedade católica e do avanço neopentecostal na cidade, mas enfrentam ataques aos símbolos religiosos dos candomblés e umbandas, quimbandas e juremas praticados na cidade, sobretudo, por parte dos neopentecostais, conforme Domingos (2011; 2015).

As igrejas neopentecostais, sobretudo, a IURD e a Igreja Mundial do Poder de Deus, atuam na cidade apropriando-se de elementos simbólicos mais consumidos pela população, isto é, o catolicismo popular. O Padre Cícero, bem simbólico em trânsito, é representado como símbolo ilegítimo em termos de realização de trabalhos religiosos, bem como figura demoníaca, porém, é incorporado nos ritos e discursos religiosos dessas igrejas como uma

⁶ Região do Cariri, conhecida como cariri cearense, que dista aproximadamente 500 km da capital do Ceará, Fortaleza. “A Região Metropolitana do Cariri foi criada tanto para reduzir as disparidades econômicas e sociais entre a capital e o interior, como para minimizar o desenvolvimento desigual do triângulo CRAJUBAR em relação aos municípios vizinhos e foi idealizada pelo governo estadual visando a criação de um novo polo de desenvolvimento socioeconômico que pudesse dividir com a Região Metropolitana de Fortaleza a atração de investimentos e ampliar a qualidade de vida de sua população. O Cariri se constituiu como região metropolitana em virtude de ser a segunda região urbana mais expressiva do estado, dada com a conurbação formada pelos municípios de Crato, Juazeiro do Norte e Barbalha, denominada de CRAJUBAR. Essa região metropolitana é, atualmente, composta por nove municípios: Juazeiro do Norte, Crato, Barbalha, Jardim, Missão Velha, Caririáçu, Farias Brito, Nova Olinda e Santana do Cariri. A RM do Cariri possui uma área total de 5.456,01 Km² (IBGE, 2010)”. Fonte disponível em: www.cidades.ce.gov.br Acesso em 26 de janeiro de 2023.

pauta para a libertação, travando assim disputas e tensões no campo religioso caririense, conforme Menenes e Paz (2012), Paz e Santos (2012), Santos (2017). Em contrapartida, os estudos sobre a atuação de igrejas neopentecostais na cidade de Crato são ausentes dos debates acadêmicos e são raros ou talvez ainda não existam pesquisas e artigos que se voltam para o campo religioso cratense e atuação neopentecostal na cidade, haja vista Juazeiro do Norte apresenta-se como campo empírico de maior complexidade religiosa, devido a situação de trânsito religioso e pluralismo, portanto, há inúmeros trabalhos feitos sobre o neopentecostalismo e suas implicações.

Por essa razão, a relevância dessa pesquisa encontra-se primeiro na necessidade de compreender a atuação da IURD, que tem um trabalho voltado para atender as comunidades mais carentes e tem oferecido seus serviços por meio de um dispositivo de poder que apropria-se de bens simbólicos mais consumidos pela população das áreas periféricas (Barro Branco- conjunto I e II; Batateiras; Cacimbas; São Miguel, Vila Alta; Muriti; Seminário), isto é, faz uso de objetos e entidades de outros grupos com grande abrangência de demandas e trânsito religioso, a saber, Jurema e Umbanda, segundo a pesquisa produzida pela Associação Afrobrasileira de cultura ALAGBA, que tinha como objetivo a produção de um inventário dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro do Ceará, finalizado em (2022)⁷. Em segundo lugar, porque a situação fronteira entre IURD e RMAs provoca uma situação de conflito, pois existe uma apropriação simbólica que é inversamente posta em seus cultos e isso, por si mesmo, promove uma situação também de obscurecimento de fronteiras, já que há uma inversão dos símbolos e significados, e, assim, devido a essa situação de mediações religiosas, e de trocas, não há uma clarificação desses símbolos que estão em trânsitos, já que são apropriados e ressignificados pela IURD e ganham novas percepções pelos indivíduos que consome os bens ofertados.

No que compete a construção dessa pesquisa, minha caminhada começa pela proximidade com o campo, e, curiosamente, um distanciamento com o meu objeto de estudo⁸.

⁷ Disponível em: <https://www.associacaoalagba.com/> acesso em 15 de junho de 2022.

⁸ Lea Rodrigues (1997) trouxe em sua dissertação de mestrado intitulada “*rituais na Universidade*” uma rica discussão sobre proximidade, distanciamento e reflexividade que me trouxe inspiração para repensar minha inserção no campo. Diz a autora: “seria possível um efetivo distanciamento de forma a não prejudicar a análise? [...] Minha posição a respeito é de que não importa muito onde se situa o antropólogo, desde que tenha consciência de sua posição e dos problemas que se apresentam à análise. E esta clareza só se dá a partir do refletir sobre essas questões”. (pp.38-39). A autora procurou resolver os problemas que surgiram no campo e na descrição etnográfica fazendo um exercício que “extrapolava e radicalizava a todo momento a noção de

Proponho essa pesquisa em razão, primeiro, da minha experiência pessoal, que começou no ano 2000, quando “aceitei à Cristo”⁹ em uma igreja pentecostal, na Cidade de Iguatu-CE¹⁰, a saber, Assembleia de Deus Templo Central¹¹; e, segundo, por questões que faziam-me entrar num estado de desavença com minha própria religiosidade, principalmente, em relação a algumas práticas simbólicas que ora fazia-me crítica do neopentecostalismo, ora fazia-me sentir que não era igual mas era familiar. Logo, “estranhar o familiar” (VELHO, 2003, p.15) é um desafio, sendo a “reflexividade” e “auto-reflexão” (RODRIGUES, 1997, p.39) um caminho nessa tentativa de observar o familiar e comparar dois sistemas religiosos já vivenciados por mim em uma situação de trânsito de um universo a outro: o novo e o diferente.

A escolha do campo na IURD deu-se em razão da singularidade de seus discursos, suas doutrinas, da mobilização juntos aos meios de comunicação, do teor dos ritos em seus cultos, pelo seu desvinculamento a uma ortodoxia pentecostal, bem como pela situação de exorcismos como base para a libertação e o uso constante de uma prática simbólica que a coloca em uma situação de guerra contra as RMAs, sendo a demonização, segundo Oro (1997), uma “estratégia” para angariar fiéis -assim como também discute Velho (2003, p.15) -. Esta pesquisa se insere em um movimento um tanto heterodoxo para os padrões tradicionais da antropologia, haja vista considerar que eu já possuía um tipo de conhecimento e de informação sobre parte do universo que estou me propondo a investigar, justamente pelas razões que me colocavam contra a sua atuação no meio evangélico.

reflexividade- no sentido da consciência, do refletir e do pensar sobre esse refletir” (p.39). Nesse sentido, ela traz uma contribuição de grande importância e até de posicionamento no campo e durante o processo de escrita de texto, tendo em vista que a auto-reflexão é também uma forma de permitir o distanciamento.

⁹ Dialeto nativo que significa formar um vínculo e ligação direta e exclusiva com Jesus Cristo e a doutrina protestante. Reitera a noção de renúncia da vida mundana, de pecado, para dedicação à Jesus, o aceitando como único e suficiente salvador. Essa situação de apelo à conversão é uma das ferramentas promissoras e fundamentais de igrejas pentecostais clássicas usadas em seus cultos e discursos, que consiste na pregação do evangelho e que tem a função de transformar vidas através da experiência de arrependimento de pecados, sugerindo uma nova vida em Cristo. Mais detalhes, ver: <https://estudos.gospelmais.com.br>

¹⁰ Município do estado do Ceará, localizado na Região Centro-sul. Apesar de ser natural da cidade de Crato e ter toda a família paterna e materna também em Crato, passei a minha infância e adolescência em Iguatu, com minha mãe, indo à Crato apenas nas férias de julho e dezembro. Em 2010, passei a residir na cidade para cursar História na Universidade Regional do Cariri- URCA. Nesse sentido, desvinculei-me da IEADIG (Igreja Evangélica Assembleia de Deus de Iguatu) e passei a ser membra da Catedral do Espírito Santo, uma igreja neopentecostal, por conta da proximidade da igreja com minha residência. Foi então que passei a ter uma série de desconfortos e questionamentos, não apenas pelas diferenças nas doutrinas e fazer religioso desse grupo, mas, também, pela situação de um culto de libertação que não havia vivenciado até então, e pela presença tão marcante de nomes de entidades como exus e pombagiras nos cultos.

¹¹ Igreja pioneira do movimento protestante pentecostal no Brasil, desde 1911, fundada pelos suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, em Belém do Pará. (RIBEIRO 2005; ORO 1995; MARIANO 1999). Doravante, usarei a sigla IEAD.

Entendendo a observação e participação como um ponto de partida, “havia consciência da dificuldade de desnaturalizar noções, impressões, categorias, classificações que constituíam minha cosmovisão” (op. cit.) e isto por si mesmo é um recurso metodológico de reflexão. Estudar o que é próximo, familiar, vizinho, ou na própria cidade é uma forma já bem consolidada para a antropologia, e pelas redes de relações que permitem o antropólogo lidar com a ideia de familiaridade e estranhamento, segundo Gilberto Velho.

A IURD tem se mostrado flexível em relação aos grupos religiosos dominantes que atuam na região e ao modo de vida desses povos e encontrou formas para atuar, usando como estratégias doutrinárias para angariar fiéis o discurso de guerras e batalhas espirituais contra demônios, isto é, contra o que eles instituíram como as entidades afro-brasileiras como mantenedores do mal e dos tormentos sociais dos caririenses, caracterizando-se numa “inversão simbólica” (BIANCHETTI, 2011) à medida que essas entidades transitam entre essas duas esferas religiosas, com sentidos e representações diferentes para os sujeitos/fiéis e dentro dos discursos dos pastores nos cultos de libertação. Vagner Gonçalves da Silva (2007) também traz uma análise das relações de proximidade e antagonismo entre os cultos de libertação e neles, o protagonismo dos demônios como sendo os exus e pombagiras na IURD e essa relação fronteira com as RMAs.

A ideia de um culto que seja voltado para a libertação evoca práticas simbólicas que articulam as experiências individuais e coletivas em constante trânsito com o que eventualmente eles “lutam” para consolidar a “liberdade/libertação”, isto é, necessariamente, a estabelecer justificativas para o próprio uso/apropriação dessas entidades afro-brasileiras. Sendo assim, “o culto de libertação pode ser lido como uma inversão simbólica dos rituais encontrados nos terreiros” (ORO, 2006, p. 321), e notadamente, ao passo em que demoniza os arquétipos exus e pombagiras, criam também interações e conexões com os mesmos para estruturar seus rituais de libertação, de prosperidade e soluções de problemas diversos. Edir Macedo relata que “se alguém chegar na igreja no momento em que as pessoas estão sendo libertas, poderá até pensar que está em um centro de macumba, e parece mesmo” e ainda afirma que nessas reuniões do descarrego/culto de libertação “milhares de pessoas têm se libertado dos exus, caboclos, orixás, erês e outros demônios” (MACEDO, 2006, p. 122-123).

Se existe essa apropriação dos exus e pombagiras para o bem e para o mal (pois, ao mesmo tempo que esses arquétipos são evocados nos cultos de libertação para manifestar-se nos corpos dos sujeitos como uma materialização do mal, ou seja, ganhando configuração de demônios cristãos, também são exorcizados, asseguram a libertação, isto é, são usados para o bem daquele indivíduo, e essas práticas simbólicas/rituais parecem sustentar o império mágico-religioso iurdiano no sentido de ser uma estratégia que se alinha ao imaginário popular local, às crenças e aos interesses dos sujeitos, e constrói uma base sólida para o fazer religioso da IURD, na perspectiva de ser uma opção para os sujeitos.

Em virtude disto, a situação empírica é o culto de libertação que acontece todas as sextas-feiras, e o objeto de investigação é a apropriação dos exus e pombagiras nesses cultos e nos discursos conduzidos pelo pastor. A hipótese é de que a IURD produz uma inversão arquetípica¹² dos exus e pombagiras por meio da apropriação desses bens simbólicos (que são bens de religiões mediúnicas mais consumidas e que atestam segurança em trabalhos ligados a situações amorosas, abertura de caminhos, limpeza e descarrego de energias negativas, bem como tudo relacionado ao cotidiano dos sujeitos e seus interesses pessoais). Nesse sentido, a IURD, por meio da apropriação da representação arquetípica desses bens, promove novos significados que, atrelados ao fator das experiências de libertação/liberdade, cria uma dinâmica que: 1) gera condições de atuação, consolidação e legitimação de seus serviços; 2) reafirma o sentido de uma ética cristã iurdiana por meio do controle de corpos femininos e masculinos; e, 3) possibilita novos horizontes e perspectiva de vida para os sujeitos que participam desse culto.

As questões que direcionam a intenção da pesquisa concentram-se, portanto, em responder às seguintes perguntas: Quais arquétipos estão sendo inversamente construídos e ressimbolizados para satisfazer as demandas de serviços da IURD no Crato? Como os sujeitos dão sentido e significados a essas experiências no culto de libertação? Como esse tipo de produção simbólica cria condições, disposições e plausibilidades para novos horizontes de vida, para uma afirmação ética, bem como um meio para conquistar a cura, a libertação, a prosperidade?

¹² Arquétipo, conceito pensado mediante as contribuições de Jung (2000). Segundo o autor, os arquétipos são conteúdos do inconsciente individual e coletivo que produzem padrões de personalidade inerentes ao ser humano, e, por essa razão, pode gerar diferentes significados e símbolos, pois é modelado de acordo com o contato com a cultura, religião e mitos.

Destarte, o objetivo dessa pesquisa encontra-se na necessidade de compreender e interpretar a produção simbólica por meio da apropriação dos arquétipos exus e pombagiras nos cultos de libertação da IURD em Crato-CE, entendendo que tal situação faz parte de seu repertório simbólico *híbrido-religiofágico* e seu *módus-operandi*. Assim, os objetivos específicos se concentram em: i) compreender o arquétipo exu e o arquétipo pombagira e suas funções, origens, campos de atuações de poder enquanto divindades/entidades das RMAs (através de levantamento bibliográfico sobre classificações gerais, isto é, pensados por meio do imaginário social. Sobre este aspecto foram importantes as formulações de Augras (2000; 2001), Anjos (2015; 2020), Prandi (1995; 2001; 2010; etc.), Silva (2012), Fernandes (2017); ii) analisar os cultos de libertação da IURD no Crato e a presença dessas entidades como bens simbólicos transitando nesses espaços, bem como interpretar os símbolos e os significados atribuídos a esse fenômeno; iii) analisar a oferta religiosa do sentido de libertação/liberdade; manifestações e exorcismos e as disposições e motivações dos sujeitos, trabalhando com as contribuições de Mauss (2003), Geertz (2008), Durand (2000), Laplantine e Trinidad (1996), dentre outros. Os objetivos concentram-se nas discussões propostas nos capítulos 5 e 6 desta dissertação.

A abordagem teórico-metodológica para análise insere-se na semiótica (recorrendo a essa análise à medida que articula-se com antropologia Geertziana (2008)), na contribuição de Santaella (1983; 2009), levando em conta a interpretação dos sentidos e significados que vão se alinhando ao imaginário/pensamento mítico e que possibilitam a representação dos símbolos, signos, significados e linguagens, e das inter-relações, entendendo que os seres humanos estão inseridos em um “emaranhado de relações identitárias multiculturais” e que tais relações são mantidas através de fronteiras cuja diversidade religiosa é uma consequência do “mercado cultural de massa com referências multiétnicas” (GOMES, MATOS, SOUZA 2009, p.478). Assim, os conceitos fulcrais desta dissertação são: hibridismo, trânsito religioso, pluralismo, mercado de bens simbólicos, ethos, sistemas simbólicos.

Para construção de dados, o método é qualitativo e abrange as entrevistas semiestruturadas individuais (ao todo, 5 interlocutores); observação e participação nos cultos de libertação e acompanhamento de um grupo de evangelismo nos bairros. Também faço uso contínuo do diário de campo para registrar as vivências e experiências em campo. A

experiência etnográfica é baseada nas leituras de textos de antropólogos importantes como Peirano (2014) e Roberto Cardoso de Oliveira (1998) sobre o trabalho de campo e suas implicações e no próprio Geertz (2008) que traz importantes nortes sobre o trabalho em campo e etnografia.

2 DO IMAGINÁRIO CRISTÃO PENTECOSTAL AO NEOPENTECOSTAL: TRAJETÓRIAS E DESAFIOS NA MINHA NOVA CONDIÇÃO RELIGIOSA

Este capítulo trata de aspectos referentes ao campo e à problematização da pesquisa, combinado com meus relatos enquanto pentecostal, bem como o desafio do distanciamento entre sujeito e objeto.

2.1 Eu, assembleiana

Durante minha trajetória enquanto uma assembleiana pentecostal, esquecia-me com frequência do ato de refletir sobre as coisas e o mundo a minha volta, pois era uma tarefa imensamente árdua e porque a reflexão me levava ao questionamento de minhas próprias práticas religiosas. Era perturbador, porque a forma como aprendi a dar sentido e significado às coisas, às situações e aos acontecimentos, não me permitiam enxergar nada além da minha cosmovisão. Em um tempo cronológico, precisamente de 2000 a 2010, dez anos de prática e fé junto aos meus antigos “irmãos em Cristo” (forma como se referem aos membros da congregação religiosa) e levando, rigorosamente, o ministério assembleiano a sério, evitei refletir, porque era mais prudente e confortável mistificar e rejeitar tudo que me era alheio.

Assim, tudo parecia uma pauta para a não aceitação (em relação ao cultural, social, político e religioso, isto é, em relação ao outro, ao que pertence ao outro ou ao que é próprio do outro) porque colocava-me em um profundo distanciamento com meus conceitos, com minhas práticas, com meus ideais, com a ideia de religião pura, verdadeira. Também porque era doloroso demais - e eu não entendia - ter que refletir e depois desconstruir todo o meu castelo cosmológico, assim como foi doloroso no início de 2010, na Cidade de Crato, ter que participar, durante 5 anos de uma igreja neopentecostal (a Assembleia de Deus Impactando as Nações, hoje, Igreja Evangélica Catedral do Espírito Santo¹³), um novo mundo para mim. Perguntava-me o que eu estava fazendo ali, naquela igreja tão diferente daquela à qual já estava habituada. No dizer de Geertz, (2008), eu estava atribuindo novos sentidos e significados, a partir das teias que me envolviam e era construída coletivamente, ali, vivendo aquela realidade com outros tantos que compartilhavam da mesma identidade.

¹³ Doravante, usarei a sigla IECES

Os primeiros meses foram assustadores. Eu tive que me adaptar outra vez, assim como quando, aos dez anos, minha mãe, muito católica, “aceitou a Cristo” e eu tive que deixar o catolicismo também e me adaptar. Lembro-me que logo quando deixamos de ser católicos, eu, muito nova, questionava a minha mãe sobre o porquê que nós não podíamos mais rezar os terços e ir às missas, como antes. Ela, como quem também não entendesse muita coisa, dizia que aquilo que fazíamos era errado e finalmente encontramos uma religião verdadeira. Ela está até hoje na IEAD, porém, importa dizer, transita por inúmeras igrejas, tanto pentecostais clássicas quanto neopentecostais.

Este contato com uma das ramificações do universo neopentecostal (porque ele é relativo e apresenta organizações doutrinárias peculiares, a exemplo da IURD, que tem uma diferença significativa em relação a atuação da IECES no Cariri) e pensando minha antiga identidade pentecostal, fui traçando pontos em comum nas nossas diferenças, fui articulando algumas práticas, fui aceitando o novo, fui desconstruindo o mundo assembleiano e seus sistemas de crenças e fui me familiarizando com novas formas de expressar minha religiosidade, embora ficasse boa parte dos cultos fazendo comparações e ajustando/reciclando alguns conceitos e rejeitando outros. Penso que o meu eu religioso está nessas muitas vivências, nesse “um pouco de tudo”, porque, quando reflito, sou plural, sou composta por esse trânsito, e assim, parafraseando Roy Wagner (2010), reinvento minha religiosidade, assim como o antropólogo, ao ter contato com outra cultura, reinventa a sua própria e inventa a do Outro, a partir do “choque cultural”.

2.1.1 A IURD: proximidade e distanciamento

Quando me propus a fazer pesquisa de campo na IURD, fui atraída por uma soma de questionamentos (frutos do meu eu religioso, subjetivo, de novas vivências, e também das reflexões pautadas em leituras da disciplina de antropologia geral oferecida no curso de História da Universidade Regional do Cariri – URCA, embora eu já tivesse sentido desconfortos e questionamentos muito antes de cursar História) que me atravessavam desde a comparação do universo pentecostal ao neopentecostal, seus sistemas pouco ortodoxos ou nada ortodoxos, sua relação com o mundo, a materialidade, e, sobretudo, quando em um culto de libertação da IECES, fui surpreendida com uma possessão em uma jovem. Tal possessão representava uma “pombagira”, que a pastora urgentemente, quis expelir do corpo dela.

Tratava-se, segundo ela, de um demônio que estava causando toda sorte de maldição na vida daquela jovem e enfatizando sempre a falta de uma moralidade e ética cristã para sua conduta em sociedade. E não foi apenas uma vez que aquela prática, enfatizando uma guerra contra o diabo em favor das vidas dos fiéis, que usava nomes tão estranhos para mim¹⁴, aconteceu. Todas as quintas-feiras (que eram dedicadas aos cultos de libertação até os dias de hoje), surgiam mais nomes e com maior ênfase nos exorcismos. Recentemente, visitei a IECES e os cultos de libertação, surpreendentemente, mudaram de formato. Não há mais ênfase nos exorcismos, mas há uma emergência do discurso que simboliza o mal nas divindades afro-brasileiras, principalmente, quando começam a fazer o clamor para a libertação.

Comecei a fazer relações das estruturas dos cultos de libertação entre as duas igrejas na cidade de Crato. E a IURD, por sua forma extremamente intensa e incisiva, com ênfase nos arquétipos afro-brasileiros contextualizados do início ao fim nos cultos, aparece como peça-chave para a concretização das demandas individuais. Por isso mesmo, comungo da premissa de que a IURD propõe uma releitura das igrejas evangélicas, das RMAs e do catolicismo popular atuantes no Cariri, empregando um fator que transita entre essas manifestações religiosas, isto é, dando ênfase aos símbolos, elementos e crenças que são comuns (no sentido de que há um trânsito simbólico e de pessoas que consomem esses bens, muito embora os mesmos se apresentem em seus locais sagrados de formas diferentes, isto é, pessoas que buscam os terreiros de RMAs para fins pessoais têm contato com um sistema de bens simbólicos específico, porém, ao buscar soluções imediatas numa igreja neopentecostal, também se deparam com algo que não é estranho, devido ao consumo de bens religiosos. Isso amplia a discussão de uma certa familiaridade, isto é, de que os bens religiosos de diferentes sistemas simbólicos, são comuns à população). Assim, ela consegue se articular na cidade e estabelecer um vínculo com os sujeitos, já que, no Crato e região do Cariri, como apontam os estudos recentes, promovidos pela Associação Alagba, que organizou um inventário dos Povos e Comunidades de Terreiros no/do Ceará¹⁵, acontece um fluxo intenso de trânsitos religiosos.

¹⁴ Refiro-me aos nomes de divindades afro-brasileiras no culto. Até então, eu assembleiana, nunca tive contato com tais nomes, ou melhor, eles não pertenciam ao nosso enredo mitológico, portanto, foi algo de grande impacto para mim.

¹⁵ Livro eletrônico disponível em: [71c357_b4a751ee3ffd4165b42f74acaf5578ee.pdf \(associacaoalagba.com\)](https://www.alagba.com.br/71c357_b4a751ee3ffd4165b42f74acaf5578ee.pdf) Acesso em 20 de abril de 2022.

Logo, essa pesquisa exige um grau também de reflexão, de “auto-reflexão” (Rodrigues, 1997, p.39), pois estou pesquisando dentro de um campo que é próximo a mim. Por isso mesmo, é necessária uma reflexão para um ato racional frente ao meu objeto, isto é, olhar para o meu objeto e as situações que são próximas ou comuns com um distanciamento, para que eu desconstrua meus conceitos, cosmovisão, noções, ideias e busque captar os sentidos e significados que os indivíduos atribuem a essa situação. Por essa razão, estive em campo fazendo a constante reflexão entre objetividade e subjetividade por meio da autorreflexividade, isto é, nesse esforço de estudar o familiar, estudar na minha cidade e de perceber os distanciamentos e as proximidades, o que contribuiu não somente para minha própria permanência em campo, mas para que eu também pudesse desconstruir minhas perspectivas enquanto uma pessoa atravessada pela rede de significados outrora construídas enquanto uma pentecostal assembleiana.

3 OS CAMINHOS POR ONDE ANDEI: PASSOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA.

Neste capítulo, trago uma discussão a respeito da minha inserção no campo, especialmente, entre os fiéis da IURD. Também trato de discutir sobre os caminhos metodológicos que tornaram possível o trabalho de campo, a construção de dados e, sobretudo, o processo das produções das entrevistas. Também levanto uma discussão que atravessa a relação que se estabelece entre o pesquisador e os interlocutores em campo.

3.1 O campo e os interlocutores: imersão, diálogos e observação participante.

[...] a pesquisa de campo não tem momento certo para começar e acabar. Esses momentos são arbitrários por definição e dependem, hoje que abandonamos as grandes travessias para ilhas isoladas e exóticas, da potencialidade de estranhamento, do insólito da experiência, da necessidade de examinar por que alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem. E é assim que nos tornamos agentes na etnografia, não apenas como investigadores, mas nativos/etnógrafos”. (PEIRANO, 2014, p. 379)

O campo me trouxe uma infinidade de vivências novas, apesar de eu ter sido inserida durante 5 anos de minha vida religiosa em um grupo neopentecostal¹⁶ (diga-se de passagem, com estruturas diferentes das que observei na IURD) ao qual tive que me adaptar com seu dialeto, sua forma de adoração e seus ritos, que possuem uma dinâmica própria (digo em situação de distanciamento com algumas práticas e ferramentas usadas pela IURD) para também praticar minha espiritualidade, a saber, a minha forma subjetiva de conexão com o sagrado ancorava-se em um rito específico, isto é, chegar ao culto, falar com Deus e ouvi-Lo falando comigo através dos louvores e da pregação (resumidamente falando: o culto à Deus no modelo pentecostal assembleiano). Enquanto assembleiana, eu tinha um ritual de adoração a Deus baseado em padrões significados por mim em contato com o grupo religioso ao qual

¹⁶ Santos (2017) discute que o conceito de neopentecostalismo não dá conta de caracterizar todos os grupos religiosos que surgiram a partir da década de 1970, isto porque, como pontua os principais teóricos do movimento pentecostal no Brasil (MARIANO, FRESTON, ORO) para ser neopentecostal, precisa estar associado à uma série de características, porém, Santos (2017) aponta que há muitas divergências com o neopentecostalismo e a sua forma de fazer religioso entre os grupos. O autor supracitado discute, por exemplo, em sua dissertação de mestrado, que a Igreja Mundial do Poder de Deus em Juazeiro do Norte desarticula-se com o padrão neopentecostal quando flexibiliza seus rituais a uma situação de “humilhação” e “penitências” da parte dos fiéis para receber a confirmação de seus pedidos e desejos. O autor aponta que igrejas neopentecostais se baseiam na Teologia da Prosperidade e confissão positiva, não competindo a categoria “humilhação” em seus discursos e práticas religiosas. Por essa razão, trago a IURD como um segmento neopentecostal, mas que, em meu primeiro contato com um outro grupo neopentecostal atuante na cidade de Crato por 5 anos, e depois em campo na IURD, senti distanciamentos e ao mesmo tempo, proximidade, justamente porque há divergências no sentido quanto às características e formas específicas de atuação desses grupos na cidade.

estava vinculada e isso gerava disposições para moldar minha cosmovisão. O formato do culto neopentecostal da IECES me distanciava em todos os sentidos das minhas práticas religiosas, o que foram necessários alguns ajustes e flexibilidade para que eu pudesse estar naquele novo formato de culto, isto em um primeiro momento com o universo neopentecostal, longe da pretensão de um dia voltar como pesquisadora nesses espaços.

Por isso mesmo, o olhar que eu, enquanto nova fiel vivenciando uma nova realidade religiosa em um determinado tempo de minha vida (refiro-me à mudança de uma ex assembleiana para uma fiel de uma igreja neopentecostal, a saber Igreja Catedral do Espírito Santo, de 2010 à 2015 na Cidade de Crato), é diferente do olhar com que eu, futura antropóloga e pesquisadora, fui a campo na IURD, uma igreja que foi denominada de neopentecostal. É interessante perceber que as questões, as perguntas que movem uma mesma pessoa em diferentes estágios da vida possibilitam um novo olhar, e dentro dessa esfera de trabalho científico, o fazer antropológico. O olhar do pesquisador em campo é um olhar “domesticado pela teoria” (OLIVEIRA, 1996, p.19).

Com base nisso, trago o importante trabalho de Peirano (2014), intitulado “etnografia não é método”, porque foi um dos textos mais condutores da minha trajetória no campo e do olhar para o campo e para a Antropologia. O trabalho do antropólogo é por si mesmo uma constante renovação da própria antropologia, pois é a partir de uma “invariável bricolagem intelectual” oportunizada pelo confronto constante com novos dados, novas experiências e vivências no campo que a Antropologia vai tecendo suas bases e correntes teóricas. Segundo Peirano (2014, p. 381):

Todo antropólogo está, portanto, constantemente reinventando a antropologia; cada pesquisador, repensando a disciplina. E isso desde sempre: de Malinowski encontrando o kula entre os trobriandeses; Evans-Pritchard, a bruxaria entre os azande; Florestan, revendo a guerra tupinambá nos arquivos. Antropólogos hoje, assim como nossos antecessores, sempre tivemos/temos que conceber novas maneiras de pesquisar – o que alguns gostam de nominar “novos métodos etnográficos”. Métodos (etnográficos) podem e serão sempre novos, mas sua natureza, derivada de quem e do que se deseja examinar, é antiga. Somos todos inventores, inovadores. A antropologia é resultado de uma permanente recombinação intelectual.

Destarte, o campo é o lugar onde se vivencia a pesquisa, pois o antropólogo, a partir da observação, do contato, das interlocuções, é capaz de construir novos saberes. Como afirma Peirano (idem), a antropologia se faz mediante essa constante renovação de dados e

teoria, pois o antropólogo, em seu tempo histórico, a partir da empiria, que constitui o material a ser analisado, colabora com a própria cientificidade da mesma, sendo que esses materiais analisados ela considera que, concordando com Evans-Pritchard na obra de Peirano (2014, p.380) “não são apenas “fatos sociais”, mas “fatos etnográficos”.

Parafraseando Peirano, esta pesquisa não é um retrato fiel da realidade de um grupo religioso em questão, mas pretende desenvolver ou apresentar “formulações teórico-etnográficas”, que, junto com outras etnografias e outras formulações teóricas, criam a “bricolagem intelectual”, pois “toda etnografia é também teoria e não um método” (p.383). A pretensão é, assim, a de trazer contribuições para o entendimento de certos comportamentos humanos face a uma instituição/agência religiosa que recria e ressignifica o seu repertório de crenças a partir de seus próprios interesses dentro da sociedade em que atuam.

Nesse sentido, uma das coisas que me fizeram olhar atentamente quando estava no campo foi justamente a autorreflexão e o trabalho enquanto pesquisadora, trazendo sempre o que Roberto Cardoso de Oliveira (1996) pontuou tão bem em seu texto sobre o trabalho do antropólogo, que me auxiliou também tal como um manual de apoio para ir a campo e, posteriormente, no decorrer dos processos da pesquisa: “olhar, ouvir e escrever” (OLIVEIRA, 1996, p.18). Esse tripé, que constitui o trabalho do antropólogo, se faz mediante uma postura “disciplinada pela disciplina de Antropologia” (*idem*), pois são ferramentas essenciais para a elaboração e produção de conhecimento a partir da apreensão dos fenômenos sociais.

Em meu primeiro contato com o campo e, sobretudo, com os que depois tornaram-se meus interlocutores, foi um tanto desafiador. Até então, eu não tinha a menor ideia para onde o campo me levaria, e a metodologia, embora tivesse em mente que era de uma pesquisa qualitativa e seus devidos procedimentos, ainda parecia confusa, pois no campo, muitas vezes surgem outras necessidades que não estavam previstas. Em campo, não temos o controle de como ou quando terminaremos, se é que se pode falar em conclusão, pois surgem coisas novas a cada novas vivências e novas discussões e novas perguntas, etc. Não temos um momento específico para começar e acabar, como já bem relatou Peirano (2014).

Outra autora que trouxe elementos que foram fulcrais para mim nesse momento de encontro com a metodologia e esse relacionamento comigo mesma, com a pesquisa e com o

campo e interlocutores foi Favret-saada (1990)¹⁷ Embora ela mesmo fale que muitas áreas do conhecimento desacreditem na importância do afeto em campo, ele se mostra uma ferramenta metodológica capaz de produzir conhecimento e muito útil em certos casos. Há casos em que é necessário se afetar e ser afetada.

Wagner (2010) aponta que “um antropólogo vivencia, de um modo ou de outro, seu objeto de estudo” (p. 29). Ele também traz um elemento bastante importante, que acredito ser um encontro com a importância do ser afetado, pois “se o antropólogo quiser aprender algo sobre essas pessoas e seu modo de vida, terá de aprender com elas” (p. 33) e que “o trabalho de campo é um exemplo particularmente instrutivo porque desenvolve relação a partir da situação de campo e dos problemas pessoais dela derivados” (p.39).

Cabe discutir aqui que a afetação no campo não nos torna um nativo ou não tem a pretensão de nos tornar nativos, principalmente na proposta que Favret-saada traz em seu texto sobre as ferramentas metodológicas e o trabalho de campo dela sobre a feitiçaria no Bocage. Ela critica, inclusive, alguns antropólogos anglo-saxões por um determinado comportamento, postura em campo, em que a expressão “observador-participante” se reduz a “participar observando”, e que promove uma análise reduzida dos dados obtidos e algumas questões importantes ficam inviabilizadas, esquecidas (p.157). Ela aponta que o “participar” é justamente um processo contínuo de afetação com o campo e com os interlocutores, com o objeto de estudo. Logo, participar dos cultos em campo está além da tarefa de um observador externo, um visitante, alheio àquela situação e que busca imprimir suas observações limitadas à observação. O método de participar é uma dinâmica que corrobora para a construção de dados e isso cria condições para a pesquisa antropológica.

Cabe ressaltar que, esse processo de estar em campo também exigiu de mim, um distanciamento pela autorreflexão, pois uma vez estando em contato com a IURD e, sobretudo, com um tipo de ritual que compunha um vantajoso sistema de crenças e símbolos, me fizeram também pensar em meus mergulhos espirituais, minha forma de crença e todas as dimensões simbólicas que eu estive envolvida desde que eu me entendi como uma pessoa disposta a comungar de um mesmo sistema religioso. Esse percurso de autorreflexão me

¹⁷ FAVRET-SAADA, Jeanne. 1990. “Être Affecté”. In: *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8. pp. 3-9. Tradução de SIQUEIRA, Paula. “Ser afetado”. Cadernos de campo n. 13: 155-161, 2005.

distancia e me aproxima uma vez que estive também, a todo instante em campo, buscando captar sentidos e significados que, por uma dimensão religiosa, parecia próximo ao meu universo mental, de percepções, pensamentos, emoções, porém, me sentia distante quando começava a buscar conexões entre a minha realidade e necessidade espiritual com a forma em que as pessoas consumiam as ofertas, sobretudo, de libertação nesses cultos. Essa situação, em que pude pensar sobre os tipos de processos para chegar a concretização em que me via e me percebia como uma pessoa religiosa, possibilitou comparações entre eu e os Outros e a forma como eles organizam seus pensamentos, emoções e fé.

Geertz (1997), trazendo contribuições sobre a natureza do entendimento antropológico¹⁸, critica o modelo/método tradicional antropológico e o “mito do pesquisador de campo semicamaleão”. Foi um dos críticos de Malinowski e seu método e diário de campo, que, segundo ele, baixou o nível do debate antropológico, pois ele colocava o “antropólogo/etnógrafo como uma projeção à imagem de um homem que se consagrava a uma vocação estranha a ponto de se auto-sacrificar por ela”, isto é, impor sua presença em campo por longos anos e achar que, em razão de sua condição enquanto pesquisador, seu conhecimento, seu olhar “domesticado”, pode entender melhor do que o próprio nativo sobre ele e sua cultura. Sobre isso, Geertz pontua: “como é possível que antropólogos cheguem a conhecer a maneira como um nativo pensa, sente e percebe o mundo?” (p.86). Ele diz que é necessário que o antropólogo veja o mundo do ponto de vista do nativo e interprete o seu modo de vida: “ver as coisas do ponto de vista do nativo e não se colocar embaixo da pele do outro” (*idem*).

Destarte, busquei ter sempre esse amparo do texto “ser afetado” para construir estratégias de pesquisas que explorassem bem o objeto de estudo. Ao meu ver, procurei participar ativamente dos processos para criar também esse contato mais íntimo com os interlocutores, isto é, com algo que eles vivenciam e acreditam, mas que obviamente, não me tornaria um nativo, pois os fiéis praticam esses e mais outros tantos rituais mediante os significados que atribuem àquela situação (e, sobretudo, enquanto um fiel), no entanto, eu estava ali para interpretar aquele mundo do ponto de vista de suas experiências. Eu não saberia dizer por mim mesma, mesmo que procurasse me “infiltrar” e agir como eles, viver

¹⁸ Texto: “Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico.” - In. O Saber Local: Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa. São Paulo: Editora Vozes, 1997.

como eles, isto é, ser ‘nativo’, pois é distante da minha cosmovisão e das motivações e significados que as experiências proporcionaram aos interlocutores.

Para participar do culto, teria que estar consciente de que todas as minhas escolhas de vida, sem a aprovação de Deus, resultam na maldição e, sobretudo, no consentimento para que os “demônios” (em seu dialeto, pombagira, exus) ajam diretamente na minha vida e tomem conta de minhas ações, do meu corpo e da minha mente. Isto é, todas as pessoas que estão no culto de libertação precisam passar por uma descarga de energias e forças negativas. Assim, o sentido de participar é um processo contínuo nos cultos e com os interlocutores.

Nesse sentido, dá a entender que todos trazem para o culto, os demônios. O que o pastor faz é um ritual de descarrego, e para que tal prática gere significados, é necessário incorporar/manifestar tais demônios para ser expulso uma, duas, três, e todas as vezes que essas pessoas se encontrem nesses cultos. Infelizmente, não pude passar pelo transe embora me dispusesse a participar. Evidentemente, isso não diminuiu a forma como fui afetada (primeiro pelo entendimento de que as pessoas que estão na sessão do descarrego foram em busca de libertação, logo, o ambiente me fazia estar condicionada ao tipo de prática simbólica ali estabelecida e segundo, porque meus interlocutores, em muitas vezes de conversas entre idas e vindas nos transportes coletivos, me aconselhavam a abrir meu coração que Deus iria me tocar profundamente, entendendo a minha presença não apenas como pesquisadora, mas como uma pessoa propícia a ser liberta ou receber libertação), sobretudo, pelo teor dos rituais, e também pela fé e devoção dos que ali estavam, pelo clamor, pelas fotos trazidas consigo, pelas peças de roupas, pelos panfletos que simbolizam campanhas de quebra de maldições, pelas rosas ungidas e óleos ungidos, etc. Fui afetada pela disposição em querer entender, em me permitir vivenciar, em estar em contato, em estar atenta e participativa e não apenas observando.

Nesse caso, o campo exigiu esse comportamento, pois encontrei muita resistência da parte dos fiéis, isto é, do grupo de evangelistas e de alguns interlocutores quando tentava aproximação. Fiz duas passagens no campo: o primeiro contato, que foi a visita aos cultos, em julho de 2021 apenas para sentir o campo, vivenciar. Sem conhecer ninguém que me ligasse, que me inserisse nesse meio e em contato com os fiéis, fui apenas sondar, olhar, presenciar.

Esse período corresponde a um processo doloroso que o Brasil estava enfrentando, isto é, a Pandemia da Covid-19. Muitas pesquisas foram afetadas por esse momento. Colegas do PPGA tiveram suas pesquisas de campos adiadas e muitos tiveram que se valer de entrevistas via *google meet*. Afortunadamente, fui a campo quando o governador do Estado do Ceará, Camilo Santana, decretou que as igrejas podiam funcionar com até 25% de sua capacidade, desde 24 de abril de 2021, sendo considerada como atividades essenciais¹⁹. Assim, pude participar dos cultos. A pandemia não afetou o meu contato com o campo. Durante o decreto de isolamento social crítico, isto é, em 2020, a IURD, segundo os interlocutores, permanecia com a igreja aberta apenas para recolhimento de ofertas, dízimos e outros recursos que envolviam dinheiro (campanhas, que, segundo os interlocutores, dirigiam-se ao templo apenas para pegar as campanhas que eram entregues em formato de panfletos contendo o tema, a base bíblica, e algumas ilustrações referentes ao título da campanha). Nesse período, as reuniões da IURD eram disponibilizadas em gravações e transmitidas todos os dias, das 00:00h às 5:00h pela TV Diário, bem como a transmissão de *lives* (transmissões ao vivo) pelas suas redes sociais oficiais e disponibilização de número de *WhatsApp* para orações e outros serviços.

O segundo momento, em que fui hóspede na casa de uma fiel iurdiana, que vou chamar de Ana aqui (conhecida de minha mãe, que também é evangélica, porém, assembleiana, mas que tinha essa amiga de longa data), foi crucial para minha inserção em campo. Com o apoio da minha mãe, que fez essa ponte com Ana e esta com outras pessoas, construí pontes importantes com outros interlocutores dessa pesquisa, 5, ao todo. Ana legitimou minha presença no grupo. Silva (2006), aponta que conseguir uma relação com um interlocutor que tenha acesso, prestígio e respeito entre o grupo é uma forma imprescindível para a presença do pesquisador ser aceita e familiarizada e oferece condições para que o trabalho de campo seja promissor.

Já instalada na casa da Ana²⁰, rapidamente me familiarizei com seu filho, com a rotina de uma evangelista, com o dialeto típico de uma iurdiana, e ela prontamente me inseriu nas visitas que fazia no seu bairro (Barro Branco, Conjunto II, N.S. de Fátima) junto com outras iurdianas. Acompanhei todas as sextas-feiras as visitas que elas faziam no bairro, em

¹⁹ Fonte : Jornal O Povo, disponível em: www.opovo.com.br/coronavirus/2021/04/24/ acesso em 12/12/2022.

²⁰ Optei em usar pseudônimos para proteger a identidade dos meus interlocutores. Apenas um deles aceitou que sua identidade fosse revelada, porém, ainda assim, decidi o anonimato.

um período que se estendeu entre novembro de 2021 a janeiro de 2022, em busca de convidar pessoas com um perfil muito específico para o culto de libertação, que acontecia sempre nas noites das sextas-feiras, as 19:00h.

Fiz longos diários de campo sempre quando chegava de todos os evangelismos, cultos e visitas no bairro. Esta foi uma ferramenta que me auxiliou muito na produção da escrita, posteriormente. Escolhi uma parte do texto das minhas observações sobre a minha participação no grupo de evangelismo e visitas, que traz elementos importantes para essa dissertação:

Olhei para o relógio, faltavam dez minutos para as mulheres chegarem. Tínhamos hora marcada, as 15:00h. Esperava ansiosa que elas chegassem para viver esse momento em campo. Elas, muito solícitas, ficaram de passar na casa onde eu estava hospedada para irmos às visitas costumeiras. Houve um atraso e a irmã Ana ficou bastante ‘agoniada’, pois ela estava preocupada com o tempo em fazer as visitas e garantir tempo para que as pessoas fossem ao culto logo mais à noite. As irmãs, três delas, Berenice, Ana e Maria (nomes fictícios a pedido das mesmas) estavam devidamente fardadas, de saia preta e blusa branca e todas tinham um crachá de identificação da IURD. Carregavam consigo a Bíblia e vários panfletos e envelopes de campanhas de 7 sextas-feiras (campanhas com propósitos financeiros para alcançar libertação. Interessante pensar o quanto a libertação aqui pode ser e será uma categoria de análise dos sistemas iurdianos. Tudo parte da libertação e uma busca pela mesma através de meios simbólicos oportunizados pela igreja. Isso, de imediato, reforça a ideia de um mercado religioso. A relação de troca é muito perceptível, principalmente quando essas irmãs, muitas das vezes, nessas visitas, “negociam” um financiamento com um determinado “valor simbólico” (que seria uma espécie de sacrifício em dinheiro- “dar o que você tem sobrando é fácil! Você precisa oferecer a Deus o que te fará falta”) para obter libertação para si e para os seus. Esse foi um dos discursos que mais escutei tanto nas visitas aos sujeitos quanto nos cultos de libertação. A igreja Universal é uma igreja do imediatismo. É o que passei a observar na primeira casa que chegamos. Batemos na porta e saiu uma senhorinha negra, com roupas desgastadas. Sua casa era bem simples e tinha uma enorme sucata em sua porta. Irmã Berenice se apresentou e perguntou se podíamos entrar para conversarmos um pouco. Ela concordou em nos receber. Entramos portão adentro. A senhora trouxe cadeiras e sentamos. Berenice começou a perguntar sobre a religião dela e, prontamente, ela respondeu que era católica (e notávamos pelas imagens e estátuas de santos católicos enfeitando as paredes da sala) porém, não tinha tanto tempo e saúde para ir revelando-nos que já fazia 5 anos que não ia para as novenas e missas). Prontamente, Berenice lançou o convite para o culto à noite, também assegurou que tinha um ônibus que passaria as 18:30h na Associação dos moradores (Prédio) custeado pela igreja, de ida e volta, também, que a reunião seria por pouco tempo. 20:30h terminaria e ela voltaria com a “benção”, “liberta”, “renovada”. A senhora ficou bastante balanceada, mas disse que hoje ela não iria, quem sabe outro dia. Berenice, insistindo, começou a falar o quanto a Universal mudou a vida de todas elas

que ali estavam. Desejosa em convencer aquela mulher a ir ao culto hoje, começou a contar o seu testemunho. Em sua narrativa, disse ter passado por uma doença que os médicos não curavam e nem sabia o que era. Um certo dia, recebeu o convite para ir até a Universal. Ao chegar lá, o pastor expulsou o espírito maligno de enfermidade. Disse que era um trabalho que tinham feito para destruir sua vida, porém, ela foi liberta daquele mal e começou a ter melhoras (falava com muito entusiasmo e emoção). Todas nós ficamos caladas, apenas ouvindo a conversa. Berenice começou a perguntar qual era o problema dela. Podia ser qualquer coisa e Deus mudaria a situação. Ela nos contou sobre a luta que passa em casa com seus filhos e netos, que são viciados e que tinha sofrido muito com isso. Imediatamente, Ana abriu a palavra e disse: “pedi, pedi e dar-se-vos-á” e que se ela tivesse fé, Deus ia libertar a família dela. A senhora explicou que tinha muita fé e rezava e acendia velas todos os dias para Maria interceder pela sua causa. Berenice, ignorando a fé dela, disse que ela estava pedindo errado, no lugar errado, que era por isso que nunca aconteciam mudanças, porque se tratava de demônios que aprisionavam aquelas “almas” ao vício. No mais, só resolveria na Igreja Universal. Ela assegurou que lá haveria um certo trabalho de desmanche de todas as amarrações do diabo e ela veria resultados. A senhora ficou calada, talvez confusa. Prontamente, a irmã sacou um panfleto de uma campanha de 7 sextas-feiras onde ela não poderia quebrar nenhuma delas. Disse que ela escrevesse o nome de seus filhos e netos em um espaço do panfleto específico para colar nomes e tivesse fé que ela veria libertação em sua casa. A senhora, aparentando estar convencida e talvez se dando uma oportunidade de ter uma outra porta ou método para “salvar” seus filhos das drogas, aceitou o convite em ir ao culto de libertação. Cabe destacar que em nenhum momento foi falado de dinheiro, de valores, pois não existe uma quantia exigida, porém, em todos os momentos do culto, o pastor pergunta quem trouxe o envelope da campanha tal (são muitas delas que são ativadas e recolhidas na hora dos cultos). Em todos os momentos do culto, há um “propósito” designado a recolher ofertas e dízimos, além das campanhas específicas. Os temas são variados: doenças, vícios, depressão, marido de volta, casamento destruído, traições, conflitos familiares, causa na justiça, enfim, tem para todos os segmentos pessoais e sociais e que os causadores de tudo isso são os exus e as pombagiras. Dentre eles os mais mencionados são Zé Pilintra, Maria mulambo, exu caveira. Em um modo geral, a referência a “exus e pombagiras” são sempre feitas, geralmente, para explicar qualquer tipo de situação ruim, adversa ou imoral²¹

Assim, em contato com a amiga da minha mãe, construí uma espécie de confiança por meio dela com meus interlocutores. Embora eu quisesse aumentar o número de interlocutores, sentia muita barreira, primeiro por eu ser vista como pesquisadora no meio deles (sentia que minha presença parecia um incômodo a ponto de um fiel me perguntar se eu era da polícia), segundo, possivelmente por uma questão de gênero. Os homens com os quais eu tentava aproximação não pareciam interessados ou davam desculpas, evitando falar comigo. O fato é que eu não seria aceita para criar condições de afeto e partir para as entrevistas se não fosse a ponte entre minha mãe e a irmã Ana, e isso implicaria na estagnação

²¹ Diário de campo: Acompanhando o evangelismo. Bairro Barro Branco, Conjunto Nossa Senhora de Fátima, Crato-CE. 19 de novembro de 2021.

da pesquisa, já que não conseguia estar em contato com o universo dos interlocutores. Favret-saada, em seu campo no Bocage, trouxe uma metodologia capaz de dar conta desse tipo de problema encontrado no campo. Quando ela diz ter clareza nas escolhas metodológicas dela em campo, pude também pensar que seria uma possibilidade de fazer antropologia. Segundo ela, “tudo se passou como se tivesse tentado fazer da “participação” um instrumento de conhecimento” (p. 157). Então, estar ali, embora não fosse “possessa/manifestada” (parece ser o ápice do ritual para garantir libertação, porém, não são todas as pessoas, mesmo os fiéis, como no caso na interlocutora Joana, fiel da IURD há 35 anos, que afirma que precisa do descarrego/libertação, mas agradece em sua fala por nunca ter sido manifestada/possuída) me trouxe o necessário para minha pesquisa, pois o fato de eu estar nesse culto/reunião/sessão me torna, aos olhos de quem frequenta o culto, uma pessoa que precisa de libertação assim como eles, então, os interlocutores também me viam assim, apesar de saberem que eu estava ali como pesquisadora. Por essa razão, ser uma afetada não manifestada/possuída, possibilitou a minha estadia em campo como alguém profundamente interessada, mas, aos olhos dos interlocutores, alguém que também precisava de uma libertação.

Esse contato direto com os interlocutores e com o campo é considerado o grande método do fazer antropológico (GOLDMAN, 2003), muito embora Peirano (2014) traga uma contundente discussão de que “etnografia não é método”, isso porque a etnografia é também teoria, isto é, não é método porque não se reduz a uma técnica. Numa perspectiva mais concentrada, que muito contribuiu para minha própria organização em campo no que diz respeito a observação e participação, comungo das bases estruturadoras do pensamento de Talal Asad (2020) que trouxe muitas reflexões a partir do filósofo Wittgenstein. O mesmo aponta que

Uma das principais razões pelas quais eu acho que a filosofia de Wittgenstein é importante para a antropologia, para as tentativas antropológicas de compreender formas de vida desconhecidas por meio da observação participante: aprender a fazer o que os outros fazem, atendendo ao que é dito e o que não é dito porque é tomado por garantido - em suma, tentar viver como os outros seres humanos - não requer necessariamente acesso a seus pensamentos particulares, mas à capacidade de compreender uma determinada forma de vida e torná-la (ainda que provisoriamente) nossa. Nesse sentido, a observação participante não é meramente o método distintivo de uma determinada disciplina acadêmica, mas a essência de todo aprendizado (ASAD 2020, pp. 404-405).

Assim, a minha participação nos cultos de libertação (que se estendem significativamente entre novembro de 2021 a janeiro de 2022. No entanto, regressando à Redenção-Ce, senti que deveria ter mais contato e mais experiências com os cultos, foi então que decidi voltar à Crato, alugando um apartamento próximo a IURD, no centro da cidade, desde março de 2022 até o presente momento), bem como no acompanhamento das visitas, e no contato com os interlocutores, proporcionaram o andamento dessa pesquisa qualitativa.

3.2 Pesquisa Qualitativa: instrumento, organização e análise de dados. Uma análise semiótica e descrição dos significados

Ao longo da minha inserção no campo e do contato direto com meus interlocutores, encontrei abertura para propor uma conversa. O recurso metodológico desta pesquisa foi a aplicação de entrevistas semiestruturadas para coleta de dados. Esse recurso, no dizer de Minayo (2010), se constitui especificamente, como “uma conversa a dois” ou mais interlocutores (“grupos focais”), que o entrevistador utiliza para construção de dados referentes a um objeto de pesquisa. Utilizando-me desse recurso, levando em conta os cuidados que todo entrevistador deve ter, que é de não tornar a conversa algo cansativo, em que o entrevistado não se sinta à vontade para falar, ou até mesmo de confundir as coisas, no sentido de querer ou forçar uma resposta que se deseja ter e, assim, causar um certo desconforto no entrevistado, fui construindo dados que me colocassem em diálogo com o pensamento, o mundo simbólico dos interlocutores e, sobretudo, a sua cosmovisão, ethos, forma de ser e perceber a si mesmo e aos outros.

Uma das coisas que mais tive dificuldade foi o de chegar no objeto de estudo, a saber, os usos e apropriações dos exus e pombagiras nos cultos de libertação, até porque, dá para sentir, naquele primeiro contato em que falamos sobre nossas pretensões de pesquisa, que existe um desconforto no interlocutor. Acredito que eles pensem que não vão colaborar para que a igreja deles seja exposta. E de fato, há mesmo uma exposição, porque iremos trabalhar com suas cosmovisões em conformidade com os objetivos e a problemática da pesquisa. Porém, uma coisa que precisei sempre esclarecer foi a minha necessidade de compreender a trajetória de vida e de fé deles dentro da IURD, a própria IURD e os acontecimentos dela, segundo a visão deles enquanto um fiel, e, sobretudo, sobre como eles davam significados, sentido, ao culto de libertação, e, no mais delicado, que deixei bem nas

últimas perguntas, o caso da presença de entidades das RMAs e a demonização dos mesmos. Construí as perguntas em dois blocos, para nivelar as tensões e estabelecer um certo conforto em relação às perguntas que foram feitas sobre assuntos um pouco delicados, como mencionei anteriormente. A propósito, em um desses momentos, duas interlocutoras chegaram a dizer que as pessoas falavam muito mal da IURD e que não procedia nenhuma daquelas acusações porque ela vivencia todos os dias o que é a IURD e a forma como ela trabalha, que ajuda pessoas como ela, a vencer, a se libertar. Então, o que eu dissertar aqui, sem dúvida, não irá diminuir a fé dos interlocutores, nem mudar suas práticas e a forma como eles dão sentido à religiosidade iurdiana em seu cotidiano.

O que me restou foi entender que o que eu estava fazendo era uma pesquisa social qualitativa e, desse modo, o que eu estava vivenciando e estabelecendo naquelas trocas concedidas eram mediadas por um encontro social em que se reforça a “empatia, intuição e imaginação” (MARTINS & BICUDO, 1994, p. 53), já que a entrevista é a

Única possibilidade que se tem de obter dados relevantes sobre o mundo-vida do respondente. Ao entrevistar-se uma pessoa, o objetivo é conseguir-se descrições tão detalhadas quanto possível das preocupações do entrevistado. [...] As descrições ingênuas situadas, sobre o mundo-vida do respondente, obtidas através da entrevista, são, então, consideradas de importância primária para a compreensão do mundo-vida do sujeito (MARTINS & BICUDO, 1994, p.54).

Ao todo, coletei 5 entrevistas e selecionei, em um segundo momento, uma segunda entrevista com alguns interlocutores (notadamente, os de maior tempo de fé e caminhada na IURD) para entender algumas falas e situações que se apresentaram ao longo das visitas e observações em campo, que pareceram confusas para mim. No que diz respeito ao perfil dos interlocutores, foram entrevistados 4 mulheres e 1 homem com idade entre 26 e 50 anos. O fato de ter pouco contato com os homens foi uma imposição do próprio campo. Havia um engajamento maior de mulheres nos grupos de evangelismo, bem como um número expressivo de mulheres atuantes e ativas na Catedral. As mulheres constituem a grande maioria dos fiéis. No tocante ao perfil sociocultural dos interlocutores, encontra-se conforme consta a tabela 1:

Tabela 1 - Perfil dos interlocutores

Interlocutor pseudônimo	escolaridade	autodefinição	Bairro
Joana	Ensino médio completo	Branca	São Miguel
Carlos	Ensino médio incompleto	Pardo	Barro Branco
Berenice	Ensino médio incompleto	Negra	Barro Branco
Ana	Ensino Médio incompleto	Parda	Barro Branco
Maria	Ensino médio completo	Parda	Barro Branco

Fonte: Autoria própria

Os dados construídos em campo, sobretudo, por meio de entrevistas semiestruturadas, passaram pelas seguintes etapas: Para recolher os depoimentos, utilizei um aplicativo com função de gravador disponível em meu aparelho celular. Os encontros eram previamente marcados e todos foram feitos nas residências dos interlocutores. Durante as entrevistas, utilizei um roteiro, porém, entre uma resposta e outra, a conversa se prolongava e surgiam novas perguntas não previstas, mas sempre voltava para o roteiro como ponto de partida para dar sequências a outras perguntas. Ao recolher os depoimentos, estes passaram por uma transcrição na íntegra. Para a codificação de dados, fiz o processo manual, utilizando-me das entrevistas transcritas no *google* documentos, bem como o uso de marcações em falas que considerei fulcrais para a pesquisa. Os dados foram codificados por meio da análise dedutiva, comum em pesquisas qualitativas, que foi, em primeiro momento, instrumentalizada a partir de teorias já consolidadas.

Destarte, recorri ao aporte teórico referente a minhas principais questões e ao meu objetivo geral, isto é, a literatura que eu estava me debruçando apontava para um caminho de “inversão simbólica” (utilizei-o como palavra-chave) quando tratava da questão da IURD e RMAs, especificamente, na situação de apropriações de elementos e bens simbólicos de religiões mediúnicas. Assim, procurei, em um primeiro momento, buscar conexões entre as

falas dos interlocutores e as possíveis situações que atestassem, sugerissem ou se ligassem a uma inversão de significados e de sentidos dessas práticas, desses símbolos, da cosmovisão, comportamento, *ethos*, arquétipo, crença, imaginário, isto é, comparar os dois campos religiosos para interpretar os dados. Da mesma forma, também busquei captar essas inversões dentro dos cultos de libertação, da forma como era conduzido o ritual, das possessões e exorcismos (dentro dessa situação, os discursos do pastor, a experiência coletiva, os tipos de campanhas e sua finalidade, sempre voltados para a ideia de “libertação” e experiências de libertação).

Os dados foram codificados e organizados conforme o quadro 1 a seguir:

Quadro 1 - Codificação de dados

Atuação da IURD	Estrutura do culto de libertação: imaginário, práticas simbólicas e significados	Produção simbólica da IURD:
Perfil dos sujeitos.	Significados e sentidos de libertação a partir da possessão e exorcismo.	O mal representado pelas divindades dos cultos afro-brasileiros e a utilização deles nos cultos: bens simbólicos em trânsitos.
Motivos da busca à IURD: proselitismo.	Uso de bens simbólicos em trânsito: os “exus e pombagiras” como significado de mal, amoralidade, ruptura com a ética cristã, despadronização de um comportamento moral cristão, sobretudo baseado na questão de gênero. A manifestação dos mesmos e exorcismos posteriores, qualifica os sujeitos para receber prosperidade, curas e libertação, isto é, uma nova vida, bênçãos, etc.	Culto de libertação como a força motriz do poder mágico-religioso da IURD: aproximação com a realidade dos sujeitos e com a dinâmica da religiosidade local e como forma de produção simbólica com base nas experiências

Discursos e representações: narrativas, midiatização, pragmatismo, ofertas de serviços, alianças, demonização. Sistema mágico-religioso.	Relação de troca: dar para receber os bens ofertados durante os cultos	Apropriação e inversão arquetípica das entidades exus e pombagiras como despadronização de comportamento e moralidade cristã iurdiana
---	--	---

Fonte: Autoria própria

Tais dados codificados na tabela 2 foram interpretados mediante a proposta metodológica da semiótica. Segundo Santaella (2005), para fazer uma análise semiótica é preciso está consciente de que não existem formas prontas e acabadas, mas que há orientações, guias e instruções para que ela seja aplicada. Segundo a autora supracitada, o procedimento para análise semiótica pode ser aplicado em diversos contextos e em variados objetos, assim, os sistemas de crenças enquanto fenômeno religioso se insere na semiótica como uma proposta de interpretar os signos e os significados dos símbolos produzidos por grupos específicos.

Nesse sentido, Santaella (2005) divide a análise semiótica em três estágios, tendo em vista a racionalidade contida no signo, isto é, que procede do próprio signo. Em linhas gerais, pode-se classificar os estágios em 1) *Análise de fundamento do signo*, que se estabelece pelo signo e significante, que se dispõem em primeiridade, secundidade e terceiridade. A Primeiridade se desenvolve através da experiência, nesse sentido, o signo precisa ser analisado em sua qualidade e fundamento, disperso de qualquer interpretação prévia, isto é, contemplar o signo por meio do contexto em que ele está sendo dotado de qualidade e significado (análise contemplativa). Foi dessa forma que busquei isolar o signo ‘libertação’, ‘exu’, ‘pombagira’, para entender o fundamento dos mesmos nesses espaços e os significados dados a eles através da lente do interlocutor, que é o interpretante do signo. A Secundidade se refere a capacidade distintiva, isto é, de compreender e distinguir as diferenças, bem como se aprofundar nos aspectos que o fenômeno produz. Nesse sentido, eu, enquanto observadora, estive atenta para compreender o que ou a que os signos estão se referindo, o que eles declaram, demonstram, bem como representam e como ele se delineia nessas experiências proposta pelos cultos de libertação, conforme Santaella (2005, p.34. A Terceiridade, como última capacidade, a de generalizações, é a capacidade de “abstrair o geral do particular” (*idem*). Para a autora, é nessa situação que é possível extrair de um fenômeno o que ele tem em comum com outros que ele está inserido, em se tratando de uma classe geral, isto é, a capacidade de comparação entre fenômenos, e, no que diz respeito ao intento dessa pesquisa,

uma comparação entre os sistemas de símbolos e suas respectivas proximidade e distanciamento entre IURD e RMAs.

Conforme Santaella (2005) o estágio 2) *Análise de referencialidade do signo* (, se resume a análise das qualidades concretas e abstratas correspondente ao signo, bem como uma análise da função correspondente desse signo de acordo com o contexto que ele está inserido e desempenhando funções, e, por fim, aponta para o efeito representativo do símbolo, que, uma vez

Tendo sua base nos legi-signos²², que na semiose humana, são, quase sempre, convenções culturais, o exame cuidadoso do símbolo nos conduz para um vasto campo de referências que incluem os costumes e valores coletivos e todos os tipos de padrões estéticos, comportamentais, de expectativas sociais, etc. (p.37).

No estágio 3) *Níveis interpretativos do signo*, a autora afirma que “é só na relação com o interpretante que o signo completa sua ação como signo” (p.37). Para a autora (2005, pp.38-39) essa etapa se refere a três níveis, que se dá de modo 1) interpretante imediato: que diz respeito ao potencial que o signo tem para produzir efeitos no instante do ato interpretativo a ser efetuado pelo intérprete, isto é, fica apenas no nível das possibilidades e referências dada aos signos. Vale ressaltar que, é nessa relação do signo, significante e interpretante que procuro captar os sentidos e significados atribuídos aos exus e pombagiras, tendo em vista a necessidade de captar os sentidos por meio do interpretante, isto é, dos próprios interlocutores, que, uma vez estando em contato com o signo em um contexto específico, suscita novas referências e significados, isto é, novas possibilidades e referencialidades, que em um segundo nível, nesse estágio, a autora chama de 2) interpretante dinâmico, que refere-se ao efeito que o signo realmente gera no intérprete, isto é, no tocante ao emocional, lógico, funcional. E 3) Interpretante final, que a autora aponta como “teor coletivo da interpretação, um limite ideal, aproximável, para o qual os interpretantes dinâmicos tendem” (2005, p.41), e isto passou a ser interpretado por mim a partir do contato com a produção de sentido que os interlocutores - e posso dizer, no modo geral, dos fiéis/público/clientes/simpatizantes da IURD – ao entrar em contato com o culto de libertação, estão sujeitos a dar novos significados que criam narrativas e discursos, visão de mundo e *ethos* por meio da ressimbolização dos exus e pombagiras, que é plausível, idealizado e

²² O legi-signo corresponde ao fundamento do signo e funcionam como princípios-guias para os significantes dos signos. Conforme a autora, “para detectar as funções desempenhadas pelos legi-signos, deve-se dirigir a atenção para as regularidades, as leis, ou seja, para os aspectos mais abstratos do fenômeno, responsável por sua localização numa classe de fenômenos” (SANTAELLA, 2005, p.32)

apresenta um consenso coletivo que dá suporte a própria produção simbólica da IURD, bem como a sua legitimidade e identidade mágico-religiosa.

De acordo com Santaella (1983; 2009), a semiótica é a “ciência de toda e qualquer linguagem que estabelece, por meio das múltiplas linguagens, a comunicação. Essas linguagens plurais constituem os seres humanos como “seres simbólicos, isto é, seres de linguagens” (p.2). Para a autora, as múltiplas linguagens se constituem em sistemas sociais e históricos de reprodução de sentido aos quais o desenvolvimento dos meios de reprodução de linguagem que ele está inserido, isto é, o homem está amarrado a teias de significados que ele próprio teceu, conforme Geertz (2008). Diante disso, Santaella (1983) traz a seguinte contribuição:

Considerando-se que todo fenômeno de cultura só funciona culturalmente porque é também um fenômeno de comunicação, e considerando-se que esses fenômenos só comunicam porque se estruturam como linguagem, pode-se concluir que todo e qualquer fato cultural, toda e qualquer atividade ou prática social constituem-se com práticas significantes, isto é, práticas de produção de linguagem e de sentido (SANTAELLA 1983, p. 2).

Assim, o percurso desta pesquisa está instaurado na interpretação e compreensão dos significados e sentidos que são produzidos mediante o contato e experiências dos sujeitos com os cultos de libertação, bem como capturar os sentidos que são atribuídos às apropriações dos exus e pombagiras como bens simbólicos em trânsito nesses espaços sagrados. Logo, resta-me interpretar a produção simbólica que dá sentido e significado a novas ações, novas concepções e novos horizontes de vida desses sujeitos envolvidos nessas experiências religiosas.

A análise semiótica, nesse sentido, tem como interesse o exame desse fenômeno religioso de apropriações, entendendo-o como “fenômeno de produção de significação e de sentido” (SANTAELLA, 1983, *idem*) para comportamentos, ethos, e ações que gerem motivações para a vida social desses indivíduos, que estarão sendo interpretados nos capítulos 5 e 6. As linguagens plurais percebidas nesse grupo religioso podem ser entendidas como sistemas de símbolos pautados por Geertz (2008) em que os símbolos podem ser entendidos como objetos, comportamentos, arte, etc., e que propiciam uma concepção, isto é, os significados que um grupo atribui a esses símbolos. Logo, aponto nos capítulos 5 e 6 que há uma narrativa construída em torno desses arquétipos que vai ganhando significado à medida

que é apropriado e utilizado para fins de libertação ou até mesmo sendo apropriados para justificativa de comportamentos que foge ao ethos cristão. Destarte, sendo o homem um ser simbólico, Laplantine e Trindade (1996) confirmam que os símbolos são, portanto, mobilizadores de comportamentos sociais, isto é, estimulam ações, sentimentos, emoções, etc.

Assim, os depoimentos colhidos e a minha participação nos cultos de libertação, bem como o contato próximo com o grupo de evangelismo no Bairro N.S. Fátima- Barro Branco, Conjunto II- e a aproximação durante as idas e vindas dos cultos em um ônibus coletivo oferecido pela IURD às sextas-feiras, somados com leituras de documentos como jornais, panfletos, o próprio site da IURD, as redes sociais da IURD do Crato, bem como o levantamento bibliográfico a respeito do objeto de pesquisa e o campo empírico, foram cruciais para os resultados e discussões dos capítulos 4 e 5 desta pesquisa.

Também visitei o CEDOC- Centro de Documentação do Cariri- para entender o campo religioso local, principalmente, pesquisando sobre os processos sociais e religiosos da cidade nos jornais dos séculos passados, a saber, o jornal A Voz da Religião, que circulou no século XVIII para o XIX no Crato e Cariri.

4 SISTEMA SIMBÓLICO E LEGITIMIDADE RELIGIOSA DA IURD

Neste capítulo, procuro trazer uma discussão a respeito do campo religioso brasileiro e seus processos de formação e transformação ao longo do tempo e o caráter híbrido, hibridismo (cruzamento de fronteiras religiosas), que possibilitou, a partir de fricções, contato, relação fronteiriças, o surgimento de novas formas religiosas, como o caso da IURD, que torna compreensível as disputas e conflitos entre grupos religiosos a partir da perspectiva de trânsitos, pluralidade (conceitos que sustentam essa pesquisa), bem como discuto as correntes teóricas que dão sustentação ao meu objeto de estudo.

4.1 Religião, hibridismo, pluralismo e trânsito religioso: perspectivas teóricas sobre o campo religioso brasileiro

O campo religioso brasileiro é dinâmico e complexo em se tratando da composição e das muitas formas de religiosidades que estão em constante interações desde a formação histórica do país, com a chegada dos europeus cristãos, que trazem consigo o status de religião superior, dominante e imposta aos demais. Essa mesma relação de poder entre os colonizadores cristãos, os nativos e os agregados, isto é, os africanos que foram introduzidos para trabalho escravo e que trouxeram consigo sua religiosidade e sua identidade, caracteriza o campo religioso a partir de inter-relações, dando forma ao “projeto identitário” de dominação ocidental (ISAIA, 2009).

Para Isaia (2009, p. 95), a própria estrutura dos acontecimentos, que afirma um Brasil constituído pela égide católica, branca e ocidental, já indica uma “complexidade étnica, cultural, linguística e religiosa notáveis”. Isso porque a empreitada do catolicismo no Brasil possibilitou o surgimento de novas formas de religiosidade, e tal fluxo contínuo de identidades pode dar sentido ao campo religioso.

O autor enfatiza que as disputas e tensões no campo religioso na atualidade podem ser pensadas a partir de uma ideia de “uniformidade religiosa, da reafirmação de uma identidade dual e frontal incapaz de pensar-se no plural e de afirmar o encontro que historicamente nos formou” (2009, p. 96). Tais aspectos mostram que o campo religioso, longe de ser homogêneo, mas híbrido, é formado por identidades que pretendem cristalizar-se

e legitimizar-se a partir de disputas na sociedade e que configuram os embates entre grupos religiosos.

Nesse sentido, o “projeto identitário” do qual fala Isaia (2009, p. 95) discute, não leva em conta a nossa própria formação histórica, pois existem diversidades culturais que dinamizam a sociedade. Dentro dos processos de busca por legitimidade, pelo monopólio do sagrado, por estratégias para angariar fiéis, pelo poder e pelas relações fronteiriças que possibilitaram o surgimento de novos componentes transitórios, vemos hoje o desmembramento, conflitos e divergências entre igrejas evangélicas neopentecostais que parecem estar “frente a uma imagem refletida do infinito, como na contraposição de dois espelhos” (ISAIA 2009, p. 100). Sendo assim, a emergência desses grupos religiosos que possuem uma mesma raiz idealizadora, isto é, o cristianismo, mostram-se oponentes, pois marca uma independência frente a um “idioma único capaz de querer traduzir hegemonicamente a realidade religiosa brasileira” (*idem*), assegurando um abandono de subordinação diante de “uma crença de um Brasil eminentemente católico ou o projeto de um Brasil evangélico”, segundo Isaia (2009), e que é analisado a partir dos Censos e que mostram o declínio do catolicismo, que é maioria no Brasil, e o crescimento da população evangélica²³. Esses dados apontam para a complexidade do campo religioso brasileiro, seu dinamismo e possibilidades de ascensão de novos grupos religiosos e as muitas formas de religiosidades, por meio do hibridismo, cruzamentos e trânsitos religiosos que marca sobremaneira o fenômeno religioso no Brasil.

Camurça (2009), ao abordar as relações credenciadas entre as religiões dentro do campo religioso brasileiro e atentando para o que ele chama de “paradoxo da convivência” (p. 174) nos aspectos do sincretismos e guerras santas, averigua a força que marcam as

²³ Há uma discussão em relação a uma disputa entre evangélicos e católicos analisados a partir dos Censos, o que demonstra que no campo religioso brasileiro há um declínio do catolicismo e um enorme avanço dos evangélicos. Sofiati & Moreira (2018), apontam para um declínio proveniente da secularização sobre o catolicismo, e Camurça (2011:2) para “um declínio no seu antigo monopólio de influência na sociedade”. Segundo Camurça (2013, p. 72), “A estrutura eclesial católica centralizada e burocrática, centrada nas paróquias, não consegue acompanhar a mobilidade dos deslocamentos populacionais como as ágeis redes evangélicas”. No censo do IBGE 2010, 64,99% da população se declarou católico e 22,89% afirmou ser evangélico (in CAMURÇA, 2013). O Instituto Datafolha, em sua pesquisa realizada em 2019, aponta para 50% católicos e 31% evangélicos. Fonte: site Religião e Poder. Disponível em: <https://religioepoder.org.br>. Acesso em 28/01/2022

intersecções entre as religiões e seus adeptos no Brasil, que compreende o campo religioso na perspectiva do “pluralismo religioso” como aponta Berger (1985).

No sentido de divergências e convergências entre grupos religiosos, Camurça (2009) aponta que

As fricções e interfaces que existem entre as diferentes religiões que convivem em solo brasileiro obedecem a linhas de ação que oferecem ora como em negociações de trocas, interpretações e comunicações, ora em situações de diferenciação, luta e enfrentamento (CAMURÇA, 2009, p.174).

Essas “linhas de ação” acentuam o caráter híbrido e não homogêneo do fenômeno religioso brasileiro e apresenta uma zona fronteira de conflitos, embates e tensões, que traz em suas práticas e cosmovisões particulares a busca por legitimidade para ser reconhecida socialmente, dando inteligibilidade a busca pelo monopólio do sagrado e acúmulo do capital simbólico e cultural, reiterado por Bourdieu (2007), em *A economia das trocas simbólicas*. Bourdieu (2001, p. 99) aponta para uma disputa entre igrejas cristãs, que uma vez sendo uma “seita”, pode alcançar êxito e “torna-se igreja depositária e guardiã de uma ortodoxia que há uma identificação com hierarquias e dogmas, já é uma razão para suscitar uma nova reforma”, isto é, novas formas de religiosidades, novos componentes e novas articulações.

Destarte, pensar o campo religioso brasileiro é também pensar não apenas num sistema sincrético religioso, como foi proposta pela agenda antropológica das religiões afro-brasileiras discutida por muitos pesquisadores no início do século XX, como aponta Velho (1978), quando o assunto era compreender o fenômeno religioso brasileiro, mas, para além, é pensar nas formas híbridas e inevitáveis de agrupamentos humanos que suscitam tensões e conflitos desde os encontros culturais que se estabeleceram com a colonização. Pensar no hibridismo para dar conta de refletir sobre a religiosidade e sistemas de crenças praticados na IURD é também pensar nas tensões e conflitos que se instauram juntamente com tais práticas, pois se estabelecem por meio de cruzamentos, fricções e relações fronteiriças.

Sérgio Ferreti, um dos intelectuais que tem uma trajetória bem consolidada em pesquisa antropológica a partir do conceito de sincretismo e que traz em seus trabalhos o desenvolvimento desse conceito na tentativa de entender o fenômeno religioso afro-brasileiro, assim como muitos outros teóricos antes dele o fez por esse viés do sincretismo (FERRETI, 2001, 2007). Ferreti (2001) elenca, na perspectiva antropológica, o histórico e contextos em

que célebres pesquisadores ou apoiavam ou rejeitavam tal conceito. Vale ressaltar que usarei, nas linhas a seguir, exposições do autor para contrapor a minha escolha no conceito de hibridismo e não sincretismo (e no decorrer da discussão, a situação pluralista e de trânsitos que também contribuem para o entendimento da legitimidade religiosa e autenticação do poder religioso e do *módus-operandi* da IURD como uma igreja com identidade peculiar híbrida, fruto dos cruzamentos entre fronteiras e grupos religiosos tradicionais e populares que surgiu em um contexto de urbanização, de transformações sociais e políticas).

Para Bastide (1973) o sincretismo seria uma representação coletiva. Porém, nessa representatividade por meio do sincretismo, a agenda antropológica, voltada para pensar a religião e religiosidades²⁴, uniformizaria as culturas, além de sobrepor uma em detrimento da outra, isto é, reduz-se em pureza e mistura. Roger Bastide em todo o seu trabalho sobre o *candomblé* na Bahia traz essa separação, apontando para a *macumba carioca*, *umbanda*, esta, fruto de trânsitos religiosos, trocas, entrecruzamentos e adaptações, como impuras, justamente pela via ‘*sincrética*’, porém, o *candomblé* rito *nagô* praticado na Bahia, como aquela que denota a pureza religiosa por trazer em seus ritos a tradição africana. Segundo Ferreti (2001), “Bastide se interessa mais pela preservação da pureza do *candomblé* baiano, em oposição à desintegração e à mistura, que julgava encontrar na *macumba* e na *Umbanda*, daí seu menor interesse pelo fenômeno do sincretismo, que entendia mais como mistura” (p.19).

Ferreti (2001) também cita que para “Peter Fry (1984, p.4), o “conceito de ‘pureza’ e o seu oposto, a ‘mistura’ ou ‘sincretismo’, são sempre construções essencialmente sociais e tendem a aparecer em ocasião de disputa de poder e hegemonia”” (p.22). E mais, o autor também cita que “Clovis Moura também considera insuficiente os conceitos de sincretismo, *aculturação* e outros, correlatos, numa sociedade *poliétinica* e dividida em classes. Pondera que esses conceitos são ideológicos e tendem a justificar o colonialismo e o neocolonialismo” (idem).

Ferreti (2007), trazendo considerações sobre as festas populares e “sincretismo e religião na Festa do Divino”, título do seu trabalho, constata que “o sincretismo nas religiões

²⁴ Segundo João Leal (2021, p.626) “a prioridade estava no reconhecimento etnográfico das diferentes religiões afro-brasileiras. Em outros casos – como em Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Bastide – era significativa a preocupação com as origens africanas das religiões afro-brasileiras, com base no diálogo com a bibliografia africanista disponível.” Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2238-38752021v11211>

afro-brasileiras não representa disfarce de entidades africanas em santos católicos, mas uma reinvenção de significados e uma circularidade de culturas” (p.1). O autor repensa o “sincretismo” mostrando, ao meu ver, como um “choque cultural” pensado por Wagner (2010). Essa reinvenção de significados proposta pelo autor, em meu entendimento, é válida para pensar as religiões afro-brasileiras, fato que ele sempre deixa claro em sua discussão, mas talvez não dê conta de abarcar o cruzamento e apropriações simbólicas de novos grupos religiosos (movimento pentecostal) que surgiram em um contexto, tempo e espaço específico, como é o caso do fenômeno IURD. Por essa razão, o conceito de hibridismo fundamenta e qualifica essa pesquisa, tendo em vista que o fenômeno religioso é fruto de grupos culturais que se interseccionam, entrecruzam, estabelecem fronteiras e promovem novas formas de crenças e novas identidades.

Burke (2003), por sua vez, aponta para uma “religião híbrida”, que se intersecciona. Segundo o autor (2003, p. 14), o nosso tempo é “marcado por encontros culturais cada vez mais frequentes e intensos: a globalização cultural envolve hibridização”, e, por mais que reajamos a ela, não conseguimos nos livrar da tendência global para a hibridização, e, assim, o que temos hoje é uma identidade cultural dupla ou mista, isto é, “híbrido cultural” que se dedica aos “processos de encontros, contatos, interações, troca e hibridização cultural” (2003, p.16). Para alinhar os pensamentos de Burke (2003) nessa pesquisa, é necessário também fazer uma breve reflexão sobre o conceito de cultura, que o autor define em um sentido razoavelmente amplo de forma a incluir atitudes, mentalidades e valores e suas expressões, concretizações ou simbolização em artefatos, práticas e representações. Para ele, “toda invenção é uma espécie de adaptação” por meio de “trocas culturais” (p. 17). Vale destacar que o autor não tem a pretensão, em sua teoria, de apresentar a “troca cultural” como um simples enriquecimento e esquecer que muitas das vezes ela ocorre em detrimento de alguém ou de outras culturas. Conforme o autor, tem-se nessa troca, a incorporação de símbolos cristãos aos sistemas simbólicos dos nativos, que produziu uma “religião híbrida”, promovendo assim, o que ele chama de “práticas híbridas na religião”, isto é, mistura idiossincrática de ideias espíritas, católicas, cristãs, fazendo com que aconteça entre os grupos uma “assimilação a suas próprias tradições” (Op cit, p. 29).

Diante desses encontros/trocas culturais que presenciamos no campo religioso brasileiro, principalmente no recorte de tempo do começo do século XX, com a chegada dos

primeiros pentecostais em 1911, isto é, a Assembleia de Deus (ORO, 1997; MARIANO, 1999) e no desenrolar das ondas do movimento pentecostal (FREESTON, 1994) e mais recente, a IURD, em 1970, marcando a fase do neopentecostalismo, que aponta para “exemplos claros de hibridização” e que essas “igrejas híbridas” é o resultado de uma mescla de formas ocidentais, tradições africanas e nativos, que automaticamente, produz indivíduos híbridos que nascem nessa condição (BURKE, 2003, p.36).

Por isso, recorro a uma análise da apropriação dos arquétipos exus e pombagiras dentro das novas formas religiosas no campo religioso, fruto da própria situação híbrida. Nesse sentido, a apropriação de certos símbolos/bens de outras religiões encontrados nas práticas iurdianas podem ser analisadas como formas peculiares de apropriação, pois procura trazer sua mensagem religiosa a partir de uma aproximação de ideias religiosas variadas no campo religioso brasileiro, já que “todas as culturas estão envolvidas entre si e nenhuma delas é única e pura, todas são híbridas, heterogêneas” (2003, p.53). Segundo Burke, esse “relativismo cultural” por meio de trocas, de movimentos em diferentes direções e diferentes formas de organizações, experiências, sentidos e significados, é uma questão para a pesquisa empírica.

É válido trazer também a contribuição de Garcia Canclini (1997) sobre culturas híbridas, centro urbanos, pós-modernidade, globalização, que, também permite fazer uma ponte para entender o campo religioso a partir das mudanças e desestruturações de padrões culturais, já que para ele, culturas híbridas é entendida a partir de entrelaçamentos e misturas, que permitem formar novas identidades. A definição de cultura é vista como um processo de constante transformação baseada no consumo e que corresponde às organizações particulares dos grupos sociais. Em aspectos mais gerais, Canclini (1997), propondo uma discussão sobre modernidade e pós-modernidade, elenca elementos de ordem popular/culto, meios de comunicação de massa e intensos processos de apropriações simbólicas. Esses elementos entrelaçados, de interesse do autor, é o que ele chama de culturas híbridas.

Para o autor, as formas híbridas, frutos do próprio meio social em relação ao contexto global, são resultados das contradições que operam nesses cruzamentos de fronteiras, assim, para ele, todas as culturas estabelecem relação fronteiriça. Essas interações culturais, cruzamentos e trocas, mediante a diversidade e a pluralidade de fronteiras, remete a novas

formas culturais, bem como novos processos interculturais, que é definido pelo autor de “hibridação” e não sincretismo, pois “abrange diversas mesclas interculturais- e não apenas raciais”, e, sobretudo, continua o autor, “porque permite incluir as formas modernas de hibridação melhor do que ‘sincretismo’, fórmula que se refere quase sempre a fusão religiosa ou movimentos simbólicos tradicionais” (2006, p.19).

Nesses aspectos, cabe pensar a religião como um sistema dinâmico e complexo estruturado por meio do consumo de bens de salvação em uma sociedade marcada pelas transformações socioculturais e políticas. Nessa estrutura, os grupos religiosos surgem envoltos em uma série de sistemas e práticas culturais marcadas pela dinâmica em contato com a diversidade religiosa. Segundo Matos, Souza, Gomes (2009, p. 477), essa relação entre culturas e o diálogo entre religiões, e o “multiculturalismo brasileiro” favorece o “hibridismo”, conceituado como “fluidez, porosidade religiosa, por ser construído de diferentes grupos étnicos, conseqüentemente, de uma diversidade cultural e religiosa”. Para os autores, o deslocamento religioso brasileiro é visto como o resultado do multiculturalismo e hibridismo religioso.

Assim, os autores apontam que, pensar por meio do hibridismo significa estabelecer uma base de pensamento em que as culturas são cada vez mais mistas e diaspóricas e que não apenas as religiões e as culturas são híbridas, mas “as pessoas também são hibridizadas”, isto é, “todo ser humano sempre se vê inserido em um emaranhado de relações e identidades multiculturais independentemente da posição que ocupa” (Op. cit. p.478). Barth (1998) trazendo uma discussão sobre a perspectiva antropológica, aponta que “haveria agregações humanas que, em essência, compartilham uma cultura comum e diferenças interligadas que distinguiriam cada uma dessas culturas, tomadas separadamente de todas outras” (1998, p.187). Assim, as relações sociais estáveis são mantidas por meio de zonas fronteiriças e comumente fundamentadas em “estatutos étnicos dicotomizantes” (MATOS, SOUZA, GOMES, 2009, p. 476).

Nas teorias e estudos de Peter Berger, ele aponta que, com a secularização, a religião entraria em declínio, porém, observa que mesmo em uma sociedade com Estado moderno liberal, a religião está cada vez mais ganhando força e sendo consumida em larga escala (BERGER 1985, 1994, 2001, 2007). Em suas discussões, o campo religioso aparece marcado

por movimentos engajados em revitalização espiritual, sobretudo, os movimentos islâmicos e pentecostais que são os “dois fenômenos mais dinâmicos no cenário religioso global” (BERGER 2007, p.63). Berger propõe uma nova reflexão para pensar o fenômeno religioso por meio do pluralismo. O conceito é trabalhado pelo autor mediante a situação da modernidade e globalização, em que igrejas tradicionais, antes tida como regulamentadora da ordem, do monopólio do sagrado, passam a ser ofertadas como bens de salvação, como uma opção religiosa e passam a competir no mercado religioso entre muitas outras formas religiosas praticante. A religião como escolha/opção dinamiza o campo religioso, reforça o surgimento de novos grupos e acirra a competição no mercado religioso.

O autor afirma que no tempo atual, o que se tem é a presença de uma diversidade de grupos diferentes, bem como uma variedade de religiões que estão a todo momento buscando legitimação nos espaços sociais. O pluralismo, segundo o autor, consolida-se como um desafio para os grupos religiosos. Nessa linha de pensamento, o pluralismo, apesar de promover ampliação nos olhares e nas perspectivas, também provoca conflitos e tensões identitárias e de pertencimento. Assim, a modernidade acarretaria na fragmentação do campo religioso fazendo com que surjam grupos distintos buscando coexistir nos espaços de poder, simultaneamente. Almeida e Monteiro (2001) discutem que o homem moderno rompeu com o monopólio das instituições religiosas e assim, abriu caminhos para que novos grupos religiosos surgissem, sobretudo, grupos como a IURD, que surge no cenário religioso moderno motivados em angariar adeptos, conquistar legitimidade nos espaços de poder e consolidar-se em áreas específicas e estratégicas na sociedade.

Ricardo Mariano (1995) salienta que estes grupos das décadas de 1960/70, como é o caso do surgimento da IURD, intensificam sua atuação em pequenas cidades e em áreas periféricas cuja população pertencente a camada baixa da pirâmide social consome em larga escala os bens de salvação e libertação ofertados pelas instituições religiosas, em busca de curas, superação de vícios, soluções de problemas psíquicos e de ordem financeira, etc.

Para Matos, Souza, Gomes (2009), a individualização nesse processo de rompimento do homem moderno com as tradicionais instituições religiosas, que os autores chamam de “individualismo do mercado” (p.476), faz com que haja um abandono dos “antigos laços tanto culturais e sociais quanto religiosos”, (*idem*) e assim, torna a religião algo opcional ou até

mesmo experimental nessa diversidade de grupos religiosos, porque tais experiências religiosas e o sentimento de pertencimento implica uma individualização, isto é, “a busca instantânea de satisfação, levando o fiel ao mercado religioso da experimentação, que se dá num processo migratório entre denominações religiosas em busca de salvação” (*idem*).

Segundo Camurça (2009, p. 176), estamos diante de uma abertura, articulações e contaminações mútuas asseguradas por uma matriz da religiosidade tradicional que possibilitou o fluxo de hibridização nas religiões brasileiras. Assim, o Pluralismo trabalhado por Berger (1985) é também um conceito que traz entendimento a respeito das novas articulações e rearranjos religiosos, se entendermos que as igrejas/religiões tradicionais passaram por um declínio, à medida que a diversidade religiosa se intensificou, tornando-se uma escolha, opção, para os indivíduos. O pluralismo, ao meu ver, é também consequência do hibridismo religioso, acentuando um caráter de conflito e tensão entre igrejas concorrentes pelo monopólio do sagrado e pelas ofertas de serviços para indivíduos que se desinstitucionalizaram ao passo que atestam para duplos ou múltiplos pertencimentos religiosos.

Berger (1985) relaciona o pluralismo religioso por meio do mercado religioso, que se consolidou com o secularismo. Para ele, esse intenso trânsito entre mundos religiosos e formas religiosas plurais “significa migrar entre suas respectivas estruturas de plausibilidade” (p.60). A intensificação dessas trocas no mundo secularizado, levou as religiões a construir seu *módus-operandi* baseadas na lógica de mercado e isto implica automaticamente em constantes readaptações de crenças e rituais com a finalidade de atender e compreender as necessidades e consciências dos indivíduos em busca dos bens de salvação, de acordo com a demanda dos clientes.

Segundo Berger, a “situação pluralista, é, sobretudo, uma situação de mercado” (BERGER 1985, p. 169). Discordo em partes da afirmação de Berger, pois não se tem, necessariamente, uma maior ênfase na situação de mercado para se configurar uma situação pluralista, já que se encontra não somente a venda de bens simbólicos nesses templos, mas, sobretudo, fiéis que transitam por esses espaços sagrados movidos pela fé, pelo pertencimento religioso, pelas alianças estabelecidas, pelo afeto. Quero dizer que nem sempre a situação de mercado prevalece nessas agências, pois também precisa-se considerar muitos outros fatores

que atravessam as necessidades dos interlocutores, como também, da própria instituição religiosa). Nesse sentido, posso entender que as instituições religiosas desempenham um papel de agência, e seus produtos, discursos, representações, cosmovisões, moralidade e práticas simbólicas se convertem em mercadoria e constroem plausibilidades para manter a legitimação religiosa. Assim, o que vemos é uma padronização em larga escala dos bens religiosos, um trânsito intenso desses bens entre as agências concorrentes, situação empírica esta que, ao meu ver, se deu e tem se dado (haja vista há novos grupos religiosos complexos surgindo no campo religioso e oferecendo seus serviços) por conta do cruzamento entre fronteiras religiosas em contextos socioculturais e políticos específicos, isto é, nessa situação, e de acordo com meu campo empírico, o sincretismo não dá conta de abarcar o fenômeno religioso IURD, e sim, hibridismo, porque o sincretismo, embora tenha sido por vezes repensado dentro da antropologia e sociologia, se caracteriza como um arranjo convergente de adaptação e fusão. Essas novas formas religiosas, sobretudo, surgidas nos anos de 1970, que tem como pioneira desse movimento, a IURD, representa divergências com as formas religiosas que ela incorpora/apropria para legitimar seu poder religioso e consolidar sua identidade religiosa, isto é, ela diverge, em um cenário de disputas e tensões com outras agências concorrentes, ressemantiza os elementos simbólicos dessas agências, sobretudo, RMAs, e transforma-os em parte de seu *módus-operandi*, assim, ela própria cria uma narrativa, discursos, que mesmo proveniente de uma outra matriz religiosa ou peculiar a outros grupos religiosos, torna-se um sistema simbólico distinto, embora, hibridizado, isto é, que uma situação de cruzamento e relações fronteiriças, um rearranjo religioso.

Entendendo tais aspectos da complexidade que é o fenômeno religioso, encontrei-me disposta a enxergar a religião, nessa pesquisa, como assim Geertz a definiu ao olhar as estruturas que sustentam as culturas por meio de uma teia de significados, em que os indivíduos não declaram uma certa identidade primordial, mas sim uma escolha de se posicionarem em relação aos grupos de suas preferências, e a partir de então, reformular conhecimentos, identidades e sentimento de pertencimento. Para ele, a religião enquanto categoria antropológica pode ser entendida como

- (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2008, p. 67).

Geertz define religião como um sistema de símbolos. Esses símbolos, analisados pelo autor, pode ser “qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o ‘significado’ do símbolo” (Geertz, 2008, p. 67-68). Para ele, os símbolos servem como mediadores de uma concepção, isto é, gera significados, estabelece disposições e motivações para a vida dos indivíduos de um modo geral. Numa definição, aos olhos de Geertz, sobre disposições e motivações, ele pontua que “as motivações são ‘tornadas significativas’ no que se refere aos fins para os quais são concebidas e conduzidas, enquanto as disposições são ‘tornadas significativas’ no que diz respeito às condições a partir das quais se concebe que elas surjam” (Geertz, 2008, p. 72).

Logo, o termo religiosidade refere-se aos aspectos da atividade religiosa a partir do caráter individual dos sujeitos (práticas cotidianas, disposições e motivações, a partir das crenças que esse indivíduo se dedica, seja ele pertencente ou não a instituições religiosas). Nesta condição, a religião baseada em símbolos que geram representações, sentidos e significados estabelece um elo com a cultura, já que, para ele, cultura é a teia de significados (símbolos, ações sociais e como esses indivíduos dão significados às suas ações em sociedade).

Assim, para um antropólogo entender a cultura e a relação dos indivíduos com o grupo cultural em que ele se insere, é preciso fazer um deslocamento, sair das instituições, sair dos aspectos mais estruturais²⁵ e focar nas ações dos indivíduos, isto é, compreender a cultura a partir da percepção que os indivíduos têm sobre si mesmos, sobre suas ações e sobre sua existência no mundo, dadas as disposições e motivações na prática religiosa e social. De um modo geral, o antropólogo deve buscar interpretar esses significados e esses símbolos em determinados contextos de interação, no tocante a captar o sentido do acontecimento para entender um determinado ritual. O sentido de etnografia é baseado na intenção de dar forma para os significados e, por sua vez, seria um processo de descrição densa desses significados.

Desse modo, entender os significados que são construídos nos cultos de libertação da IURD no Crato-CE, dada a situação empírica a qual me propus investigar, possibilita

²⁵ Geertz se desprende do funcionalismo de Malinowski e das estruturas maiores, da antropologia estruturalista de Lévi-Strauss e se inspira em Max Weber para tornar possível o seu trabalho teórico, isto é, construindo o que ele chama de antropologia interpretativa.

compreender como esses grupos se identificam, agem e estabelecem vínculos com esses significados. Diante de uma situação religiosa híbrida e plural, que trouxe à tona novas formas religiosas, entendo que a IURD, a partir de seu modo particular de atuação, representação e prática religiosa, gera disposições e motivações nos indivíduos que, consumindo os símbolos por ela ofertada, não apenas reproduz padrões de comportamentos e discursos plausíveis em uma sociedade de consumo e busca por imediatismo, mas também reforça conflitos e tensões entre os grupos religiosos locais, haja vista há um intenso trânsito de bens simbólicos, em situações religiosas distintas, com representações distintas, que geram sentidos e significados também distintos em tempos e espaços diferentes.

Com base nisso, a apropriação de bens simbólicos de outros grupos religiosos nos cultos da IURD é formada pela afinidade ou diferenciação de interesses dos seus agentes, que partilham o mesmo sentido de jogo, de modo que, ao viabilizar os símbolos considerados como valiosos no campo religioso os sustentam frente a uma disputa de poder no campo religioso (BOURDIEU, 1983).

Nesse aspecto, a religião para Berger (1985), que possui uma qualidade peculiar de legitimadora da ordem social, tem a mesma especificidade e caráter também para Bourdieu (1983). Ambos não definem religião, mas nos permitem pensar a religião por meio do pluralismo/hibridismo, zonas fronteiriças, estabelecidos por uma intensa disputa de poder entre os grupos religiosos. A religião, dessa forma, por meio de relações de poder, é um dos destaques na construção de um mundo possível, e de igual forma, aceitável pelas pessoas.

Para Talal Asad (2010), a religião não pode ser definida ou conceituada como um fenômeno transhistórico e transcultural, pois os elementos que a constituem e as relações religiosas são historicamente específicas, de acordo com as estruturas e relações de poder nos tempos e nos espaços. Logo, o autor usa a definição de religião em Geertz (2008) para identificar algumas alterações históricas envolvidas no processo de produção de nosso conceito de religião como essência trans histórica. Asad (2010, p. 264) deixa claro que não estaria fazendo críticas a Geertz, mas o utilizando como ponto de partida para discutir sobre a religião enquanto categoria antropológica de investigação. Asad (2010) assume uma posição ao usar as seguintes palavras

Faz parte do meu argumento básico que as formas, as pré-condições e os efeitos socialmente identificáveis daquilo que era considerado religião durante a época cristã medieval eram muito diferentes dos [efeitos, pré-condições e formas] que são considerados religião na sociedade moderna. Quero chegar a este fato largamente reconhecido sem incorrer em mero nominalismo. **Aquilo a que chamamos de poder religioso era distribuído de outra forma e tinha um ímpeto distinto. Eram diferentes as maneiras pelas quais esse poder criava e atravessava instituições jurídicas; eram diferentes as subjetividades [selves] que ele formava e às quais se reportava; eram diferentes as categorias de conhecimento que ele autorizava e tornava disponível.** Contudo, uma consequência é que aquilo com que o antropólogo se confronta não é apenas uma coleção arbitrária de elementos e processos que por acaso chamamos de “religião”. Pois o fenômeno inteiro deve ser visto, em grande medida, no contexto das tentativas cristãs de alcançar uma coerência em doutrinas e práticas, regras e regulamentos, mesmo que esta situação nunca tenha sido plenamente alcançada. **O meu argumento é que não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque seus elementos constituintes e suas relações são historicamente específicos, mas porque esta definição é ela mesma o produto histórico de processos discursivos.** Uma definição universal (i.e., antropológica) é, no entanto, exatamente aquilo que Geertz pretende [...] (p. 265, grifo meu).

Essa discussão de Asad (2010), que se desarticula das teorias de Geertz (2010) sobre religião e como pensar religião nos dias atuais, é bem-vinda pelo fato de que os teóricos já discutidos aqui, a saber, Berger, Camurça, Bourdieu, se aproximam mais do que se distanciam ao que Asad propõe para pensar religião enquanto uma categoria da antropologia. Essa construção, que se dá por meio do poder (religioso) nos espaços, que segundo Asad (2010: 264) era distribuído de diferentes formas em se tratando dos tempos históricos, e possui formas específicas de atuação ao longo dos tempos, baseado nas subjetividades. Para ele,

Não são os símbolos que implantam disposições verdadeiramente cristãs, mas o poder -leis (imperial e eclesiástica) e outras sanções (o fogo do inferno, morte, salvação, boa reputação, paz) às atividades disciplinares das instituições sociais (família, escola, cidade, igreja) e dos corpos humanos (jejum, prece, obediência, penitência) (ASAD, 2010, p. 628).

Toda essa estrutura de poder, que se relaciona os símbolos (conceitos, complexos) é condicionado pelas relações sociais com as quais os indivíduos se envolvem. Ou seja, para ele, diferentemente do que conceitua Geertz (2008),

O símbolo não é um objeto ou evento que serve como veículo para um significado, mas um conjunto de relações entre objetos ou eventos agregados singularmente como complexos ou conceitos, tendo ao mesmo tempo significância intelectual, instrumental e emocional. (ASAD 2010, p. 265).

Assim, os símbolos se formam por meio de uma variedade de práticas que se relacionam intrinsecamente. Para Asad (2010) “não é apenas a devoção, mas as instituições sociais, políticas e econômica em geral, no interior dos quais as biografias individuais são vividas, que conferem estabilidade ao fluxo de atividades de um cristão e a qualidade de sua existência” (p.266). Logo, o poder cria condições para que verdades religiosas sejam vivenciadas e sancionadas e operacionalizadas na vida dos indivíduos em sociedade.

Nesta pesquisa, não se tem o intuito de assumir teoricamente ou Geertz ou Asad, pois ambos trazem importantes contribuições para a interpretação de dados e para a antropologia de um modo geral. O que dá suporte para as escolhas de ambos é que um traz um conjunto de possibilidades para interpretação de sentidos e significados que são construídos com base em redes/teias de relações e o outro amplia a visão para entendermos as estruturas de poder e os conjuntos de relações de discursos, representações e práticas que se conectam intrinsecamente ao longo dos tempos. Para Asad “[...] diferentes tipos de práticas e discursos são intrínsecos ao campo em que as representações religiosas (como qualquer outra) adquirem sua identidade e sua variedade” (2010:278). Compreender a produção simbólica que é construída por meio de experiências individuais e coletivas nos cultos de uma vertente religiosa me leva a também entender, com base em estruturas do poder religioso, como se delineia e se tornam plausíveis as religiosidades desses sujeitos à medida que também se submetem às instituições para garantir “qualidade de sua existência” (*idem*), como já discutiu Asad. Para Asad (2020, p. 3-4) os “significados são incorporados na prática- uma vez que a prática se torna parte do cotidiano, de uma forma de vida ordinária”, assim, a “prática religiosa é uma forma de ser”. Nessas direções, é possível fazer uma interpretação dos significados e sentidos construídos individualmente e coletivamente nos espaços de poder da IURD por meio de discursos e representações, bem como sua prática religiosa híbrida, que contribui para o trânsito de bens simbólicos, isto é, a apropriação dos exus e pombagiras no interior de suas práticas simbólicas.

Um conceito que respalda esta pesquisa se acentua nos estudos sobre mobilidades sócio-religiosas na pós-modernidade, que reforça o sujeito híbrido e plural, em meio a expansão e fragmentação de instituições religiosas, que, segundo Almeida; Montero (2001), tem sido pensada por intelectuais como hibridismo e pluralismo que definem o campo

religioso como uma situação de mercado. Para os autores supracitados, tal situação gera um paradoxo, pois

O acúmulo de conhecimento sobre as diferentes cosmovisões parecia ter tornado evidente que, do ponto de vista dos ritos, das crenças e da lógica interna de cada universo, os cultos podem ser considerados bastante diferentes entre si, mas, quando se observa o comportamento daqueles que frequentam esses cultos, as fronteiras parecem pouco precisas devido à intensa circulação de pessoas pelas diversas alternativas, além da acentuada interpenetração entre as crenças (p. 92).

Diante do exposto acima, observa-se que no atual campo religioso há uma fragmentação cada vez mais consolidada entre as instituições, pois se estabelecem por meio da circulação de pessoas que asseguram o surgimento de novos grupos com uma característica híbrida, que transita entre os espaços e (re)significam suas práticas religiosas. A respeito disto, os autores supracitados relatam que o conceito de “conversão” de Weber, que surgiu como uma alternativa para entender os fluxos e a adesão de um ou mais credo religioso não dá conta mais de explicar a complexidade do campo religioso, com idas e vindas e sentimento de pertencimento ou desligamento de religiosidades/religiões, “aparentemente tão díspares entre si: um processo interior em que a consciência religiosa não acusa, pelo menos à primeira vista, incongruências cognitivas” (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001, p.93).

Para compreender e explicar tal fenômeno não basta reduzi-lo a lógica de mercado religioso, pois reduz a diversidade religiosa apenas a uma situação de mercado em que as crenças se tornam mercadorias ofertadas para o consumo dos adeptos que escolhem quais produtos mais satisfazem suas necessidades. Para Almeida; Montero (2001),

A redução do fenômeno do trânsito religioso ao processo de mercantilização dos bens de salvação acabou por deixar na sombra os mecanismos particulares de ressignificação das crenças religiosas. Em ensaio de 1994, sugeriu-se que as diferentes tradições religiosas estão em permanente processo de reinvenção e rearticulação muitas vezes responsável pelo obscurecimento da nitidez das fronteiras. Desse ponto de vista, a circulação entre os diferentes códigos seria estimulada pela existência de um substrato cognitivo e/ou cultural comum às religiões populares brasileiras, fundado seja em uma ideia abstrata de deus que incorpora todas as variantes, seja em uma representação ambígua e não dicotômica da ideia de mal (2001, p. 93).

Para os autores supracitados, a IURD nasce justamente dessa circulação de pessoas, crenças e bens simbólicos oriundos da matriz religiosa brasileira e ressignificada por meio do

surgimento de novos grupos e atores religiosos ao longo dos tempos. Cabe salientar que a situação de mercado, como bem pontua Berger (1971), é fruto da situação pluralista e da diversidade religiosa que compõe o campo religioso e que obscurece a nitidez das fronteiras alargando as fricções e disputas.

Destarte, usar a situação de mercado para entender o *módus-operandi* da IURD (e seu sistema de crenças, bem como a forma como ela articula os diversos saberes religiosos, suas práticas e seus bens simbólicos) dá conta de assegurar o que Almeida; Montero (2001) se preocuparam, isto é, em não procurar explicar tal fenômeno da IURD as vistas apenas da “mercantilização de bens de salvação” e, por isso mesmo, “deixar na sombra os mecanismos particulares de ressignificação das crenças religiosas” (p.93).

Tomando tais interesses, a saber, o de compreender as formas particulares de existência e atuação, como também, os sistemas e práticas simbólicas, é possível pensar numa situação de mercado sem, contudo, perder de vista as ressignificações das crenças iurdianas, fruto do trânsito religioso, hibridismo e pluralismo no cenário religioso cratense/caririense, pois, em virtude do próprio objeto de estudo a que se delimita esta pesquisa, não seria possível compreender tal situação de trânsito e apropriação de bens simbólicos (exus e pombagiras) de outra forma senão como uma mercadoria que está em constantes readaptações, articulações e arranjos religiosos em diferentes especificidades e em diferentes situações rituais.

De acordo com Almeida (1996), a IURD surge por meio de uma “antropofagia religiosa”, assim como Oro (2006) ele a compreende por meio da “religiofagia”, isto é, em ambas as situações, a IURD se reveste de “negação/inversão/assimilação/continuidade” (ALMEIDA, 1996) mediante a articulação com várias crenças e sistemas religiosos mais consumidos pela população e constrói o seu repertório simbólico. Novamente retorno a Almeida & Montero (2001) quando os mesmos entendem essa plausibilidade iurdiana como fruto do trânsito religioso, e que não há mudanças de religiões aleatoriamente, pois as movimentações ocorrem em direções precisas e se dá por inúmeros fatores e motivações individuais de acordo com idade, escolaridade, situação social, instituição religiosa e interesses pessoais.

Almeida (1996) salienta que a “antropofagia religiosa” da IURD é o próprio mecanismo que fundamenta as práticas híbridas da mesma. Para ele, é exatamente por essa situação híbrida, invertida, de assimilação, apropriações, que a IURD mantém o seu proselitismo religioso e, concomitante, o seu sincretismo com outras crenças, juntamente com as motivações, interesses e infortúnios da população, que formam a mola propulsora do seu “simbolismo religiosos”. Os autores apontam que a IURD elaborou um “sincretismo às avessas” em que o produto do trânsito de ideias e pessoas, isto é, a interação, originou uma religiosidade misturada com bens simbólicos, sobretudo das religiões afro-brasileiras, e assim, permitiu um trânsito entre universos distintos, hibridizados.

Assim, pensar no trânsito religioso como categoria para entender os bens simbólicos apropriados pelos cultos de libertação da IURD permite pensar na prática simbólica e ressignificações da mesma, bem como acessar as motivações e interesses entre os indivíduos que estão transitando entre os cultos de libertação e consumindo os bens simbólicos apropriados nesses espaços e em outras instituições religiosas na cidade de Crato.

4.2 O Rei e seu império: Edir Macedo e seu pentecostalismo à moda iurdiana

O objetivo deste subtítulo é o de discutir sobre o pentecostalismo praticado pela Igreja Universal do Reino de Deus, bem como o surgimento dessa denominação (processos históricos) no campo religioso brasileiro. Partindo do conceito de sujeito híbrido, isto é, multifacetado, plural, às vistas do hibridismo cultural em Burke (2003), busco identificar a plasticidade pertinentes tanto ao Bispo Edir Macedo²⁶, fundador da IURD, quanto à própria IURD ao longo do tempo e em contato com diferentes tipos de religiosidades, que, como numa colcha de retalho, ressignificou, assimilou e apropriou-se de diversos elementos de outras religiões populares e tradicionais atuantes no campo religioso.

De acordo com a literatura, Edir Macedo (a figura central de uma igreja que vem ascendendo ao longo dos anos e construindo um grande império religioso (ALMEIDA, 1996, ORO, 2003, 2006, MARIANO, 1996)), construiu um discurso com sistemas e práticas simbólicas pouco ou nada ortodoxa do cristianismo, mais especificamente, de igrejas

²⁶ Me refiro às muitas identidades religiosas que o Bispo já teve, que é comentado por ele mesmo em uma entrevista que se transformou em um livro. Ver Tavoraro (2007).

evangélicas no Brasil. Pela própria propagação da IURD, por seu modo de atuação, sua forma híbrida, que abarca uma série de elementos de outras religiões, inclusive tidas como pagãs, como é o caso da proximidade da mesma com as RMAs, tem gerado interesse de pesquisadores desde os anos de 1970, como apontam Rodrigues e Campos (2008). Assim sendo, a IURD é caracterizada como um fenômeno no campo religioso, justamente por sua narrativa, discursos, representações e articulações com a política e a mídia, bem como suas controvérsias na esfera pública, como aponta Montero (2009).

Cabe destacar que, segundo Rodrigues, Campo (2008), um dos fatores para a concretização dos estudos da religião, dentre os vários citados pelos os mesmos, destaco o seguinte:

A partir dos anos de 1960, a proliferação de novos movimentos religiosos, particularmente protestante neo-pentecostais, com forte influência da cultura evangélica norte-americana, que vieram abalar a história hegemônica católica no Brasil. O protestantismo relaciona o poder histórico da igreja católica com o atraso econômico e com o autoritarismo e esse discurso é bem recebido pelas populações pobres urbanas, excluídas do processo de modernização tardia. Ao contrário da Igreja católica, que é para o pobre, as igrejas protestantes pentecostais defendem a ideia de que elas são do pobre. Neste contexto, é de realocar o fenômeno Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), uma confissão evangélica sincrética criada no Rio de Janeiro em 1977 (2008, pp-9-10)

Esse fator, que amplia as discussões sobre religião e religiosidades, e a preocupação da sociologia e antropologia, está ligado, sobretudo, aos movimentos religiosos que foram surgindo, intensificando e se expandindo por todo o Brasil com foco nas convicções, cosmovisões e discursos dos pentecostais (protagonizados, principalmente pela Assembleia de Deus, fundada em 1911 (ORO, 2003)) e, posteriormente, o neopentecostalismo e seu protagonismo como uma nova resposta ao mundo, às situações dos indivíduos e aos interesses do sujeito pós-moderno (MARIANO, 1996). Logo, o cenário que se tinha de uma hegemonia católica para explicar o mundo entrou em declínio, após o surgimento e expansão de inúmeras denominações religiosas que transformaram o campo religioso, sendo legível através das disputas, tensões e conflitos acirrados entre diferentes grupos religiosos. Ricardo e Campos (2008) apontam para um “supermercado espiritual brasileiro” (p.10), que, assim como afirma Berger (1985), atesta uma situação de mercado religioso, de trânsitos, de disputas, devido a pluralidade religiosa.

Nesse sentido, Ricardo e Campos (2008) afirmam que um dos “dois mais importantes fenômenos religiosos são a IURD e o movimento de Renovação Carismática Católica (introduzido no Brasil via Estados Unidos em 1969) que, por isso tem despertado um grande interesse por parte dos cientistas sociais” (p. 11). Ainda de acordo com os autores, Edir Macedo é um dos maiores líderes religiosos do Brasil e a IURD, seu império, que tem provocado “revolução” nos estudos sociológicos e antropológicos sobre os novos movimentos religiosos. Os mesmos apontam que foi em 1980 que surgiram “iurdiólogos” e centenas de trabalhos acadêmicos sobre a mesma. Logo, a IURD foi um dos fatores que impulsionaram o campo de investigação tanto da antropologia da religião quanto da sociologia.

Dito isto, tomo como embasamento as contribuições teóricas de Durkheim (1989) para compreender a vida religiosa. O mesmo aponta que todas as religiões respondem, ainda que de maneiras diferentes, a determinadas condições da vida humana” (p. 31). Portanto, não há religião falsa sendo todas verdadeiras à sua maneira. Para compreender qualquer sistema religioso, segundo o autor, é preciso uma observação histórica e etnográfica completa. De acordo com o autor

Não podemos chegar a compreender as religiões mais recentes senão segundo na história a maneira pela qual se constituíram progressivamente. [...] sempre que se empreende a explicação de uma coisa humana, tomada em momento determinado do tempo-quer se trate de crença religiosa, quer de regra moral, de preceito jurídico, de técnicas estéticas, de regime econômico-é preciso começar por remontar até a sua forma mais primitiva e mais simples, procurar perceber os caracteres pelos quais ela se define nesse período da sua existência, depois fazer ver como, pouco a pouco, ela se desenvolveu e se tornou complexa, como veio a ser o que é no momento considerado” (p.31).

Apesar do autor ter uma concepção evolutiva para o entendimento da sociedade, da coletividade, e dos fatos sociais, como a religião, me apropriado dessa colocação do autor, parafraseando que, para entender a IURD, é necessário entender os processos que a formaram, ainda que de maneira resumida, aqui, nessa dissertação. Logo, meu intuito é o de trazer uma breve reflexão sobre o pentecostalismo no Brasil e, sobretudo, o neopentecostalismo, embasada nos estudos de Ricardo Mariano, Paul Freston, Ronaldo de Almeida, Pierre Sanchis, Pierucci, dentre outros.

Freston (1994), ao estudar sobre o pentecostalismo no Brasil, aponta que a vertente que ganhou forma e transformou-se em um movimento cativante (“holiness”), tem origem nos

Estados Unidos da América, no início do século XX, em 1906, em que o teor de suas práticas dispunha-se do fenômeno de línguas estranhas por meio do “batismo com o Espírito Santo (fenômeno da glossolalia)”, um discurso voltado para o lado emocional, curas divinas, profecias, movimento de santidade, dentre outros. A propagação desse movimento foi intensa nos EUA a ponto de atrair pessoas para esse culto tão diferente do que se tinha até então.

Uma característica do nascente movimento era o seu adventismo, a expectativa da volta iminente de Cristo. Investia-se em divulgação, mas não em estruturação de igrejas. Os pastores e missionários viviam de contribuições avulsas, sem salários regulares. A glossolalia era simples confirmação da iminência do fim. Dentro de poucos anos, no entanto, com a não concretização do advento, a glossolalia assumiu a centralidade na teologia pentecostal (ib.:96) (FRESTON, 1994, p. 75)

Segundo o autor, o movimento pentecostal chegou ao Brasil em 1911 quando ele ainda era uma criança nos EUA, o que corrobora com as discussões de Mariano (2006) ao observar que as igrejas tradicionais, históricas, tiveram um declínio ao longo dos anos, inclusive igrejas protestantes pentecostais nos EUA desaceleraram, enquanto em outros países o crescimento é desenfreado. Atesta, certamente, para o que Freston (1994) destaca, por exemplo, ao discutir sobre a origem do pentecostalismo no Brasil, sobretudo com foco na Assembleia de Deus (AD), que deu início a esse movimento aqui.

O autor aponta que, inexoravelmente, a AD, assegura um “ethos sueco-nordestino” devido às suas raízes estarem fundamentadas por missionários suecos e por se alinhar a um tipo de pentecostalismo que se constrói por sujeitos marginalizados. Para Freston (1994, p. 78), “os pentecostais suecos, por outro lado, em vez da ousadia de conquistadores, tinham uma postura de sofrimento, martírio e marginalização cultural”, atestando assim para uma maior adesão por parte de sujeitos também marginalizados, simples e pobres, haja vista os processos industriais, mudanças do campo para as grandes cidades, as questões políticas e sociais do século XX, imprimiam uma busca por um evangelho capaz de sanar suas dores terrenas, afirmar-se evangélico, assumir uma postura de sofrimento (no sentido de aceitá-lo como uma ordem divina para a obtenção de uma vida eterna. A base bíblica que estrutura a vida desses sujeitos convertidos é: “No mundo tereis aflições, mas tende bom ânimo, eu venci o mundo” Livro de João capítulo 16, versículo 33, Bíblia Sagrada), viver uma vida de santidade e esperar a vinda de Cristo. Segundo Oro:

O evangelismo cristão protestante vai conhecer um importante desdobramento que dará origem a uma nova forma de ser evangélico, o de ser crente, que significa haver-se convertido e, conseqüentemente, modificado sua conduta e identidades pessoais, e que centraliza a legitimidade de sua confissão no poder do Espírito Santo (1995, p. 87).

Nessas condições, o pentecostalismo vai se preocupando, no início do século XX, em uma proposta evangelizadora e transformadora de vidas (proselitismo), e pouco com questões econômicas e institucionais, como afirma Freston (1994). Todavia, seu crescimento e expansão nos estados do Brasil é fortalecido por sujeitos pobres e marginalizados.

Diante desse cenário, Mariano (2008) aponta que os principais fatores para a expansão pentecostal no Brasil são marcados por uma grande “vulnerabilidade social, pobreza, desigualdade, violência e criminalidade” (p. 68). Segundo o autor, o crescimento pentecostal começa a disparar a partir da segunda metade do século XX, em que se acentua uma concorrência religiosa devido o pluralismo e ao processo de desencantamento do mundo e foi corroborado pelas transformações sociais com o avanço da industrialização e da tecnologia, bem como a modernização do país.

Dessa maneira, a mola propulsora da expansão pentecostal é relativa aos fatores tantos internos, em que Mariano (2008, p.69) destaca a própria concentração do poder eclesiástico, das finanças e gestão empresarial, como também da sua relação fronteiriça com a religiosidade popular, ora aproximando-se, ora distanciando-se, de acordo com os interesses de mercado e de igreja. Antoniazzi (1994) argumenta que o pentecostalismo seria “a face mais evidente e agressiva da expansão dos cultos não católicos” (p. 18).

Camurça (2006), ao analisar o campo religioso brasileiro de acordo com o Censo IBGE²⁷-2000, relata a disputa entre evangélicos e católicos e constata um declínio do catolicismo e um considerável aumento de evangélicos. Diante das interpretações, o autor constata a tendência para uma crescente situação do pluralismo e diversidade religiosa, o que também é visível desde os últimos Censos do IBGE, em que, segundo o autor, a “multiplicidade de ofertas religiosas e liberdade de escolha, é resultado de um processo de modernização, liberalização e democratização operado no país”. Camurça (2006) aponta que o “declínio do catolicismo está associado à crise das religiões de tradição majoritárias em

²⁷ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Doravante, usarei a sigla IBGE.

qualquer parte do globo (protestantes nos EUA, hinduísmo na Índia) face ao advento da liberdade religiosa no espaço público moderno” (p.??).

Pierucci (2004) afirma que o declínio do catolicismo no Brasil é “constante e persistente” (p.18) e aponta que a cada avanço pentecostal o catolicismo perde terreno. Ao analisar os dados do IBGE desde 1940 a 2000, o autor constata que os pentecostais duplicaram de fiéis, sobretudo, nos anos de 1990, que saltaram de mais de “13 milhões em 1991 para mais de 26 milhões em 2000” (p. 23). Pierruci (2004) considera essa expansão e adesão às vistas do protestantismo de um modo geral, porém, ao observar cada denominação pentecostal, seu modo de atuação, crescimento e adesão, constatou uma expansão de igrejas como a IURD, Assembleia de Deus e pouco crescimento de outras instituições. Para o autor, isso se deve ao dinamismo do protestantismo brasileiro em relação ao “superdinamismo dos ramos pentecostais e neopentecostais” bem como outros ramos, como o dos luteranos, que regredem a cada Censo. Assim, ele observa uma “destradiconalização cultural do país” (p. 27) e o advento de novas formas religiosas, muito em razão das mudanças socioculturais e econômicas.

Para Mariano (2008), foi na década de 1980 que o pentecostalismo passou a conquistar uma “visibilidade pública, espaço na tevê e poder político partidário. Segundo os censos demográficos do IBGE, havia 3,9 milhões de pentecostais no Brasil em 1980, 8,8 milhões em 1991 e 17,7 milhões em 2000” (p. 69). Em 2007, houve declínio dos católicos e mais de 40 milhões de evangélicos, em que 30 milhões se consideraram pentecostais. Vale ressaltar que, Ricardo Mariano, ao longo dos seus estudos sobre o pentecostalismo no Brasil, aponta que há uma pluralidade nesse fenômeno religioso que se readéqua ao campo social, cultural e político, a fim de ampliar seus alcances, sobretudo, levando em consideração os interesses dos sujeitos que os buscam. Dito isso,

Há centenas de diferentes denominações pentecostais no país. Dada a diversidade institucional e a pluralidade interna desse movimento religioso, não é despropositado falar em pentecostalismos, no plural. Pois, além da presença de elevado número de igrejas existentes e concorrentes, há grande variação doutrinária, ritual, litúrgica, organizacional (governo eclesiástico), comportamental e estética nesse meio religioso. Variam igualmente suas estratégias proselitistas, seus públicos-alvo, sua relação com os poderes públicos, com a política partidária e com os meios de comunicação de massa. Em suma, trata-se de um fenômeno religioso dinâmico muito diversificado (MARIANO, 2008, pp. 60-70).

O autor aponta para cinco igrejas que mais crescem no país, formando cerca de 85% dos pentecostais, a saber, Assembleia de Deus (pelo censo de 2000 somavam-se mais 8 milhões de adeptos), Congregação Cristã (mais de 2 milhões), Igreja Universal do Reino de Deus (2 milhões), Igreja Quadrangular e Igreja Deus é Amor (p. 70). Para Mariano, a proliferação e o crescimento de igrejas pentecostais, que se tornaram “igrejas de massa”, só foi possível devido a priorização de um “proselitismo dos estratos pobres da população” e mais “de modo que o pentecostalismo cresce, sobretudo, na pobreza e na periferia das regiões metropolitanas. Seus fiéis concentram-se majoritariamente na base da pirâmide socioeconômica” (p. 71).

Desse modo, a plausibilidade que reitera tamanha adesão às igrejas pentecostais, está, indiscutivelmente, pautada em interesses pessoais, individuais, relacionados intrinsecamente à realidade e ao cotidiano das massas. Nas páginas seguintes, Mariano (2008) corrobora com essa discussão ao apontar a relação profunda entre “pentecostalismo e pobreza na atualidade” (p.71) e que, por dedução do autor e de acordo com os dados analisados por ele (Censo de 2000), a desaceleração do pentecostalismo só aconteceria se ocorresse uma “acentuada melhoria nos indicadores sociais, nas taxas de escolarização e nas condições de vida da população” (*idem*). Ele ainda pontua que naquele momento analisado por ele,

Os altos índices de pobreza, desemprego, desigualdade social, criminalidade, violência, precariedade e informalidade no mercado de trabalho tornaram o Brasil terreno extremamente fértil para a prédica pentecostal. Tal contexto socioeconômico, porém, não é o responsável por seu sucesso. A vulnerabilidade e o desespero de grandes contingentes populacionais, em especial das mulheres pobres e mais ainda das negras pobres, vítimas de discriminações de gênero e raça, sem dúvida facilitam seu trabalho e ampliam sua probabilidade de êxito (*ibidem*, p. 71)

O autor conclui que todos esses fatores que impulsionaram o crescimento pentecostal não são dependentes da existência desses fatores, mas sim, da capacidade que essas igrejas têm de explorar esses fatores à medida que oferecem “recursos simbólicos e comunitários para seus fiéis e potenciais adeptos liderarem com eles” (*idem*). Não apenas essas ofertas que parecem mudar a vida do adepto e dar significado a sua existência por meio de práticas simbólicas (isto é, ir aos cultos, participar de campanhas, acreditar no poder da fé por meio de atos simbólicos como uso de espadas, rosas, sal grosso, água e óleo ungidos, limpeza de corpo

e mente, etc.), mas da consciência que esses adeptos têm sobre o mundo, principalmente, o seu lugar no mundo.

Nesse sentido, os interlocutores dessa pesquisa deixaram claro que a IURD, por exemplo, mudou a vida deles, se importou com suas causas (sempre problemas e interesses pessoais) e os ajudaram a se libertar e hoje são gratos. De certa forma, há uma ascensão desses sujeitos, que se sentem parte indispensáveis da grande obra evangelística, proselitista e desempenham tarefas com entusiasmo nessas igrejas com fins de alcançar o maior número de pessoas para se juntar ao corpo de membros. Logo, igrejas neopentecostais engajam os fiéis em cargos de confiança, com propósitos proselitistas em prol da obra de Deus, o que promove a expansão dessas igrejas pentecostais, ou seja, eles são parte de um processo de legitimação dessas igrejas, corroborando o que Bourdieu (1989) definiu como “poder simbólico”.

A partir da análise dos autores aqui citados sobre o crescimento pentecostal, sobretudo usando dados quantitativos, pode-se perceber que há uma continuidade, e as teorias e hipóteses elaboradas por eles continuam atuais, devido à situação socioeconômica e política do Brasil, dadas as condições que foram motrizes da expansão do pentecostalismo e sua adesão ao longo do século XX e XXI.

Para atestar tal continuidade, construí uma tabela referente ao Censo do IBGE de 2010 e 2020 (Pesquisa Datafolha) sobre o campo religioso brasileiro amparada nas análises de Mariano (2008), Camurça (2006), Pierucci (2004) sobre igrejas que mais cresceram desde o Censo de 1990-2000. Segundo o site do IBGE, no censo de 2010, o número de católicos continuou caindo, enquanto o de evangélicos, espíritas e sem religião só aumentaram. Isso demonstra que de igual forma houve um crescimento da diversidade dos grupos religiosos no Brasil o que configura no mercado e trânsito religioso, bem como o desvinculamento de instituições religiosas, múltiplo pertencimento e religião como opção, conforme a tabela 3.

Tabela 2 - Grupos religiosos brasileiros em porcentagem ao longo dos 30 anos

	Censo 2000	Censo 2010	Censo 2020
Católicos	73, 6%	64,6%	50%
Evangélicos	15, 4%	22,2%	31%

Espíritas	1,3%	2,0%	3%
Umbanda e Candomblé	0,3%	0,3%	2%
Sem religião	7,3%	8,0%	10%

Fonte: IBGE (2000 e 2010) e Pesquisa Datafolha (2020)

Outras informações relevantes é que homens estão em maior proporção entre católicos e sem religião, enquanto mulheres são maioria nos demais grupos religiosos corroborando assim a discussão feita por Mariano (2008), sobretudo no que diz respeito às igrejas pentecostais, que aponta que as mulheres têm um grande papel na expansão dessas igrejas. A Pesquisa Datafolha de 2020 aponta que 58% dos adeptos são mulheres²⁸. Entender sobre o relevante crescimento de igrejas evangélicas protestantes nos últimos trinta anos é também compreender a própria dinâmica da IURD e seu processo de adaptação e fixação no Brasil desde o seu surgimento e seus interesses institucionais. Sabendo em quais condições o pentecostalismo fincou raízes ao longo dos tempos e contribuiu para a complexidade do campo religioso brasileiro, tratarei de discutir sobre as diferenças pertinentes ao pentecostalismo clássico e o pouco ou nada ortodoxo “pentecostalismo” dos últimos 40 anos, sobretudo, a nova forma religiosa introduzida pela IURD.

De acordo com as contribuições teóricas de Freston (1994, pp. 70-71), pode-se representar o pentecostalismo no Brasil e o surgimento de vertentes e denominações distintas, o que o autor chama de “ondas de implantação de igrejas”, conforme mostra o quadro 1:

Quadro 2 - O pentecostalismo no Brasil

Primeira onda (1910/1911)	Segunda onda (1950/1960)	Terceira onda (1970/1980-2022)
Igreja Congregação Cristã (1910) e Assembleia de Deus (1911).	Igreja do Evangelho Quadrangular (1951); Igreja Brasil para Cristo (1955); Igreja Pentecostal Deus é Amor (1962).	Igreja Universal do Reino de Deus (1977); Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) (expressões máximas dessa onda).

Fonte: Paul Freston (1994, p. 70)

²⁸ Fonte disponível em <https://g1.globo.com> acessado em 10 de dezembro de 2020.

O autor supracitado aponta que essas igrejas “trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo” (p. 77), confirmando, assim, a pluralidade e a oferta de bens de salvação, bem como a dinâmica híbrida que possibilita o surgimento de novos grupos. Para ele, cada igreja carrega marcas identitárias de acordo com o tempo e espaço onde se desenvolveu.

Levando em conta os processos históricos, culturais, sociais, políticos e religiosos referentes ao surgimento de cada igreja e sua expansão, pode-se perceber que a terceira onda pentecostal adequa-se à realidade social e aos impactos pertinentes desse tempo e se alinha às novas formas de vida e de acordo com a emergência dos interesses sociais e individuais. São visíveis as marcas de um exacerbado individualismo, pragmatismo, sistemas de bens simbólicos e serviços mágico-religiosos em congruência com a dinâmica social. Se formos observar as igrejas históricas, metódicas como a Igreja Congregação Cristã do Brasil, Igreja Deus é Amor, e em certa medida, a Igreja Assembleia de Deus, que traz um conservadorismo delineado, pode-se constatar que o caráter conservador ainda é mantido em certa medida, recusando a tecnologia, mídias, dentre outros aspectos surgido com a modernidade, sustentando um “ethos” que reflete o tempo, a sociedade, os sistemas simbólicos e a cosmovisão estruturados em uma realidade social de um contexto histórico.

É nesse sentido que Mariano (2005) elenca as diferenças entre igrejas pentecostais tradicionais e um novo tipo de prática religiosa, que se desarticula da proposta ortodoxa da primeira e constrói seu próprio repertório simbólico, litúrgico e teológico, acompanhando as emergências sociais, políticas e culturais do seu tempo. Para ele,

Quanto menos sectária e ascética e quanto mais liberal e tendente a investir em atividades extra-igreja (empresariais, políticas, culturais, assistenciais), sobretudo naquelas tradicionalmente rejeitadas ou reprovadas pelo pentecostalismo clássico, mais próxima tal hipotética igreja estará do espírito, do ethos e do modo de ser das componentes da vertente neopentecostal (2005, p. 37).

Assim, Mariano (1995) confirma o “neopentecostalismo” para denominar igrejas desvinculadas à versão conservadora e tradicional do pentecostalismo. Para ele, esse fenômeno trata-se de uma “vertente pentecostal mais recente e dinâmica, responsável pelas

principais transformações teológicas, axiológicas, estéticas e comportamentais por que vem passando o movimento pentecostal” (p. 9). Freston (1994) aponta que o neopentecostalismo, que ele designou de “terceira onda pentecostal”:

Começou após a modernização autoritária do país, principalmente na área das comunicações, quando a urbanização já atinge dois terços da população, o milagre econômico está exaurido e a “década perdida” dos 80 se inicia. A onda começou e se firma no Rio de Janeiro economicamente decadente, com sua violência, máfias do jogo e política populista (FRESTON, 1994, p. 72)

Bittencour Filho (1994) aponta que em razão do campo religioso brasileiro ser uma “variedade simbólico-doutrinária” que é fruto de um hibridismo mencionado por ele como uma exitosa “proposta circulante” (p.24) com a matriz religiosa brasileira, a terceira onda ou, simplesmente, neopentecostalismo é denominado de “Pentecostalismo autônomo (PA)” (*idem*). Trata-se de um fenômeno religioso que se contrapõe ao pentecostalismo clássico dos EUA, que foi um dos movimentos que mais originou igrejas distintas no Brasil.

Por Pentecostalismo autônomo, o autor designa de “denominações dissidentes daquele pentecostalismo e/ou formadas em torno de lideranças fortes” (p.24). O autor relata que o PA se alicerça por uma tríade, a saber “a cura, o exorcismo, a prosperidade” (p.24). Diante da proposta religiosa que fundamenta o seu *módus-operandi*, também está atrelada aos “fatores sócio-religiosos que responderiam a interpretação simbólica que as classes populares realizam de suas adversidades existenciais, geralmente de forma inconsciente ou difusa” (p.24).

Logo, o autor discute que as igrejas pentecostais autônomas estruturam seus bens simbólicos de acordo com a realidade social dos indivíduos. A adesão e a busca pelos serviços mágico-religiosos são um escape dos males sociais, pobreza, misérias, doenças e aflições. À medida que há um aumento da precariedade de vida, há também maior adesão das massas a essas igrejas. Para Bittencour Filho (1994), “nas regiões abissais da subjetividade coletiva existe uma expectativa permanente de intervenção divina e arrasadora capaz de transformar radicalmente o contexto de sofrimento e abandono” (p.25). Assim sendo, o público-alvo é a “população sofrida” (*idem*)

Os exorcismos e as demonizações, que são mecanismos de práticas simbólicas de igrejas da terceira onda pentecostal, apontam para uma tendência oriunda da matriz religiosa brasileira e está de acordo com a religiosidade e a cultura popular em que mau-olhado, praga, o medo de mandiga, crença em deuses, demônios, superstições, etc., fazem parte do arsenal religioso das mesmas. (MARIANO 2008; BITTENCOUR FILHO 1994).

Essas igrejas pentecostais autônomas se apoiam no imaginário social e na mentalidade individual e coletiva para eleger a causa de todo o mal na sociedade, isto é, figuras míticas do diabo bíblico e seus exércitos de demônios fazem parte diretamente do cotidiano e precisam ser combatidos veementemente pelas igrejas libertadoras e salvadoras de povos subjugados pela força maligna, dando ênfase à “guerra espiritual”, a saber, forma de militância contra o mal/diabo/demônios, ou o que muitos pesquisadores chamaram de guerra santa, referindo-se aos ataques e perseguições a outras crenças, sobretudo, às RMAs no campo religioso (ORO 2005, JUNGBLUT 2003).

Bittencour Filho (1994) e Mariano (1995) apontam que a Teologia da Prosperidade é um fator que contribui decisivamente para a progressão e expansão dessas igrejas neopentecostais. Seria um fator base do discurso religioso que legitima tais igrejas nos espaços públicos. Os autores também apontam para um diferencial das igrejas neopentecostais, pentecostais autônomas ou igrejas da terceira onda pentecostal, que é a inserção dessas igrejas na política, na mídia e na esfera pública. Elas se destacam por programas na TV, rádios, canais nas redes sociais, construções de grandes templos, resulta no conceito que Mariano (2008) chama de proselitismo midiático. Sobre a reprodução de suas práticas simbólicas, Bittencourt Filho (1994), aponta que

Não há preocupação com catequese ou formação. O que vale são algumas palavras de ordem com referencial bíblico distantes. Princípios claros e diretos são inculcados pelos repetitivo e sucinto e emoldurados pelos cânticos que os reiteram [...] sabendo-se que desenvolve seu proselitismo também através de outros meios além da palavra, o discurso desempenha a função precípua de estabelecer um conjunto de valores básicos e simplistas, que qualquer pessoa pode guardar e facilmente reproduzir quando questionada. Essa escala de valores não traz nenhuma novidade. São os velhos princípios socialmente aceitáveis e engendrados pela ordem estabelecida (1994, pp. 31-32).

Os interlocutores, em vários momentos, corroboram com essa afirmativa, sobretudo, em relação a uma inexistência de um padrão conservador de conduta, apelos ou insistências

para converter-se à Cristo, ou em relação à vestuários, utilização de adereços, ou até mesmo proibição no sentido mais explícito. Segundo os meus interlocutores, a IURD sempre os deixa bem à vontade. Isso também é visível na própria estrutura do culto, nos discursos e, mais particularmente falando, da minha inserção no campo em um Bairro da cidade de Crato, em que me juntava às demais pessoas para ir aos cultos todas as sextas-feiras em um transporte fretado pela IURD. O público é diverso em idade, gênero e raça e não há obrigatoriedades ou exigências a serem feitas.

Sanchis (1994), fala de uma identidade pentecostal que reencanta o mundo: “ para o pentecostal, o mundo está cheio de sinais, de intervenções do além, de milagres. Um mundo “pré-moderno”, como se convencionou dizer? ” (p.51). O autor elabora uma rica discussão sobre os patamares de reencantamento do mundo, confirmando as diferenças entre o pentecostalismo clássico, histórico, e o que se designou de neopentecostalismo, sobretudo, por esse último trazer em seus discursos uma potencialização do uso de objetos mágicos para a mediação com o sagrado, com o intuito de garantir aos sujeitos sua força de trabalho para solucionar todos os problemas e para concretização de desejos e pedidos. Sendo o mundo cheio de sinais mágicos, propagam, com seus discursos, a ideia de maldição e benção, céu e inferno, Deuses e demônios, isto é, todas as ações humanas e sua vida social, religiosa, etc., parece sofrer influência diretamente de Deus ou do Diabo conforme suas práticas sociais, suas condutas, éticas, etc. Um mundo polarizado, com componentes e características divergentes, que reencanta o mundo a cada novo grupo que surge no campo religioso, atestam para a complexidade e antagonismos desses agrupamentos ativos na cena pública. O quadro 2, aponta para divergências fulcrais entre as versões do protestantismo no Brasil, conforme as contribuições de Sanchis (1994):

Quadro 3 - Diferenças entre pentecostalismo e neopentecostalismo

Pentecostalismo clássico	Neopentecostalismo
Cristo é a unicidade da mediação proclamada e mantida. Espera da volta de Cristo.	Ênfase em exorcismos para libertação e rituais de cura. Ênfase na Teologia da Prosperidade.
Conversão e apelo: a salvação é direta, sem intermediário.	Não exigem vinculação confessional.
Consequências da conversão: dons,	Sinais por mediações generalizadas para

curas, milagres, batismo com o Espírito Santo, falar em línguas dos anjos.	a cura divina: gestos, objetos, água, exorcismos, dinheiro.
Conservadorismo e doutrinas rigorosas.	Ausência de doutrinas.
Distanciamento do “mundo”, grupos fechados, sectários.	Vinculação e inserção na mídia, política.

Fonte: Sanchis (1994, p. 51)

Diante do exposto, e o que interessa nessa pesquisa por ser campo empírico, cabe discutir sobre o que os autores aqui citados apontaram, a saber, a IURD como sendo a igreja que deu origem a um novo formato religioso e de religiosidade no Brasil e fora dele e que possui uma identidade hibridizada, ou no dizer de AriOro (2005), religiofágica, conforme discutirei no subtítulo seguinte.

4.2.1 A IURD no tempo

O objetivo é o de apresentar o processo de desenvolvimento da IURD e sua expansão de 1977 ao presente momento. Desenvolvo esse texto a partir do levantamento bibliográfico a respeito da mesma, tentando responder as seguintes perguntas: Quem é a IURD e como ela atua ao longo dos tempos? Tem mudado de foco? Quais ritmos ela acompanha: Religioso, político, social, empresarial? Como ela vem desempenhando seu papel religioso na sociedade? Acredito que responder a essas perguntas me trará suporte para compreender a atuação da IURD no Cariri, especificamente, na cidade de Crato.

Assim, procuro trazer uma breve história do pentecostalismo à moda iurdiana, bem como fazer um levantamento bibliográfico a respeito da IURD no campo religioso. A começar pela nomenclatura, a Igreja Universal do Reino de Deus é fruto de “tendências econômicas diversas do nacionalismo dos anos 50 que influenciou a Igreja Brasil para Cristo” (Freston 1994, p. 131) em que a terceira onda pentecostal precisou adaptar-se às mudanças ocasionadas pela ditadura militar no país. Tais mudanças, segundo Freston (1994), é visível pelo teor da industrialização; pelas migrações em busca das grandes cidades, o que promoveu um “inchaço urbano”; meios de comunicação de massa; crise do catolicismo e, concomitante, crescimento da umbanda, como também a crise econômica dos anos de 1980.

A IURD, assim como outras igrejas que surgiram nos anos de 1970/1980, tem seu berço nos subúrbios cariocas. Segundo o Site oficial da igreja, “tudo começou em um coreto no subúrbio do Rio de Janeiro. Com teclado, microfone e uma Bíblia, o então pastor Edir Macedo Bezerra ia todos os sábados ao bairro do Méier [...] eram os primeiros passos da igreja”²⁹. Ainda segundo o site, a primeira igreja começou a funcionar em uma antiga funerária no Rio de Janeiro em 9 de julho de 1977 e contou com a ajuda financeira dos seus primeiros membros. Os discursos, a forma de culto e o foco da igreja se misturam aos ideais e cosmovisão do seu fundador, Edir Macedo, um carioca que deixou sua carreira de funcionário público para dedicar-se a sua própria igreja, de acordo com o que ele julgava ser importante e crucial em relação aos trabalhos espirituais. Além de sua formação acadêmica (teólogo, mestre e doutor em Teologia, Filosofia cristã) Edir Macedo conta com a participação em algumas religiões de massa, a saber, espiritismo, catolicismo, umbanda, protestante pentecostal. Tal situação o torna um ser múltiplo, com uma grande carga simbólica religiosa inter cruzada, que é visível nas suas investidas de mercado em relação aos serviços oferecidos pela sua igreja (ORO 2005).

Ari Oro (2005) aponta que para entendermos a IURD é necessário primeiro entender o Bispo Macedo: “É de se perguntar até que ponto todo esse caráter mimético da Iurd não tem a ver com a própria trajetória pessoal de seu fundador, que conheceu e transitou por diferentes igrejas e religiões antes de fundar a sua própria igreja” (p.322)³⁰. Mariano (2008) nos leva por outro caminho, isto é, o de sua logística empresarial, sua organização eclesiástica, seus focos e sistemas de crenças. Porém, as vastas experiências do Bispo como ex-adepto de outras expressões religiosas, ou seja, a forma como ele manuseia seu conhecimento religioso faz da IURD uma grande colcha de retalho, quase impossível de não agradar a um público, que também é fruto de um intenso trânsito religioso.

Ao meu ver, a IURD não se distancia de nenhuma proposta (mesmo que ela usufrua de elementos de uma forma mais sucinta, pois mantém seu status de igreja evangélica) de instituições que oferecem seus serviços a um público específico, isto é, a mesma trabalha por meio de uma proposta religiosa que é familiar aos brasileiros e em seus cotidianos (qualquer

²⁹ Fonte: Site da IURD. Disponível em <https://www.universal.org/> acesso em 10 de dezembro de 2022.

³⁰ Campos (1999, p. 355) relata que antes de fundar a IURD, Edir Macedo era “um ex-católico e ex-umbandista”. No livro “*O Bispo: a história revelada de Edir Macedo*”, Tavoraro (2007) traz diversos trechos de falas de Macedo revelando suas práticas religiosas no Espiritismo e em outras religiões.

pessoa teria um *déjà-vú* ao participar de um culto iurdiano pelos elementos simbólicos que a sustentam), tendo em vista a matriz religiosa que dinamizou o campo religiosos do Brasil (SANCHIS, 1994; CAMURÇA 2009). Nesse sentido, religiosidades que se atrelam ao cotidiano das massas, o que provavelmente seja a causa do sucesso da IURD desde os anos de 1980 pelos estados brasileiros afora, formam o grande articulador motriz do *módus-operandi* da mesma, isso se levarmos em consideração os estudos referentes a ela desde o seu surgimento, mais especificamente, nas vastas produções literárias de teses e dissertações nos anos de 1990 em diante.

Dessa forma, a IURD é um empreendimento que deu certo, basta observar o seu crescimento, que começou com cerca de 2 milhões de adeptos no Censo do IBGE de 1990, com uma perda de 200 mil adeptos em 2000. Esse declínio entre 1990 a 2000 provavelmente deve-se a prisão de Edir Macedo em 1992, acusado de charlatanismo, curandeirismo e estelionato, embora tenha sido absolvido e solto 11 dias depois³¹. Sendo acusações verdadeiras ou não, a IURD caiu de 2 milhões para 1,8 milhões em 2000. Ainda em 12 de outubro de 1995, um pastor iurdiano chutou um dos símbolos sagrados da Igreja católica (Nossa Senhora Aparecida) em um programa de TV intitulado “O despertar da fé”. O mesmo proferiu insultos tanto físicos quanto verbais ao símbolo religioso. Dentre esses escândalos que se misturam a muitos outros durante a década de 90, sobretudo envolvendo crimes no Brasil e no exterior, provavelmente, foi a causa do declínio nesse período³². De acordo com os dados da própria igreja em seu site oficial, possui hoje cerca de 7 milhões de membros. Como um negócio religioso empresarial lucrativo (MARIANO, 2008), o Bispo Macedo celebra o avanço do seu negócio-igreja, basta ver o artigo publicado em 13 de março de 2022 em Universal.org, que tem por título “De um coreto sujo a grandes templos” (Fonte: www.universal.org).

A febre “Universal”, com um discurso que oferece soluções imediatas, prosperidade, libertação, cura, etc., contando com um proselitismo midiático (MARIANO, 2008), sobretudo, oferecendo programas em TVs e rádios, enfatizando a praticidade da fé por meio de testemunhos de vida, bem como o jornal Folha Universal, um veículo que visa a pregação

³¹ Para aprofundar mais esse tema, ver Tavolaro (2007) e a biografia “Nada a perder”.

³² Dentre essas controvérsias que atestam para esse declínio da IURD nesse período e todas as controvérsias envolvendo a mesma, ver “controvérsias sobre a Igreja Universal do Reino de Deus” (disponível em <https://pt.wikipedia.org/> acesso em 15 de dezembro de 2022).

do Evangelho por meio de matérias centradas em um discurso emotivo, positivo, que apontam para o serviço de qualidade da IURD enfatizados pelos testemunhos de vida. Segundo Mariano (2013)

Parece incontestável que, ao longo de mais de três décadas, a Universal obteve poder, recursos (não somente financeiros) e respaldo de clientes flutuantes atraídas pelo evangelismo eletrônico, pela oferta sistemática de soluções mágicas e pela produção em série de testemunhos (pessoais e eletrônicos), precioso instrumento para tornar plausível o conteúdo de sua pregação e comprovar a eficácia de suas promessas e de sua capacidade de mediar ou prover bênçãos divinas. Seus megatemplos, sua ênfase na atração das massas através das mídias e das resoluções mágicas e sua fraca disposição em moralizar a conduta dos frequentadores favorecem a formação de grandes contingentes de *free riders*, caronistas variados (pp. 133-134)

Assim, a IURD, segundo Mariano (2008) é um sistema empresarial e por isso mesmo, se diferencia de outras igrejas evangélicas, pois está 24 horas por dia aberta ao público, com 3 a 4 reuniões por dia nos templos físicos, além de também contar com um projeto chamado “Pastor online”, Programas de TV e rádios, dentre outros meios midiáticos, além de focar em trabalhos comunitários e sociais, evangelismos, etc., que impulsionam o crescimento, adesão e lucratividade da IURD, e isso a faz estar em destaque no campo religioso, haja vista outras igrejas pentecostais oferecem um número de cultos bastante reduzidos durante a semana e tem um espaço bastante reduzido no sentido de conto com a esfera pública e o uso de mídias para seu proselitismo. Segundo o site oficial da IURD, “somente no Brasil já foram construídas 88 catedrais, que se destacam em meio à paisagem urbana. Atualmente são aproximadamente 12.300 igrejas, sendo cerca de 7 mil no Brasil e 5,3 mil espalhadas por 135 países”. Tais dados demonstram que a IURD só tem avançado nos últimos anos à medida que também há uma maior oferta de igrejas evangélicas pentecostais e considerável declínio do catolicismo, uma discussão já bem consolidada por Antoniazzi (1994), Pierucci (1994), e mais recentemente, Oro (2015).

Cabe destacar que não há dúvidas que em razão das muitas faces iurdianas no tocante a sua forma de produzir bens de salvação e oferecer seus serviços no mercado religioso, ela despertou e tem despertado o olhar de pesquisadores de diversas áreas cada qual com interesses bem particulares. Uma dessas contribuições que serviram como estudos pioneiros desse grupo, e que a uso aqui, trata-se de pesquisas feitas por Paul Freston (1994); Ronaldo de Almeida (1996; 2009) e Ricardo Mariano (1995). Para Freston (1994),

A IURD é a combinação de igreja pentecostal e agência de cura divina, pois une a preocupação com as demandas particularistas e com a demanda espiritual da salvação. Essa combinação aponta para uma das características mais interessantes: o relativo não-sectarismo. Assim como uma igreja territorial, a IURD une a prestação de serviços religiosos a todos os interessados e os conceitos cristãos de compromisso e comunidade (1994, pp.141-142).

Campos e Gusmão (2008), ao buscar compreender o processo de “produção simbólica e afetiva da confiança e esperança nos rituais da IURD” (p.94), analisam os rituais de cura com fundamento nos exorcismos, pois, uma vez realizado, produzem uma “reorganização cognitiva e emocional na vida dos seus membros” (p.93). Campos (1995) também se dedicou a pesquisar a emoção, magia e racionalização presentes nos cultos da IURD e apontou a cura como eficácia simbólica em que os rituais que aconteciam nos templos são transformados em performance da vida cidadina pelos fiéis, que são atravessados pelas experiências quanto espectador e como produto da ação, isto é, são partes dos rituais e vivenciam-no através de possessões e transes de entidades.

Bianchetti (2011), ao fazer uma análise de trânsito simbólico e rituais na IURD e Terreiros de Umbanda, traz uma discussão refinada sobre a atuação da IURD em seus cultos e a forma híbrida do seu fazer religioso, pois buscou compreender as identificações dadas aos Exus e Pombagiras e a dinâmica simbólica que as mesmas adquirem entre os rituais afro-brasileiros e as sessões de descarrego da IURD e constata que o uso de entidades nos transes se dá de forma invertida, isto é, os cultos e suas formas de rituais trata-se de símbolos e representações invertidas e ressignificadas, ou seja, o mal se inverte para o bem, os demônios em entidades afro-brasileiras, a guerra espiritual em ataques claros a essas religiões, o terreiro e a gira como templos de satanás e RMAs como principais meios de atuação do mal social e para os indivíduos.

Tal situação aponta para uma atuação da IURD voltada para prestar serviços, bem como atender a um público com interesses individuais, além de promover sua legitimidade territorial, que afirma uma identidade iurdiana neopentecostal com princípios e teologias próprias, criando nos sujeitos o sentimento de compromisso e comunidade, além da atuação social com discursos e estratégias que revitalize suas ações e assegure seu poder no mercado religioso, igualmente analisado por Asad (2010) em relação a religião como categoria antropológica).

A IURD não é senão uma igreja que foi fruto de trânsitos religiosos e de bens simbólicos, e que atua nos dias de hoje também conforme começou em 1977, baseados em discursos que ressaltam a cura, prosperidade e exorcismos, como aponta Bittencourt Filho (1994) e Freston (1994) com o legado das igrejas pioneiras no Brasil, sobretudo com os discursos de líderes religiosos como Bispo Roberto McAlister em que a “ética protestante” se entrelaça ao “espírito do capitalismo”, parafraseando Max Weber (2004), que aponta que protestantes puritanos baseavam-se na crença de que a lucratividade é uma benção ou uma dádiva divina e, de igual forma, o ser próspero, rico, bem-sucedido representa um atributo divino. Logo, a confissão positiva, usada como ferramenta para adquirir todas essas maravilhas divinas, é também uma afirmação do corpo, da mente e da vida dos sujeitos, bem como estrutura para atuação da IURD.

Também a sua forma de organização eclesiástica, com líderes treinados, quase como um recrutamento empresarial (MARIANO 2008) e com sua organização em camadas, isto é, que segue a uma hierarquia e se divide em membros e clientes (FRESTON 1994), reforça a articulação da IURD na cena pública (ORO 2015; PAULINO et al., 2020) e sua interação com outros grupos religiosos, mesmo que indiretamente, isto é, o trânsito de pessoas e ideias que buscam seus serviços ou que se tornam membros e buscam um cargo elevado na instituição ou pelo fato de haver pedaços de crenças populares, bens apropriados de outras religiões, etc.

Toda essa produção de bens e sentidos da IURD aponta que ela é produto da hibridização cultural e se mantém no campo religioso, apesar das controvérsias, pois como bem pontua Asad (2010) o fluxo de atividades praticadas pelos sujeitos dentro desses espaços de vivências e experiências, a tornam legítima, verdadeira, coerente, plausível.

Segundo Almeida; Montero,

No cenário atual, pode-se entender a neopentecostal Igreja Universal, fundada em 1977, como resultante da interação, tanto simbólica quanto numericamente, dos universos evangélico e umbandista. A Igreja Universal construiu uma religiosidade que condenou – e ao mesmo tempo validou – os conteúdos de outras religiões, contudo, paradoxalmente, incorporou as formas de apresentação e certos mecanismos de funcionamento de uma prática encontrada particularmente na umbanda. Ela ficou mais parecida com

a religiosidade inimiga ao elaborar um sincretismo às avessas, que associou as entidades da umbanda e orixás do candomblé ao polo negativo do cristianismo: o diabo. Se originalmente os universos foram formados em contextos diferentes, a interação (produto do trânsito de pessoas e ideias) gerou uma religiosidade que mistura exus com glossolalia, exorcismo com transe; de tal maneira que se estabeleceu uma continuidade pela qual as entidades conseguiram transitar e esses universos puderam, pelo transe, se comunicar (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001, p. 99).

Para Ari Oro (2006) “uma importante característica dessa igreja, que em certo sentido constitui um marco na história das religiões no Brasil, é o fato de ela construir seu sistema doutrinário e ritualístico mediante a apropriação e reelaboração de elementos simbólicos tomados de outras igrejas e religiões” (p.321). Para Campos e Gusmão (2013) a atuação da IURD pode ser percebida como “uma identidade religiosa [iurdiana] que se define por contrastes e aproximações com outras denominações evangélicas e por oposição ao catolicismo e às religiões afro-brasileiras” (p. 68), mesmo se tais oposições estiverem tão próximas dentro de seus cultos e até mesmo, facilitando seus modelos de atuação na sociedade.

Freston (1994) pontua que “alguns evangélicos negam que a IURD seja evangélica, vendo-a como sincrética. Alegam que ela não aceita a doutrina e a ética comportamental clássica do pentecostalismo” (p.136). Esses aspectos da neopentecostalização no atual campo religioso brasileiro, (principalmente a IURD) se acentua por uma espécie de incompatibilidade com igrejas pentecostais e desvinculação com suas práticas simbólicas, o que dá a IURD um caráter mimético, com concentração em grandes templos, mídias, política e espaço público, como aponta Ari Oro (2015). Sanchis (2001) observa que esse amplo crescimento da IURD como uma proposta modificadora de uma religiosidade e sua mobilidade nos espaços públicos, aponta para uma construção de uma “religião dos brasileiros” (p.26), e principalmente pela forma sincrética/híbrida que a IURD desempenha. Reinhardt (2006) acentua que “essa incompatibilidade pode ser devido aos próprios vínculos que articula a IURD aos cultos afro-brasileiros, sempre dotados de forte teor crítico, mas também de franca apropriação”. (p.14).

Tais características apontam para uma estratégia de expansão e domínio no campo religioso, bem como uma afinidade, no modo geral, da religiosidade brasileira (flexibilidade iurdiana), por isso o seu crescimento. Por essa razão, MARIANO (2006) destaca como parte

da identidade iurdiana, e até mesmo como estratégia, essa rearticulação de símbolos e elementos de outras religiões, mesmo a de seus adversários, para as demonizar. A demonização seria uma “estratégia” para angariar fiéis, segundo Oro (2005), por isso, se faz tão pertinente e presente em quaisquer que sejam os cultos oferecidos pela IURD.

Pode-se conjecturar, diante desse caráter híbrido da IURD, chamado de “fagocitose religiosa” por Almeida (2003, p.341), de bricolagem por Birman, (2001), de “religiofagia” por Oro (2006, p. 321), isto é, conceito que significa igreja, literalmente, “comedora de religião [...] (*idem*) que construiu seu repertório simbólico, suas crenças e ritualística, incorporando e ressemantizando pedaços de crenças de outras religiões, mesmo de seus adversários”, ou até mesmo de igreja meio termo entre evangélicos e afro-brasileiros” por Almeida, (2003), que Edir Macedo criou a IURD a partir desse entrelaçamento com esses campos, que, estrategicamente, é implementada na construção da identidade iurdiana. É o que a torna uma igreja “ressemantizada” que adapta crenças de religiões de fora, reinventando seu próprio repertório simbólico de crenças de acordo com o lugar onde ela está atuando, conforme destaca Segato (1997).

Atuando mediante um pragmatismo religioso, a IURD reconstrói seus arquétipos a partir de outros, para um efeito prático, tendencioso, tornando-se a chave fundamental para solucionar problemas de forma imediata, prática bem aceita na contemporaneidade. Nesse sentido, pode-se dizer que existe uma relação entre a magia e a religião, que será analisada a partir da narrativa dos interlocutores e das estruturas do fazer religioso iurdiano no próximo capítulo.

5 A PRODUÇÃO DE BENS SIMBÓLICOS CONSTRUÍDA NA SEXTA-FEIRA DO DESCARREGO EM CRATO: OS TENTÁCULOS SAGRADOS DA IURD

O intuito aqui é o de trazer com mais aprofundamento a atuação da IURD e suas práticas na cidade de Crato, bem como fazer um levantamento bibliográfico sobre o campo religioso caririense, especificamente a cidade de Crato para contextualização no âmbito da pesquisa. Discutirei a seguir sobre a organização dos cultos de libertação/descarrego, objetos e elementos simbólicos, campanhas e o projeto “possessão e exorcismo”. Ainda estará em pauta nessa discussão um levantamento sobre o público-alvo da igreja e a clientela fluida que frequenta os cultos, como também os principais discursos teológicos em circulação entre as igrejas neopentecostais cratenses, a saber, Teologia da Prosperidade e Batalha Espiritual, tão bem utilizadas pela IURD. As perguntas centrais que procuro responder nesse capítulo são: como a IURD atua/age no Crato para assegurar sua legitimidade? Quais são seus discursos, estratégias, formas de cultos, práticas simbólicas? Como ela oferece seus bens de salvação/libertação e seus serviços religiosos? Quem são os sujeitos dos cultos das sextas-feiras? O que buscam? Como é esse culto? Assim, procuro alinhar os objetivos da pesquisa para entender a forma de atuação da IURD na cidade.

5.1 O campo religioso caririense/cratense e a atuação da IURD

A região do Cariri, tida como celeiro cultural (DOMINGOS, 2011), é conhecida por sua diversidade cultural e étnica, com grande ênfase na cultura popular e, sobretudo, na religiosidade popular, que ganha destaque nas cidades que a compõe, a saber, Juazeiro do Norte, Crato e Barbalha, que juntas formam o triângulo CRAJUBAR, fruto da conurbação devido à proximidade geográfica e sua relação religiosa, social e econômica.

O campo religioso caririense é complexo, primeiro porque, a começar pelos Censos do IBGE de 1990 a 2020 (recorte temporal da pesquisa, pois a IURD fixa-se na região na década de 1990), que apontam para uma maior atuação e permanência acentuada do catolicismo como cultura hegemônica, embora essa situação majoritária seja bastante complexa, pois, os dados dos Censos não se atentam para o sujeito e a subjetividade, ou até mesmo para o múltiplo pertencimento religioso como bem discute Paulino (2021). As contribuições do autor supracitado vêm de encontro a uma pesquisa recente feita pela

Associação afro-brasileira de cultura Alagbá, que produziu o livro *Inventário dos povos de Terreiro do Ceará* (2021).

Nesse sentido, os dados analisados por Leonardo de Almeida (2022) atestam que no Cariri há um cruzamento/atravessamento/relações fronteiriças de religiões afro-brasileiras com o catolicismo. Também aponta que “a Jurema se mostra presente com ênfase no interior do Estado, em cidades como Juazeiro do Norte, Crato, Canindé, Sobral e de forma expressiva, em Caucaia. Tal fato “juremeiro”, “jurema” reforça a ênfase a referências indígenas e cruzamentos e influências com outros Estados (PE, RN) ” (ALMEIDA, 2022, p.128). O autor também averigua que as pesquisas apontam para um múltiplo pertencimento religioso. O autor aponta que na maioria dos Terreiros de Umbanda, Jurema Candomblé, os adeptos se afirmavam católicos e juremeiros, ou umbandistas e também juremeiros, umbandistas, juremeiros e católicos, etc. Em relação aos dados do IBGE, Paulino (2021) observa que:

As estatísticas informam sobre tendências e afirmam generalizações dentro das quais os sujeitos e as subjetividades desaparecem ou ficam inibidos. Supõe-se, por exemplo, que pode ser comum ocorrer de um informante declarar-se como católico mesmo ciente de que frequenta terreiros de umbanda ou candomblé, centro espírita ou ainda outros espaços da fé. Um indivíduo que se encontra nessa situação no momento da visita do pesquisador enviado pelo IBGE, certamente, será classificado como católico, não entrando, portanto, na categoria do múltiplo pertencimento (pp. 16-17).

Dessa forma, atestando para uma situação de duplos ou múltiplos pertencimentos, o Cariri se constitui como um espaço marcado por relações fronteiriças, hibridizadas, ou, no dizer de Almeida (2022), é um “reflexo de intercâmbios” (p.128) e cruzamentos que podem gerar mudanças significativas nos dados que atestam a hegemonia católica no Cariri, muito embora os caririenses se afirmem, para os Censos, em sua maioria, como católicos. Nesse cenário plural ainda disputa uma participação bastante expressiva de evangélicos com ênfase em igrejas neopentecostais, além de outros grupos religiosos em menor expressão. Também se destaca nesse campo religioso, a presença marcante de Terreiros de Umbanda, principalmente em Juazeiro do Norte, que, segundo, Domingos (2011), em análise de registros de Terreiros da ACEU- Associação Caririense Espírita e Umbanda- em 2010 havia cerca de 210 casas abertas (em sua maioria em bairros periféricos), sem contar precisamente, haja vista o número de ataques e racismo religioso, que estes sofrem cotidianamente, podem ser os motivos do não registro de casas de santo, ficando estas no anonimato.

Silva e Domingos (2015) também apontam que, apesar dos Terreiros de Candomblé terem pouca visibilidade no Cariri devido a inúmeros ataques também sofridos por evangélicos e, principalmente, por neopentecostais, desde 2008 vêm ganhando visibilidade por conta dos movimentos afro-religiosos nas cidades de Crato e Juazeiro do Norte intitulados de *Caminhada contra intolerância religiosa e em favor da paz* em que Terreiros de candomblé e umbanda saem às ruas para expor sua cultura e lutar contra o racismo religioso, configurando-se, assim, como “focos de resistência”, e atestando, segundo os autores, para uma nova realidade religiosa multifacetada e dinâmica não apenas tendo o catolicismo como hegemônico, mas, também, de representatividade afro-religiosa, de expressão de negros e cultura afro-brasileira.

Em segundo lugar, a complexidade do campo religioso caririense é marcada por um trânsito religioso. As pesquisas sobre religião e religiosidades, com foco sobretudo em Juazeiro do Norte, apontam para um campo marcado por disputas de mercado, de serviços e bens de salvação e circulação de bens simbólicos, como, por exemplo, Paz e Santos (2012). Estes autores verificaram, a partir da análise do agenciamento de bens simbólicos nas práticas rituais de igrejas neopentecostais atuantes em Juazeiro do Norte, a saber, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Mundial do Poder de Deus e Igreja Internacional da Graça de Deus, que há uma relação específica entre “as práticas de produção e agenciamento dos bens simbólicos e a ascensão das igrejas neopentecostais em meio à diversidade religiosa e a hegemonia católica na cidade” (p. 86). Os autores puderam verificar que todas as práticas/rituais que essas igrejas realizavam se efetivavam na franca apropriação de bens simbólicos e de sistemas de crenças e práticas de outras religiões atuantes na cidade. A saber, a católica e as RMAs, corroborando, assim, para o conceito de trânsito religioso, mercado, hibridismo, apropriação e pluralismo religioso, já discutidos.

Os dados analisados por Paz e Santos (2012) na cidade de Juazeiro do Norte (pode-se dizer que, devido à escassez de pesquisas voltadas para o campo religioso da cidade de Crato, principalmente do neopentecostalismo praticado nessa cidade, Juazeiro do Norte, por ser mais populosa e com um maior grau de complexidade religiosa, é alvo de interesses de pesquisadores que se debruçam sobre o catolicismo popular, sobre a história do Padre Cícero, bem como as Romarias (PAZ, 2011), RMAs (DOMINGOS, 2011), igrejas neopentecostais

(SANTOS, 2017) e tais referências aqui citadas tornar-se-ão parâmetro para essa pesquisa, primeiramente, como base teórica para entender os neopentecostais em Crato, pois não há pesquisas, pelo menos que eu tenha conhecimento até aqui, voltadas para essa temática. As produções intelectuais promovidas por pesquisadores, em se tratando de religião e religiosidades, voltam-se para Juazeiro do Norte, como foi falado, e para Barbalha e a Festa do Pau da Bandeira; já em Crato, há uma ausência, sobretudo, de estudos voltados para o neopentecostalismo.

Sendo assim, o desafio dessa presente dissertação torna-se maior. Em segundo, pela análise dos dados obtidos e da minha inserção em campo, pude constatar que o *módus-operandi* das igrejas neopentecostais atuantes em Juazeiro do Norte, de acordo com as pesquisas dos autores aqui citados, possuem a mesma lógica de atuação, de mercado e de ofertas de bens simbólicos e se reajustam conforme o campo religioso local. Assim, as mudanças aparecem conforme o espaço e a atuação de outros grupos religiosos, promovendo uma disputa acirrada de mercado. Santos (2017) observa que a Igreja Mundial do Poder de Deus atua conforme a Igreja Católica, que é dominante na Cidade de Juazeiro do Norte. Assim, essa Igreja promove discursos voltados para uma inversão simbólica e a constante demonização da figura do Padre Cícero, assim como Paz e Santos (2012) também averiguan que igrejas neopentecostais na cidade, além de manusearem os bens simbólicos do catolicismo popular e de usarem elementos peculiares ao simbolismo católico e de RMAs, atuam conforme as emergências sociais, adaptando-se facilmente aos interesses da clientela que buscam seus serviços. No Crato, também acontecem esses mesmos arranjos religiosos, como pude constatar.

Ao comparar a atuação da IURD em Juazeiro do Norte e em Crato, pode-se perceber que esta acompanha o ritmo e a dinâmica religiosa local, e isso diz mais sobre as demandas de serviços que os sujeitos buscam em seus cultos do que a questão de pertencimento religioso. Por essa razão, enquanto em Juazeiro do Norte há vários templos bem distribuídos no centro e nos bairros para atender a essa clientela fluída, em Crato há apenas um templo bem localizado no centro da cidade. Isto é, o mercado religioso nas duas cidades possui dinâmicas diferentes apenas pela maior oferta de serviços e maior busca de serviços, pois o contingente populacional é diferente e, assim, os grupos religiosos também o são em maior proporção; entretanto, a lógica de mercado é a mesma.

O catolicismo popular com foco em Padre Cícero é um dos mais atacados e de maior apropriação simbólica nos cultos da IURD, devido ao trânsito religioso e por ser uma questão social, histórica e cultural dos juazeirenses (PAZ E SANTOS, 2012; SANTOS, 2017). Em Crato, a IURD promove embates e apropriações de bens simbólicos de religiões de matrizes africanas, como, por exemplo, jurema e umbanda, que, do ponto de vista do trânsito religioso e duplo pertencimento, possui uma maior busca por parte da população pobre e por essas mesmas práticas terem cruzamentos com o catolicismo e a cultura popular. Minha avó, por exemplo, frequentava a então chamada macumba (prática religiosa que fundia o catolicismo, espiritismo, pajelança e RMAs no início do século XX) nos anos de 1960, mas era extremamente católica e benzedeira. Minha mãe narra diversas experiências nos anos de 1980, com sua mãe e as senhoras com fama de rezadeiras e benzedeiras do bairro, que se reuniam na Serra do Araripe para rituais de magia, onde se fazia presente instrumentos de percussão como os atabaques, bem como cantigas (pontos) que referenciavam os caboclos e pretos-velhos. Outros casos de frequentar terreiros ou casas de santo eram bastante frequentes, atestando assim para um trânsito entre catolicismo e RMAs, que já foi confirmado pela pesquisa recente da Associação Alagbá no Cariri (*ididem*).

Tal situação me faz buscar suporte nos dados dos Censos do IBGE para analisar as mudanças e transformações no campo religioso caririense, notadamente, na cidade de Crato e Juazeiro do Norte. Segundo Russo e Oliveira (2011), a começar pelo Estado do Ceará, no Censo de 1872-2000, aponta a presença marcante do catolicismo, a saber, 99,99% em 1872 a 0% de evangélicos e 0,1% de outras religiões. Segundo os dados apresentados pelos autores, desde 1890, os evangélicos começaram a surgir timidamente no Ceará (0,07%) enquanto o catolicismo apresentava-se em uma porcentagem decrescente, até chegar nos anos 2000 com 86,55% e 8,25% de evangélicos, enquanto o número de adeptos de outras religiões e o grupo sem religião também aumentava (p. 131). Para os autores,

A dificuldade dos evangélicos em ampliar seus adeptos em Estados como o Ceará já foi explicada pela bricolagem entre cultura popular e catolicismo, pelo catolicismo ser uma tradição religiosa e não uma escolha ou ato de conversão, pelo consenso em torno de seus símbolos, pela estrutura mais organizada e eficiente em reproduzir seu imaginário e em conter os avanços de outras religiões, por sua 'natureza' penitencial -no interior- ter enraizado fortes sentimentos de pertença e identidade na população, ou mesmo pelo

fato de as curas e os exorcismos serem oferecidos há séculos, antes dos evangélicos pentecostais (CAMURÇA, 2000; LOPES, 1999) (p. 133).

Tais afirmações demonstram que, embora o catolicismo seja uma tradição religiosa bastante presente no cotidiano dos sertanejos, é inegável o seu declínio. Isso já foi discutido por Pierucci (1994), que, acredita que devido a modernização, globalização, urbanização e a desinstitucionalização do homem pós-moderno, as religiões tradicionais do Brasil parecem entrar em declínio. Presenciamos no campo religioso um verdadeiro “bye, bye”, conforme o autor supracitado, ao que é tradicional, ao que é clássico. Essa “destraditionalização religiosa” (PIERUCCI, 1994) é um dos motivos para que igrejas evangélicas da terceira onda pentecostal, bem como a ascensão de novos grupos religiosos, continuem em expansão no Brasil. Destarte, tais igrejas em irrefreável crescimento no campo religioso se mantêm no campo por seus discursos mais voltados para a realidade social, econômica, política e cultural dos indivíduos e se conectam aos interesses individuais dos mesmos, o que também, sem exigir pertencimento religioso, rigidez de costumes, doutrinas, etc., abre margem para os grupos dos sem religião e intensifica o trânsito inter-religioso.

Diante dessa afirmativa, fica evidente que, atualmente, os evangélicos, sobretudo as igrejas neopentecostais, buscam atuar em cidades caririenses sempre fazendo reajustes/rearranjos de acordo com os bens simbólicos mais consumidos pela população (que se fortalece por ser intrínseco à cultura, imaginário e religiosidade popular), pois, em sua maioria, afirmam-se católicos, porém, frequentam outras religiões ofertadas na cidade. É o que discutem as autoras Meneses e Paz (2012). Para as autoras supracitadas:

O mais observado é a circulação dos fiéis na busca incessante por um sentido em suas vidas, além da obtenção de bens e serviços religiosos, como a cura espiritual e material. Simultâneo a esse fato percebe-se também uma busca incessante por parte dos fiéis por algo que lhe proporcione um sentimento de pertença, pois muitos dos fiéis que aderem a esses sistemas de crenças são provenientes do catolicismo, visto por eles como uma religião de tradição que não produz esse senso de pertencimento. Além disso, **tem sido notado que as igrejas neopentecostais têm atuado propagando o combate ao Padre Cícero, veiculando discursos e práticas que enfatizam a ineficácia de seu poder de obrar e interceder na concessão de graças e milagres. Assim, as igrejas neopentecostais operam no constante combate simultâneo à idolatria e à devoção àquele santo popular, constituindo um tensionamento entre o universo católico e o pentecostal.** As tensões adquirem uma especificidade ainda maior na medida em que se configura no seio das igrejas neopentecostais, uma concorrência na oferta de bens e

serviços religiosos no que diz respeito à resolução de problemas de ordem física, emocional ou material, como forma de legitimar e demonstrar a eficácia da atuação da igreja (MENESES E PAZ, 2012, p. 36. Grifo meu)

As autoras corroboram com o entendimento de que igrejas neopentecostais na cidade do Crato, tal como em Juazeiro do Norte ou Barbalha, etc., atuam conforme a dinâmica religiosa local e de acordo com as ofertas de serviços mais buscadas pela população. A respeito do grifo, na IURD, em seus cultos de libertação/descarrego, em nenhum momento ouvi discurso deslegitimando ou negando a eficácia do Padre Cícero para obrar milagres ou de nenhum outro santo da igreja católica, porém, a cidade transpira o catolicismo tradicional, a notar por diversas igrejas espalhadas pela cidade, monumento de N.S. de Fátima, Seminário, o número de católicos nos censos e suas festas religiosas tradicionais na esfera pública.

Em contato com outros dois cultos de libertação ofertados em Crato, a saber, Igreja Evangélica Catedral do Espírito Santo e Igreja Mundial do Poder de Deus, pude perceber que os bens simbólicos em circulação são focados nas entidades de religiões afro-brasileiras, bem como expressões específicas dessas religiões incluídos em seus discursos, a saber, “matas virgens”, “águas correntes”, “descarrego”, oferendas”, “encruzilhadas”, despacho”, “trabalho de magia”, “amarração amorosa”, “limpeza”, etc.

Em Juazeiro do Norte, Meneses e Paz (2012) apontam que “as igrejas neopentecostais se caracterizam pela intensa oferta de bens e serviços religiosos, o que tem propiciado a conquista de espaços no campo religioso juazeirense e, para isso, atuam combatendo constantemente o catolicismo e as romarias” (p. 37). A proximidade da IURD com religiões afro-brasileiras e catolicismo, por ser fruto do hibridismo cultural³³, parece-me desempenhar em Crato uma espécie de agência que busca ofertar um serviço de qualidade e de certeza de “trabalho” bem feito, o que a faz ser um diferencial entre outros grupos que também oferecem seus serviços à clientela. A meu ver, ela cria um mecanismo de atuação para legitimar seus serviços e assim, estabelece um grau elevado de concorrência no mercado religioso, até mesmo, buscando destaque tanto entre os serviços da igreja católica, quanto de

³³ Oro (2005) aponta que a IURD, por ser religiofágica (o autor define como “literalmente comedora de religiões” (p.321) atua fazendo uso “extensivo de símbolos e objetos mediadores com o sagrado, que são práticas correntes nas religiões mediúnicas e no catolicismo” (p.321). Ainda na mesma linha, o autor também aponta que as “correntes” e “sessões” também fazem parte das religiões mediúnicas, assim como do repertório do catolicismo popular e seu regime de promessas e novenas. Além disso, a IURD incorporou as noções de milagre, inferno, pecado e demônio” (*idem*).

igrejas neopentecostais, pentecostais clássicas e históricas, Umbanda, Jurema e Candomblé e centros espíritas e até mesmo o Vale do Amanhecer. Para Meneses e Paz (2012), essas são as situações que proporciona a experiência de trânsito, o que corrobora com a tensão e disputas no mercado religioso caririense:

No que diz respeito ao trânsito religioso, uma característica fundamental se baseia na exigência cada vez maior dos fiéis pela busca de bens e serviços religiosos que proporcionem um resultado imediato para a solução dos seus problemas; isso tem provocado a circulação entre as igrejas. Assim, o fiel que transita por entre várias denominações religiosas está em busca de fazer uso dos bens religiosos tão diversificados que, a todo o momento, são ofertados pelas as igrejas e ele permanece naquela que resolve com mais agilidade as suas demandas (p. 38).

Num jogo de apropriações, flexibilidade e reajuste de acordo com as demandas da clientela, os neopentecostais buscam conquistar seus espaços e atuam dentro da lógica de mercado. A máxima desses grupos se caracteriza por trocas simbólicas ou franca apropriação tendo como foco os exorcismos, manipulação de objetos simbólicos, discursos emotivos, calorosos, de confissão positiva e confirmação de pedidos, campanhas de fé, ataques à símbolos e elementos de outros grupos religiosos atuantes no espaço social, sobretudo, aquelas agências mais próximos da realidade social e que atende à população que compõe a base da pirâmide social, o que faz tecer uma situação de guerra, disputas, tensões e conflitos entre grupos religiosos no Cariri.

A prova disso é a ascensão da IURD no Ceará, que de acordo com os dados do IBGE analisados por Russo; Oliveira (2011) sobre a “população residente segundo a religião no Ceará em 1991 e 2000”, apontam que a mesma ocupava a terceira posição com taxa de incremento de 88.38% em 1991 e tinha 7.600 filiados e subiu para 65.398 filiados em 2000 (p. 137). Segundo os autores, a IURD é a segunda maior igreja pentecostal do Ceará no Censo de 2000, e

Já o Cariri e o Centro-sul são as regiões com maiores porcentagens de católicos e presença evangélica apenas simbólica. Por exemplo, 93.80% da população de Juazeiro do Norte é de católicos e apenas 4,18% de evangélicos. No Crato, são 3, 15% de evangélicos e 91, 70% de católicos [...] os grandes centros de peregrinação e festas religiosas permanecem quase herméticas à presença evangélica sugerindo, a eficácia da organização e do imaginário local (RUSSO; OLIVEIRA, 2011, p. 138).

Meneses; Paz (2012) apontam que no censo de 2010 esse número de evangélicos em Juazeiro do Norte dobrou, chegando a “8,5%, sendo que o catolicismo ainda predomina na localidade somando 88,3%” (p. 37). As pesquisas referentes a atuação dos neopentecostais na região do cariri atestam para a expressiva ascensão desses grupos (evangélicos no geral) apesar da hegemonia católica. Russo; Oliveira (2012) dizem que quanto maior a “urbanização” e desenvolvimento das cidades cearenses, maior é a porcentagem dos evangélicos e quanto maior a “interiorização”, maior a porcentagem de católicos, com exceção de Juazeiro do Norte, Sobral, Crato, dentre outras, que em 2000, possuía baixa presença evangélica mesmo sendo consideradas urbanizadas. Logo, não há uma presença apenas simbólica de evangélicos no Cariri, pois os números só aumentam a cada censo. Na cidade de Crato, o campo religioso até o último censo do IBGE de 2010, com uma população de 121.428 mil habitantes, 88,53% se declararam católicos, seguidos de 7, 25% evangélicos, sendo 3,78% evangélicos de origem pentecostal. Já os espíritas eram 1,10%, seguidos de 0,09% de umbandistas e candomblecistas. Os sem religião eram de 2,06%. Quanto a porcentagem por nível de instrução entre católicos e evangélicos, 50,63% dos católicos se declaram sem instrução e com fundamental incompleto, seguidos de 37,93% dos evangélicos. Os números certamente tomaram novas proporções nos últimos dez anos. Devido ao atraso do censo de 2020, em razão da pandemia Covid-19, ainda não há dados para serem comparados. O que temos é um progressivo aumento de pessoas que se declaram evangélicas, concomitante aos grupos de RMAs, e sem religião, junto de um leve declínio do catolicismo.³⁴

Falar sobre os dados históricos da IURD no Crato é bastante complicado, pois ao buscar esse apoio em uma conversa com o pastor presidente local, ele disse não estar autorizado para passar quaisquer que sejam as informações sobre a IURD ou sequer conceder entrevistas sem consentimento superior. Isso dificultou essa primeira etapa de situar a IURD historicamente na cidade. As poucas informações que pude coletar foram de registros baseados no CNPJ da igreja no Crato. Gostaria de viver esse campo afeito às pesquisas do qual falava Freston (1994), que afirmou que a IURD era um lugar muito fácil de pesquisar por ter acesso às entrevistas, fontes impressas, programas de rádios e TVs e observação e

³⁴ Fonte: Estados e Cidades. Disponível em: https://www.estadosecidades.com.br/ce/crato-ce_religioes.html acesso em 15 de dezembro de 2022.

participação. Os tempos eram outros! Hoje, não se pode sequer fazer gravações ou fotos nos cultos que se está sujeito a ser convidado a apagar tudo e a se retirar do local. Pesquisadores parecem não ser bem-vindos hoje em dia! Sobre consentimento de entrevistas, também não é uma tarefa fácil. Muitos se recusam a conversar por vários motivos: receio, vergonha, por não terem permissão do pastor ou por uma questão de gênero, dentre outros. Logo, o grau de dificuldade é imenso. Porém, meu intuito não é o de fazer uma discussão sobre o processo histórico da igreja, mas o de situá-la no campo religioso cratense. O intuito é compreender a atuação da IURD com base nos dados coletados atualmente. Assim, é possível traçar um perfil de sua atuação na cidade.

5.1.1 A Catedral da Fé em Crato

A IURD, como consta nas pesquisas de Mariano (1995; 2004), Almeida (1996) e Freston (1994), começa a se expandir no interior do Brasil por volta dos anos 1980/1990. Como já foi discutido anteriormente, o crescimento dela chamou a atenção de inúmeros pesquisadores que se interessavam em compreender esse mais novo fenômeno religioso. Apesar de grandes sucessos em suas empreitadas, Edir Macedo se deparou com opiniões divergentes, chegando a ser acusado de diversos crimes nos anos 1990, quando sua igreja crescia e se expandia no Brasil e em alguns países. Nesse cenário de mudanças no interior da própria instituição e de transformações sociais, políticas e econômicas, a IURD chega no Cariri, especificamente em Crato, em 20 de março de 1991³⁵. Cabe salientar que a IURD, com seu evangelismo midiático, não era uma novidade para os Cratenses. Certamente sua chegada causou uma acentuada dinâmica no campo religioso local nesse primeiro contato, também visível atualmente.

A IURD é uma instituição religiosa de grande alcance na cidade, haja vista é uma agência que mobiliza um grande número de clientela, ademais, flexibiliza-se e adapta-se ao campo religioso local, promovendo, em suas reuniões, ou como é costumeiro chamar entre as igrejas evangélicas local e entre os adeptos, de culto, um sistema não apenas religioso, como também mágico. Muito bem preparada para qualquer campo religioso, ela opera mediante teias que se ligam em um todo, isto é, a IURD instituição movimenta-se por meio do que

³⁵ CNPJ: 29.744.778/0718-84. Fonte disponível em <https://www.diretoriobrasil.net> acesso em 15 de abril de 2022.

denomino de “tentáculos sagrados”, pois resiste, sobrevive, atua em uma cidade marcada pelo catolicismo, por igrejas evangélicas e RMAs, este último, sobretudo, tendas de jurema e umbanda.

A função desses tentáculos sagrados é a busca pela legitimidade do poder religioso na cidade por meio dos serviços prestados, sobretudo, articulando-os aos interesses e necessidades mais urgentes dos sujeitos. Cabe destacar também que a IURD possui lógica empresarial, mercadológica em um plano mágico-religioso, pois ganha força de adesão entre os bairros periféricos da cidade por meio de campanhas, de objetos mágicos e outros recursos midiáticos para alcançar um público desejoso em resolver problemas. Esses tentáculos alcançam pessoas com doenças, depressão, vícios, crises financeiras, causas na justiça, questões amorosas, etc.

Surgida na região do cariri em 1992, a IURD se instalou no centro da cidade de Crato, a princípio, em um local consideravelmente afastado da movimentação comercial e do fluxo de pessoas, isto é, na praça Francisco Sá, conhecida como Cristo Rei, devido ao monumento do Cristo Redentor ao centro da praça. O templo era situado de frente a praça, em um prédio comercial de primeiro andar, relativamente pequeno. Nos anos 2000 a IURD se deslocou para um ponto comercial de maior visibilidade e de maior acesso, próximo ao movimento comercial intenso, ao centro da cidade. Até os dias de hoje, a IURD mantém-se no mesmo prédio, localizado à rua Dr. João Pessoa, fazendo esquina com a rua Monsenhor Esmeraldo, uma importante avenida que se estabelece pela circulação de carros que vêm no sentido de Juazeiro do Norte e bairros adjacentes (conforme mostra a figura a seguir) bem como também é uma das avenidas que liga o tráfego tanto para a saída do centro, no sentido dos bairros Seminário, Batateira, Vila Alta, como também a saída com destino à municípios vizinhos, como Farias Brito, Várzea Alegre e Iguatu, quanto para pontos importantes no entorno do mesmo, como paradas de ônibus, hospitais, parque de exposição Pedro Felício Cavalcante, Universidade.

Figura 1 - Mapa do centro de Crato

a situação de mercado religioso e de oferta de serviço baseado na procura dos mesmos por parte da população. Logo, ela se articula também ao contingente populacional. Crato é uma cidade com pouco mais de 100 mil habitantes. Também, uma cidade relativamente pequena, se compararmos com o comércio de Juazeiro do Norte. Desse modo, acredito que essa seja uma das razões de haver apenas uma igreja na cidade.

No entanto, embora haja apenas uma catedral da fé para prestar serviços aos cratenses, o que presenciei tanto em minhas observações em campo quanto por meio das entrevistas com os interlocutores, foi de que a IURD estabelece alianças com os cratenses, promovendo pequenas reuniões com grupos pequenos de obreiros nos bairros periféricos. Isto faz com que a IURD não necessariamente abra igrejas nesses bairros, porém, não deixa de levar a instituição até essas pessoas. Quando me refiro a levar a IURD até essas pessoas, quero reforçar, sobretudo, essas alianças que são a todo momento acordada com as mesmas, que, em busca de serviços imediatos para sanar seus problemas, encontram nessas pequenas reuniões e evangelismos, ou em serviços e bens de serviços ofertados, uma possível solução. E é exatamente isso que a IURD oferece nesses bairros: o socorro, a solução, o auxílio, não exatamente exigindo pertencimento religioso desses sujeitos, mas apresentando suas campanhas (um vasto catálogo de práticas simbólicas que enfatiza a cura, libertação e prosperidade desde que as pessoas se submetam às campanhas - geralmente de 7 sextas-feiras, 21 dias, etc. - envolvendo sempre sacrifícios em dinheiro por intermédio de um óleo ungido, rosa ungida, sal grosso, banho do descarrego espada da guerra, dentre outros elementos textuais que se estabelecem como campanha (isto é, os inúmeros panfletos distribuídos em momentos diferentes e propícios dos cultos, que contêm uma carga simbólica muito expressiva)).

A IURD em Crato se destaca entre as igrejas pelo seu templo nada modesto em relação a sua estrutura se for compará-lo com alguns templos no centro da cidade, pois, embora não seja um prédio de dois ou três andares com uma arquitetura moderna (a cidade ainda conserva, sobretudo, nos prédios comerciais, uma faixa arquitetônica dos séculos passados, logo, cabe ressaltar que a IURD não esbanja luxuosidade, tampouco acompanha o impacto visual do templo de Salomão ou outras catedrais mais modernas, como em Fortaleza, capital do Ceará), ele chama a atenção por ter uma extensão que engloba um quarteirão em uma das principais avenidas da cidade, sendo que nenhum outro templo de igreja pentecostal

no centro da cidade tem essa instalação. O templo possui cores neutras como bege/marfim/marrom, com letreiro nas cores vermelho e azul escrito “Universal” em destaque acima da entrada principal, portão principal, conforme a figura abaixo:

Figura 2 - O templo da IURD em Crato



Fonte: Universal.org (2022). Site oficial da IURD

Além de bem localizada, a mesma conta com um grande espaço que contempla duas entradas e saídas, de um lado a outro de um quarteirão. A entrada e saída principal, localizada na rua Dr. João Pessoa, é utilizada em todos os cultos pelos fiéis/simpatizantes/clientes. O segundo acesso ao templo encontra-se à rua Senador Pompeu e é exclusivo para pessoas com cargos de confiança, como o próprio pastor e os obreiros. Esse acesso é utilizado também quando há distribuição de cestas básicas, por meio do projeto Unisocial. Os obreiros se reúnem nesse acesso para distribuir cestas para os fiéis ou pessoas visitantes em situação de vulnerabilidade social. Provavelmente, há outros compartimentos próximos a esse acesso, porém, é restrito. Logo, não pude visualizar com mais clareza. No entanto, próximo ao altar, há duas portas, uma a direita e outra à esquerda. Pude notar durante os cultos que a porta que fica à direita do altar funciona como um almoxarifado. Há um fluxo entre os obreiros durante os cultos nessa sala para pegar os materiais/objetos que são usados durante o culto, à medida que o pastor vai se utilizando desses recursos. É de lá que os obreiros/as saíam com uma grande cruz de madeira, panfletos de campanhas, algodões encharcados com óleos ungidos (todos muito bem separados em saquinhos), os jornais Folha Universal, dentre outros materiais. Quanto a porta da esquerda, percebi que há uma espécie de escritório do Pastor, porém, ele não funciona para atender as pessoas caso quieram uma conversa particular. Mas

pareceu-me que há um local, além de ter uma entrada/saída, como um dormitório ou local de descanso do pastor.

O acesso principal da Igreja possui uma escada e uma rampa. Nessa primeira parte, onde acontecem as recepções das pessoas (há sempre obreiros recepcionando as pessoas que vão chegando dos bairros), há 3 repartições ou salas. À direita, tem uma secretaria. À esquerda, tem uma salinha onde ficam as crianças. A salinha é bem equipada. Tem cadeiras e uma lousa, além de materiais escolares. O pastor aconselha os pais a deixarem seus filhos na salinha para ficarem à vontade durante o culto. Nesse lado também ficam os banheiros feminino e masculino. Após essa entrada, há uma grande porta de vidro, que dá acesso ao salão onde acontecem as reuniões.

O salão é amplo, com uma grande capacidade de lotação de pessoas. Possui cadeiras/bancos de madeiras de cor amarelada, ar-condicionado, uma tela branca retrátil que fica ao lado do altar, suspenso, para exibir vídeos conforme o interesse do pastor. O altar é grande e elevado da base. Possui escadas de um lado e do outro. Há um púlpito de vidro ao centro do altar onde ficam a Bíblia. Ao fundo, há um tanque batismal. Acima do altar, há o bordão da IURD, escrito em letras grandes, iluminadas: “Jesus Cristo é o Senhor”. O formato do altar remete a obras arquitetônicas gregas, com colunas brancas. Há também um altar secundário, que funciona abaixo do altar principal, com um púlpito simples, de madeira, que, ao meu entendimento, possui a ideia de proximidade com o público e transmite uma sensação de mais intimidade com as pessoas. O pastor comanda as reuniões na maior parte do tempo no altar secundário, porém, sempre começa o culto no altar principal.

A atuação da IURD se dá por uma proposta flexível (no sentido de uma opção religiosa e de composição identitária (híbrida, sincrética), dentro da própria forma diferenciada que ela traz em suas práticas simbólicas e elementos hibridizados com outras religiões que é, de alguma forma, familiarizada, devido as fronteiras e interações ao longo dos processos históricos que abarca esse sujeito dentro dos seus interesses e por isso, a adesão e cultos lotados), pois os sujeitos frequentam sem necessariamente dar conta de cumprir com doutrinas rigorosas e, ademais, buscam por serviços. Assim, a IURD surge como uma resposta para soluções de problemas de ordem financeira, enfermidades, vícios, causas judiciais, conflitos familiares, relacionamentos amorosos, sem, contudo, se desarticular de

uma proposta religiosa, que ora assemelha-se às igrejas evangélicas, ora a uma proximidade com RMAs e espiritismo, ora com o catolicismo praticados na cidade, contribuindo para o trânsito religioso e circulação de bens simbólicos, isto é, disputa no mercado religioso.

5.2 Enredo mitológico iurdiano: sistemas de crenças e *módus-operandi*

A tratar da forma como a IURD vem se estabelecendo no Crato e criando graus de alianças com os cratenses, mesmo os que se dizem católicos, sem religião, de religiões de matrizes africanas ou simplesmente evangélicos de diversas igrejas de denominações diferentes na cidade, pode-se conjecturar que a mesma oferece seus serviços muito voltados para ser uma opção de força, seriedade, mudança e concretização de trabalhos espirituais, além de sua busca por legitimidade, que a faz ser uma opção religiosa entre as demais religiões e igrejas atuantes na cidade. Ademais, comungo da hipótese de que a IURD “possui indicadores econômicos e práticas capazes de alterar e modificar a economia religiosa, apresentando novas possibilidades para mudanças no quadro do turismo religioso local”, como analisa Diniz (2013, p.7) em relação a IURD e sua atuação em Juazeiro do Norte.

Em Crato, ela apresenta-se com um discurso voltado para satisfazer e atender aos interesses individuais dos sujeitos. Tais ofertas de serviços baseiam-se em bens simbólicos e práticas simbólicas, isto é, rituais que, articulados aos sistemas de crenças e seu *módus-operandi* através do que Bourdieu (1998) denomina de concorrência na utilização dos bens simbólicos pelos agentes de um determinado sistema religioso, representam a estrutura para o fazer religioso iurdiano na cidade e que a caracteriza como uma igreja capaz de transcender geograficamente e de adaptar-se a qualquer espaço ou imaginário mesmo os que aparentemente pareçam inviolável ou impenetrável, no caso do catolicismo ser parte da identidade religiosa cultural dos caririenses, sugerindo uma maior dificuldade de atuação de igrejas evangélicas, porém, as mesmas existem e resistem apesar de toda essa condição religiosa caririense, porque se atrelam ao imaginário social local e a crenças populares.

A essa ideia de que a IURD age por meio de acontecimentos estruturados em bens simbólicos e rituais (sobretudo, o de libertação por meio da possessão e exorcismo) e ofertas de serviços estruturados no imaginário mítico, dei o nome de *enredo mitológico iurdiano*, isto é, evoca a construção de uma identidade religiosa iurdiana em seu espaço de atuação que dá

visibilidade e legitimidade para a igreja no campo social local. Nesse sentido, o imaginário mítico que estrutura os sistemas de crenças da IURD articula-se ao imaginário social e religioso local, promovendo pontos de convergência e divergência, concomitante a plasticidade dos sistemas simbólicos com o enredo local.

Conforme Wuenenberg (2007), “o imaginário é dotado de plasticidade e de criatividade própria, é importante identificar e descrever os fatores dinâmicos que explicam sua formação e suas transformações” (p.39). Os fatores que impulsionam o imaginário típico iurdiano (além de ser religiofágico, híbrido, que ganha a forma de um “neopentecostalismo macumbeiro”, como aponta Oro (2005)) está fortemente atrelado à própria composição do imaginário social local e se mantém nesse campo devido às dinâmicas e trânsitos, ressemantizações e ressignificações, isto é, a um rearranjo mítico que se adapta ao espaço e ao imaginário coletivo. Eliade (1997) aponta que o mito, imaginário passa por “camuflagens”, já Durand (2000), afirma que ele sobrevive através dos tempos pelas constantes adaptações e mutações. Para Durand (*idem*), os mitos passam por eclipses e não morrem. Assim, é possível perceber que a IURD sobrevive mediante os fatores que impulsionam o imaginário social local, por isso, os serviços prestados aos cratenses faz jus ao imaginário tanto coletivo quanto individual e se consolida em sistemas simbólicos comum à população. Para Wuenenberg (2007),

Os mitos podem gerar uma retomada de seu sentido num novo contexto cultural de recepção. A partir disso, o discurso mítico deixa de aparentar-se com a recitação, fazendo-o com uma explicitação do trabalho do sentido, sob forma narrativa ou de modo mais geral, argumentativa. A teologia cristã assume, à sua maneira a herança do imaginário da mitologia pagã reconhecendo amiúde como os mitos anteriores enunciam de maneira indireta, velada, figurada, oblíqua, verdades de Revelação divina. [...] Ele não sobrevive passivamente, porém, tem capacidade de prestar-se a novo reinvestimentos de significação num contexto cultural estranho, distante no espaço ou no tempo. (2007, p.49).

Parafraseando com o autor, a IURD assume, à sua maneira, a herança do imaginário social cratense, em que superstições, mitos, crenças em seres malignos, demônios, anjos, mau-olhado, olho gordo, inferno, quebranto, símbolos, signos, objetos consagrados e sagrados, etc., compõem o pensamento mítico e conectam-se aos aspectos da vida religiosa da população, como também discute Mariano (2008). Ela cria uma rede mágico-religiosa para oferecer seus serviços e bens de salvação em um cenário em que o trânsito de pessoas e bens

simbólicos é constantemente ressignificado. Destarte, isso é verificável na própria forma de organização religiosa e de sistemas simbólicos (rituais, símbolos, signos, bens de salvação, serviços religiosos) da IURD. Com um discurso que assegura curas, milagres e maravilhas, ou defendendo a ideia de que o mal precisa ser combatido, bem como um verdadeiro “espetáculo”, “teatro” (CAMPOS, 1996) baseado em possessões seguidas de exorcismos e ataques à símbolos de outras religiões atuantes no campo religioso cratense, a IURD demonstra o seu poder de articular práticas rituais e simbólicas com a realidade social dos indivíduos e age de forma peculiar em Crato se compararmos com outros serviços religiosos neopentecostais na cidade.

Eliade (1972) destaca que hoje a palavra mito também é empregada tanto no sentido de “ficção” ou “ilusão” como no sentido de “tradição sagrada”, revelação primordial, modelo exemplar, principalmente para antropólogos, sociólogos e historiadores da religião. (p. 6). Assim, objetivo de Eliade é analisar as sociedades que se utilizam ainda do mito, o que ele chama de “mito vivo”, “no sentido de que fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor a existência” (p.6). Para o autor, “compreender as estruturas e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa da história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos”. (p.6).

Para o autor supracitado, o mito pode ser manipulado, reinterpretado, articulado de diferentes formas, sob diferentes perspectivas, por interesses próprios de cada grupo, e também modificados de acordo com os processos históricos, sociais e culturais. Assim como houve modificações na mitologia grega, a partir de Homero e Hesíodo, e, por exemplo, nas “tradições mitológicas do oriente próximo e da Índia, que foram reinterpretados e elaboradas por seus teólogos e ritualistas... não significa dizer que essas grandes mitologias tenham perdido sua substância mítica” (*idem, ibidem*). Pode-se, de igual modo, observar as mudanças e permanências no campo religioso neopentecostal irudiano, por exemplo, que podem ser lidas como uma reinterpretação da mitologia judaico-cristã, transformando, assim, a sua perspectiva religiosa a partir das transformações ao longo do tempo. É correto afirmar que a IURD é um campo religioso complexo e dinâmico, que tem reinterpretado uma mitologia histórica, de acordo com seus interesses religiosos, a partir do seu tempo. Segundo Eliade (1972), os mitos se “transformaram e enriqueceram no curso dos séculos, sob influência de

outras culturas superiores ou graças ao gênio criador de alguns indivíduos excepcionalmente bem-dotados” (p. 8). Para o autor, os mitos vivos “fundamentam e justificam todo o comportamento e vida da atividade do homem” e que, a partir do estudo feito *in loco* é possível situar o mito em seu contexto histórico-religioso original (p.8).

Para Lévi-Strauss (2012), o valor do mito permanece pela história que ela carrega e independe da tradução feita por outras culturas em suas linguagens e sentidos e significados diferentes, pois para o autor, “o mito é uma linguagem” (p.225). Isso pode ser pensado em como a IURD estrutura sua crença em uma ordem mitológica historicamente construída e como ela se utiliza dessas crenças para legitimar a sua atuação nos espaços. A forma como ela redireciona/rearranja suas crenças e como ela as efetua é fundamentada em qual ou quais propósitos? É notório a sua ascensão no campo religioso, o que revela uma certa adaptação das práticas simbólicas aos espaços públicos, sempre dialogando com interesses dos sujeitos que buscam seus saberes e poderes mágico-religiosos.

O seu ponto de relevância no campo religioso cratense se dá pela sua multifaces hibridizadas, que se apresenta como divergente com outras manifestações religiosas, sobretudo, pela situação de apropriações de bens simbólicos, que se configuram como uma nova forma religiosa (de construção de uma identidade religiosa ressemantizada). A IURD, como “igreja religiofágica” (ORO, 2005-2006), apropria-se de bens simbólicos e práticas de outras religiões e gera novos significados para seus clientes, simpatizantes, membros e fiéis, atuando com grande ímpeto em uma área de grande visibilidade, isto é, no centro urbano, que aponta para um sentido de mercado, de trocas simbólicas, de ofertas de serviços, e que demonstra grandes negócios e um “grande capital de giro” (DINIZ, 2013, p. 4), a observar a estrutura do templo, a dimensão e a localização.

A igreja funciona todos os dias e suas ofertas de serviços possuem graus de visibilidade de acordo com a participação dos sujeitos, isto é, nas reuniões em que há um público maior de clientes, geralmente, ofertados a noite, os discursos são mais eloquentes e a prioridade é a ação, ou seja, acontecem inúmeros atos, apelos e campanhas ao mesmo tempo, bem como rituais para obtenção de toda sorte de desejos e pedidos: causas na justiça, libertação de vícios, problemas amorosos, abertura de caminhos, curas, situação financeira, etc.

As reuniões têm um tempo contado e não ultrapassam uma hora e trinta minutos. Não há uma pregação eloquente de uma palavra bíblica como acontece em outras igrejas pentecostais clássicas, mas há apenas fragmentos de passagens bíblicas que são costuradas para dar embasamento teológico às práticas simbólicas, assim como bem pontuaram Mariano (1995, 2004, 2008), Pierucci (1994), Oro (2005-2006) e Freston (1994). Então, há uma lógica para cada reunião em se tratando de uma escolha minuciosa de músicas a serem cantadas, ou a base bíblica para estruturar as ações e os discursos. Cabe salientar que essas observações estão voltadas, principalmente, para meu recorte empírico, o culto de libertação/descarrego.

As reuniões na Sede Regional do Crato acontecem todos os dias da semana e são ofertados por sessões e horários bem definidos, como consta no quadro 3:

Quadro 4 - Horário de funcionamento das reuniões da IURD no Crato

Domingo	Segunda-feira	Terça-feira	Quarta-feira	Quinta-feira	Sexta-feira	Sábados
07:30	07:30	07:30	07:30	07:30	07:30	07:00
10:00	10:00	10:00	10:00	10:00	10:00	12:00
18:00	12:00	12:00	12:00	15:00	12:00	19:00
	15:00	15:00	15:00	19:00	15:00	
	19:00	19:00	19:00		19:00	

Fonte: Universal.org (site oficial da IURD)

A IURD opera de forma incisiva no Crato, a começar pelo horário comercial em que está disposta a atender o público (o templo fica aberto das 06:00h às 22:00h, segundo a sua página oficial no *facebook*³⁶) e, sobretudo, a seu repertório simbólico, serviços e bens prestados em suas reuniões, que são bastante frequentadas, especialmente à noite. Ela também se utiliza de uma ferramenta tecnológica midiática bastante acessível e de grande alcance da população, a saber, as redes sociais. A página oficial da igreja no facebook tem muita visibilidade. Nela, constam mais de 3 mil seguidores ativos, mesmo que não dê a certeza de que se trata de fiéis assíduos ou apenas simpatizantes ou pessoas que costumam frequentar, sem necessariamente afirmar pertencimento religioso. Essa ferramenta midiática funciona

³⁶ Fonte disponível em <https://www.facebook.com/UniversalCratoCE/>. Doravante, será usada como fonte para a discussão sobre as reuniões temáticas da IURD. Acesso em 05 de janeiro de 2023.

como um canal comercial em que a IURD afirma seus serviços e a eficácia deles. Por isso, constantemente são postadas diversas fotos das reuniões, que demonstram o grande êxito dos que nela participam, assegurando assim, uma legitimidade vivenciada pelos sujeitos em contato com esse ambiente e com essas atividades religiosas, como bem pontua Asad (2020). Todas as reuniões, ou “sessões” (como costuma se referir o pastor e como normalmente aparecem em suas publicações nas redes sociais), possuem dias específicos e são trabalhadas por meio de grandes temáticas.

Aos domingos, o foco é para a “reunião das primícias” em que o discurso é construído para o deleite do “melhor do Senhor na Terra” (isto é, uma vida abundante e próspera por serem filhos de Deus), porém, é necessário dar a sua melhor oferta. Para isto, os ágeis e atentos obreiros e obreiras, distribuem a quem têm interesse em receber as primícias, os folhetos que carregam a campanha dos “desafios” (geralmente, o desafio é em uma quantia de dinheiro ou valores específicos) a serem cumpridos. Esse culto geralmente é acompanhado da “Santa Ceia da entrega” cujo objetivo é construir significados por meio do ato de cear (estar em comunhão com Cristo através do corpo e do sangue) e ao ato de dar para receber, liga, automaticamente, o fiel a uma necessidade de dar (valor simbólico em dinheiro) para conquistar o que deseja. Bastante sugestivo! As reuniões dos domingos também carregam um lado emotivo, voltado para o bem-estar individual (sobretudo referente a um relacionamento mais íntimo com Deus) e familiar, que também carregam símbolos como paz, bênçãos, amor e felicidade. Temas de reuniões como “domingo do braço forte de Deus”, constroem essa ligação mais religiosa com o público. No meu ver, os domingos são voltados para membros com identidade religiosa iurdiana, isto é, para um público que afirma seu vínculo de pertencimento.

Às segundas-feiras, o público-alvo é voltado para pessoas que estão passando por crises financeiras, problemas de dívidas, ou comerciantes, empresários e pessoas que desejam começar um negócio, etc. A temática é voltada para o sucesso em empreendimentos e tem por nome “Congresso para o sucesso”. Nessas reuniões, o pastor ensina como sair de crises e alcançar o êxito nos negócios e ser bem-sucedido na vida financeira por meio da “fê em ação”, isto é, a partir de alianças econômicas com um Deus dono do ouro e da prata. A campanha é em prol de dar (ofertas em dinheiro) para receber (prosperidade) da parte de Deus. Nas quartas-feiras, temas como “a noite do pão dos filhos” em que participam aqueles

sujeitos que "têm comido o pão da vergonha e humilhação" (referindo-se a problemas financeiros e falta de dinheiro) e "a noite das atalaias- noite das almas", em que os discursos são voltados para ensinar o que "Deus espera de nós".

Às quintas-feiras acontece a reunião da "terapia do amor", em que o discurso é voltado para "desvendar a chave para abrir o coração para o amor", segundo a publicação na página oficial da IURD-Crato, "muitos vem aprendendo os segredos do amor inteligente"³⁷. O público é formado, em sua maioria, por mulheres, geralmente solteiras, que querem conseguir um bom casamento. Também se encontram mulheres que enfrentam relacionamentos conturbados por conta de ciúmes, brigas e violências. Nas sextas-feiras, a "sessão do descarrego", que segundo os discursos visa "limpeza espiritual e desmanche de todo mal", a meu ver, é a junção de todas as temáticas trabalhadas por eles ao longo da semana, pois concentra toda a realidade social na representação e personificação de um mal que precisa ser combatido veementemente, como ressaltam Sanchis (1994) e Freston (1994).

Vale ressaltar que todas essas reuniões têm um fim econômico, pois, mediante qualquer mudança de vida ou de conseguir resultados que se esperam, é preciso dar para receber. Tudo envolve a oferta de dinheiro e sua disposição em dá-lo como sacrifício vivo no altar, isto é, no "lugar sagrado, do compromisso com o líder carismático -"o enviado" (DINIZ, 2013, p.6). Para Diniz (2013), o "foco central de mediação com o sagrado é o altar. Trava-se uma luta pelos bens simbólicos no "campo religioso", e nesse espaço se vislumbram e se manipulam pensamentos e princípios da visão de mundo" (*idem*).

Como consta do levantamento bibliográfico já citado aqui em outros subtítulos, a IURD opera através da Teologia da prosperidade, curas e libertação. Esses são os pilares dos cultos e discursos que formam o seu sistema de crenças e sistemas simbólicos, que configuram uma identidade religiosa neopentecostal iurdiana em Crato. Segundo Mariano (2003), o neopentecostalismo se caracteriza empiricamente por três pontos de atuação: "1) pela ênfase na guerra espiritual contra o diabo e seus representantes terrenos; 2) pela difusão da Teologia da Prosperidade; 3) e pelo abandono de grande parte dos tradicionais e estereotipados usos e costumes puritanos de santidade" (p. 21). A seguir, tratarei de discutir sobre tais características no âmbito dessa pesquisa.

³⁷ Fonte: *Facebook* oficial da IURD em Crato.

5.2.1 *O culto de libertação/sessão do descarrego*

Durante minha jornada em campo, umas das coisas que mais me chamaram a atenção foi de como a IURD mobiliza recursos, cria narrativas e oferta o culto de libertação ou como também é chamado pelos obreiros e pastor presidente, sessão do descarrego. Essa nomenclatura para especificar a prática religiosa (que acontece todas as sextas-feiras em diferentes horários do dia, sendo o horário da noite, as 19h, o horário mais frequentado, a ponto de lotar o grande espaço do salão) parece se dividir em dois sentidos, haja vista que um culto é uma cerimônia, na linguagem religiosa, destinada a adoração e exaltação de um Deus/deuses/deusas, e tudo gira em torno da figura divina e em louvor e honras a mesma. No meio evangélico pentecostal, em um culto, o centro de toda a prática é cultuar a Trindade cristã através de louvores e adoração que são organizadas em dois sentidos e momentos: O de cultuar (as pessoas vão se distribuindo em momentos individuais em que fazem uso do microfone – no dialeto pentecostal, esse momento é denominado de oportunidade, isto é, quando alguém é escolhido diante da igreja para cantar, entregar revelações/profecias, dar saudações por meio de versículos, etc., como um momento de honra, em que Deus o escolheu por intermédio do pastor para contribuir com o culto), e por fim, o momento considerado o mais importante, pois é marcado pela pregação da palavra (geralmente proporcionada pelo pastor presidente ou por pessoas convidadas a ministrar a pregação, com duração de 50 minutos/1 hora, podendo se estender até a 1h:30min) isto é, não apenas pelo ensinamento de doutrinas e revelação da palavra, mas para ouvir o que Deus tem a falar através daquele preletor/ministrante, que se acredita estar sendo usado por Deus para curar, entregar mensagens divinas para quem precisa, expulsar o mal, enfim, fazer coisas sobrenaturais através do mover do Espírito Santo.

Nesse sentido, a chamada sessão do descarrego pelos próprios obreiros e pastor da IURD (os meus interlocutores se referiam a esse momento como culto de libertação, muito provavelmente por ser uma nomenclatura utilizada em larga escala pelas igrejas atuantes na cidade, isto é, a Igreja Deus é Amor - que oferece esse culto também nas sextas-feiras- a Igreja Catedral do Espírito Santo - que oferece o seu culto nas quintas-feiras-, a Igreja Internacional da Graça de Deus e Mundial do Poder de Deus também oferecem esse tipo de culto com fins para a libertação) parece flexibilizar essa nomenclatura como estratégia para

angariar fiéis, embora a estrutura desse evento seja incongruente com o sentido do culto praticado nas igrejas evangélicas pentecostais locais, como relatado anteriormente. Nos próximos parágrafos, irei descrever, em conformidade com minha participação em campo, as reuniões das sextas-feiras e um dos tentáculos sagrados da IURD: a sessão do descarrego. Cabe ressaltar que estive em campo entre julho de 2021 e agosto de 2022 (no mês de julho de 2021 eu fui à primeira visita em campo apenas para observar. Não tive muita abertura para conquistar interlocutores. Retornei em novembro do mesmo ano e então, consegui contatos e estreitar laços com os meus interlocutores. No ano seguinte, em março de 2022, fixei morada no centro da cidade, próximo à IURD, para continuar participando das reuniões das sextas-feiras e assim optei por descrever minha primeira passagem em campo fazendo uso de pontos de referência com outras participações nos cultos de libertação/sessão do descarrego, bem como procuro ampliar aqui a descrição pontuando o comportamento dos sujeitos que ali estavam.

Eu havia me arrumado cedo numa sexta-feira à tarde, por volta das 15h, poucas horas antes de participar do primeiro culto/sessão, já em contato com os que viriam a ser meus interlocutores, através da ponte com a irmã Ana. Estava ansiosa para acompanhar o grupo de evangelismo que tinha o intuito de fazer visitas aos moradores do bairro Barro Branco II (Conjunto Nossa Senhora de Fátima), um bairro que, de acordo com o Censo do IBGE de 2010, possuía uma população de aproximadamente mil habitantes. O bairro possui uma organização econômica voltada para pequenos comércios (como mercearias, bancas de frutas e verduras, padarias, lanchonetes, sorveterias, etc.) e, sobretudo, para o comércio em torno do monumento de Nossa Senhora de Fátima, um importante local que recebe diariamente turistas e fiéis/peregrinos de toda a parte.

Cabe ressaltar que a religiosidade nesse bairro é bastante diversificada, e de acordo com minhas observações, há um grande número de católicos praticantes e pessoas que se assumem católicos, porém, frequentam várias religiões/igrejas sem firmar um pertencimento com esta ou aquela instituição religiosa. No bairro, as casas possuem a mesma estrutura, pois são casas financiadas e distribuídas por sorteios pela Prefeitura Municipal, logo, o bairro possui uma estrutura apenas para construção de casas populares, não sendo comum templos sagrados no local, supermercados, padarias ou outros estabelecimentos comerciais, porém, os moradores aproveitam os espaços e adaptam suas casas para pontos comerciais ou religiosos.

Até o momento da minha estadia nesse bairro, não havia construções de templos religiosos, exceto pela igreja Assembleia de Deus que comprou um terreno nos arredores do bairro e construiu uma igreja para atender aos moradores e difundir seus serviços religiosos no bairro.

A presença de grupos religiosos de outras igrejas é conspícua. Posso interpretar que existe uma corrida religiosa no bairro, isto é, igrejas pentecostais e neopentecostais parecem estar dividindo o bairro por grau de adesão de serviços religiosos, haja vista a forma como elas disputam fiéis para garantir seu espaço e acentuar seu proselitismo, é no mínimo, conflituoso, tal como uma corrida para ver quem consegue se instalar, angariar fiéis e estabelecer vínculos com aquelas pessoas mais rapidamente. Uma disputa acirrada, eu diria! Como as igrejas ficam no centro da cidade e o bairro é distante, bem como a população precisa se adequar aos horários de transportes públicos que só funcionam até as 18h, as igrejas passam a oferecer, pelo menos duas vezes na semana, os cultos realizados na casa de um fiel. A casa fica servindo de ponto de ofertas de serviço religioso, ou seja, funciona como uma ampliação da instituição, uma filial provisória. Presenciei alguns cultos da Igreja Deus é Amor. Eles se organizam em uma casa específica. Ali, disponibilizam caixas de som, microfones, algumas cadeiras e a supervisão e direção de um obreiro. O culto é muito bem frequentado. A referida igreja, todas as sextas-feiras, oferece um transporte gratuito para quem desejar ir ao culto de libertação, porém, não é de meu conhecimento que ela faça evangelismos como a IURD faz.

Rondando o pequeno bairro, também presenciei outros tipos de atividade religiosa com a mesma estratégia, como a Igreja evangélica Assembleia de Deus. Nesse dia, havia quatro casas não tão distantes uma da outra oferecendo culto, ao mesmo tempo. Vale destacar que não há um templo católico na comunidade, porém, além do local onde se encontra o monumento Nossa Senhora de Fátima que sempre oferece missas e momentos de fé e devoção, há, nos bairros próximos uma presença marcante de igrejas, assim, acredito que a Igreja Católica tem marcado presença nesses espaços. Em algumas conversas com minha interlocutora e alguns moradores vizinhos a ela, numa dessas conversas na sua calçada perguntei pela atividade religiosa de matriz africana no bairro e uma moradora relatou que de vez em quando algumas pessoas se reúnem tarde da noite no bosque que fica nos arredores do bairro para “bater macumba” (expressão que se refere às práticas religiosas de matrizes africanas com som de atabaques, danças e pontos cantados) e que, no dia seguinte, os

agricultores se deparam com velas queimadas de várias cores, oferendas, despachos, etc. A vizinha da Ana falava fazendo o sinal da cruz, como quem tivesse medo dessas práticas, e disse que essas coisas são bastante sigilosas, que eles só escutam os gritos e tambores. Ninguém sabe ao certo quem são essas pessoas ou quantas são, diz ela. Um mistério ou estamos diante de uma situação de silenciamento dessas práticas religiosas? Isto é, em quais condições as RMAs resistem nesses espaços? Certamente essa atitude do sigilo deve-se ao racismo religioso, pois apenas intolerância ou preconceito não dá conta de abarcar toda a situação de ataque, silenciamento e perseguição contra os adeptos dessas religiões, como aponta Flor do nascimento (2017). Esse caso merece um estudo mais aprofundado, tendo em vista a complexidade do campo religioso local, em outra oportunidade. Mas é preciso estar atento às formas de silenciamento dessas religiões nessas comunidades, sobretudo, pela franca apropriação de elementos afrorreligiosos usados, notadamente, pelas igrejas neopentecostais atuantes na cidade, que combatem religiões afro-brasileiras e abominam suas práticas, contribuindo para a proliferação do racismo religioso.

Pois bem, estas informações mostram o ambiente religioso local e a forma como a IURD atua nesse bairro e oferece também seus serviços a essa comunidade, criando laços afetivos, construindo alianças e legitimando seu poder mágico-religioso nos bairros periférico de Crato (diferentemente da Igreja Deus É Amor, a IURD não promove cultos nas casas de seus fiéis, mas investe no evangelismo e na oferta de transporte gratuito para o deslocamento até ao templo, no centro da cidade), pois, como relatei anteriormente, a minha primeira participação no grupo de evangelismo, e depois, no famoso culto de libertação que a interlocutora Berenice me disse: “quer ver demônio, vá no culto da sexta-feira! Hoje você vai ver! ”, me fizeram entender melhor a forma como ela vai abrindo espaços numa cidade marcada pelo catolicismo, pela renovação carismática, bem como pela presença notável de terreiros de umbanda e jurema e igrejas pentecostais e assim cria estratégias para manter os fiéis, mesmo com todo crescimento e atuação de outras igrejas neopentecostais na cidade.

Nesse sentido, o grupo de evangelismo (que funciona todas as sextas-feiras às 15h) tem o intuito de convidar as pessoas a irem aos cultos/reuniões/sessões das sextas-feiras, às 19h. Não há necessariamente uma regra estabelecida pela IURD nos casos dos grupos de evangelismo. O que eles precisam fazer, e isso fica bastante explícito, é convencer as pessoas a irem ao culto para receber libertação, cura, prosperidade, ou resolver qualquer outro

problema pessoal. Numa dessas formas de persuasão, as evangelistas alegaram que a IURD só queria ajudar a resolver seja lá qual forem os problemas e que para isso haveria um transporte gratuito para levar e trazer as pessoas. Com essa facilidade, as pessoas só precisariam decidir-se a ir. Assim, as pessoas são instigadas a acreditar que a IURD pode resolver seus problemas e que especialmente naquele culto-reunião/sessão poderiam voltar para casa libertos, prósperos, salvos. Essa forma de proselitismo é intensificada, sobretudo, nos momentos de visitas nos bairros, isto é, o chamado evangelismo pelos interlocutores, que apontaram, durante a entrevista, que o grupo de evangelismo é uma forma da Igreja Universal alcançar aos cratenses. Segundo a interlocutora Joana,

É uma coisa boa que eles tão fazendo pelas pessoas, porque hoje em dia tem muita gente (pausa) com depressão, tem muita gente precisando realmente de Deus e eles vão mesmo em busca, eles vão nos presídios, vão nos bares, ‘num’ tem medo de entrar nos cantos (refere-se aos lugares de riscos, com histórico de violência, crimes, etc.) ‘pra’ evangelizar, eu acho muito bonito esse trabalho (Joana, entrevista em sua residência no dia 24/11/2021. Grifo meu).

A interpretação é de que o evangelismo é, de fato, uma força motriz indispensável ao favorecimento da conquista de espaços no campo religioso cratense e que contribui para a adesão aos serviços proporcionados pela mesma, isto é, em Crato, é uma forma assertiva do seu proselitismo, não necessariamente midiático como apontou Mariano (2008)³⁸, mas um proselitismo firmado pela apresentação de sua proposta religiosa e de oferta de serviços ao público a partir de seus obreiros e obreiras, muitos deles também moradores dos bairros em que evangelizam. Assim, a IURD se instala nesse bairro exatamente seguindo esse *módus-operandi*: facilitando a ida aos cultos da sexta-feira, mostrando compreensão quanto às situações financeiras, amorosas, de vícios, etc., oferecendo recursos (campanhas, objetos mágicos, etc.), apresentando uma oportunidade de mudança de vida, de resoluções de problemas, sem, contudo, exigir das pessoas um vínculo de pertencimento religioso, não necessariamente promovendo reuniões ou cultos abertos como as religiões concorrentes trabalham. Seus cultos acontecem terminantemente no único templo disponível na cidade e que aqui, me refiro como catedral para designar a matriz da IURD em Crato.

³⁸ O proselitismo midiático do qual fala Mariano (2008) diz respeito ao uso exacerbado do que ele chama de “evangelismo eletrônico”, isto é, investimento em redes de comunicação para expandir a oferta de serviço mágico-religiosa através de programas de TVs, rádio, jornais, gravadoras e editoras, além de sites oficiais. Uma espécie de investimento, marketing.

Depois do evangelismo, que terminou por volta das 17h, fiquei na expectativa do grande culto sobre o qual havia ouvido tantas vezes falar durante o evangelismo. O culto prometia! Prontamente nos arrumamos, Ana, o seu filho e eu. O ônibus fretado pela IURD sairia às 18h:30min de um ponto do bairro, isto é, do prédio da Associação dos moradores. Ao chegar no local, havia pouco mais de 15 pessoas, em sua maioria mulheres, jovens e crianças. O evangelismo foi um sucesso! Havíamos passado em oito casas e todas essas pessoas tinham histórico de problemas com vícios entre parentes, doenças, conflitos familiares, problemas com dívidas, crises financeiras, dentre outros mais pessoais. Obviamente que nem todas essas pessoas eram fruto do evangelismo. Muitas delas eram já assíduos frequentadores nas sextas-feiras. Me refiro à frequentadores assíduos as pessoas, sobretudo, mulheres, que não firmavam vínculo de pertencimento, mas sentiam-se motivados a participarem dos cultos, pois, no período em que estive acompanhando o evangelismo e indo aos cultos através do transporte fretado pela IURD, pude perceber que elas sempre estavam ali. Perguntei a algumas delas, mesmo com pouco abertura, se elas eram da Universal e as poucas que me responderam disseram que apenas iam nas sextas-feiras, mas que eram católicas. Por essa razão, entendo que há um fluxo de trânsito religioso, pois as pessoas transitam entre religiões/igrejas em busca de soluções para seus problemas. Nesse sentido, em uma compreensão mais geral em relação ao público que presenciei durante novembro de 2021 a janeiro de 2022 nos transportes coletivos, passei a me referir a eles como clientes (sem vínculo institucional, busca por serviços imediatistas independente da sua identidade religiosa), simpatizantes (sem vínculo institucional, apenas sente-se familiarizado com o ambiente – muitos deles são evangélicos afastados da sua igreja ou fiéis praticantes, porém consomem outros tipos de ofertas religiosas na região), ou fiéis (possui vínculo com a IURD, trabalha nos grupos de evangelismos e desenvolve outras atividades, por exemplo, dando suporte em eventos que são realizados em bairros na cidade, isto é, refiro-me aos meus interlocutores como fiéis, pois, como é conspícuo a situação de trânsito, não tem como apreender o público das sextas-feiras, que ao meu ver, é rotativo, fluido. A propósito, mantive contato com alguns interlocutores nesse ano de 2023 que já não têm mais vínculo com a IURD, pois não são mais membros da igreja por motivos pessoais. Não entrei em detalhes (Carlos e Berenice).

O transporte chegou pouco antes das 18h:30min. No ônibus havia um obreiro que logo distribuiu umas fitinhas nas cores azul e vermelha, o que me intrigou bastante. Em seguida chamou a irmã Berenice para pegá-las, falou algo em seu ouvido e ela prontamente

foi amarrando essas fitas nas pessoas. Não entendi o critério para receber a fitinha ou azul ou vermelha. Depois que ela colocou a fitinha azul no meu braço e vermelha na irmã Ana que estava ao meu lado, perguntei a ela o porquê de cores diferentes e o que isso simbolizava. Ela disse que não era nada demais como quem dissesse para eu não entender como algo negativo pois era apenas para distinguir quem estava indo pela primeira vez e quem já era fiel. Nos primeiros momentos dentro do transporte, havia muitas pessoas com a fita azul e algumas com a fita vermelha. As fitinhas foram se intensificando e ficando em proporções iguais à medida que, ao passar em outros bairros, havia também outros grupos de pessoas para subir no transporte, dando a entender que a IURD trabalha de forma igual nos bairros da cidade.

Estava diante de uma superlotação no ônibus. Muito barulho de jovens que se reuniram no fundo do ônibus para ouvir músicas seculares amplificado por caixinhas de música portátil. Cheguei a duvidar que aqueles jovens iriam mesmo ao culto. Pensei que talvez eles aproveitassem que havia o transporte gratuito e o usassem como meio para passear pela cidade, já que não havia transportes durante a noite. Mas me enganei. Todos eles entraram no culto e lá ficaram até o final.

O ônibus estacionou de frente a IURD. Desci do ônibus notando a forma como as pessoas eram recepcionadas. Subindo os seis degraus de entrada ao primeiro espaço, havia uma obreira, vestida com saia preta e blusa branca, cabelo amarrado, do meu lado esquerdo, e um obreiro, de roupa social e gravata, do outro. Ambos estavam incumbidos de recepcionar as pessoas que vinham dos bairros nos ônibus e também os que vinham de outras partes da cidade, isto é, quem não tinha a fitinha azul ou vermelha não podia entrar sem que a colocasse, assim, os dois obreiros prontamente recepcionavam os adultos e encaminhavam para o salão principal onde aconteceria o culto (também notei que eles pediam o braço para ver a cor da fita) e as crianças que estavam acompanhadas de seus responsáveis eram encaminhadas para a sala que ficava também nesse primeiro acesso.

Passamos o espaço em que fomos recepcionados. Resolvi me acomodar nas cadeiras situadas ao final do salão para tentar tirar alguma foto ou até mesmo fazer algumas gravações, mas ao final não obtive sucesso. Havia, de uma ponta a outra do salão, alguns obreiros e obreiras que ficavam em pé durante toda a reunião, muito atentos, andando em volta do público. O salão rapidamente ficou lotado. O salão estava bem iluminado, com ar-

condicionado ligado, duas grandes caixas de som suspensas ao alto da parede, uma de cada lado, um altar, isto é, uma espécie de plataforma elevada aproximadamente a um metro de altura da base que se destaca na visão de quem entra no salão principal, com degraus de ambos os lados, que o chamei de altar principal, pois nele ocorrem as realizações de ritos sagrados, além de conter um dos equipamentos sagrados, isto é, o tanque batismal, que fica aos fundos do altar. No altar, havia um púlpito/tribuna de vidro que estava destacado na parte central e de frente ao público. Também havia um segundo púlpito/tribuna de madeira localizado abaixo do altar elevado, que denominei de altar secundário, pois é aproveitado um grande espaço que fica abaixo do altar principal, junto do público, que sempre é usado pelo pastor nos cultos, isto é, uma boa parte da reunião é realizada a partir do altar principal (principalmente para o ritual de exorcismos, entrevistas com entidades/demônios, orações de descarrego, para receber oração em que o pastor toca na cabeça das pessoas – ritual de imposição de mão para ungir as pessoas com azeite de oliva -, etc., acontecem nesse altar) e uma outra parte do culto, que geralmente é quando o pastor desce do altar elevado, se acomoda atrás do púlpito de madeira, e se direciona ao público para falar sobre as campanhas, algo mais informativo ou que reforce algo mais intimista (não é sempre que o pastor pede testemunhos de vida ou de alguma campanha bem-sucedida, mas quando acontece, ele faz uso desse altar, situado abaixo do altar principal). Ao lado do altar secundário também se encontra o chamado vaso negro pelo pastor. Um vaso muito grande e lustroso, de cor preta e de um formato elegante, alargado na parte inferior e alongado na parte superior e que costuma ser o local onde é depositado campanhas, isto é, envelopes, panfletos, como por exemplo, a campanha da libertação amorosa, o pastor pediu que todas as pessoas que a fizeram, deixasse dentro do vaso negro, pois ele levaria ao monte e oraria pela libertação dos mesmos, assim, interpreto que o vaso negro é um recurso mágico-religioso que simboliza um lugar propício à retenção do mal ou da negatividade que está contida em suas vidas e de acordo com as áreas específicas de seus interesses em receber libertação. Cabe ressaltar que somente em duas sextas-feiras presenciei o pastor utilizando o vaso como recurso mágico-religioso para “prender” o mal e gerar libertação.

Rapidamente, chegamos às 19h. O pastor, muito pontual, saiu de uma porta localizada ao lado esquerdo do altar, vestido totalmente de branco. Diferentemente dos pastores de outras denominações religiosas, ele não estava usando terno e gravata, indumentária peculiar aos pastores evangélicos, apenas uma camisa polo, uma calça jeans

branca, um cinto branco e um sapato branco. Pedro Ari Oro (2005) afirma essa situação como sendo um neopentecostalismo macumbeiro da IURD, pela característica mimética que ela tem, pela proximidade com as religiões que ela ataca veementemente em suas narrativas e discursos. E de fato, podemos observar que há uma presença muito forte de referências e símbolos que são apropriados e ressimbolizados em suas práticas religiosas. A começar pelo líder espiritual vestido de branco, pelo banho do descarrego (banho com galhos de arruda) que é um dos momentos de grande impacto e força nos cultos das sextas-feiras, pelos usos frequentes de termos que remetem às RMAs, como “descarrego” ou a necessidade de “descarregar”; exus; pombagiras; oferendas; amarração; sal grosso, etc.

O pastor começou a sessão/reunião/culto com uma música, fazendo uso do altar de cima. Ele nos convidou a ficar de pé nesse momento e a cantar. A música fazia menção ao quanto Jesus é a nossa força quando nada vai bem em nossas vidas. Uma música bastante comovente, compassada, que transmite tranquilidade. Ele, por meio da música, pediu que as pessoas sentissem essa força, que cantassem com toda a alma. Nesse momento, à medida que a música prosseguia, o pastor pronunciava em alta voz as letras da canção, antecipadamente, de forma que as pessoas conseguiram acompanhar a música, cantando em conjunto. O resultado foi a comoção em massa dos presentes, uma espécie de contágio pela emoção, que tomou conta do ambiente, como numa espécie de transe, pois era visível que as pessoas estavam emocionadas, algumas chorando, fechando os olhos e sentindo a música, cantando a letra como expressão do que elas estavam sentindo. Eu sentia a energia do lugar conforme ouvia o coral e conforme fazia parte dele levantando a voz à medida que me envolvia com a força de quem cantava ao meu lado de tal maneira que me arrepiava inteira. O pastor pedia que colocássemos as mãos no nosso coração, fechássemos os olhos e nos conectasse com Deus durante esse momento.

Ao findar a música, as pessoas pareciam estar acolhidas pelo ambiente, não fisicamente falando, mas no sentido de estarem em conexão com uma dimensão sobrenatural, espiritual, em mediação com o sagrado, e, por essa razão, acredito que começar a reunião/culto/sessão com uma música comovente, sempre ressaltando uma solução de tudo em Jesus, torna-se favorável à adesão dos serviços religiosos e à confiabilidade na execução dos mesmos. Penso que isto pode ser uma ação de legitimação do poder religioso, da mediação com o divino e de assegurar a presença desse ser divino como princípio de que

todas as ações adotadas pela igreja durante aquela reunião têm ligação direta com o mundo espiritual. Cabe destacar que durante todo o período de campo, não houve uma forma diferente em relação a como o pastor dava início ao culto da sexta-feira. Sempre começava com um louvor contextualizando, de um modo geral, a situação de dificuldade que o ser humano enfrenta em sociedade e o quanto Jesus é um meio eficaz para socorrer a humanidade em seus momentos de dor, angústia, crises, problemas e dificuldades, seja em qual área for. Assim, entendo que essa ação ativa uma situação de receptividade, por parte dos sujeitos, a qualquer tipo de ritual ou prática que venha a acontecer nessas reuniões.

Nesse sentido, me encaminho para uma possível afirmação das colocações acima, quando esse momento de comoção é pré-requisito para o segundo momento dessa reunião. Em seguida, o pastor começou a falar em dízimos e ofertas. Em seu discurso, ele sempre fazia referência à prosperidade mediante a fidelidade para com Deus, isto é, ressaltando o dinheiro como símbolo de uma troca justa entre o criador e sua criatura. De forma didática, ele começou a trazer exemplos práticos do cotidiano das pessoas. Dizia, com um tom de exortação: “como vocês querem receber de Deus se não são fiéis com os dízimos e ofertas? Como vocês querem receber uma geladeira nova, se vocês não são fiéis no dízimo? Por acaso, uma geladeira nova vai aparecer do nada na casa de vocês? ” Disse mais: “Quantos aqui estão com uma geladeira velha, um sofá velho, uma TV velha em casa? ”. Nesse momento, muita gente levantou a mão. Ele continuou: “Você precisa olhar para aquela geladeira velha, ultrapassada, enferrujada e desejar uma geladeira novinha, de última geração! Mas para isso, para vocês receberem de Deus, é preciso sacríficos, senão, Deus não vai te abençoar com o que você almeja. O diabo vai permanecer amarrando teus caminhos, tuas finanças para que você não prospere! Temos que quebrar essa maldição! ”.

Prontamente, os obreiros, ao comando do pastor, pegaram as salvas (uma espécie de bolsa/saco de pano alongada com uma ponta de ferro que são usadas para coleta de ofertas nas igrejas. A ponta de ferro é segurada pelo obreiro, que consegue passar coletando de uma ponta a outra de um banco com facilidade, sem desorganizar o público, que, em seus assentos, o esperam passar para depositar sua oferta) e passaram banco por banco para recolher as ofertas. Depois daquela palavra, observei que muita gente ofertou. Outros obreiros levantavam as mãos chacoalhando os envelopes do dízimo. Quem tinha interesse em dizimar, chamava o obreiro para pegar o envelope. Nesse momento, eu acenei com a mão que queria o envelope.

Rapidamente, uma obreira o trouxe. No envelope frisava que era um mandamento trazer todos os tesouros à casa de Deus, e em letras grandes, recomendando os 10% do salário. O pastor fez o segundo recolhimento. Trata-se de quem trouxe o dízimo, isto é, quem pegou o envelope em outras reuniões e o havia trazido. Os obreiros não saíram para recolher como fizeram com as ofertas. As pessoas tinham que se levantar do seu lugar, deixá-lo até o altar e depositá-lo numa espécie de baú. O pastor colocou outra canção enquanto as pessoas se deslocavam. Muita gente começou a transitar, a sair dos seus lugares e a deixar seus dízimos.

Logo após esses momentos de recolhimento de dízimos e ofertas, o pastor encaminhou o discurso para apresentar as poderosas campanhas, antes de dar início a sessão do descarrego. Para cada culto em que eu estive presente havia uma campanha principal e as campanhas que funcionavam como coadjuvantes, a saber, campanhas que não eram mais novidade e que já estavam circulando há algum tempo (há campanhas de 7 sextas-feiras por exemplo, então, a partir do momento que as pessoas aderem a essas campanhas, as mesmas passam a ser executadas mesmo havendo outras novidades de serviços).

Dentre as campanhas mais aderidas estavam a “quebra de maldição”, “derrubando muralhas e recebendo vitória”, “espada da guerra”, “libertação amorosa”, sendo que essas estavam presentes nas sessões, pois também funcionavam como base para oferta de serviços como descarregar forças malignas (geralmente, referendando atuação de entidades afro-brasileiras), reforçava também o alcance de curas (essas curas geralmente acontecem instantaneamente, quando o pastor, em um momento do culto, fazia um “clamor” (esse clamor era uma oração de invocação de demônios que levavam o nome de doenças, ou que era a origem de dores, ou melhor, a causa delas. O pastor orava freneticamente dizendo: “você, demônio, que está fazendo essa pessoa sentir dores fortes de cabeça; dores nas costas; dores que os médicos não descobrem as causas, dá teu grito de derrota agora, agora! ”. Nesses momentos, ouvia-se gritos estridentes. Começava de uma ponta a outra do salão, uma sessão de gritos, sobretudo de vozes femininas. O pastor, nesses momentos, não descia do altar principal. Ele estabelecia uma articulação com as pessoas que atestavam que um demônio causava uma dor em quem gritava naquele momento, conforme ia exigindo que esse demônio deixasse essas vidas. Dizia: “solta essa vida”. Os obreiros tinham a missão de identificar cada uma das pessoas que gritava nesse momento para colocar a mão em suas cabeças e assim, assegurar que aquele demônio/dor tinha sido expulso. O resultado seria a dor imediata saindo

do corpo. Logo depois o pastor perguntava quem estava sentindo dores antes da oração e quem não estava sentindo mais nada depois do clamor, assim, ele pedia que as pessoas tocassem em seus corpos, isto é, onde estava doendo, onde sentiam um caroço, onde sentiam doer ao apertar, etc., e muitas pessoas, nesse momento, expressavam emoção ao não sentir mais nada doer, alguns choravam, outros apenas ficavam de mãos levantadas em sinal de agradecimento. Não era sempre que ele pedia para que os curados dessem seus testemunhos, quer dizer, não todas as pessoas que recebiam a cura no momento da oração, porque eram muitas pessoas testificando que foram curadas. Nos casos de testemunhos que presenciei, o pastor pedia que aqueles que foram curados fizessem filas para falar, diante do público, o que aconteceu durante a oração. Assim, ele fazia uma pequena entrevista, perguntando o nome da pessoa, onde era a dor, e depois, pedia para ela procurar. Havia pessoas que afirmavam que tinham um caroço em alguma parte do corpo e que sumiu depois da oração. Também presenciei alguns casos em que o sujeito afirmou que tinha uma deficiência física e que logo foi curado depois da oração. O pastor perguntava o que ele não podia fazer antes, como se agachar, pular, andar sem o auxílio de muletas ou até mesmo se tinha um membro do corpo maior do que o outro e assim a pessoa fazia. O público ficava maravilhado e aplaudia, também davam graças.

As campanhas pareciam catálogos que funcionavam de acordo com o interesse individual dos clientes. Tem para todos os gostos e todos os tipos de situação. A exemplo, selecionei a campanha que se articula a ideia de guerra/batalha espiritual, dando a entender que o diabo e seus demônios atuam exclusivamente na vida das pessoas tirando delas o direito de serem livres de doenças, livres do pecado, livres da miséria, livres do desemprego e de quaisquer outros problemas. A campanha a qual me refiro é a “espada da guerra” (o objeto mágico capaz de mediar a fé e a resolução de problemas dos sujeitos é simbolizado por uma espada – impressa em papel industrial –, isto é, uma arma com abrangência de diferentes significados dentro dessa situação empírica, pois pode significar resolução de conflitos para alguns, pacificação para outros, vitória e conquistas financeiras, poder, união, força, etc.), usada como símbolo que destrói o mal e corta as investidas dos demônios em suas vidas, conforme a narrativa do pastor. A espada é um signo usado para dar significado de vitória, isto é, simboliza uma arma crucial para a morte do inimigo de suas vidas e assim, garante, conforme guerreiam por meio das orações, do clamor, do sacrifício em dinheiro, que é recolhido juntamente com a campanha escolhida, a saúde, a libertação, a prosperidade, a

felicidade, etc. O pastor, nessa campanha, encoraja as pessoas a negociarem com Deus, em troca dos seus desejos alcançados, uma quantia em dinheiro que seja considerável e que venha a lhes fazer falta, pois assim, se configura como um sacrifício, pois, explica ele, é fácil dar o que sobra, o que não faz falta nenhuma e Deus não quer isso, Deus quer que eles apresentem uma oferta que fará falta, assim, provam que merecem ser atendidos.

Durante o culto, o pastor, apoiado por um discurso objetivo, de palavras compreensíveis a todos os graus de instruções, faz uso de um sistema de operação muito característico da IURD: O modo como ele traz a palavra, tornando-a concreta e inteligível por meio de objetos e símbolos, assegura aos sujeitos uma firmeza de serviço religioso, contrapondo sempre o bem e o mal, Deus e os demônios, representando esses últimos a toda uma condição de vida desses sujeitos, que, diga-se de passagem, é sempre ligada a algo material, financeiro, emocional e nem sempre religioso.

Segundo a narrativa do pastor, era fulcral o uso de uma espada que simbolizava a guerra espiritual contra os demônios que estavam causando o mal em suas vidas. Tal espada deu nome ao tema do culto: “sexta-feira da guerra”. A comando do pastor, que pedia para as pessoas repetir o que ele dizia, colocavam a espada (figura 3) na cabeça, depois no peito (coração), e nas costas e gritavam: “todo mal, sai! ”. As pessoas se envolviam num estado de transe, fazendo suas orações. Algumas choravam, gritavam e colocavam as mãos para cima, com a espada em punho, já agradecendo pela confirmação da cura, libertação, ou pedido alcançado, mediante sua fé e a oração do pastor.

Figura 3 - Campanha Sexta-feira da guerra, Espada da vitória



Fonte: Arquivo pessoal

As narrativas que eram construídas para dar base a cada uma das campanhas lançadas durante as sessões/reuniões/cultos sempre eram contextualizadas com um tipo de situação envolvendo falta de dinheiro, famílias/casamentos se desfazendo, fraqueza diante dos vícios ou outros problemas. Relatarei no próximo capítulo, por exemplo, a campanha da “libertação amorosa” cuja narrativa construída nos cultos de libertação ultrapassa a situação bíblica, isto é, não tem base bíblica para construir uma campanha referente a um ritual para libertação amorosa. É prática de igrejas evangélicas construírem suas campanhas a partir de uma base bíblica, ou seja, um fragmento, um versículo, um tipo de situação narrada na Bíblia que possa dar base para a promoção de determinada campanha, diferentemente da IURD, que constrói narrativas conforme as situações vividas em sociedade e que ninguém está livre de passar, como por exemplo, problemas amorosos, problemas de desemprego, problemas psicológicos, problemas com drogas, problemas com a justiça, endividamentos, dificuldade para se relacionar, doenças incuráveis, conflitos familiares, etc.

Logo, a narrativa é de que existe uma força maligna que está interferindo na vida sentimental, na vida financeira, na saúde do corpo e da mente, no ambiente familiar, destruindo os valores cristãos, deturpando os corpos, as mentes, conduzindo-as ao fracasso em

razão do pecado, dos vícios, do adultério, etc., para que essas pessoas não sejam prósperas, abençoadas, livres, felizes, bem-sucedidas. “Onde encontrar a ação necessária para solucionar esses problemas, independente do seu credo religioso? ”, perguntava o pastor em várias reuniões ao disponibilizar as campanhas para quebrar todas as maldições, conforme a situação individual vivenciada, pois quem achava que precisava ser liberto de doenças, aderiu a campanha referente à sua necessidade. O pastor oferece a solução por meio do signo da campanha como símbolo da fidelidade, do compromisso, do sacrifício em forma de dinheiro por uma troca justa entre Deus e o sujeito, independentemente do credo religioso do mesmo, isto é, não importa se é católico, espírita, budista, ateu, umbandista ou se é fiel da IURD, pois não há, em nenhum momento, o estabelecimento de critérios para adesão às campanhas. Também não há restrição para usufruir dos serviços religiosos da mesma, diferentemente de outras igrejas atuantes na cidade, que frisam em seus discursos a necessidade de vínculo com a igreja – no dialeto evangélico, a expressão “aceitar a Jesus” – para ser alcançado com a libertação, a cura e a prosperidade.

Entendo que todas as religiões promovem um ambiente oportuno para a mediação com o sagrado seja por meio da música, meditação, orações, etc. Esse ambiente que busca afirmar a presença do sagrado e gerar nos sujeitos a disposição em participar, em acreditar, bem como gera motivação para a construção de plausibilidades, de afirmação de mundo, isto é, uma cosmovisão, pautada em sistemas simbólicos, conforme ressalta Geertz (2008), é típico de qualquer instituição religiosa em qualquer parte do mundo, ou seja, toda e qualquer religião trabalha por meio de um *módus-operandi* que constitui uma identidade religiosa no campo religioso em que atua. Nesse sentido, as instituições religiosas passam a ser uma opção, uma escolha, tanto no sentido de busca – vínculo, pertencimento - quanto no sentido de adesão ao que elas ofertam – seus serviços religiosos -, o que promove a situação de mercado religioso pela franca exposição de bens de salvação em que a fé passa a ser uma mercadoria de troca.

Diante disso, entendo que a IURD, através da criação de um ambiente propício a comoção por meio da música onde as pessoas se sentem dispostas a vivenciar cada ação proporcionada pela igreja, que se utiliza de narrativas e campanhas em que o dinheiro é um símbolo para o favorecimento de trocas entre Deus – Aquele capaz de conceder a libertação, a cura, a prosperidade e trazer felicidade por meio das campanhas, descarrego, banhos, óleos

ungidos, etc. – e o sujeito – aquele que adere aos serviços oferecidos pela instituição movido pela comoção que favorece a emoção e a fé que aquela situação é um meio para conquistar o que deseja. Assim, ela mobiliza as pessoas conforme o grau de urgência e o quanto elas estão dispostas a fazer para resolver seus problemas. É nessa situação que interpreto a IURD como um sistema religioso com fins não somente para competir pela lógica de mercado (sobretudo, no tocante a suas ofertas de serviços no campo religioso cratense, que é diverso, complexo, afeito a um intenso trânsito de pessoas entre religiões que oferecem serviços religiosos e institucionais, o que a faz atuar como uma agência concorrente, que a todo tempo se reinventa e busca proximidade com as pessoas mais suscetíveis a aderir seus bens de salvação), mas também de garantir seu espaço e reforçar sua identidade mágico-religiosa, seu proselitismo, isto é, IURD instituição.

O pastor explicava como funcionavam as campanhas, isto é, construía as narrativas que reforçavam as mesmas, que geralmente vêm impressas em panfletos de todo tipo; eu sempre voltava dos cultos com muitos papéis de campanhas. Notei que quem levava a Bíblia, embora não fosse usada nessas reuniões – o pastor não faz uso da leitura bíblica, apenas reforça seus discursos utilizando trechos da mesma, mas ela não é lida – eram usadas como porta panfleto de campanhas, pois muitas pessoas estavam com suas Bíblias tão carregadas de campanhas, que pontas dos papéis ficavam para fora, se amontoando por entre as folhas sagradas. Logo após explicar as campanhas e fazer a oração para testificar o poder da mesma, o pastor dava início ao ritual do descarrego.

A sessão espiritual do descarrego começa com uma oração poderosa, segundo o pastor. Ele pede que as pessoas fiquem de pé e fechem os olhos. Nesse momento, devo dizer, senti um pouco de medo. Ora, lembrei do que a interlocutora Berenice havia falado: “agora você vai ver o que é demônio!”, justamente fazendo alusão ao que acontece nas sextas-feiras. Enquanto uma ex assembleiana, eu desconhecia um momento do culto em que o foco principal seria a possessão e o exorcismo para fins de libertação, então, para mim foi tudo muito intenso, pois mesmo possuindo vínculo com uma igreja neopentecostal muito antes de fazer campo na IURD, não havia presenciado nada igual, com a intensidade em que é possível presenciar na sessão/culto/reunião do descarrego/libertação que a IURD oferece.

O fato é que o ambiente muda drasticamente de uma atmosfera de comoção, com uma música que desperta a emergência do sagrado, de reflexão, ligação com Deus, de acolhimento ou até mesmo a ideia de que ali era um lugar em que era possível sair bem, em paz, curado, para uma trilha sonora que recria um ambiente de tensão, como se estivéssemos presenciando uma guerra sobrenatural entre anjos e demônios. Nesse momento, as luzes do salão são apagadas, ficando apenas o letreiro do altar aceso: “Jesus Cristo é o Senhor”. Ao fundo, soa uma música instrumental juntamente com um coro de vozes masculinas que repetiam sons de vogais (uuuu, iiiii, aaaaa) em diferentes tonalidades, isto é, tenor (vozes mais agudas que causavam um eco que se estendia por toda a música instrumentada, como se fosse um concerto de música sacra) e baixo (vozes que soavam com um tom mais grave e que, junto com as vozes agudas, formavam um coro vocal que me remetia à lembranças de filmes de batalhas épicas à medida que também despertavam tensão, suspense). Enquanto a música soava preenchendo o ambiente, as pessoas se colocavam de pé, em silêncio. Eu não sabia como findaria tudo. Minha maior preocupação nesse momento era se as luzes continuariam apagadas durante todo o ritual, pois se assim fosse eu não teria como registrar tudo, visto que estava totalmente escuro e eu só conseguia ver sombras e as luzes do letreiro acima do altar que dava destaque ao pastor, que resplandecia com a ajuda de suas vestes brancas.

Minutos depois, já podíamos ouvir a voz do pastor que se sobressaía da música que soava ao fundo. Ainda com as luzes apagadas, ele começou a falar diretamente para os demônios. Dizia: “Você, demônio, que tem destruído o casamento desse homem, dessa mulher, que tem feito ele ou ela entrar no mundo dos vícios, da prostituição... É você, demônio maligno, que tem causado brigas entre a família dele, dela... Você, que tem recebido fumo, cachaça e sacrifício para amarrar os caminhos desse homem, dessa mulher fechando as portas de emprego... É você, demônio, que não tem deixado ela/ele dormir à noite, que tem feito ela ouvir vozes, ver vultos, se manifesta agora, maldito”. Agora ele exigia que os demônios se manifestassem nos corpos das pessoas. O público reagia ao clamor do pastor e começava a fazer suas orações, suas preces. As vozes saíam em tom de súplica, umas mais altas, outras mais brandas, porém, misturavam-se com a voz do pastor e a música que soava ao fundo.

Começavam, a partir daquele momento, as possessões. Não demorou muito para ocorrerem os primeiros espasmos. Uma mulher negra, de baixa estatura, aparentando ter entre

35 a 40 anos, cabelos cacheados e soltos, usando um vestido abaixo do joelho, sapatos com um pequeno salto, que estava próxima a mim, e que chamava a atenção de todos ao redor, pois desde o início do culto cantava devotamente, levantava as mãos, fazia orações parecendo estar conectada e em comunhão com Deus, sentindo sua presença, rendendo-lhe louvores e que, por essa razão, eu não a veria como alguém que estava prestes a ser possuída. Bastou o pastor exigir que os demônios se manifestassem, ela começou o primeiro espasmo da noite, que dava indício de que era uma possessão. O espasmo parecia uma convulsão. Seu corpo se contorcia provocando movimentos desordenados, sobretudo mãos e pernas, que pareciam se quebrar à medida que seu corpo era jogado para frente e para trás como se ela não pudesse controlá-lo. Ela começou a gritar e a se jogar entre os bancos, parecia com raiva e agia com violência, sua voz também estava modificada, parecia o som de um cão rosnando. Também notei o formato de suas mãos, que estavam como garras. O pastor ordenou que a trouxessem à frente do altar. Os obreiros e obreiras, com muita dificuldade, pois ela estava se contorcendo, conseguiram tirá-la do pequeno espaço que fica entre os bancos e a levaram carregada para a frente. As luzes se acenderam nesse momento.

O pastor disse à mulher, dirigindo-se a ela como se fosse ao demônio que, segundo ele, estaria nela incorporado, que colocasse as mãos para trás, como sinal de subserviência. A mulher possuída colocou aos poucos as mãos para trás, como se o fizesse contra a sua vontade, rosnava como os cães, com a voz completamente modificada. Foi realmente uma cena, para mim, chocante. O pastor começou a falar com a possuída, entrevistando a entidade, que respondia sempre com voz sussurrante e modificada. O pastor perguntou quem estava ali, incorporado no corpo daquela mulher e, depois de alguns instantes, ela disse que era uma pombagira que estava ali. Também disse que ia destruir aquela mulher, pois ela não era feliz no casamento e nem seria, porque ela trabalhava para destruí-lo. Passei a vista por todo o salão para ver como as pessoas estavam reagindo a esse momento. Foi então que me dei conta que havia outras pessoas possuídas. Os obreiros, espalhados pelo salão, colocavam cada um a mão na cabeça de um dos possuídos, orando sobre sua cabeça, na parte frontal, e, cada vez mais, os possuídos se mostravam violentos, rosnando, embora suas mãos estivessem para trás.

O pastor pediu que os obreiros trouxessem todas essas pessoas à frente do altar. Eram oito pessoas. Enquanto ele falava com o público, ordenou que os demônios calassem a boca e ficassem “amarrados”, isto é, continuassem com as mãos para trás. Todos ficaram tranquilos,

com a cabeça baixa. Em seguida, o pastor discursou afirmando que o demônio agia por meio de maldição hereditária, isto é, são entidades malignas que atuam na vida das pessoas desde os antepassados, por isso nada ia para frente, nada dava certo; por isso, tantas brigas em casa, por isso tantas doenças que nem a medicina podia curar. Também frisou que muitas pessoas eram vítimas de bruxaria, feitiçaria e magia negra, de trabalhos feitos nas encruzilhadas, nas cachoeiras, nas matas virgens, nos cemitérios, que tiveram a vida entregue nas mãos de demônios para matá-los. Assim, ele fez um segundo momento da sessão do descarrego. Pediu às pessoas que sofressem de insônia, fortes dores de cabeça, que ouviam vozes ou viam vultos e não conseguiam ser felizes, ou que passavam por muita contenda e conflitos em casa, ou que não conseguiam deixar o vício da bebida, da droga, ou até mesmo não conseguiam obter um emprego, que os caminhos estavam amarrados, que nada dava certo, que já tentaram de tudo, mas nada adiantava, que viessem à frente do altar, porque tratava-se de demônios que agiam para destruí-los. Eu e muitas outras pessoas saímos do nosso lugar em direção ao altar, homens, mulheres, jovens.

Chegando no altar, o pastor começou a fazer a oração e exigir que os demônios que agiam na vida das pessoas se manifestassem para serem expulsos. Eu fechei os olhos por um momento, mas não pude deixar de observar aquele fenômeno que acontecia no calor das emoções. Pessoas caíam perto de mim, pessoas gritavam, pessoas espasmavam. Os demais, que não foram à frente, alguns ficavam atônitos, outros fazendo suas orações pessoais. Alguns mais curiosos ficavam em pé para ver melhor, outros apenas permaneciam parados, calados. Eu, no meio de todas as pessoas que caíam manifestados, que gritavam, que choravam e faziam suas preces diante do altar, me via sem expressão, em silêncio, apenas sentindo toda a energia que pairava sobre o ambiente, ora fechando os olhos, ora olhando a minha volta. Estive muito concentrada e desejosa de ser também possuída, mas também estive concentrada em registrar tudo o que eu pudesse ver. Assim, sentia um misto de sensações que acionavam a minha identidade religiosa, que, vez por outra, questionava, por exemplo, o sentido da possessão, com base nas minhas crenças e nas minhas experiências religiosas, o que também servia, ao mesmo tempo, para a autorreflexão, para eu pensar minhas questões, a forma como eu concebia o mundo a minha volta moldada pela realidade religiosa em que estive inserida, e, junto desse momento, tanto durante o culto quanto escrevendo os diários de campo, permitir que eu me distanciasse também pela autorreflexão, a partir do estar lá, nesse culto, vendo as pessoas também gerar sentido e significados por meio de todo o processo ritualístico da

sessão do descarrego. Descortinar a minha mente, meus saberes, minhas convicções mediante uma situação empírica que me levava a todo instante, a algo próximo, familiar, mas também, algo estranho, me fez descobrir a necessidade de estar ali não apenas como uma pessoa atravessada por todo um sistema simbólico, mas, sobretudo, enquanto pesquisadora, capaz de refletir sobre esses distanciamentos e proximidades. Não apenas eu, mas muitas outras pessoas que foram à frente não deram indícios de possessões. Elas ficaram lá, em pé, de cabeça baixa, de olhos fechados, esperando o clamor finalizar e o pastor conceder a cura e a libertação, isto é, concretizar o serviço, para voltarem aos seus lugares.

O momento do expurgo/exorcismo era a concretização de que aquelas vidas estavam sendo descarregadas/libertas. A última oração exigia que aqueles demônios saíssem. O pastor dizia freneticamente que exus, pombagiras, demônios do inferno, pegassem tudo que era deles, dessem o grito de derrota e saíssem da vida das pessoas, saíssem dos casamentos, saíssem das casas delas, saíssem das finanças delas, saíssem da mente delas e que levassem consigo todo vício, todo desejo de adultério, de uso de drogas, de bebidas alcoólicas, etc. Pediu que todas as pessoas estendessem as mãos em direção aos manifestados e a quem estava de frente ao altar e gritassem: “SAI, SAI, SAI, em nome de Jesus! ”.

As pessoas, voltando aos seus lugares, pareciam bem, recuperadas, agindo normalmente. Quando todos estavam em seus lugares, o pastor recolheu o dinheiro de mais uma campanha. Dizia: “quem trouxe a campanha da semana passada? Não pode quebrar, são sete sextas-feiras”. Muitos se deslocaram ao altar para deixar o envelope. Logo em seguida, ele deu início ao banho do descarrego, que é ofertado todas as sextas-feiras, independentemente das campanhas. Também vale destacar que a situação de mercado é bastante intensa, pois o pastor dizia que quem tivesse interesse em qualquer campanha, a igreja estava aberta todos os dias, o dia inteiro, para quem quisesse adquirir as campanhas, independente do credo religioso, isto é, as campanhas são abertas ao público. Não há uma venda desses materiais, que, como relatei anteriormente, são em formatos impressos em panfletos e, obviamente, tem um custo de fabricação, o que poderia ser usado como motivo para a venda, mesmo que seja apenas por um valor simbólico, o que eles não fazem, porém, para que essas campanhas sejam ativadas e garantam sua funcionalidade, que é sempre direcionada a causas específicas, como desemprego, vícios, adultério, etc., elas exigem um certo valor. Durante minha jornada em campo, pude observar que todas as campanhas eram

realizadas através de algum valor em dinheiro. Por exemplo, na campanha “libertação amorosa”, que trarei com mais detalhes no próximo capítulo, o pastor disse que era para o público interessado colocar uma nota vermelha, então, sugeriu a nota de 10 reais para ser adicionada no papel da campanha. Nesse sentido, o dinheiro aparece como um símbolo de sacrifício para a certeza de que o pedido será aceito.

Os obreiros prepararam o material para o ritual do banho do descarrego. O pastor colocou uma música cantada, que transmitia tranquilidade, força, esperança fazendo o mesmo processo do início do culto, recitando os versos antecipadamente para que o público cantasse juntamente com ele. Logo em seguida, o pastor pediu que os obreiros que seguravam as grandes bacias de alumínio com água – eram duas bacias grandes seguradas por quatro obreiros, dois em cada recipiente – subissem ao altar principal, onde ele estava. Os obreiros subiram e se posicionaram de frente ao público, que cantava com muito entusiasmo. O pastor parou a música – ele mesmo controlava as músicas diretamente do seu celular, que ficava na tribuna- e pediu que todos estendessem as mãos para as águas das grandes bacias e para os galhos de arruda que duas obreiras seguravam. Em seguida, ele começou uma oração, apresentando aquela água como uma água comum, mas que a partir da oração, Deus a transformaria em uma água ungida e onde ela tocasse, todo mal, toda inveja, “olho gordo”, toda feitiçaria, toda magia negra, toda doença, toda miséria, tudo que afligisse e aprisionasse aquelas vidas, seria desfeito pelo poder de Deus por meio daquela água, uma espécie de água mágica, ungida. O pastor finalizou a oração e colocou novamente a música para tocar com um volume um pouco mais baixo, assim, enquanto os obreiros andavam pelo público aspergindo a água, ele também pronunciava palavras que confirmavam o poder do banho, que podia mudar a vida dos presentes, bastava declarar, confirmar as vitórias, as bênçãos, o desejo do coração, a cura, etc., com fé, já acreditando que estariam libertos, curados, salvos. O pastor ordenou que os obreiros saíssem pelo salão, aspergindo a água com os galhos de arruda. Nesse momento, as pessoas colocavam as mãos no coração, no alto da cabeça, na nuca, fechavam os olhos e pareciam estar se conectando com suas dores, seus problemas, suas necessidades mais urgentes, para que houvesse purificação, descarrego, dando por finalizado o banho. O pastor finaliza o culto as 20h:30 min.

Muitos se deslocam para a saída, outros fazem filas para falar com o pastor. A mulher possuída também estava esperando para falar com ele. Eu fiquei esperando a irmã Ana

falar com outros obreiros. Assim, pude notar que muitas pessoas estavam fazendo doações na maquininha de cartão. E muitas outras, uma a uma, estavam recebendo mais orações. O transporte que nos trouxe estava buzinando para que todos entrassem logo no ônibus. Saímos em direção a porta. Lá estavam um obreiro de um lado da porta e uma obreira do outro, cada um com uma tesoura. Fui passando sem me dar conta do porquê eles estavam ali com tesouras, quando, de repente, a mulher me chamou, pedindo o meu braço para cortar a fitinha azul. Notei que ao lado, havia uma cadeira cheia de fitinhas azuis e do outro, fitinhas vermelhas. Certamente deve ser para ter um controle de quantas pessoas estão sendo alcançadas graças aos trabalhos de evangelismo nos bairros, isto é, uma espécie de aferição de quantas pessoas não fiéis estão comparecendo pela primeira vez no culto das sextas-feiras.

Em todas as reuniões, o ritual do descarrego sempre acontece por meio do exorcismo, o meio que aparenta ser mais eficaz. Desse modo, não houve nenhum culto do qual participei em que não houvesse o ritual de expurgo. Na possessão, não havia menção de nenhum santo católico, Padre Cícero ou outras religiões, nem mesmo ao próprio diabo, ou belzebu, satanás, ou outras figuras da mitologia cristã, no entanto, o pastor frisava que as possessões se tratavam de demônios que usando o corpo e a mente dos sujeitos, traziam o mal. Com base na narrativa do pastor durante o culto, conclui-se que esse mal aparece como a materialidade dos problemas, vícios, prostituição, brigas familiares, traição, desemprego, miséria, etc. para suas vidas e para destruí-los.

O termo demônio, pela minha observação, estabelece um parâmetro de personificação do mal, mas se materializa na vida desses sujeitos por meio de outros agentes, isto é, os demônios, de modo geral, enfatizam o mal, mas a concretização desse mal é mediada pelas entidades afro-brasileiras, sobretudo, exus e pombagiras. Assim, nessas sessões, há uma invocação dessas entidades. Em uma sessão do dia 07 de janeiro de 2022, o pastor chamou a entidade pelo nome de pombagira cigana, pombagira mulambo, pombagira sete saias, porém, não é algo corriqueiro e costuma-se usar apenas o termo pombagira. Assim também acontece com os exus, entidades que estão também sendo evidenciadas nos sistemas de possessão. Vale destacar que em todas essas possessões que presenciei, acontece uma entrevista com uma ou duas pessoas possuídas escolhidas pelo pastor, porém não é sempre que acontece, mas quando acontece, são os possuídos que dão nomes às entidades. Logo, essa ação se articula com a narrativa do pastor, que geralmente aponta que os exus são demônios

usados para fazer o mal às pessoas, isto é, um mal peculiar na vida daquele que está possesso. Acontece como uma forma de evidenciar e detectar o mal específico e a origem dele, como, por exemplo, na reunião do dia 12 de agosto de 2022, uma mulher manifestou-se com um exu que dizia, durante a entrevista, com a voz modificada e com mãos em formas de garras, que estava trabalhando para destruir a casa dela, a família dela, colocando ódio em seus corações. O pastor perguntou o nome daquela entidade e a mulher, depois de alguns minutos, respondeu que era o “exu do ódio”. Durante a sessão do dia 12 de novembro de 2021, uma pessoa (mulher, jovem, aparentando ter entre 15 e 20 anos) manifestou um exu. Em congruência com o discurso do pastor durante esse culto, que falou sobre depressão e suicídio, alegando que essas situações eram problemas espirituais e que eram opressões diabólicas para destruir a vida das pessoas, o mesmo passou a entrevistá-lo, perguntando o que ele estava fazendo com aquela jovem. Com voz turva e mãos em forma de garra, ele [demônio, exu] que a perturbava, fazendo-a ouvir vozes e ver vultos, pensar em coisas ruins, também fazia com que ela sentisse que não era amada pela família, como também não permitia que ela tivesse amigos. O pastor perguntou o seu nome e ele respondeu que era o exu das almas preciosas, dando a entender, por meio da narrativa do pastor durante toda a reunião, que existia um exu/demônio específico que causava a depressão e levava as pessoas ao suicídio, quer dizer, não qualquer pessoa, mas pessoas que têm a alma preciosa para Deus. Aquela reunião estava lotada de pessoas aflitas, com problemas psicológicos, que estavam em terapia, haja vista o número de pessoas que foram ao altar quando o pastor solicitou que viessem apenas as pessoas que estavam com sintomas de depressão ou outros problemas psicológicos. A maioria das pessoas presentes levantou-se e preencheu o grande espaço do altar secundário, isto é, de um salão lotado, só lembro de poucos que permaneceram sentados.

Em várias outras sessões (como a que aconteceu em 07 de janeiro de 2022, em que o pastor fazia menção aos demônios pela referência aos exus e pombagiras, narrando com muita euforia em seu clamor a guerra espiritual contra as forças malignas que recebiam oferendas nas cachoeiras, nas matas virgens, nas encruzilhadas, em águas correntes para destruir as vidas dos cratenses, que se manifestassem e dessem o grito de derrota, pegassem tudo o que era deles e fossem embora), era explícito o uso de elementos de RMAs, bem como a apropriação de suas entidades, sobretudo, comum em cultos de umbanda, jurema e quimbanda, isto é, exus e pombagiras, que eram usados para dar suporte às narrativas do pastor em relação a essa atuação dos demônios materializada na vida individual das pessoas e

a explicação espiritual que ele usava para designar a dualidade Deus/diabo, bem/mal, anjos/demônios, benção/maldição. Na reunião do dia 26 de novembro de 2021, que era voltada à libertação de vícios, um rapaz manifestou um exu. Na entrevista, ele se comportou com voz modificada, mãos em formas de garras e disse que estava nos caminhos daquele jovem para o destruir no mundo dos vícios, da droga, da bebida. Ele se apresentou como o exu Zé Pilintra. Outro rapaz também manifestado nesse momento, fez menção ao exu tranca-rua. Esses exus estavam muito presentes nos discursos do pastor, que os trazia como símbolo da destruição e dos vícios.

Vale ressaltar que a estrutura do culto é a mesma todas as sextas-feiras, exceto pelas campanhas principais ou campanhas novas que exigem um discurso próprio, mas a reunião tem o mesmo seguimento, isto é: clamor, música, discurso de campanhas, promoção/realização da campanha (oração/clamor específico articulado ao tema da campanha), sessão do descarrego, (que acontece em duas partes: 1) possessão e exorcismo; 2) banho do descarrego, oração com a utilização de outros objetos como espada, rosa, algodão com azeite, passagem pela cruz, sal grosso, que são como orações articuladas ao ritual de descarrego. A passagem por uma grande cruz de madeira foi presenciada por mim apenas uma vez, durante minha primeira inserção no campo, em julho de 2021. Provavelmente, era uma Campanha com um prazo de durabilidade, pois quando retornei em novembro de 2021, já não era mais proporcionado esse momento simbólico de passar pela cruz e deixar lá todo mal que persegue aquelas pessoas. Já o algodão encharcado com azeite, uma espécie de óleo ungido, consagrado, não tinha sido proporcionado em julho de 2021, no entanto, todas as sextas-feiras, a partir de novembro, presenciei o momento simbólico em que, antes do pastor finalizar o culto, ele pedia que os obreiros distribuíssem o algodão ungido –entregues embalados numa sacolinha de plástico. As pessoas pegavam o algodão, e à medida que o pastor orava, ordenava também que todos passassem o algodão na testa, depois na nuca, depois nas costas e depois no coração e pedissem com fé o que desejavam e gritassem: “sai, sai, sai, todo mal em nome de Jesus”. A campanha da rosa vermelha ungida parece ter ocorrido meses antes de eu fazer campo, pois notei que havia muitas pessoas levando uma rosa vermelha. Então perguntei a minha interlocutora do que se tratava e ela respondeu que era uma campanha de quebra de maldição. Não presenciei o pastor mencionando a rosa ou fazendo descarrego com ela, talvez por já ter outras campanhas novas em andamento. Entre

esses momentos, em intervalos de tempos, sempre acontece no máximo três vezes em cada reunião, o recolhimento de dinheiro (dízimos, ofertas e dinheiros vinculados às campanhas).

5.2.1.1 *Significados de libertação*

Em muitas de nossas reuniões, efetivamente, vemos um quadro assombroso; uma verdadeira amostra do inferno. Se alguém chegar à igreja no momento em que as pessoas estão sendo libertas, poderá até pensar que está em um centro de macumba, e parece mesmo [...] é como se um furacão tivesse passado. Nessas reuniões, milhares de pessoas têm se libertado dos exus, caboclos, orixás, erês e outros demônios. Após a libertação, vem a sensação de bem-estar. (Macedo, Edir. 2006, p. 123).

O culto de libertação ou a chamada “Sessão do descarrego” da IURD é o ponto de maior intensidade do seu proselitismo. A meu ver, tal reunião carrega os fundamentos que sustentam a Igreja Universal como um todo e a coloca em contato com o imaginário popular do seu campo de atuação. Digo isso pelos sistemas de crenças e práticas simbólicas do fazer religioso da mesma. A começar pela composição teológica dos sentidos e significados do bem e do mal, que automaticamente se fundamenta pela clara oposição entre Deus e o diabo. Logo, o mal (causado pelo diabo e seus demônios), isto é, doenças, baixos salários, desempregos, conflitos familiares, situação de violência e brigas entre cônjuges, separação de casais, vícios, depressão, transtornos, e distintos problemas que afetam os seres humanos (MARIANO, 2003) se constitui parte fundamental da estrutura teológica iudiana e é vivenciado nos famosos cultos de libertação e nas sessões em que é preciso descarregar, limpar, aniquilar, expelir todo o mal da vida de seus fiéis e adeptos para que se obtenha o bem que consiste, segundo Mariano (2003, p. 24), em “prosperidade material, saúde física, felicidade pessoal e familiar, sucesso profissional, vitória em empreendimentos terrenos”, etc.

Assim, o culto de libertação é o empreendimento público de maior visibilidade da IURD e de igrejas neopentecostais, pois seus elementos e bens simbólicos estão reunidos em um propósito: oferecer seus serviços a uma clientela que está sujeita a acreditar que o diabo e seus demônios (geralmente apresentados como entidades de cultos mediúnicos) são os responsáveis por todos os males que os afetam, sendo, pois, usados por essas organizações religiosas como uma justificativa para a necessidade de combate mediante uma guerra espiritual (MARIANO, 2003; JANGBLUT, 1992, 2003). Atrelada a esse cenário, pode-se concluir que o culto de libertação da IURD é uma releitura encorpada e bem articulada da

guerra espiritual³⁹, Teologia da Prosperidade e desprendimento e rupturas de padrões e costumes tradicionais, que opera sob a lógica de mercado, criando estratégias para eliminar as agências concorrentes, oferecendo seus bens de salvação.

Nesse sentido, Edir Macedo (2006) realça a especificidade da Igreja Universal ao definir o seu propósito, que foi “levantada para um trabalho especial, que se salienta pela libertação de pessoas endemoninhadas” (p.9). Edir Macedo fundou sua igreja tendo como centralidade o combate ao diabo, que, segundo Jangblut (1992) e Mariano (2003) torna-se o ‘braço direito’ ou o elemento central da identidade religiosa neopentecostal. Para especificar os demônios a quem combate, a IURD constituiu as RMAs como principal foco, pois, segundo Macedo (2006), essas religiões são “fábricas de loucos” e “agência onde se tira o passaporte para a morte e uma viagem para o inferno” (p. 75).

Segundo Mariano (2003)

Baseado nessas crenças, o combate aos cultos afro-brasileiros, aos exus, guias, pretos-velhos, encostos e orixás tornou-se uma constante nos cultos das igrejas Universal do Reino de Deus e Internacional da Graça de Deus. Para que tal combate vingasse, fosse plausível e tivesse aceitação social, esses grupos religiosos, estrategicamente, lançaram mão do medo da macumba, da feitiçaria, da magia negra, reiterando e reforçando assim preconceitos tradicionais presentes no imaginário popular sobre o chamado ‘baixo espiritismo’ (MARIANO, 2003, p. 27).

Assim sendo, os cultos de libertação/descarrego reafirmam e revitalizam a proposta inicial da IURD, que traz para a realidade social dos indivíduos um complexo empreendimento que se atrela ao discurso mitológico judaico-cristão e constrói sua plausibilidade em experiências vividas pelos sujeitos e sua busca pela satisfação pessoal e interesses diversos.

A guerra espiritual e as concepções de bem e mal dos neopentecostais derivam, em parte, do dualismo hierárquico cristão, isto é, do eterno conflito entre Deus e Diabo, presente no cerne da doutrina cristã. De um lado, o diabo integra o dogma central do cristianismo: o da queda do homem, do

³⁹ Segundo Mariano (2003) essas concepções foram originalmente formuladas nos Estados Unidos da América e adentraram nas igrejas neopentecostais (Renascer em Cristo e Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, etc.) no começo dos anos 1990. O autor também traz base para afirmar que a sessão do descarrego é, em suma, um culto destinado ao ritual de libertação de demônios e tudo o que provém deles.

pecado original e da redenção humana pela morte do Messias na cruz. De outro, Cristo não só expulsou demônios e se opôs diretamente ao diabo, pelo qual foi tentado, como veio ao mundo para salvar a humanidade do poder dele. É, pois, com base na experiência agnóstica de Cristo contra o diabo e no literalismo bíblico que pentecostais de todas as correntes justificam seus rituais exorcistas e fundamentam sua crença na personificação do mal. (MARIANO, 2003, p. 25).

No culto de libertação, os sujeitos vivenciam o ritual do descarrego em que os demônios se manifestam publicamente em seus corpos para materializar o mal que os afligem ou que os fazem “sofrer” ou que “amarram” suas vidas para que nada dê certo (geralmente, no sentido financeiro, amoroso). O pastor, todo de branco, recria o campo de guerra espiritual no altar sagrado e demonstra o poder que lhe foi concedido para ter o domínio sobre os demônios e os expulsar. Esses recursos visuais e estéticos também reitera a luta pelos bens simbólicos no campo religioso pois há uma manipulação de princípios e cosmovisão, isto é, manipulação do sagrado e do imaginário, bem como uma disputa simbólica entre IURD e RMAs. Para Bourdieu (2002):

É a monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um “corpus” deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que deles são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (ou profanos, no duplo sentido do termo) destituídos do capital simbólico acumulado e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem como tal (p. 39).

Ali, os sujeitos que entram carregados pelas forças negativas incorporam entidades diversas (apenas o pastor é capaz de expulsar e fazer a limpeza espiritual através de suas orações, banhos de ervas (o “banho do descarrego”, é o mais comum. O pastor e os obreiros aspergem água benta com ramos de arruda sobre o público). Ainda acontecem “correntes de libertação” (momento em que o pastor convida os sujeitos, por meio de um discurso que salienta situações de dificuldades no casamento, nas finanças, vícios, etc., para irem até o altar receber uma oração dita poderosa e imediata), passagem pela fila de sal grosso, pela cruz, ou 7 voltas no templo com intuito simbólico para quebrar muralhas (fazendo analogia a queda das muralhas de Jericó, descrito na bíblia, no livro de Josué capítulo 6, versículos 14-15), e o exorcismo do que eles conceituam de demônios, notadamente, exus e pombagiras, haja vista as lideranças neopentecostais identificam as religiões afro-brasileiras e kardecistas como “os

principais canais de atuação dos demônios no território brasileiro”, conforme discute Mariano (2003), Oro (2005), Jangblut (2003), Camurça (2009), Almeida (1996), Silva (2007) e as muitas produções acadêmicas voltadas para entender essa guerra declarada contra as RMAs, como dissertam Reinhard (2004) e Bianchetti (2011).

Dessa guerra declarada às RMAs, resulta, na segunda metade dos anos 1980 em diante, um significativo aumento da hostilidade desses religiosos aos cultos afro-brasileiros, sendo a IURD a que se revelou mais ativa e engajada nessa missão, e talvez a mais agressiva, conforme Mariano (1999, 2003). Para Oro (2005), Mariano (2003) e Almeida (1996), a IURD, na linha de frente da batalha espiritual, acabou incorporando elementos de crença, lógica e cosmovisão das religiões que combate. Oro (2005) a define como igreja que se caracteriza como “neopentecostal macumbeira” (inclusive, tal conceito leva o título da sua discussão em seu artigo mencionado). Para Mariano (2003) as igrejas neopentecostais, notadamente a IURD, ao se prontificarem a “retirar encostos, exorcizar possessos e realizar rituais de descarrego, de certa forma, quer dizer, às avessas, elas não só legitimam a experiência religiosa do outro como assimilam algumas de suas crenças, práticas e características” (p. 30).

Assim, a IURD se apresenta para os sujeitos que estão oferecendo seus serviços com uma rica exposição de símbolos, signos e elementos que permitem construir uma estrutura por meio do seu sistema e repertório simbólico mágico-religioso. Essa exposição, em parte, enche os olhos dos clientes que encontram sentido e significado que são capazes de modificar representações e cosmovisões antes estabelecidas, assim como sugere o rearranjo religioso, hibridismo- já discutido anteriormente- como também fortalece o sistema simbólico iurdiano e, automaticamente, a coloca em evidência no mercado religioso (BOURDIEU, 1979). Por essa razão, os símbolos em circulação, apropriação e com funções específicas nos cultos da IURD, são dotados de valores e formas e são utilizados como um bem compartilhado pelo grupo religioso, isto é, um bem simbólico que revitaliza suas crenças e cria uma densa teia de significados, assim como também assume um destaque para que os bens de salvação sejam legitimados na dinâmica de mercado religioso local.

Suas formas e valores são projetados pelo consciente e imaginário coletivo e individual (JUNG, 2000) e podem ser utilizados como um instrumento de apreensão do real.

Sendo manipulados como instrumento de cognição da realidade, os signos e sistemas de símbolos são veículos que dão sentidos e significados à uma realidade na qual se afirma como real e que não necessariamente predomine uma negação do mundo, mas está consciente de que, nesse percurso de afirmar o real, também há incertezas. Dessa forma, Houtart (2003) aponta que

Podemos também redescobrir o símbolo como instrumento de apreensão e expressão do real, e como representação de uma realidade incerta, não a vinculando a uma ordem imutável, mas pondo boias que garantam um itinerário desconhecido. Ele [o símbolo] possibilitará a reconstrução daquilo que o instrumentalismo radical, culminando na economia capitalista de mercado, destruiu em particular a simbiose entre o ser humano, a natureza e a solidariedade humana. O símbolo é a expressão de valores e força performativa. O símbolo ajudará a não perder os objetivos, apesar das incertezas, a ter uma visão coerente, embora aberta e não dogmática, a evocar a unidade sem negar a complexidade, a expressar as utopias sociais, a responder às aspirações da subjetividade (p. 142).

Desse modo, o símbolo não tem uma função que é limitada apenas para compreensão do real, mas se apresenta, sobretudo, como uma reunião de ideias e práticas performativas que estabelecem sentido e busca de significados, isto é, produzem uma ação capaz de conduzir um grupo para a concretização de seus objetivos, logo, afirma um valor e uma prática que deem garantia e possibilidade de construir respostas a uma realidade incerta.

Assim, uma afirmação nessa pesquisa, a partir do meu campo empírico, é de que a IURD é uma organização religiosa que se estabelece/estrutura por meio de símbolos, e estes símbolos, mesmo não se aplicando a uma prática exclusiva do pentecostalismo clássico (pelo uso de objetos simbólicos como água, óleo, rosas, sal, plantas, ou até mesmo divindades como exus e pombagiras, etc., pois é característico das RMAs como práticas de mediação com o sagrado e realização de desejos, como afirma Oro (2005-2006)), foi incorporada e apropriada em suas práticas simbólicas, garantindo a ela um repertório vasto e capaz de atender as demandas individuais de uma membresia em busca de significados para apreensão do real. Logo, o sistema simbólico iurdiano é constituído de arranjos, adaptações, ou seja, é fruto de um hibridismo, ou ressemantização, como aponta Almeida (1996), e é constitutivo de sentido que busca satisfazer o real, e tais símbolos, que são compartilhados por um grupo de pessoas, podem ser interpretados e analisados pela semiótica. Para Oro (1995),

A lista de fagocitose iurdiana não está completa; mas ela é suficiente para reforçar a hipótese de que a IURD alimenta-se dos elementos de crenças

existentes no pluralismo religioso brasileiro. Importa também frisar que toda essa apropriação é intencional, estudada, encerra claro propósito proselitista (ORO, 1995, p. 127).

Sendo um sistema simbólico que se originou de pedaços de crenças e símbolos de outras religiões, segundo Oro (1995; 2006; 2001), sobretudo às mediúnicas e catolicismo, que tem uma forte base consolidada com a cultura popular e imaginário social, logo, são religiões de massa e de uma linguagem ritualística acessível aos brasileiros. Assim, essas apropriações não são por acaso ou sem intenção, pelo contrário, é pensada por uma necessidade de existência e legitimidade da IURD no local onde ela está atuando.

Um componente desse grande e híbrido repertório simbólico iurdiano é o culto de libertação oferecido nas sextas-feiras. Nele, a relação igreja/instituição-indivíduo apresenta-se de forma mútua, primeiro pela oferta e procura de serviços, segundo, pela relação de poder e relação de troca que corrobora a eficácia simbólica da libertação e, assim, legitima a IURD enquanto religião e enquanto prestadora de serviços através de suas práticas e rituais simbólicos. Assim, ela constrói alianças e integração social por meio dos serviços, discursos e símbolos.

A eficácia simbólica do exorcismo nos cultos de libertação é pensada a partir das contribuições teóricas de Lévi-Strauss (1975). Ao dedicar-se à análise do ritual de cura de um parto em uma tribo no Panamá, o autor supracitado define como “eficácia simbólica” o xamanismo, que demanda processos de integração social, bem como as possíveis relações entre o ritual de cura xamânica e terapias psicológicas. O xamã, chefe social da tribo com saberes e poderes mágico-religioso, ao ser contatado para salvar uma mulher com complicações no parto, estabelece uma conexão simbólica por meio de um ritual xamânico e, assim, por meio de técnicas que manipulam o psicológico, garante a eficácia dos símbolos, do mito, de rituais que é familiar à paciente, pois acredita que o xamã, através de seus saberes, manipulação da magia e contato com o mundo simbólico, poderia assegurar-lhe um bom parto. Mesmo que o intuito de Lévi-Strauss fosse o de compreender as práticas e representações mentais, simbólicas, relacionado com doenças, ele também abre caminhos para pensar os sistemas simbólicos que garantem a eficácia simbólica do ritual de libertação da IURD e que canaliza a crença ao mito e aos símbolos, com a realidade objetiva e garantia da

concretização do que se busca, do que se pede e do que se espera ao participar desse ritual. É também uma forma de legitimidade social e política da mesma.

O pastor, uma figura simbólica que detém um poder que se mostra capaz de manipular forças sobrenaturais em favor daquele que pede e daquele que acredita, é parte fundamental para que o ritual de libertação seja eficaz. Nesse sentido, os discursos e formas de realização e performance para receber a libertação são, necessariamente uma validação do mundo real que reafirma sentidos e representações, bem como reprodução de cosmovisão e paradigmas que são compartilhados pelo grupo religioso e tem fundamento no imaginário mítico. Enquanto um sistema de símbolos, a IURD projeta-se e opera pela lógica do “poder simbólico”.

Bourdieu (1989) ao definir poder simbólico como um “poder invisível” que só pode ser exercido “com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (p. 7), se manifesta e funciona por meio de sistemas simbólicos (“língua, arte, religião”) e por meio dos símbolos, pensados como dispositivos de integração social, e é através desses símbolos que, segundo Bourdieu (1989, p.10), um grupo religioso uniformiza os sentidos e significados com o intuito de reafirmar uma identidade religiosa, uma crença, cosmovisão, mundo simbólico, práticas, ordem social, ideias, etc.

Assim, todos os símbolos são dispositivos de representação da realidade e do mundo, bem como uma ferramenta capaz de reafirmar valores, significados, práticas culturais, modo de vida, imaginários e crenças por meio dos sistemas simbólicos. Seguindo ainda às contribuições teóricas de Bourdieu (1989), o mesmo aponta que os sistemas simbólicos têm a finalidade de gerir “produções simbólicas”, sendo essas mesmas proporcionadas como dispositivo de dominação. Isto é, todo sistema simbólico realiza sua função política e também social, cultural e religiosa por meio de suas produções simbólicas e pelo acúmulo do poder simbólico.

Tendo em vista a vasta produção simbólica da IURD através dos cultos de libertação, das manifestações e exorcismos, o objetivo geral dessa dissertação é o de compreender como se dá a produção simbólica articulada aos símbolos arquetípicos dos exus e pombagiras apropriados e adaptados nesses cultos. Para isso, faz-se necessário começar analisando os

dados construídos através das manifestações/possessões e exorcismos sob a ótica dos interlocutores dessa pesquisa.

Wuenenberg (2007), ao buscar resposta para sua pergunta “o que impele, portanto, uma consciência a imaginar um mundo diferente? O que espera um sujeito de um imaginário? E que valor atribuir a partir disso a um imaginário? ” (p.53), encontra-se voltado a compreender o imaginário mítico das pessoas. Para o autor, a produção de um mundo diferente corresponde ao ponto de vista da constituição psicológica do homem. Para ele, os seres do mundo físico nunca são separados do seu lugar de manifestação e o pensamento abstrato se inclina para impor-lhe as mesmas propriedades.

Eis porque as pessoas ou os fenômenos desvelam suas propriedades no imaginário mítico apenas com relação a seu meio, o único a conferir-lhes uma função. Assim, o mito encarrega-se do real, inscrevendo-o num continuum em que o visível só assume sentido enquanto ligado ao invisível, do qual é uma manifestação parcial, momentânea e local. Assim, pois, a compreensão que o imaginário do mito permite não pode mais ser para e simplesmente identificada como uma ficção gratuita, com uma invenção de irrealidades, com um jogo de espíritos que se fragmentam na falsidade. O recurso ao imaginário do mito se apresenta, em certos usos, como um modelo específico de atividade (WUENENBERG, 2007, p. 60).

Dessa maneira, pode-se compreender o culto de libertação como um recurso do imaginário mítico, que cria disposições para o real. O recurso de um discurso voltado para consolidar a figura do mal, para o sentido da manifestação como requisito para libertação e para a relação que se estabelece todas as sextas-feiras entre IURD-indivíduo é consolidada em níveis de significação para apreensão da realidade, que está reduzida aos símbolos e ao imaginário, já que o “visível só assume sentido enquanto ligado ao invisível”. Nas falas dos interlocutores, é possível perceber essa dinâmica:

Interlocutor I: Na sexta-feira que é o momento de libertação, eu via muitas pessoas que ‘tavam’ com dores, que ‘tavam’ com enfermidades, que ‘tavam’ com encosto e tudo e saírem curadas lá de dentro e assim eu via que é um trabalho muito...é, assim, que eles (**refere-se ao pastor e obreiros**) têm uma fé enorme que eles conseguem fazer a coisa acontecer (Carlos-pseudônimo-28 anos, entrevista realizada em 07/09/2022 em sua residência. Grifo meu).

Os discursos articulados com o imaginário possibilitam a construção de plausibilidades nos indivíduos que reafirmam sua fé, suas crenças e novas atribuições de

significados através da eficácia simbólica do ritual de libertação mediados pelo pastor. Isto é, ao manter contato e vivenciar os serviços em prol da “libertação”, os indivíduos recriam realidades objetivas que se sustentam por meio de sistemas simbólicos. Em um dado momento da entrevista, perguntei a Carlos em qual momento do culto de libertação ele sentia que se conectava com Deus e mais uma vez obtive uma resposta que evoca a mentalidade, o mundo simbólico, para satisfazer sua subjetividade:

Você fecha os olhos, você tem aquele tempo ‘pra’ conversar com Deus [...] você pede a salvação para Deus, você tá de olhos fechados buscando e o pastor ‘tá’ lá no altar orando e aquela sintonia do pastor orando com você buscando, tipo, faz você se sentir... Deus com a mão na sua cabeça e te dizendo: “eu vou te ajudar, eu vou mudar essa tua vida, eu vou fazer essa tua meta (Carlos, *idem.*).

Trazendo mais uma vez Lévi-Strauss (1975), ficam claras as técnicas de manipulação psicológica que o pastor, através de um poder simbólico (proporcionando um ritual em que não é alheio ao indivíduo em se tratando do ambiente que lhe é familiar, da reafirmação do mito, da crença) faz mediação simbólica com o sagrado para processos de curas, libertação e para atender aos interesses individuais. Cabe ressaltar que Carlos, assim como os demais interlocutores dessa pesquisa, começou a participar do culto das sextas-feiras da IURD por meio de um sedutor convite que oferecia um serviço capaz de libertá-lo de qualquer coisa, desde que se submetesse às campanhas e às sessões de descarrego.

Quando perguntei a Carlos qual o motivo para ele ter recorrido a IURD por mais de dois anos, ele respondeu que o interesse dele era o de se libertar dos vícios (os quais não foram especificados). O interessante é que em todas as entrevistas com meus cinco interlocutores, todas as suas narrativas estavam articuladas ao motivo/interesse da busca dos serviços da IURD. O mal, o bem, o que é bom ou mau, liberdade, libertação, figuras míticas e todas as categorias e signos fomentados pelo sistema simbólico iurdiano consumido por esses indivíduos, evidenciam o cotidiano e a realidade dos mesmos, bem como suas aspirações subjetivas. Nesse sentido, elenquei os motivos e interesses da busca pelos serviços da IURD (quadro 5), de acordo com a resposta dos interlocutores:

Quadro 5 - Motivação pessoal dos interlocutores para aderir aos serviços de libertação da IURD

Interlocutores	Idade	Motivação	Tempo de	Data da
----------------	-------	-----------	----------	---------

		pessoal	vínculo com a IURD	entrevista
Carlos	28 anos	Vícios	2 anos e 5 meses	07/11/2021
Joana	47 anos	Depressão	25 anos	24/11/2021
Berenice	31 anos	Prostituição, bebidas	1 ano	15/11/2021
Ana	26 anos	Vícios	3 anos	07/11/2021
Maria	36 anos	Relacionamento amoroso	1 ano e 5 meses	13/11/2021

Fonte: Autoria própria

Pelo apresentado, concluo que narrativas dos interlocutores articulam-se aos serviços e bens de salvação oferecidos pela IURD numa situação de mercado. A adesão dos serviços e bens simbólicos proporcionam novos significados que asseguram uma realidade. A relação indivíduo-igreja basicamente é oportunizada pela demanda da membresia e pelo quanto eles estão dispostos a dar para receber o favor de Deus, que é assegurado e configurado pela guerra espiritual, pela Teologia da prosperidade, pelos exorcismos, que se consolidam por meio dos símbolos que estão constantemente em trânsitos e em usos e apropriações. No dizer de Bourdieu (1985) esses sistemas de símbolos religiosos constroem uma “estrutura estruturante”, isto é, os dispositivos de conhecimentos e edificação do mundo dos objetos-realidade objetiva- e uma “estrutura estruturada” que tem em si mesmo propriedades, fator de existência, sistema de crenças, razão de ser, identidade, ou seja, que tem um caráter iminente.

Geertz (2008) ao persistir na captura dos sentidos e significados, aponta que a cultura é um sistema de símbolos e signos que não são fixos, mas pensada no fluxo social, isto é, constitui-se de uma plasticidade capaz de adaptar-se de acordo com as mudanças e transformações ao longo do tempo e em ambientes distintos, assim como a religião também o é. A cultura é definida como teias de significados- que são também dinâmicos e passam por transitoriedade- que o homem próprio teceu, bem como ele mesmo está amarrado a essas teias, sendo assim, o trabalho do antropólogo é o de capturar os significados dos símbolos, das práticas, que são coletivas, isto é, compartilhado por grupos culturais. Logo, o que está sendo apresentado e analisado como dados nesta dissertação são, antes de mais nada, construções das construções de outros e se deu a partir da interação, inter-relação.

Nas contribuições de Geertz (2008), a cultura é contexto, é relação, é contato com o outro para chegar ao significado. Nesse sentido, a pergunta para se ater aos símbolos em trânsito nos cultos de libertação é pautada em duas situações: 1) figuras míticas e 2) manifestação/possessão de figuras míticas (bens simbólicos) para exorcização. Ainda seguindo a contribuição de Geertz, essas seriam as estruturas superpostas em camadas para interpretar os significados. Então, qual o significado de ser possuído para as pessoas que estão sendo possuídas ou em contato com esse evento público? Encontrei as seguintes respostas: “[...] ali eles veem que realmente existe o mal, mas também existe o bem, entendeu? [...] tem pessoas que, tipo, São Tomé, só acredita no que vê, então eles vendo aquela cena (**possessão**), eles vão saber que realmente existe aquela guerra travada (Carlos, op. cit. Grifo meu).

Para a interlocutora Joana, o culto de libertação é uma forma que a IURD encontrou para combater o “mal” na cidade de Crato. Esses cultos, em sua visão, são para pessoas doentes, com problemas de todo tipo, principalmente, depressão e suicídio. Para ela, esse culto ou sessão do descarrego é um recurso para obter libertação. Essa “libertação” é assegurada pelas manifestações/incorporações, em especial, dos exus e pombagiras, que são frequentes. Quando perguntei como ela via o momento da possessão e exorcismo, ela disse que

Muita gente tem medo, né, de se manifestar!? Mas eu aprendi que se a pessoa não se manifestar ela vai levar o mal ‘pra’ casa, então ela tem sim [...] ela vai visitar e às vezes ela não fecha os olhos, ela tem medo de se manifestar e geralmente sai com o mal ‘pra’ casa, porque a pessoa tem que se deixar levar... fechar os olhos e receber e tirar, né, porque quando a pessoa fecha os olhos que recebe, lá é tirado o mal, aí o pastor vai falar ‘pra’ pessoa ficar indo ‘pra’ poder esse mal não voltar” (Joana, 47 anos, entrevista realizada no dia 24/11/2021 em sua residência).

Essa situação de “medo” é também presente nas falas da interlocutora Ana. A mesma relatou que “no começo logo quando eu entrei eu sentia medo, né, ficava com medo, aí **depois eu vim entender que aquilo era necessário e tinha que ter** e eu fui começando a orar e o medo passou” (Ana, 26 anos, entrevista realizada no dia 07/11/2021 em sua residência. Grifo meu). Essa configuração do medo, segundo a dissertação de Ivana Paim (2017) é acionada a partir da “imagem do diabo” e é um instrumento de “marketing e do medo” partindo dos diversos testemunhos de pessoas que já foram possuídas, bem como pelos exorcismos que são disseminados em larga escala na mídia, e pelos significados que esse evento é capaz de

acionar, assim, é uma forma de coagir os sujeitos, pelo medo, a aderir aos serviços da IURD, basicamente, um proselitismo midiático, como disse Mariano (2008).

Joana revelou-me que nunca fora possuída durante os 25 anos de fé na IURD. Quando perguntei se ela sabia qual o motivo dela nunca ter sido possuída, mesmo ela afirmando nas falas anteriores a necessidade da possessão para receber a libertação, ela afirmou que no caso dela, a adesão aos serviços da IURD se deu para a libertação da “depressão e síndrome do pânico” e que ela acreditava que eram os demônios que causavam essa situação. Ela respondeu o seguinte: “eu acredito que, não sei se é pelo fato de eu ser batizada com o Espírito Santo... não sei, eu só sei que **graças a Deus eu nunca manifestei**, mas eu sei que age na minha família, nos meus filhos, mas eu nunca me manifestei!” (Joana, *idem*. Grifo meu). É perceptível um certo desconforto ao fato de ser “manifestada”, pois ela dá sentido à essa situação como necessária para quem está em pecado ou pela influência dos “demônios” para a prática de algo amoral. Pelas palavras de Joana, entende-se que o “batismo com o Espírito Santo”⁴⁰ é a causa da não manifestação diabólica em seu corpo, como se ele, por seu efeito purificador, assegurasse também uma vida moralmente exemplar, sem pecados, longe da “impureza”.

⁴⁰ O batismo com o Espírito Santo é controverso devido às várias interpretações de textos bíblicos por denominações protestantes diferentes. Ver discussão do Presbítero André Sanchez, disponível em: <https://www.esbocandoideias.com/2015/09/o-que-e-ser-batizado-o-espírito-santo-e-com-fogo> (Acesso em 15 de janeiro de 2023) e Felipe Sabino, disponível em http://www.monergismo.com/textos/pentecostalismo/batismo_espíritosanto (acesso em 15 de janeiro de 2023). Tal batismo, que se apresenta nas maiorias das igrejas pentecostais, difere-se do batismo nas águas (ritual em que as pessoas mergulham no rio para caracterizar a morte do velho homem e o surgimento de uma nova criatura, pura, limpa, sem pecados, vivendo para Deus) apoia-se nos seguintes trechos da Bíblia: 1) “eu, em verdade, vos batizo com água, para o arrependimento; mas aquele que vem após mim é mais poderoso do que eu; não sou digno de levar as suas sandálias; ele vos batizará com o Espírito Santo e com fogo” Dizia João Batista, descrito no Evangelho segundo São Mateus capítulo 3 e verso 11; e 2) “1 E cumprindo-se o dia de Pentecostes, estavam todos concordemente reunidos.

2 E de repente veio do céu um som, como de um vento veemente e impetuoso, e encheu toda a casa em que estavam assentados.

3 E foram vistas por eles línguas repartidas, como que de fogo, e pousaram sobre cada um deles.

4 E todos ficaram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem” (Livro de Atos, capítulo 2, versículo 1 - 4). Igrejas pentecostais como Deus É Amor e Assembleia de Deus afirmam o batismo com o Espírito Santo a partir dessa descrição bíblica, que para eles, resulta na glossolalia, isto é, capacidade de falar em línguas estranhas por meio de um transe, que diz ser dada em um momento de manifestação do Espírito Santo, que opera através do dom de línguas. Falo por experiência vivida, pois já passei pelo ritual de batismo com Espírito Santo durante minha longa caminhada na Assembleia de Deus e na Igreja Catedral do Espírito Santo, em Crato. Durante o campo na IURD, não presenciei, em nenhum momento, manifestações de glossolalia ou algo que fosse possível comparar com esse transe citado. Por não ser o foco, não aprofundi esse conceito com nenhum dos interlocutores.

Para Carlos, Joana e Ana, os “demônios” (figuras míticas), que aparecem como exus e pombagiras (bens simbólicos das religiões mediúnicas) só se manifestam em pessoas que estão em pecado, que estão presas pelo diabo, que não são fiéis e não fazem a vontade de Deus. Então, para alcançar a libertação do mal (que aparece em suas falas de um modo geral como satanás, o próprio diabo e seus demônios, e articulado a essas figuras míticas, os vícios, o crime, a desigualdade - que ganham significados a partir da sua própria visão de mundo e em contraste com sua realidade), é necessário passar por um descarrego dessas forças malignas, que se submetem ao poder de Deus por intermédio do pastor, para assegurar a libertação/liberdade. A libertação é vista como uma dádiva que se dá por intermédio do exorcismo e dos serviços prestados pela IURD:

Ela para de sentir aquilo, ela sente a vontade é de ‘tá’ na igreja, de ‘tá’ é ali agradecendo a Deus, então ali, ela se vê que ‘tá’ liberta, ela vê que aquele vício não pertence mais a ela, que ali foi o maligno agindo e a partir do momento que ela foi ‘pra’ Deus, Deus tirou o maligno e o vício saiu de dentro... (Carlos, op.cit.).

Percebe-se que existe um discurso que aciona o mundo simbólico para dar sentido ao mundo físico. É uma releitura mitológica em que o mundo espiritual influencia o mundo objetivo e tudo o que acontece na sociedade e em suas vidas pessoais é significado através das forças do bem contra o mal, como aponta Mariano:

A espetacular dramatização pública do confronto entre as forças sobrenaturais representantes do bem e do mal nos cultos de libertação desempenha, de modo magistral, a função de comprovar empiricamente a eficácia do poder divino. De modo que o frequente desfecho vitorioso do exorcismo público aparece para a plateia como demonstração prática do soberano poder de Cristo sobre os demônios. O que contribui, por sua vez, para tornar plausível e veraz a pregação dessas igrejas, tanto no que se refere à existência das forças divinas e demoníacas como à superioridade das primeiras sobre estas. Superioridade que decorre da posse de manipulação ritual do poder divino sobre o diabo (MARIANO, 2003, p.29).

A contribuição de Mariano (2003) aponta um caminho de satisfação pessoal, distributiva de bênçãos através dos exorcismos, e reafirmação de uma identidade iurdiana que se legitima com base na apropriação de bens simbólicos distintos de seu campo religioso de origem. Logo, a IURD traz em suas linhas de atuação uma complementação entre magia e religião. Nas linhas que seguem, Mariano (2003, p. 30) faz menção ao próprio recorte empírico que é a sessão do descarrego pensada pelo próprio Edir Macedo e que se apresenta

com uma configuração de batuque dos terreiros de umbanda, candomblé, jurema, quimbanda, em que os adeptos entregam seus corpos para servir de “aparelho” para suas divindades “trabalharem”. Esta mesma situação foi discutida por Bianchetti (2011) e Reinhardt (2006) que, ao dissertar sobre os trânsitos simbólicos entre a IURD e as sessões do descarrego, concluíram que se trata de inversão simbólica, de troca e guerra entre essas religiões que estão em zonas fronteiriças, isto é, um espelho ante espelho, que disputam por bens simbólicos.

Diante do exposto até aqui, compreendo que todo culto de libertação é também um culto que evoca a guerra espiritual e, concomitante, assegura a eficácia do poder do ritual de exorcismos para obtenção das bênçãos divinas em formato de prosperidade, curas e pedidos alcançados, como também assegura o poder das entidades e das religiões que atacam, as colocando em evidência no campo religioso. Essa situação gera cada vez mais uma situação acirrada de disputa de mercado religioso.

Podem ser observados dois objetivos básicos da guerra espiritual desencadeada pelos neopentecostais contra as religiões inimigas. O primeiro consiste em converter os adeptos dessas religiões. Seu caráter é, portanto, eminentemente proselitista. O segundo, nem sempre explícito, consiste em fechar centros espíritas, tendas de umbanda e terreiros de candomblé, sobretudo os existentes nas proximidades dos templos evangélicos. Esta parece ser a finalidade precípua da guerra espiritual: dizimar a concorrência mediúnica nos estratos populares. Esses religiosos procedem desse modo, portanto, para conquistar maior fatia do mercado religioso e, ao mesmo tempo, impor o poder de Cristo sobre o diabo, ou o poder religioso de seu grupo sobre os concorrentes (MARIANO, 2003, p. 29).

Como pude notar, um dos principais recursos utilizados pela IURD no Crato, além do evangelismo nos bairros, são as redes sociais, como mencionei anteriormente, e também a distribuição do jornal Folha Universal. Esse recurso evidencia o poder religioso desse grupo em se tratando de ofertas de serviços à população cratense⁴¹. Para Mariano (op.cit.), a

⁴¹ Os serviços são em vários setores da vida social e individual dos cratenses: A IURD trabalha com o “projeto Unisocial” em que distribui cestas básicas nos bairros da cidade às famílias carentes (Principais áreas de interesse: Bairros Seminário, Barro Branco, Alto da Penha, Batateiras e Vila Alta, provavelmente por serem os bairros mais populosos e áreas periféricas; o “projeto Ponto de oração” em que obreiros e pessoas que possuem cargos de confianças, juntamente com o pastor, têm a tarefa de 1) oferecer os bens de salvação por WhatsApp, isto é, oferecem orações para resolver qualquer problema com o slogan “Pare de Sofrer!” e 2) ligar para as pessoas que já foram membros e não frequentam mais; também oferece o “projeto UNP-Universal nos presídios”; o “projeto FJU-força jovem Universal”; “projeto Oração aos pés da cruz” que mais uma vez se volta para os bairros com a finalidade de fazer reuniões em lugares estratégicos para ofertas de serviços. Diferentemente de outras igrejas que funcionam poucas vezes na semana, a IURD presta seus serviços diariamente e estreita uma relação de poder e legitimidade, haja vista há uma vasta clientela à procura de seus serviços. Fonte: Página Oficial no Facebook da Igreja Universal do Reino de Deus de Crato (op. cit.).

espetacular dramatização pública do confronto entre o bem e o mal nos cultos de libertação desempenha a função de comprovar empiricamente a eficácia do poder divino e isso contribui para tornar plausíveis os seus discursos, e assegura a superioridade que advém da posse e manipulação ritual do poder divino sobre o diabo, chegando a ter momentos de humilhações dos “demônios” que incorporam nas pessoas. Por isso, a IURD investe em publicações nas suas redes sociais com legendas convidativas. A respeito dos cultos de libertação/sessão do descarrego, evidencio as seguintes publicações em suas redes sociais, com fotos e legendas:

- 1) A sessão do descarrego tem levado as pessoas que participam a manifestar a fé contra as forças espirituais do mal. A cada sexta-feira, centenas de pessoas vêm sendo abençoadas e libertas. “A sexta-feira é uma reunião muito importante, é como uma limpeza espiritual. Entramos de um jeito e saímos completamente leves”- relatou Lydia Silva. (Publicado em 07/01/2023).
- 2) Muitas são as pessoas que têm manifestado a fé no Deus vivo em busca de resolver os seus problemas espirituais. “Uma benção a corrente de libertação. Deus vem respondendo. Sempre saio leve e certa de que estou livre de todo mal”- relatou a dona Diana Lima. (Publicado em 17/12/2022).
- 3) Na sessão espiritual do descarrego, muitos dos que estiveram presentes, que sofriam por algum mal noturno, tiveram a oportunidade de se libertar de tudo que os afligiam. “Hoje eu entendi que precisamos estar em combate sempre contra as forças do mal, não podemos dar mole e deixar de vir a casa de Deus, pois Ele é quem dá a força que precisamos para lutar contra o mal”- relatou Gabriel de Oliveira. (Publicado em 10/12/2022)⁴².

Nos cultos das sextas-feiras, as ofertas de bens de salvação são mais notáveis, por isso o empenho em disponibilizar transportes e assegurar um “evangelismo relâmpago” no respectivo bairro antes da reunião. Assim, no Crato, o culto de libertação é a mola propulsora da IURD, e um dos cultos mais importantes devido ao alto investimento em elementos ritualísticos (sal, azeites, ornamentação, etc., campanhas e panfletagens, contato com uma clientela fluida e oportunidade de retorno financeiro e legitimação e do gasto com fretes todas as sextas-feiras e domingos). Participei da sessão das 15:00h e das 19:00h e observei que a proposta e os rituais são os mesmos, porém, as reuniões da tarde, como possuem baixa frequência, não têm o mesmo teor apelativo, emotivo, ou o empenho discursivo que se tornam a tônica dos cultos, bem como o frenesi, a compulsão e o clamor como ocorre durante a noite. O pastor é mais brando e os discursos soam como uma conversa tranquila, com o intuito de explicar como funcionam as campanhas, (literalmente, vendendo serviços), etc., inclusive, em todas as vezes que participei das reuniões vespertinas, não houve exorcismos, por exemplo. O

⁴² Fonte: Página oficial da IURD-Crato no *faceboock* (*ibidem*)

que houve foram práticas simbólicas consecutivas de forma mais branda, isto é, não havia tanta pressão por parte do pastor em demonstrar o poder religioso da igreja, em praticar seu proselitismo, provavelmente porque o público da tarde é constituído por indivíduos já com vínculo de pertencimento.

A propósito, durante a minha participação nos cultos da noite, o ambiente era tão carregado de movimentos, rituais e discursos, bem como de objetos simbólicos, que eu não conseguia entender o sentido de alguns elementos. Geralmente, são carregados de muitas ações simbólicas consecutivas e para diferentes necessidades individuais. São inúmeras práticas num espaço curto de tempo, o que dificulta a compreensão. Quando passei a acompanhar os cultos da tarde, pude entender como funcionava cada prática e discursos que estavam confusos para mim, e, durante a noite, apenas observava como tudo isso era aplicado e intensificado em um contexto de ambiente lotado de pessoas.

No meu entendimento, os cultos da noite possuem um público fluido, sem vínculo de pertencimento. Estou considerando o evangelismo feito horas antes dos cultos nos bairros, que lotam os transportes custeados pela IURD e o templo todas as sextas-feiras. Assim, a dinâmica dos cultos da tarde para os da noite se diferenciam, pois, este último se aproxima das necessidades que os sujeitos buscam suprir através do poder religioso, que se enquadra numa situação de libertação demoníaca. Assim, o pastor dá mais ênfase aos discursos e rituais de libertação nesses cultos, e isso, por si mesmo, caracteriza o seu proselitismo. A figura 2 mostra um culto da sexta-feira, que ocorreu no dia 10 de dezembro de 2022. É possível perceber um público grande, formado por pessoas dispostas a dar tudo de si para resoluções de seus problemas e causas, ou alcançar propósitos.

Figura 4 - O culto de libertação/sessão do descarrego



Fonte: arquivo da IURD. Sem identificação da autoria. Retirado das redes sociais (2023) Aberto ao público.

O culto das sextas-feiras é frequentado por um público também diferente. À tarde predominavam pessoas mais velhas, principalmente mulheres, que aparentavam ter um vínculo de pertencimento com a IURD. Nas reuniões da tarde nas quais estive presente, o número de pessoas era baixíssimo em relação aos cultos noturnos e o público é mais variado, com forte presença de jovens. Esse público é fluido, uma “clientela fluida” (MARIANO, 2008), e são alvos dos movimentos de evangelismo nos bairros, como pude constatar durante as idas e vindas no ônibus disponibilizado pela IURD e durante a própria participação e observações nos cultos.

Digo isso em razão da atuação da IURD nos bairros periféricos de Crato. Um deles, o bairro Barro Branco, onde todas as sextas-feiras há um grupo de obreiros e obreiras que tem por missão convidar as pessoas daquela localidade para ir ao culto (acompanhei esse grupo atuante no Barro Branco por dois meses e havia um grande discurso de persuasão voltado para a oferta de bens e serviços para a libertação de vícios, doenças, ou prosperidade e casos amorosos). O alvo eram pessoas que não conheciam a Igreja Universal, simpatizantes e afastados ou pessoas de qualquer credo religioso (católicos, em sua maioria). Os convites eram lançados sobretudo àquelas pessoas que eles julgavam precisar de “libertação”, geralmente jovens com históricos de violência e vícios. Para isso, a igreja disponibiliza um ônibus para levar e trazer essas pessoas, logo, a IURD dá todo o apoio e suporte para que os cultos das sextas-feiras à noite sejam esse fenômeno de lotação, demandas e circulação de bens simbólicos.

5.2.3 Alianças estabelecidas entre IURD e fiéis mediante seu sistema simbólico: o projeto de identidade mágico-religiosa iurdiano

A percepção do mal, assim como as bênçãos instituídas pelo Reino de Deus em favor dos que buscam esse Reino são categorias simbólicas de grande expressividade nos cultos das sextas-feiras. Isso acentua os principais polos de ideias a respeito do bem e do mal, em que a fé em Deus assume, substancialmente, como afirma Mariano (2003), um “caráter predominantemente instrumental e utilitário: constrói meio ou recurso para o fiel se dar bem no mundo. De modo que as crenças, práticas e promessas das igrejas neopentecostais são imediatistas, instrumentais, terrenas (no sentido de não-metafísica) e específicas. Uma palavra: mágica” (p. 23), assim, a IURD pode ser vista como um sistema mágico-religioso.

As mensagens e serviços mágicos ofertados pela IURD, que compete com outras agências religiosas neopentecostais, isto é, que possuem, de certa forma, as mesmas características no campo religioso, bem como outros grupos religiosos locais que, devido a situação pluralista (que é fruto da situação de desvinculamento, desinstitucionalização, liberdade religiosa e trânsitos de pessoas que buscam serviços imediatos para sanar seus problemas), acentua-se cada vez mais as ofertas religiosas da IURD no Crato. Seu principal dispositivo de poder articula-se a uma cosmogonia maniqueísta (FILHO, 2006) em que as disputas do bem contra o mal são constantemente vivenciadas pelos indivíduos nos cultos de libertação/sessão do descarrego, através da guerra contra o “diabo e seus demônios”. O autor supracitado chega à conclusão de que existe uma disputa simbólica intensa de usos, apropriações e trocas entre a IURD e, notadamente, a Umbanda.

Trata-se de estratégias de acumulação do poder simbólico, que acionam o sentido da guerra como forma de empreendimento de sucesso em favor dos bens de salvação para a clientela. Para tal, há uma manipulação de bens simbólicos forjados por meio de ajustes e arranjos (isto é, seu conteúdo, discursos e serviços são moldados conforme as escolhas dos clientes ávidos por soluções de suas causas e problemas, como bem pontuou Berger (1985). Com efeito, a distributiva do bem (essa dádiva de Deus para seus filhos como recompensa por seus esforços e sacrifícios: uma boa vida, saúde, prosperidade, segurança, paz, estabilidade, amor, felicidade, bonança, etc.) passa por provas de fogo.

Os discursos e mensagens apresentam signos (produtos da consciência e que são responsáveis pela produção de sentido, segundo Santaella (2009)) que geram significados: o bem de Deus para seus filhos não depende da vontade divina, mas do quanto os indivíduos estão dispostos a exigir de Deus essas dádivas por meio de sacrifícios simbólicos, isto é, um ponto crucial para a Teologia da Prosperidade, um bem de salvação que se baseia na “confissão positiva” (isto é, decretar publicamente que tudo o que deseja seja concedido (MARIANO, 1995)). No imaginário iurdiano, de acordo com a fala dos interlocutores e com o trabalho de campo, entende-se que todo e qualquer bem divino é direito de seus filhos, porém, o diabo e seus agentes trabalham arduamente (no mundo físico e no mundo simbólico) para destruir essas vidas promovendo situações de crises financeiras e conjugais, orgias, vícios, problemas psicológicos, comportamentos amorais, etc. Esses signos apresentam-se como um sentido que passa do imaginário para o real representados pelo mal, isto é, aflições, problemas, doenças, vícios, pobreza, desemprego, fome, falta de dinheiro, questões amorosas, comportamentos amorais, ilícitos- para o *ethos* cristão-, etc. Nesse sentido, o mundo é inteligível por um maniqueísmo beligerante entre Deus e o diabo, o bem e o mal, anjos e demônios (SILVA, 2007; JANGBLUT 2003; MEZZOMO, 2009) e a IURD, por meio do seu poder, apresenta-se como uma igreja disposta a lutar contra essas forças para assegurar ao sujeito a prosperidade, moralidade, libertação.

Desse modo, o público da IURD não é constituído por qualquer pessoa. Digo isso pelas comprovações de trabalhos de inúmeros antropólogos e sociólogos, em especial, Mariano (2003; 2008), Pierucci (1994), Freston (1994) que apontaram que essas igrejas neopentecostais aumentam significativamente entre a população que compõe a base social do Brasil, isto é, segundo Mariano (2003) a IURD, assim como outras empresas religiosas, construiu seu império vendendo serviços que davam nova percepção e sentido às pessoas que estavam em situação social de vulnerabilidade. Sem recursos, sem perspectiva, sem saída, encontraram na IURD novos horizontes: uma forma de resolver seus problemas e receber o que tanto buscavam através de suas ofertas de serviços.

O remédio contra o mal é produzido através da libertação e é praticado simbolicamente por meio de possessões e exorcismos, de “campanhas de sacrifícios”, de “banhos de descarrego”, de “fé proativa”, do “amor inteligente”, “de congresso para o sucesso”, “de roupas avessadas e dada um nó”, de “correntes de mesa branca”, de “libertação

amorosa”, “de espadas da guerra”, de “quebras de muralhas e maldições” etc.⁴³ O que os interlocutores apontam é que vivem diante de “perseguições, trabalhos e influências demoníacas” que os afastam constantemente do Reino de Deus e de suas bonanças. Para Mariano (2003), essas igrejas agem por meio da lógica de mercado, pois

Pragmáticos, escolarizados em técnicas de marketing e livres do tradicionalismo denominacional, os líderes neopentecostais das igrejas numericamente mais bem-sucedidas não titubearam em submeter sua oferta religiosa à lógica de mercado. Para tanto, dedicaram-se avidamente a atender às preferências das massas pobres, diminuindo suas exigências éticas e comportamentos, adaptando sua mensagem às demandas mágico-religiosas dos estratos populares e prometendo nada mais que a panaceia (p.23).

A “panaceia iurdiana cratense” de que nos fala o autor, é apelativa e irresistível, conforme mostra a figura 4:

Figura 5 - SOS Espiritual da IURD



Fonte: Arquivo pessoal recolhido em campo

⁴³ Todos esses códigos foram retirados dos serviços que a IURD oferta na cidade de Crato. Fonte: diário de campo, redes sociais, panfletos, entrevistas.

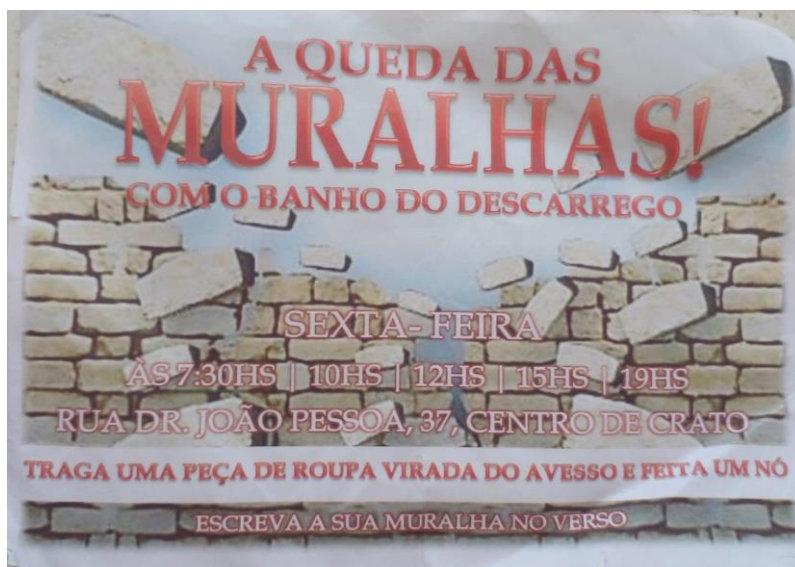
O SOS Espiritual é uma forma de proselitismo. Ao oferecer serviços que satisfazem aos interesses do público, também dá suporte para que os sujeitos criem vínculos, bem como se sintam seguros em relação ao tipo de serviço religioso como eficaz, e isso também gera confiança ao aderir ao serviço, em meio a tantas outras agências religiosas na cidade, pois a oferta é generosa e remedia todo tipo de situação, que, apelativamente, a IURD chama de “felicidade”: “saiba que existe um lugar onde você pode encontrar a sua felicidade. O senhor Jesus espera por você! ”. Você só precisa “escrever um pedido” e trazer perante ao “altar” e sua vida vai mudar definitivamente. A solução para os problemas dessa clientela (e, concomitante, conquista de novos clientes) por meio desse panfleto, é distribuído nos bairros periféricos de Crato, bairros estes que têm participação mais incisiva da IURD, por ser, de acordo com os dados levantados, os lugares de maior foco da mesma (Barro Branco, Batateiras, Seminário, Vila Alta, Alto da Penha, São Miguel, Cacimbas, dentre outros), onde a ênfase no evangelismo e distribuição de panfletos que buscam atingir o emocional dos sujeitos oferecendo remédio para o que dói em cada um deles, ativa a busca por seus serviços mágico-religiosos.

O cliente em potencial recebe apoio de todos os jeitos: Se não quiser deixar o pedido no altar, tem o WhatsApp oficial da igreja pelo qual você pode mandar sua mensagem e receber uma oração libertadora. Se você não quiser entrar em contato com o grupo que está disponível para ajudar online, pode-se assistir à programação a partir da 00:00h (meia-noite) na TV Diário todos os dias. Tudo o que interessa é salvar almas e resgatar vidas conforme relataram os interlocutores Carlos, Ana e Joana quando perguntei qual era o foco da IURD no Crato.

Em um dos outros panfletos utilizados pela IURD nas dedicadas visitas e evangelismos nos bairros periféricos da cidade, deparei-me com uma proposta que tratava os problemas como “MURALHAS” (assim, em caixa alta, pois dá a esse signo um significado de intimidação, de grandeza, já que o que se pretende é fazer uma correlação, segundo Santaella (2009), entre o signo, o significante e manipular o significado). O signo “muralha” é ressimbolizado como algo invencível, impossível de se derrubar (esse signo pode ser interpretado como conseguir uma conquistas, ter vitória em algo que parecia impossível, difícil, etc.), e, principalmente, que você não conseguirá “derrubá-la” sozinho, mas precisa de ferramentas potentes (“o banho do descarrego e uma roupa virada do avesso e feita um nó e

escrever sua muralha no respectivo papel”, como pontua o pastor durante as campanhas das sextas-feiras e conforme a figura 5 a seguir) e um pastor com um poder direto do altar para te ajudar a derrubar essa “muralha”.

Figura 6 - "A queda das muralhas"



Fonte: Arquivo pessoal recolhido durante o trabalho de campo

Logo, pode-se concluir que se trata de estratégia que remonta o plano de poder da IURD, que busca legitimar-se nos espaços públicos por meio da sua religiosidade mágica. Para Leite (2010) a IURD utiliza-se de um “poder mágico” para atrair a “adesão religiosa”. Para Campos (1995), a afiliação religiosa à IURD e suas repercussões na vida dos que a veem como uma opção é compreensível primeiro pela identificação dos fatores socioculturais que estão envoltos às escolhas dos sujeitos à IURD e ao caráter da experiência emocional que é vivida pelos novos adeptos. Assim, Campos (1995) detecta os elementos emocionais, mágicos e ético-racionalizadores que sustentam as práticas e crenças dos fiéis. Uma carga emotiva despertada nesses sujeitos, ligadas ao sistema simbólico e práticas da IURD viabilizam compromissos ético-religiosos. A autora capturou uma parte consolidada do sistema de crenças e símbolos da IURD (seu *módus-operandi*), que, ao longo do tempo, continua usando tais elementos como estratégias para o seu proselitismo. Isso é visível pelas alianças e amparo que é veiculada à adesão do poder mágico iurdiano.

Nesse sentido, a IURD procura criar alianças por meio da assistência espiritual e social, ofertas de mensagens e serviços que geram plausibilidades capazes de legitimá-la como uma agência que atende a “fins utilitários e mundanos” (MARIANO, 2003) sem exigir um “estereótipo pentecostal” que simbolize a santidade de um cristão evangélico para agradar

a Deus e, assim, receber os benefícios do Reino. Entretanto, os serviços mágicos para alcançar os bens de salvação (prosperidade, curas, libertação) é gerenciado por um discurso que impele a

Crença de que o fiel em dia com o pagamento de dízimos e generoso na doação de ofertas adquire o direito de exigir de Deus uma existência terrena próspera, saudável e feliz que pouco difere daquela desejada por seus pares descrentes, ou seja, o adepto das igrejas neopentecostais é encorajado, culto após culto, a instrumentalizar sua adesão e fé religiosa para requerer de Deus recompensas materiais que lhe permitam gozar de uma vida de acordo, em grande medida, como prometido pelas peças publicitárias de nossa sociedade de consumo (MARIANO, 2003, p. 23).

O pastor, um intermediário entre a concessão do que se deseja e pede, através do poder que lhe foi conferido, passa a manipular as forças do bem contra o mal, numa batalha épica e acirrada em favor dos sujeitos⁴⁴. Surpreendentemente, o diabo e seus demônios (representações simbólicas responsáveis pelos problemas dos indivíduos, segundo o significado atribuído a esses signos pelos interlocutores) desarticulam seus ataques por meio da adesão de campanhas (geralmente, os interlocutores falam em sacrifício em dinheiro). O dinheiro torna-se um símbolo que salienta a relação de troca e mediação com o sagrado para fins materiais e de interesse individual. Para Oro (2001, p.210), os sujeitos não atribuem significado ao dinheiro como compra de um serviço, mas como um símbolo mágico-religioso sob a lógica sacrificial e consideram essa prática legítima para a manutenção da igreja e outros gastos.

Basicamente, é possível concluir que na IURD há uma relação de troca. Mauss (2003), ao discutir sobre a “dádiva” entre povos primitivos, traz uma reflexão pertinente para a leitura da ‘reciprocidade mútua’, tendo como base a obrigação coletiva de “dar, receber e retribuir”, isto é, uma espécie de troca de bens simbólicos e materiais que ele chama de dom ou dádiva. Dar (como obrigação, pois, em contrapartida, pode legitimar a guerra (p.201)) é ambivalente a ação de receber. A ação de “dar” proporciona uma relação que é fortalecida por meio de um vínculo espiritual, a força do “mana”. O ato de “receber” como retribuição é o reconhecimento da força residente na ação do “dar”, isto é, Mauss analisa que se criam

⁴⁴ “O poder do profeta baseia-se na força do grupo que mobiliza por meio de sua aptidão para *simbolizar* em uma conduta exemplar e/ou em um discurso (quase) sistemático, os interesses propriamente religiosos de leigos que ocupam uma determinada posição na estrutura social. O profeta utiliza-se do poder carismático que em virtude de uma submissão afetiva à pessoa do mestre e aos seus dons de graça-carisma-, qualidades, mágicas, revelações ou heroísmo, poder do espírito ou do discurso” (BOURDIEU, 2007, p. 92).

alianças “espirituais/simbólicas” associadas às pessoas que doam. Quem dá, por essa mesma ação estabelece um vínculo afetivo e um certo poder no grupo.

Nesse sentido, Mauss (2003) denomina de prática/compromisso, essa ação, que estabelece uma força por intermédio da dádiva ao doador. O autor aponta que os sistemas de prestações totais primitivos, isto é, de “clã a clã- aquele no qual indivíduos e grupos trocam tudo entre si- constituem o mais antigo sistema de economia e de direito que podemos constatar e conceber. Ele forma o fundo sobre o qual se destacou a moral da dádiva-troca” (p. 299). Essas prestações baseadas na reciprocidade, não são operacionalizadas entre indivíduos, senão pelas “coletividades que se obrigam mutuamente” a trocar (p.190). Assim, Mauss compreende que almas e coisas se misturam: “ [...] o que eles trocam não são exclusivamente bens, riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares [...]” (*idem*), etc.

Esse sistema da dádiva, simbolicamente, caracteriza-se como uma mistura de almas que se consolida pelo ato de “dar” para receber poder, influência, prestígio, etc. Desse modo, o valor das relações é superior ao objeto e o simbolismo torna-se uma parte fundamental entre essas relações. Para Mauss (2003), “se coisas são dadas e retribuídas, é porque se dão e se retribuem “respeitos ”-podemos dizer igualmente, “cortesias”. Mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e se as pessoas se dão, é porque se “devem ”- elas e seus bens - aos outros” (p. 263).

A respeito das contribuições de Mauss (2003) para o entendimento antropológico acerca de prestações totais que colocam a dádiva como forma de relação de troca ou de reciprocidade positiva (mais tarde, é retomada por Lévi-Strauss (1997) para construir a teoria da aliança que inovou à época os estudos sobre parentesco) torna-se importante para o entendimento de que o grupo religioso da IURD também vale-se de uma obrigatoriedade em dar, receber, retribuir em suas relações de troca que se estabelecem entre sujeito/pastor, sujeito/Deus, sujeito/igreja. Isto é, o ato de “dar” seja díizimos, ofertas, é sempre uma relação de troca que obrigatoriamente precisa ser “recompensada” ou “retribuída” como forma de força, poder, cura, libertação, prestígio, etc. Pode-se dizer, nos termos de Bourdieu (2007, p.90), que a IURD alcança legitimidade para “exercer a força material ou simbólica” para obter o controle do “poder religioso” sobre outras agências concorrentes, com o intuito de

monopólio de ofertas e bens de salvação, oportunizado por um poder mágico que pretende mediar retribuições que satisfaçam e atendam às necessidades de seus clientes:

O campo religioso tem por função específica satisfazer um tipo particular de interesse, isto é, o interesse religioso que leva os leigos a esperar de certas categorias de agentes que realizem “ações mágicas ou religiosas”, ações fundamentalmente “mundanas” e práticas, realizadas “a fim de que tudo corra bem para ti e para que vivas muito tempo na terra (BOURDIEU, 2007, p. 82).

Bourdieu (2007), traz em suas análises baseada na teoria da sociologia da religião de Weber, um segmento prático da religião a partir do processo de urbanização, pois contribuiu para a “racionalização e moralização da religião apenas na medida em que a religião favorece o desenvolvimento de um corpo de especialistas incumbidos da gestão dos bens de salvação” (p.35). Citando Weber, o autor aponta que

Os processos de ‘interiorização’ e de ‘racionalização’ dos fenômenos religiosos e, em particular, a introdução de critérios e imperativos éticos, a transfiguração dos deuses em poderes éticos que desejam e recompensam o ‘bem’ e o ‘mal’, de modo a salvaguardar também as aspirações éticas e mais o desenvolvimento do sentimento do ‘pecado’ e o desejo de ‘redenção’, eis aí alguns dos traços que se desenvolveram, via de regra, paralelamente ao desenvolvimento do trabalho industrial, quase sempre em relação direta ao desenvolvimento urbano (BOURDIEU, 2007, p. 36).

A IURD, por sua vez, desfruta de seu privilégio de gerência de bens e serviços em zonas urbanas e periféricas, como agência com um grande repertório simbólico que visa fornecer bens de salvação a uma população que deseja ardentemente resolver seus problemas imediatamente. Apropriando-me do pensamento de Bourdieu (2007, *idem*), entendo que um “leigo”, que não sabe que está sujeito a um “poder simbólico”, submete-se ao “poder religioso”, que é “fruto de uma transação entre os agentes religiosos e os leigos” em que os “os sistemas de interesses particulares” precisam encontrar satisfação. Todo poder, fruto dessa relação, originam o princípio “da estrutura das relações de força simbólica entre os agentes religiosos e as diferentes categorias de leigos sobre os quais exercem seu poder” (BOURDIEU, 2007, p.93).

De acordo com o que foi discutido até aqui, cabe elencar os significados que estabelecem alianças entre os sujeitos e a IURD, entre os sujeitos e o pastor, que asseguram a

adesão dos serviços da IURD no Crato. Assim, dividi em dois tipos de assistências capazes de fortalecer alianças simbólicas. 1) Alianças por meio de assistência espiritual:

Interlocutor Carlos: Eu me criei na católica, minha família era toda católica e até hoje são muito católico, mas com o decorrer do tempo, eu passei por um momento que precisava de uma ajuda espiritual e a qual os meninos do força jovem que fazia parte do FJU que é Força Jovem Universal, me convidaram e eu passei a frequentar aos sábados e aí eu passei a adentrar mais dentro da igreja da universal e fui conhecendo mais por ela e aí me fixei por ela porque eu entendi que eles sempre quer o melhor, eles procuram lhe ajudar de todas as formas que você tem uma fraqueza, que você precisar de uma ajuda e sempre da forma espiritual eles querem fortalecer a sua fé (Pausa) [...] Eles têm um trabalho bonito porque eles trabalham com toda área... Eles ‘trabalha’ com a fraqueza do vício... eles trabalham com a parte que você tem dificuldade em seu casamento, relacionamento, eles trabalham com sua parte financeira, eles trabalham com a parte espiritual, se você tiver algum encosto, ou alguma coisa ruim eles tiram de você... enfim, eles têm um trabalho completo... cada dia ‘tá’ designado a uma coisa, tanto que a igreja funciona todos os dia, tem culto três vez em três horário (*ibidem*).

Interlocutora Ana: ah, eles têm um trabalho muito bom, de buscar alma pra Cristo, eles ‘sai’, evangeliza, aluga os carros ‘pro’ povo ir, o povo que ‘num’ tem transporte, eles ‘dá’ oportunidade ‘pro’ povo ‘tá’ na igreja [...] o foco deles é buscar as vidas ‘pra’ Cristo, as vidas perdidas, desgarrada (*ibidem*).

Interlocutora Joana: Eu acredito que seja pelo acolhimento que lá tem... (Pausa) as ajudas [...] espiritual, também financeira, eles ajudam muito, né! Também os horários que tem todo horário (pergunta ao fundo: “sempre está aberta, né”) sempre ‘tá’ aberta, no caso que você tiver trabalhando, tem a noite pra você ir, são essas coisas [...]. Porque quando eu cheguei lá eu tinha depressão, tinha síndrome do pânico e através das reuniões eu comecei a melhorar e hoje em dia ‘pra’ glória de Deus eu ‘tô’ curada! (*ibidem*).

Interlocutora Berenice: A melhor hora do meu dia é a hora que eu vou ‘pra’ igreja Universal! É a melhor hora! Eu me arrumo, olhe, eu... só Deus sabe como é prazeroso servir a Deus, ir atrás das almas, lutar [...] ir atrás daqueles que às vezes por muito tempo não tem força. Quer uma palavra, mas às vezes ‘tá’ tão depressivo, ‘tá’ passando por dificuldade e ‘num’ tem força! (*idem*).

2) alianças por meio de assistências sociais: A igreja trabalha com foco nos bairros periféricos. De acordo com os dados encontrados nas redes sociais da IURD no Crato (*idem*) e de acordo com os interlocutores, a mesma promove projetos como o Unisocial, que distribui cestas básicas para famílias carentes; CineUniversal, que abre a igreja para que jovens assistam a filmes produzidos pela Rede Record; o projeto “Oração aos pés da cruz” em que moradores dos bairros se reúnem para receber orações e libertação. E a assistência por meio de ofertas de transportes todas as sextas-feiras para a população. Também funciona com projetos que estabelecem uma conexão forte com os sujeitos por meio de orações online,

evangelismos e visitas aos presídios. Essas ações constroem um vínculo de proteção, cuidado, afeto e emoção. Tudo o que essas pessoas precisam é de acolhimento, de sentido para vida, de novos horizontes, de “salvação”. Assim, ela se alia por meio de ações que favoreçam a adesão aos seus serviços.

Entretanto, o jogo dos discursos articulados a dispositivos de poder, isto é, as formas de ofertas de serviços para facilitar a adesão religiosa, só geram significados se houver interações simbólicas que se hibridizem com a linguagem da classe popular, mesmo que para criar novas formas de grupos, ou religiões. Bourdieu (2007, p.84) aponta que “quanto maior for o peso da tradição camponesa numa civilização, tanto mais a religiosidade popular se orienta para a magia [...]”.

Essa afirmativa é visível na cidade de Crato, que evoca a figura do sertanejo. A busca por serviços mágicos é impulsionada pela interação simbólica do imaginário popular. Os cratenses, envoltos pelo catolicismo romano, que é expressão máxima de religiosidade até os dias de hoje, fundou-se mediante a força católica, que construiu visões de mundos⁴⁵, porém, também não deixaram de fazer suas orações e preces aos santos populares, também não se privaram de participar ou de estabelecer um vínculo ou duplos vínculos religiosos com outros grupos, bem como não deixaram de identificar-se como sertanejos de uma “cidade da cultura”, como dissertou Cortez (2000). Mesmo os Censos quantificando a majoritariedade da adesão ao catolicismo, os trânsitos simbólicos são a prova de que a religiosidade cratense se encaminha para uma religiosidade popular mágica que sofre ondulações, interações e alterações ao longo dos processos históricos, culturais e sociais.

⁴⁵ A análise proferida parte do contato com o periódico que circulava no século XVIII no Cariri, em especial, no Crato. O jornal A VOZ DA RELIGIÃO era produzido pelo Padre Ibiapina e traz em seus escritos uma linguagem sociorreligiosa que buscava engajar a sociedade nas missões Ibiapina e católicas, bem como uma função de comunicação e ensinamento de doutrinas e dogmas da Igreja Católica, notadamente, em Crato, lugar onde o Padre Ibiapina construiu laços, irmandade e missões. Fonte: Jornal A voz da Religião. Ano 1868/Edição 00005 disponibilizada pelo CEDOC – Centro de Documentação do Cariri, na Universidade Regional do Cariri – URCA, na Cidade de Crato, Campus Pimenta. Acesso em novembro de 2022. Segundo Veras (2009), o jornal representava “[...] a construção e legitimação de visões de mundos, principalmente, religiosas, ao mesmo que explicitava os conflitos que atravessavam as experiências sociais daqueles sujeitos pelo monopólio espiritual no Cariri” (p. 29). Ainda conforme o autor, o periódico também se constitui “como espaço de construção e de circulação de representações múltiplas, contraditórias, atravessando por conflitos diversos, no qual a religião assumiu lugar central na batalha de sentidos de homens e mulheres, ouvintes das missões, devotos de Ibiapina, leitores do jornal (*idem, ibidem*).

Em certa medida, a concretização do projeto de poder mágico-religioso iurdiano no Crato é possibilitado por esses atores sociais que se identificam com o tipo de serviço ofertado pela IURD e isso já remonta a uma proximidade com algo que é familiar nas próprias interações religiosas da cidade. O que eu quero ressaltar é que, sem os instrumentos simbólicos e as devidas proximidades com o imaginário popular local, a IURD não teria se legitimado nesse espaço como uma igreja mágico-religiosa entre tantos outros grupos neopentecostais atuantes na cidade.

Por essa razão, retomo a hipótese inicial de que a IURD atua na cidade de Crato por meio da religiofagia, isto é, ela se apropria de elementos e bens simbólicos de maior consumo dos cratenses para recriar seu repertório simbólico e com isso, criar disposições que, além de trazer uma certa familiaridade com o imaginário popular local, também condiciona a eficácia do seu poder religioso e mágico para suas ofertas e serviços de bens de salvação. Assim, em uma situação de mercado em que agências concorrentes oferecem seus serviços, a IURD procura manter combinações religiosas e interações simbólicas que se alinhem às necessidades dos indivíduos, instaurando aí, o seu poder mágico religioso com serviços que soluciona todo e qualquer mal ou problema de forma imediata, pragmática.

Desse modo, os bens simbólicos de maior apropriação da IURD no Crato, diferentemente dos símbolos que ela se apropria em Juazeiro do Norte (notadamente, a figura do Padre Cícero), são as entidades das RMAs, especificamente, os exus e as pombagiras, que ganham significados arquetípicos inverso (simbolicamente) para servir como base para discursos, fazer religioso (*módus-operandi*) e gestão dos bens de salvação, que serão discutidos no próximo capítulo.

6 “BAIXA NO TERREIRO E SE MANIFESTA NO CULTO”: A IURD E A APROPRIAÇÃO DOS ARQUÉTIPOS EXUS E POMBAGIRAS

Este capítulo tem como objetivo apresentar a discussão referente à apropriação dos arquétipos exu e pombagira, e, nessa situação de apropriações e disputas simbólicas da IURD e RMAs, me volto para a inversão arquetípica desses bens simbólicos em trânsitos, que são produzidos pela experiência dos sujeitos nos cultos de libertação, como discuti no capítulo anterior. Começo trazendo a discussão desses bens simbólicos no campo religioso afro-brasileiro para situar e comparar as duas situações que se invertem simbolicamente quando são apropriadas pela IURD em seus cultos e que ganham novos significados para os interlocutores, nesses trânsitos e nas narrativas e discursos difundidos nesses espaços. A ideia de “baixar no terreiro e se manifestar no culto” refere-se a própria inversão dos bens simbólicos (isto é, de divindades, entidades, com suas linhas de atuação, força e trabalho dentro do campo religioso afro-brasileiro, passam a ser significadas como “demônios”, “encosto”, “entidades” que se manifestam nos corpos dos sujeitos que buscam os poderes mágico-religiosos da IURD todas as sextas-feiras, para libertar-se, receber curas, prosperidades ou mudança de vida).

6.1 Povos de rua, linha de esquerda: exus e pombagiras no campo religioso afro-brasileiro

A compreensão do campo religioso brasileiro se dá por meio do hibridismo, sincretismos, pluralismo e trânsitos religiosos, sobretudo quando o interesse é o de entender os arranjos e fluxos entre as fronteiras religiosas, que, numa situação de mercado, promovem disputas acirradas de serviços e ofertas de bens de salvação, como também disputas simbólicas entre grupos e formas distintas de identidades religiosas atuando no campo religioso. Estrategicamente, cada grupo religioso se posiciona frente a outros grupos distintos com suas melhores armas de guerra (FILHO, 2006).

Mesmo a vasta literatura sobre o campo religioso brasileiro atestando uma situação híbrida entre os grupos religiosos, é inegável a especificidade e particularidades de cada grupo em sua forma de crer, ser e atuar nos espaços de poder, mesmo com bens simbólicos comuns ou em trânsitos. Um dos movimentos mais significativos que contribuiu para essa intensa

cissiparidade foi o movimento neopentecostal, que surgiu nos anos de 1960/70, com uma forma bastante peculiar de atrelar suas práticas simbólicas a uma guerra espiritual em que se opõem terminantemente às RMAs (SILVA, 2012, JUNGBLUT, 2003; ORO, 2005). Segundo Almeida & Montero (2001), “os afro-brasileiros, por sua vez, estão na esfera de ação dos pentecostais por serem alvos privilegiados da evangelização e modelo simbólico religioso a ser combatido” (p.99).

A intensa guerra dos neopentecostais contra o povo de Terreiro e suas raízes religiosas, adverte Pedro Ari Oro (2005), não é exclusiva do povo evangélico, haja vista tem suas raízes fincadas na própria formação do Brasil. Dada a situação de sincretismo religioso nas tramas sociais do período colonial, os africanos escravizados, oriundos de partes distintas do continente africano, portanto, com cultura, dialeto e religiosidades específicas, oportunizaram a continuidade de suas raízes religiosas diante do catolicismo e seus santos (MEZZOMO, 2009).

O meu intuito neste título é o de trazer uma discussão teórica a respeito das entidades/arquétipos exus e pombagiras em seus lugares de culto e espaços sagrados, bem como suas atribuições no campo religioso brasileiro. Concomitantemente, cabe fazer uma reflexão sobre como outros sistemas religiosos percebem e se dirigem a esses arquétipos, isto é, quais arquétipos são distintamente construídos diante das cosmovisões em um cenário de mercado religioso. Por essa razão, acredito ser de extrema importância perceber essas formas complexas de discursos e situações para tentar clarificar os obscurantismos entre as fronteiras religiosas. Uma vez compreendendo os componentes do sagrado e suas atribuições, pode-se construir uma retórica voltada para clarificar sistemas de crenças, como é o caso da apropriação de bens simbólicos afro-religiosos nos cultos da IURD. Portanto, é preciso captar o sentido dos acontecimentos e dos sistemas e discursos para entender tal situação (GEERTZ, 2008).

Cabe também resgatar as situações e movimentos religiosos que abarcam a essência das religiões de matrizes africanas no campo religioso brasileiro, utilizando referenciais teóricos pertinentes a esta temática, a saber, Bastide (1971; 1978; 1992), Prandi (1991; 1996; 2001; 2004). Não tenho interesse aqui em descrever os acontecimentos históricos senão o de averiguar os processos sociais e culturais que estruturaram tais sistemas religiosos ao longo

dos tempos e espaços e a representação e categorização das entidades exus e pombagiras, de um modo geral.

Nesse sentido, no campo de estudo que fomenta a pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras⁴⁶ com o intuito de compreender e entender os complexos sistemas de religiosidades que vão se dinamizando a medida que os movimentos urbanos, sociais também vão se transformando, como aponta Gilberto Velho (2003), proporciona a vasta literatura sobre religiões, religiosidade e grupos étnicos, sobretudo por pesquisadores renomados nessa temática como Bastide (1971), Trindade (1985), Ortiz (1999), dentre outros.

Como aponta a literatura, o candomblé, a umbanda, jurema, quimbanda (dentre outras denominações Brasil afora), são religiões distintas, porém, há em seus ritos, um hibridismo. O candomblé é considerado a religião mais próxima dos ritos e traços culturais africanos, enquanto na Umbanda as características acentuam uma mistura dos cultos afro, pajelança, espiritismo e catolicismo, portanto, possuindo uma concepção formada por meio do entrelaçamento entre diversas religiões ressemantizadas no interior das mudanças sociopolíticas ao longo do século XX no Brasil. A umbanda seria uma religião tipicamente brasileira, com uma acentuada peculiaridade híbrida (PRANDI, 1996). A quimbanda surge nesse cenário com um teor bastante acentuado e específico, isto é, seus ritos e cultos giram em torno da “linha de Exus e Pombagiras” (GOMES, 2016, p. 21).

Segundo Prandi (1996) até os anos de 1930 as religiões étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos “antigos escravos negros e seus desentendidos” eram vistas como “religiões que mantinham vivas tradições de origem africana” (p.65).

⁴⁶ O termo passa a ser utilizado respectivamente por pesquisadores dessa temática, como por exemplo, Bastide (1971), Trindade (1985) e Ortiz (1999) para compreender a complexidade dos fluxos de adaptações e práticas religiosas entre religiosidade africana e brasileira. Márcio Goldman (2011), ao procurar analisar a literatura de Roger Bastide (1989) aponta para o termo “religiões afro-brasileira e diz o seguinte: “Religiões de matriz africana no Brasil” me parece uma fórmula sintética preferível às tradicionais expressões “religiões africanas no Brasil”, “religiões afro-brasileiras” ou, pior, “cultos afro-brasileiros”. Isso porque o termo “matriz” tem a vantagem de poder ser entendido, simultaneamente, em seu sentido de algo que “dá origem a alguma coisa” – o que respeita, além de utilizar, o uso nativo, sempre preocupado em relacionar essas religiões com uma África que não acredito ser nem real, nem imaginária, nem simbólica, mas dotada de um sentido existencial – e, ainda, em seu sentido matemático ou topológico (“matriz de transformações”), que aponta para o tipo de relação que acredito existir entre as diferentes atualizações dessas religiões e, ao mesmo tempo, para o método transformacional que penso necessário para seu tratamento analítico (2011, p. 21). Reginaldo Prandi (1996) utiliza-se do termo “religiões negras” para nomear os diversos tipos de cultos afro-brasileiros espalhados pelo Brasil.

Bastide (1971), ao observar a expansão, mistura e distinção entre os cultos praticados no Brasil e ao comparar as religiões, atentou-se para as diferenças e semelhanças entre os seus ritos e nomenclaturas provenientes de origem indígena, africana- por influência de nações como ketu, gêge, nagô-, e catolicismo, de acordo com a região e estado do país. O autor começa a fazer um mapeamento dos sistemas e práticas religiosas da religião popular de origem indígena e africana, tendo início em 1591-1592 (p. 243), intitulado “santidade”, que mais tarde daria início ao “catimbó”, que transiciona com o “culto indígena dos caboclos mais ou menos cristianizados” (*idem*). O autor aponta para a pajelança e um forte entremistura religiosa, em que havia a necessidade da construção de “igreja para adoração de um ídolo, porte de rosário e de pequenas cruzeiras [...]” (*idem*) que se misturavam com elementos indígenas como “poligamia, cantos e danças, uso de tabacos, “a erva sagrada” (*idem*), à moda dos feiticeiros indígenas” para uma espécie de transe místico, que, no processo da colonização do Brasil, consolida o culto dos encantados (p.244).

O autor sempre pontua que apesar da cerimônia ser indígena- que traz em seu bojo a coletividade tribal- foi totalmente penetrada por elementos católicos, isto é, reitera o que já foi falado anteriormente, pois é a partir do encontro entre fronteiras⁴⁷ que o hibridismo acontece, possibilitando o surgimento de novos grupos religiosos, novas religiosidades, tornando as fronteiras obscuras. Cabe salientar que, dentre estes tipos de cultos e rituais, mesmo transicionando ao longo dos processos de urbanização e migração do campo para as cidades, sempre esteve claro a incorporação, transes que permitiam entrar em “contato com os espíritos dos mortos, espíritos protetores” (p. 245), uma prática que encaminha o culto aos exus e pombagiras como espíritos desencarnados.

Bastide aponta para o surgimento do catimbó através da desagregação da coletividade tribal, porém, que ainda mantém a “antiga solidariedade tribal” através de mestiços que, urbanizados e sujeitos de uma nova estrutura social de classes dominantes e dominados, ocupam a base da pirâmide. Para Bastide, “o catimbó é um culto individual e não mais social para onde as pessoas vão para curar seus males físicos e espirituais” (p. 246). As mudanças nos cultos e nos ritos vão de encontro a novas afirmações identitárias da população

⁴⁷ Como aponta Bourdieu, no sentido de legitimar uma identidade que procura firmar uma realidade que resulta na própria existência social e que afirma um “direito de ser que é também um dever de ser” (1996, p.100).

que compõe a base da pirâmide. Os transe, a magia e ritos também acompanham as novas condições de existência. Conforme Bastide (1971),

O chefe e seu ajudante estão em estado de concentração, análogo àquele que caracteriza as sessões espíritas; quando um espírito baixa, imediatamente a pessoa muda de aspecto, de pronuncia; não é mais o chefe, é o velho caboclo, curvado, tremulo, falando com voz tremida, ou é uma mulher, com voz aguda, ou é o selvagem indígena, orgulhoso, com os olhos faiscante, ou um negro, alegre, falador, que não pode parar de falar [...] cada um dos espíritos invocados tem sua função, um cura erisipela, outro reumatismo, outro faz casamento e outro os desfaz [...] (p. 247).

Diante dos dados acima, a prática de invocação, transe e cultos aos espíritos fomenta a composição da estrutura religiosa da umbanda, quimbanda, candomblé, que oferecem seus serviços mágicos a população, conforme aponta Prandi (1996). Bastide deixa claro que o catimbó tinha como essência o “pedido individual de pobres infelizes [...] a cerimônia pública é no fundo um rosário de pedidos individuais” (p. 268) e que havia apelações para os espíritos de acordo com as necessidades dos indivíduos, isto é, uns apelavam aos “espíritos malignos da magia negra contra algum inimigo” (idem).

Acredito que essas duas religiões ou religiosidades, com forte presença do catolicismo, tradições africanas e indígenas, estruturam as demais religiões afro-brasileiras como “Candomblé na Bahia, Xangô em Pernambuco e Alagoas, Tambor de Mina no Maranhão e Pará, Batuque no Rio Grande do Sul, Macumba e Umbanda no Rio de Janeiro e São Paulo [...] no Nordeste Jurema, Toré, Pajelança, Babaçuê, Encantaria, Cura” (PRANDI, 1996, p.66).

Para Prandi (1996), as organizações das religiões negras no Brasil aconteceram tardiamente. Segundo ele, os anos finais da escravidão nas últimas décadas do século XIX, com as últimas levas de escravos foram fixadas principalmente nas cidades e por isso possibilitou o contato e a interação desses africanos devido a liberdade de movimentos até antes nunca vividos. Para ele, “esse fato propiciou condições sociais favoráveis para a sobrevivência de algumas religiões africanas com a formação de grupos de cultos organizados” (p.66). Logo, a estrutura dessas religiões é essencialmente uma estrutura que se dá por meio da interação, hibridismo, que resulta em diferentes modalidades religiosas no que compete a estrutura afro-brasileira (BASTIDE 1971, 1978).

Assim, a referência para o candomblé é a “nação”⁴⁸ queto⁴⁹ da Bahia, “vertente em que predominam os orixás e ritos de iniciação de origem ioruba” ou nagô (outra denominação do iorubá, presente nas pesquisas de Roger Bastide, 1971). Tal vertente influenciou outras nações que incorporaram muitas práticas rituais da mesma (PRANDI 1991, 1996, 2004).

Para Prandi (1996) a umbanda tem suas origens “provavelmente” no candomblé angola e o de caboclo “sendo resultado do encontro de “tradições africanas, espíritas e católicas”, portanto, não se constitui apenas como religiões de grupos negros, como o candomblé durante o século XIX, mas institui-se como uma religião universal. Dessa forma, a

Umbanda sempre procurou legitimar-se pelo apagamento de feições herdadas do candomblé, sua matriz religiosa negra, especialmente os traços referidos a modelos de comportamento e mentalidade que denotam a origem tribal e depois escrava, mantendo, contudo, essas marcas na constituição do panteão (PRANDI, 1996, pp.66-67).

Para o autor, a umbanda encontra no kardecismo uma forma de fixação e adaptação de suas práticas religiosas, que consistia, sobretudo, na manifestação e comunicação com os espíritos dos mortos através de transe de caboclos e pretos-velhos para curas e soluções de males. Assim, a umbanda, no rastro do kardecismo e catolicismo, apresentou-se a religião mais ocidental possível, despertando credibilidade e buscando desenvolvimento e expansão no Brasil. O autor afirma que a umbanda “perdeu parte de suas raízes africanas e espalhou por todas as regiões do país, sem limites de classe, raça, cor” (1996, *idem*; 2001).

As mudanças advindas da própria estrutura e formação do campo religioso brasileiro permitiu a ressemantização/ressimbolização⁵⁰ de religiosidades que foram ganhando forma e se expandindo. É o caso do candomblé, que voltava a um grupo específico confinado principalmente em Bahia e Pernambuco e a partir dos anos de 1960 começou a oferecer seus

⁴⁸ Os autores levantados aqui trabalham a noção de nação para designar as origens étnicas que influenciam diretamente nas formas de culto e práticas rituais no Brasil (PRANDI 1991, 1996, 2001, 2004; BASTIDE 1971; CAPONE, 2009).

⁴⁹ Bastide (1971) utiliza a grafia Ketu.

⁵⁰ Segundo ORO (2006) a ressemantização “ocorre quando conteúdo das religiões de origem vindas de fora são alterados por conteúdo das localidades e dos grupos que os adotam; ressimbolização ocorre quando conteúdos tradicionais de um grupo adquirem nova expressão através de formas simbólicas importadas, vindas de fora (Segato, 1997) (p.321) ”.

serviços enquanto uma religião para fora do grupo étnico, expandindo-se a medida que a umbanda também se expandia pelo Brasil (PRANDI 1991, 1996; CAPONE, 2009).

Prandi (1996), diferentemente de Bastide, observava sociologicamente a efetivação da religião dos negros no Brasil por meio da intermistura, que ele chamou de “multiplicidade sincrética” (1996, p.67) apontando que, uma vez que os negros africanos de distintas partes da África chegaram ao Brasil, e de acordo com a própria estrutura social em formação, a religião de tradição africana não seria mais pura, genuína, uma vez que entra em contato com uma nova estrutura social alheia ao seu local de atuação.

Os cultos trazidos pelos africanos deram origem a uma variedade de manifestações que aqui encontraram conformação específica, através de uma multiplicidade sincrética resultante do contato das religiões dos negros com o catolicismo branco, mediado ou propiciado pelas relações sociais assimétricas existentes entre eles, e também com as religiões indígenas e bem mais tarde, mas não menos significativamente, com o espiritismo kardecista. Desde sua formação em solo brasileiro, as religiões de origem negra têm sido tributárias do catolicismo (PRANDI, 1996, p.67).

Bastide (1971) se questiona a todo tempo sobre essas estruturas que se inter cruzam. Ele distingue, e parece querer separar a religião indígena da religião africana, sociologicamente. No meu entendimento, e de acordo com o que aqui foi exposto, os negros africanos readaptaram suas crenças e religiosidades em conformidade com a nova estrutura social em que estavam inseridos. Isto é, as diásporas possibilitaram novos sistemas religiosos e novas identidades. Logo, o candomblé da Bahia, macumba carioca, catimbó no Nordeste, etc. são rearranjos híbridos e típicos da própria formação social e religiosa do Brasil.

Não comungo da ideia de uma busca da África no candomblé praticados na Bahia, com o intuito de ver nessa ou naquela prática afro-brasileira, uma tradição puramente africana, a não ser uma “África simbólica”, muito bem pontuada por Prandi (1996), pois a ressemantização possibilitou o hibridismo, sem, contudo, perder também traços característicos das religiosidades africanas. O candomblé baiano, rito nagô, como pontua Bastide (1971, 1989) é tido como um comportamento tipicamente africano, isto é, um tipo etnográfico do candomblé tradicional, e já nos terreiros do Rio de Janeiro apresenta-se o modelo etnográfico dos cultos que Bastide chamou de “degenerados” ou “degradados”, tendo em vista a separação entre magia e religião, que recebe críticas de Capone (2009 p. 18) em relação a essas afirmações discutida por Bastide para diferenciar umbanda de candomblé. Neste

sentido, surge a discussão sobre a oposição entre magia e religião, que seria uma das bases de construção da antropologia.

A crítica de Capone (2009) a Bastide parece desencadear novos horizontes para a própria antropologia no Brasil e a forma como se faziam as antropologias, visto que a autora complementa que houve uma “construção de um modelo ideal de ortodoxia, identificado com o culto nagô, na Bahia” (p.19) por parte da convergência entre as pesquisas feitas pelos antropólogos e sociólogos, que ao mesmo tempo que observavam, eram também parte do que observavam, isto é, a autora aponta que todos os antropólogos que pesquisavam o candomblé também eram iniciados, como por exemplo, Roger Bastide, Jaime Sodré, dentre outros. A autora supracitada aponta que

A maioria dos antropólogos que estudaram o candomblé se engajou, de uma forma ou de outra, nesse culto, contraindo uma espécie de aliança com seu “objeto”. Por isso, o discurso hegemônico dos chefes dos terreiros ditos tradicionais da Bahia é legitimado pelos discursos dos antropólogos que, há quase um século, vêm limitando seus estudos, com raras exceções, aos três mesmos terreiros nagôs, embora existam milhares de outros (2009, p.20).

A oposição entre a magia e a religião que impera nos discursos e teorias de Bastide, que aponta para um candomblé nagô como verdadeira religião e a macumba carioca como herdeira das magias europeias e africanas, isto é, cultos “degenerados”, “corrompidos”, reforçam, assim como discute Capone, o clássico sistema Zande etnografado por Evans-Pritchard (1937) em que acusações de magia e feitiçaria não se contradizem ou se opõem com o religioso, pois representam um “instrumento de controle político e de legitimação” (CAPONE, 2009, p.19).

Se para Bastide a tradição africana estava deliberadamente nos candomblés da Bahia, e a umbanda, que associada a macumba, seria a degradação dos cultos africanos por uma questão de oposição entre magia e religião, haja vista os processos de industrialização e urbanização, que foram fatores que possibilitaram o fluxo das fronteiras e também de indivíduos que, segundo o mesmo, teria sido o motivo que degradou a religião, já que, baseados pelo constante fluxo migratório e tendo em vista as necessidades advindas com o mundo capitalista, de antagonismos de classes e relações de poder, os praticantes dessas religiosidades foram contaminados por “uma mentalidade em que os interesses materiais e a defesa desses interesses, representada pelos partidos políticos e pelos sindicatos, são mais

importantes que os interesses espirituais [...]” (Bastide, 1971, p. 302). Em outra linha de pensamento, para Capone, diz que

Na verdade, nos cultos afro-brasileiros, a magia está intrinsecamente ligada a religião, pois crer nas divindades é crer também na capacidade que elas têm de manipular o universo em favor de seus protegidos (iniciados ou fiéis) [...] essa situação de oposição ontológica entre religião “pura” e uma magia “degenerada”, sem o reconhecimento de que as fronteiras entre essas categorias eram e ainda são extremamente fluídas (2009, p. 19)

A autora observa assim, a existência de um “*continuum*”, isto é, que há uma continuidade por meio da fluidez das fronteiras que liga as diferentes modalidades de cultos no campo religioso afro-brasileiro, ao contrário do “mito antropológico” sustentado por Bastide que separa/opõe a pureza e degradação dos cultos, é, na verdade a “condição prévia para a continuação do ritual” (p.19), em que o “candomblé e a umbanda representariam, então, duas formas intermediárias do mesmo *continuum*” (CAPONE, 2009, p. 23). Isso aplica-se, ao meu entendimento, a uma situação híbrida como já foi discutido anteriormente.

A conclusão a respeito dessa discussão é de que as religiões afro-brasileiras são sistemas simbólicos fruto do hibridismo, isto é, de encontros e contatos, interações e cruzamentos de elementos simbólicos e que acompanham o ritmo das mudanças sociais ao longo do tempo, e uma vez sendo parte desse processo que dá continuidade a práticas distintas, também provoca o surgimento de novos sentidos e interesses individuais, bem como os das próprias divindades e o surgimento de seus cultos no campo religioso brasileiro, pois também se articulam a novas formas do fazer religioso, mesmo que haja distinção entre as práticas, em cada uma das nações ou modalidade de culto. Isso pode ser visto, por exemplo, através do surgimento do culto aos exus e pombagiras, que são entidades que atravessam/transitam fronteiras religiosas.

Diante desta exposição, e de acordo com o levantamento bibliográfico aqui exposto, atento para o surgimento do culto aos exus e pombagiras, que, segundo Bastide (1971) tem fundamento na macumba e nos anos de 1920/30 se acentua na umbanda pelo culto ao orixá Exu, que é típico do panteão dos orixás de origem iorubá, diferentemente dos ritos da nação angola, que desconheciam a divindade Exu, porém, com as influências inter-religiosas, tal orixá passou a receber conotação do mal ou associado comumente ao diabo cristão, assim

como Oxalá, por exemplo, que sofreu influência do catolicismo, isto é, “essa divindade foi, por causa de sua superioridade sobre as outras, identificada com o Cristo [...]” (p. 348). O autor aponta ainda que a “evolução de Exu parece se processar em direção oposta à Oxalá, o que faz com que certas regiões do Brasil o identifique com o diabo, o inimigo de Jesus Cristo” e que “todas as divindades são ambivalentes, tanto podem fazer o bem como o mal, e se Exu é uma personalidade potencialmente maliciosa, protege também seus próprios fiéis e serve àqueles que lhe oferecem sacrifícios” (p. 348).

Bastide (1971) pontua que o “Exu africano” é um ‘deus-guia, o intermediário entre dois mundos, o mensageiro das orações dos homens e daí o fato de lhe oferecer em primeiro lugar os sacrifícios. [...] é uma divindade de orientação, já que abre ou fecha caminhos” e tem suas oferendas deixadas, principalmente, nas encruzilhadas. Também é “deus manhoso que gosta de brincar, de pregar peças más nas pessoas, de irritar os melhores amigos ou de armar confusão nas reuniões. [...] e por último, “em razão de sua força, é considerado como um dos patronos dos mágicos” (p.349).

No Brasil, Exu passa por adaptações de acordo com os processos históricos, sociais, culturais e políticos, sobretudo envolvendo a escravidão, em que negros usavam a força de Exu na luta contra os brancos: “o deus fanfarrão tornou-se deus cruel que mata, envenena, enlouquece” (Bastide, 1971, p. 349). Para Bastide, das diversas nações praticadas no Brasil, apenas a “ketu” conservaram a “imagem africana do Exu intermediário” e as “nações banto, onde a mitologia de Exu não era conhecida e onde a magia sempre ocupou lugar de destaque, ao contrário das outras nações”, foi um ponto em que esse “elemento demoníaco vai se firmando cada vez mais, acabando por triunfar na macumba carioca” (p.350). A origem da associação do Exu ao diabo, segundo ele, é degradada pela fluidez das fronteiras.

Capone (2009) aponta para a continuidade contida na própria figura de Exu, tido como “mensageiro divino, mestre da magia e grande manipulador do destino”. Também visto como “deus central na organização do candomblé, pois é por seu intermédio que se dá a comunicação entre os deuses e os homens, está igualmente presente em todas outras modalidades de cultos afro-brasileiros. Exu parece, então, servir de “pivô” entre os sistemas religiosos” (p.24).

A umbanda construiu seu repertório ritualístico e simbólico baseado, primeiramente num “processo de valorização de elementos nacionais, como o caboclo e o preto-velho (espíritos de índios e escravos) se institucionalizando como kardecista que também abraça em suas práticas os elementos que foram incorporados à “cultura brasileira” que é também “culturalmente europeia” e se afasta das tradições africanas, com o intuito de “embranquecimento” e reconhecimento, numa sociedade que “já aceitou o kardecismo como religião” (Prandi, 1996, p.68). Desse modo,

Mantém-se o rito cantado e dançado dos candomblés, bem como um panteão simplificado de Orixás, já, porém há muitos anos sincretizados com santos católicos, reproduzindo-se, portanto, um calendário litúrgico que segue o da igreja católica, publicizando-se as festas ao compasso desse calendário. Entretanto, o centro do culto no seu dia a dia estará ocupado pelos guias, caboclos, pretos-velhos e mesmo os “maléficos” e interesseiros exus masculinos e femininos, as pombagiras, já cultuados em antigos candomblés baianos e provavelmente cariocas (PRANDI 1996, p..69).

Capone (2009) aponta para uma “circulação entre o Exu africano e o Exu brasileiro” (p.29) como ponto de convergência e divergência entre os segmentos religiosos por conta da expansão e difusão do candomblé nas metrópoles do Sudeste e a adesão de seus serviços mágicos por uma clientela de classe média e branca. Segundo a autora, até 1970 a “umbanda branca” era valorizada perante o candomblé, que continuava a ser fundamentalmente “coisa de negro” (idem) e mais tarde, com a visibilidade do candomblé, médiuns umbandistas transitavam para o candomblé por considerar que a umbanda era apenas uma via de acesso ao candomblé e uma vez iniciando-se no mesmo significava retornar as origens ou “tornar-se africano”. Nesses trânsitos religiosos, “os médiuns umbandistas trazem suas “entidades” (os espíritos) que incorporavam na umbanda: os caboclos e os exus” (idem).

Apesar da difusão das práticas rituais de adaptações tanto por parte da umbanda e do candomblé nos intensos trânsitos religiosos entre ambas em torno de preservação da “pureza africana”, os exus e pombagiras mesmo incorporados na passagem da mesma, geram outros problemas. Isso porque

Na verdade, os exus da umbanda são considerados espíritos desencarnados, cuja possessão entra em conflito direto com a interdição no candomblé de qualquer possessão pelos eguns, as almas dos mortos. A proximidade dos eguns polui espiritualmente. Assim, os exus de umbanda, no contexto do

candomblé “ortodoxo”, são considerados negativos e prejudiciais à vida do filho-de-santo (CAPONE, 2009, p.27)

A esse paradoxo, a autora salienta que ou o chefe dos Terreiros impõe “separação (não aceita a possessão pelos exus” ou “reinterpreta esses espíritos “africanizando-os” (idem), isto é, os exus passariam a ser escravos dos orixás, mesmo a pombagira, que segundo a autora, os médiuns definem como uma “criação tipicamente brasileira” pode também ser reinterpretada e legitimada como “escrava” de uma divindade do panteão africano” (idem).

Entendendo as estruturas culturais, sociais e religiosas que dá conta de sustentar de forma híbrida o campo religioso afro-brasileiro, me aproximo cada vez mais do meu objetivo aqui, que é o de compreender os arquétipos exus e pombagiras em suas práticas rituais, bem como o surgimento e incorporação como elementos simbólicos dos cultos afro-brasileiros. De um modo geral,

A umbanda é a religião dos caboclos, boiadeiros, pretos-velhos, ciganos, exus e pombagiras, marinheiros, crianças. Perdidos e abandonados na vida, marginais no além, mas todos eles com uma mesma tarefa religiosa e mágica que lhes foi dada pela religião de uma sociedade fundada na máxima heterogeneidade social: trabalhar pela felicidade do homem sofredor [...]. É para praticar a caridade que as entidades da umbanda vêm nas sessões do culto; para isso são chamadas durante a metamorfose ritual em que o sacerdote iniciado abandona seus papéis de mortal para dar lugar à personalidade dos encantados e dos espíritos (PRANDI, 1996, p. 70).

Cabe salientar que nesse sistema religioso há categorização que vincula tais entidades às linhas de trabalhos, que ora se opõem ora se conectam com o campo do bem e do mal. Isso porque em sua formação e de acordo com o contexto sociocultural, a umbanda se imaginou também como religião ética, capaz de fazer a distinção entre bem e o mal, à moda ocidental, cristã (PRANDI 2004).

Nas linhas do “bem e do mal ”-que delineia em sua própria prática ritual o que Negrão (1996) bem pontuou entre a cruz e a encruzilhada- em que campos éticos opostos se separam, o bem é protagonizado pelas entidades de caridade, e o polo negativo, o mal, pelos exus-espíritos e pombagiras que estão aptos para trabalhar para o mal se for necessário (PRANDI 2001, 2004).

A umbanda se divide numa linha da direita, voltada para a prática do bem e que trata com entidades “desenvolvidas” e numa linha da “esquerda”, a parte

que pode trabalhar para o “mal”, também chamada quimbanda, e cujas divindades, “atrasadas” ou demoníacas, sincretizam-se com aquelas do inferno católico ou delas são tributárias. [...] Assim, estão do lado “direito” os orixás sincretizados com santos católicos, e que ocupam no panteão o posto de chefes de linhas e de falanges, que são reverenciados, mas que pouco participam do “trabalho” da umbanda, isto é, intervenção mágica no mundo dos homens para solução de problemas [...]. Ainda estão os caboclos e pretos-velhos [...] e na “esquerda” estão os exus masculinos e as pombagiras, sincretizados com demônios católicos, sempre dispostos a trabalhar “para o mal”, visando sempre o bem de seus adeptos, amigos e clientes (PRANDI 1996, p. 73).

Para estabelecer comparação entre o imaginário dos fiéis da IURD em relação aos sentidos e significados atribuídos, principalmente ao exus e às pombagiras, que evocam uma ligação com as questões de gênero e aparecem com um arquétipo bastante peculiar tanto na cosmovisão da IURD- inversão simbólica arquetípica que é bastante visível nos discursos e representações em seus cultos de descarrego/libertação- quanto também dos sujeitos e em sua forma de conceber e perceber o mundo, uma vez que também transitam entre grupos religiosos distintos.

6.2 De anjos caídos a exus e pombagiras- os demônios na narrativa dos interlocutores, de acordo com a cosmogonia iurdiana

No que diz respeito aos orixás, os mesmos são divindades que compõem o panteão africano, isto é, seres mitológicos que trazem em suas atuações, a personificação de elementos da natureza, como água, fogo, trovão, terra, mar, florestas, ouro, etc. Todas essas representações, que tem base no animismo, estão relacionados, sobretudo, com os diferentes sistemas simbólicos africanos e ganham significados diferentes de acordo com a geografia dos lugares, bem como dos próprios processos históricos, sociais e culturais que são vivenciados nas diferentes etnias, conforme Saraceni (2007). No Brasil, esses orixás passaram por um rearranjo religioso, tendo em vista que o cenário social e cultural havia mudado, sendo, pois, cultuados e venerados pelos negros em situação de escravidão em terras desconhecidas, como também, pelo contato com o catolicismo e a religiosidade indígena (BASTIDE, 1971).

Saraceni (2007), médium umbandista que escreveu uma vasta literatura sobre os fundamentos e hierarquias divinas dos orixás e sobre a religião umbanda, aponta que:

Os orixás são oniscientes, oniquerentes e onipotentes porque são divindades-mistérios e são em si, manifestações do nosso Divino Criador Olorum. Os orixás são poderes manifestados por Olorum e são mistérios da criação divina, colocados para todos que queiram cultuá-los, adorá-los e neles se fortalecerem religiosa e espiritualmente a partir dos sentimentos de fé (SARACENI, 2007, p. 20).

As entidades, por sua vez, são espíritos desencarnados vindos de épocas e situações culturais e sociais diferentes, isto é, ancestrais, que se apresentam nos Terreiros ou casa de santo, através de transes e incorporações em seus médiuns, principalmente nos cultos da umbanda e quimbanda, para trabalhar na força da magia pelos seus consulentes e adeptos. Essas entidades, que passaram a incorporar nas sessões da umbanda, e depois, com o trânsito religioso, também no candomblé, muito embora este último seja visto pela literatura como o mais próximo da tradição africana- isto é, do culto aos orixás- essas entidades recebem conotação de “eguns” (obsessores, espíritos de mortos carregados de energias negativas), mas que foram, com o passar dos tempos, também incorporados aos cultos de candomblé, sendo estas mesmas entidades, escravos ou auxiliares dos orixás, isto é, trabalham na linha dos orixás e são submissos a eles, atuando em desmanches, descarrego, limpezas, aconselhamentos, etc. (CAPONE, 2009, PRANDI, 1996, SARACENI, 2007). Essas entidades podem ser representadas de acordo com a realidade social do Brasil, isto é, tipos populares que fazem referências a realidade social, atrelada ao imaginário (AUGRAS 2001).

Saraceni (2007) diz que essas entidades são formadas por “espíritos humanos e espíritos naturais” (p. 22) que estão a serviço dos orixás-divindades, comungando assim com a literatura já aqui mencionada, em que o “umbandomblé” reiterado por Capone (2009) promoveu um rearranjo na ressimbolização e ressignificação dos fundamentos da umbanda e candomblé. Ainda segundo Saraceni (2007, p.36), “por espíritos humanos, entendam todos os que já encarnaram. Por espíritos naturais, entendam todos os que não encarnaram. Os espíritos humanos já foram naturais e, após a encarnação, seguem uma evolução própria”.

Assim sendo, os espíritos desencarnados se associam ao orixá a que mais se assemelham quanto aos seus comportamentos e temperamentos, o que o autor vai chamar de arquétipo, isto é, uma espécie de representação tanto individual quanto coletiva que fundamenta uma divindade em seus campos de atuação, força, poder e intervenção na vida terrena. Conforme Saraceni (2007),

Os espíritos de pessoas que viveram suas vidas terrenas sob a égide de todas as raças e de todas as religiões têm na Umbanda um meio mediúnico para atuarem em benefício da humanidade e um recurso para resgatarem por meio do trabalho caritativo espiritual seus afins, encarnados ou não. Por isso, são muitas as hierarquias espirituais que atuam na Umbanda: umas nas linhas de Caboclos, Pretos-velhos, Boiadeiros, Marinheiros, Baianos, Ciganos, Exus e Pombagiras (SARACENI, 2007, p.46).

Em outros momentos, o autor pontua que os guias espirituais (entidades) “ajudam e solucionam com o auxílio das divindades, da magia e do trabalho que só os espíritos conseguem realizar porque também são seres humanos, como nós! Não há nada de errado, pecaminoso ou condenável no auxílio dado pelos espíritos-guias de Umbanda” (SARACENI, 2007, p.48). Fiquei a questionar se isso é restrito apenas a umbanda e, nesse sentido, passa a ser uma tentativa de naturalizar essas entidades e legitimá-las como forças imprescindíveis para certos trabalhos espirituais, ou será mesmo de um modo geral, isto é, para fora dos domínios da umbanda, quimbanda ou candomblé, de forma independente? Essas entidades também podem ter outros comportamentos (este, que é típico de sua divindade, no sentido de trabalhos espirituais) em outros ambientes que não seja um terreiro? Podem trabalhar em ambientes que não necessariamente ofereçam condições específicas para isso? A IURD, que trabalha dentro da ótica da invocação, incorporação e exorcismos se referindo a essas entidades em seus cultos não estariam também em um trabalho espiritual de magia, mesmo que sejam em outros termos?

São questionamentos que evocam novos caminhos para possessões, hibridismos, e a “colcha de retalhos” tão bem discutida por Goldman (2021), que enfatiza as relações espirituais afroindígenas a partir da diferença, variação, que vão sendo costuradas e atravessadas, gerando novas formas religiosas, isto é, por meio da teoria da variação, movimentos e transformação, em que o autor analisa a “transmutação” e mistura de caboclos, em que o próprio movimento do caboclo permite que ele se transforme, assimilando e se unindo a outros seres (p.7). A flexibilidade que as entidades podem adquirir, dentro desse processo de transmutação, variação, é que me faz pensar sobre essa possibilidade de estarmos diante de transmutações nos cultos de libertação/descarrego nos transe e possessões na IURD ou diante do que Bianchetti (2011) assegurou como inversão simbólica entre o terreiro e os cultos da IURD, e entre as divindades exus e pombagiras e os demônios cristãos.

A complexidade deve-se ao fato de que essas entidades são multifacetadas e plurais, tendo formas, comportamentos e origens diversas, de acordo com os Terreiros que atuam e de acordo com os médiuns que as recebem (AUGRAS, 2001; PRANDI 2010). A apropriação dessas entidades nos cultos neopentecostais como ferramenta para um trabalho de magia específico (descarrego/libertação) para alcançar objetivos individuais, não me parece distante da finalidade dessas entidades em seus lugares sagrados, exceto pelos rituais, sistemas de crenças e sistemas simbólicos, o que me leva a afirmar a minha escolha em utilizar arquétipos e não entidades, pois há uma construção simbólica que evoca novas representações coletivas e individuais que promovem novas configurações do imaginário nesse grupo religioso. Aos olhos do público- fiéis, simpatizantes, clientes- a IURD parece mesmo oferecer seus serviços como um meio eficaz para qualquer situação enfrentada no mundo real, por essa razão, sendo pragmática e imediatista, bem como, faz uso de manipulação do sagrado em função dos interesses de seu público, conforme pontua Bittencourt Filho (1994) e Freston (1994), a IURD se atrela a magia e usufrui de uma religiosidade mágica, assim como aponta Campos (1995).

Tratando o imaginário social como o conjunto de imagens simbólicas, da sociedade como um todo e, principalmente, da memória afetiva que a compõe, chegaremos ao substrato ideológico que grupos culturais mantêm, isto é, da produção coletiva por meio da realidade social, do cotidiano. O imaginário social brasileiro foi formado mediante os símbolos do cristianismo para dar sentidos e significados aos objetos e ao mundo real, construído pelos indivíduos, pois constroem a realidade a partir do contexto social em que ele vive. Berger (2004), ao discutir sobre a construção social da realidade, diz o seguinte

Aprenho a realidade da vida diária como uma realidade ordenada. Seus fenômenos acham-se previamente dispostos em padrões que parecem ser independentes da apreensão que deles tenho e que se impõem a minha apreensão. A realidade da vida cotidiana aparece já objetivada isto é constituída por uma ordem de objetos que foram designados como objetos antes de minha entrada na cena. A linguagem usada na vida cotidiana fornece-me continuamente as necessárias objetivações e determina a ordem em que estas adquirem sentido e na qual a vida cotidiana ganha significado para mim (BERGER, 2004, p.38).

Assim, os significados que atribuímos a realidade da vida cotidiana são fruto de padrões já objetivados e que ganham sentido a partir da nossa interação, que o autor chama de “socialização”, com o grupo cultural no qual estamos inseridos. Em conformidade com as

afirmações de Berger, entendo que os indivíduos são frutos de interações, sendo, pois, produto social ao mesmo tempo que é também produtor, isto é, como resultado de uma realidade social previamente construída e que ganha forma e sentido por meio da interação e experiências nesse meio social, cultural, o indivíduo também “produz a si mesmo” (p. 72).

Sendo a realidade social uma realidade ordenada, o imaginário social também adquire uma ordem que se estabelece por meio do agrupamento das normas, ética, princípios valores, que são criados/instituídos pela sociedade com significações e sentidos verdadeiros, isto é, que se define por plausibilidades admitidas pelos grupos numa relação entre os sujeitos que a sustenta. Sendo assim, o imaginário social acontece anterior à interação/socialização entre indivíduos pertencentes a grupos culturais distintos.

O Imaginário está intrinsecamente associado à realidade social/cotidiano coletivo, sendo utilizado como ideário de uma sociedade que busca legitimar as situações no campo político, científico, religioso e outros grupos sociais. Segundo Wuenenberg (2007, p.7), falar de um imaginário de um indivíduo e de um povo também pode ser expresso no conjunto de suas obras e crenças. O imaginário cria realidades. Para o autor, o conjunto que constitui o imaginário é amplo e pode ser associado às crenças religiosas, ficção política, estereótipos e preconceitos sociais.

No âmbito das religiosidades brasileiras, o imaginário social se atrela às representações coletivas do passado, estruturado pelo cristianismo e seu repertório mitológico judaico-cristão. Augras (2001), ao dedicar-se a compreender a pombagira Maria Padilha, parte da premissa de que não é a origem factual que permite entender os poderes ambíguos dessa entidade brasileira, mas a permanência no imaginário social de uma visão ameaçadora da mulher que afirma sua sexualidade, isto é, compreender as representações coletivas e simbólicas referentes ao arquétipo mulher, ideário do repertório imagético da sociedade, que está sendo construído inversamente na entidade Maria Padilha (p. 293).

Diante do exposto, o símbolo e suas representações estão relacionadas à consciência. Para Durand (2000), a consciência produz signos e estes, por sua vez, são construídos para dar significados à realidade. Para o autor, “O símbolo é uma representação que faz aparecer um sentido concreto, é a epifania de um mistério” (p. 12). A estrutura dos sistemas simbólicos,

isto é, a consciência, gera sentidos e significados para a realidade e, na religião, estabelece uma plausibilidade. Para Durand (2000)

O termo significado estende-se por todo o universo mais concreto: animal, vegetal, onírico, poético, humano, cósmico. É por isso que o sagrado ou a divindade pode ser significado por não importa o quê: uma pedra erguida, uma árvore gigante, uma águia, uma serpente, um planeta, uma encarnação humana como Jesus, Buda ou Krishna, ou até pelo apelo à infância que permanece em nós” (pp.12-13).

Os significados que Augras (2001) se esforça em perceber estão condicionados ao resgate histórico, cultural, social e religioso dos traços de uma Maria Padilha que emerge de uma estrutura do imaginário em diferentes tempos-espacos. Destarte, Durand (2000, 2012) enfatiza a importância de observar não apenas as semelhanças de grupos humanos, mas a relação que se estabelece entre esses grupos a partir da diferença, ou seja, a partir dos símbolos, significados, rituais, mitologia, linguística. Cabe salientar que tais situações são sofisticadas por mitos/mitologias ao longo do tempo.

Um mito, segundo Durand, é polarizado por meio do “espaço geocultural” em que se institui e, dessa forma, cria novos sentidos e significações. Para ele, acontece uma dinâmica na fluidez do mito, que pode ser ressignificado dentro de um espaço e de um tempo histórico específico, que se estabelece e cria conexões com o imaginário de povos e grupos culturais. Para ele, o mito é plural e segue o curso da polaridade, sendo isso mesmo um fator para que sejam atualizados ao longo dos tempos. Nesse sentido, Durand percebe um mapa geocultural ao observar a própria constituição dos mitos da Europa cristã, que assimilou uma quantidade expressiva de pólos diferentes de mitos que dominavam uma época. Para Wuenenberg (2007) é nessas condições que é possível atestar “a dinâmica de pluralização que assegura a riqueza do mito na cultura” (p.48).

Para compreender as estruturas do mito de um determinado grupo humano, Eliade (1972) afirma que: “somente quando encarados por uma perspectiva histórico-religiosa é que forma similares de conduta poderão revelar-se como fenômeno de cultura, perdendo seu caráter aberrante ou monstruoso de jogo infantil ou de ato puramente instintivo” (p.7). Para ele, o mito pode ser manipulado, reinterpretado, articulado de diferentes formas, sob diferentes perspectivas, por interesses próprios de cada grupo, e também modificados de

acordo com os processos históricos, sociais e culturais. Tais discussões estabelecem um ponto de compreensão das representações simbólicas e imaginário.

Em Jung (2000), o inconsciente coletivo (que não é dotado de personalidade), que se originam a partir de experiências ou aquisições pessoais, é de natureza universal, isto é,

Contrariamente à psique pessoal ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são ‘cum grano salis’ os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo, portanto, um substrato psíquico comum de natureza suprapessoal que existe em cada indivíduo (p. 15)

Jung aponta que a mente humana (psique) é constituída pelo consciente e o inconsciente e são os “conteúdos” que reconhecem uma existência psíquica. É por esses “conteúdos”, (ao meu ver, estabelece conexão com a teoria de Berger no sentido de que o significado da realidade cotidiana é precedido de objetivações, padrões, ordem e se tornam realidade ordenada por meio da interação na sociedade) que o imaginário pode ser conscientizado. Jung afirma que “só podemos falar, portanto, de um inconsciente na medida em que comprovamos os seus conteúdos” (p.16). Ainda na mesma página, o autor divide os “conteúdos” em inconsciente pessoal e coletivo, sendo o primeiro os “complexos de tonalidade emocional que constituem a identidade pessoal da vida anímica”, já os conteúdos do inconsciente coletivo são chamados de arquétipos. O autor estabelece a denominação arquétipo a partir das formulações de imagens universais que, por meio do inconsciente coletivo, estabelece conexões desde os tempos mais remotos (tipos arcaicos, primordiais) de imagem divina, representações simbólicas de cosmovisões asseguradas pela coletividade. A isto, o autor denomina de representações coletivas para reiterar que as figuras simbólicas da cosmovisão primitiva também podem ser igualmente interpretadas pelo o que o autor designou de “conteúdos inconscientes”, isto é, os arquétipos. Para Jung (2000)

O arquétipo representa essencialmente um conteúdo inconsciente o qual se modifica através de sua conscientização e percepção, assumindo matrizes que variam de acordo com a consciência individual na qual se manifesta. O significado de ‘archetypus’ fica sem dúvida mais claro quando se relaciona com o mito, o ensinamento esotérico e os contos de fada (p. 17)

Destarte, tais argumentos atentam para a representação simbólica enfatizada pelas entidades dentro dos cultos da IURD e que ganham forma, significado à medida que são

interiorizadas na consciência individual. Assim, existe uma ressimbolização dos arquétipos que dão sentido à realidade social dos indivíduos dentro desses espaços e que possui uma espécie de matriz no imaginário social, sobretudo, enfatizando os tipos arcaicos da imagem divina, ordem divina, dualidade, ambivalências e maniqueísmo.

A função dessas entidades é um tanto paradoxal. Primeiro, porque os interlocutores dão sentido e significado aos mesmos como “anjos caídos”, “demônios” que agem na terra sob comando do diabo para destruir a vida dos filhos de Deus. São eles que influenciam a vida dos sujeitos para que o bem não seja alcançado, logo, são vistos como o próprio mal em si, que às vezes aparece como problemas diversos e dificuldades financeiras e às vezes aparece como o próprio diabo em sua essência maligna.

Segundo, porque ao mesmo tempo que esses exus e pombagiras são percebidos como causadores e influenciadores do mal, são também um meio de ser próspero, liberto, “abençoado”, pois, primeiro eles causam os males ou influenciam ao mal (vícios, prostituições, depressão, conflitos amorosos e familiares, crime, etc.), depois são detectados nos cultos de libertação/descarrego, e por fim, são exorcizados, dando a entender que a partir dessa experiência e do contato com esses rituais, a concretização de novos horizontes e perspectiva de vida ganham formato na vida desses sujeitos. O interlocutor Carlos assim afirmou

Você vai ‘pro’ culto de libertação você sai com um alívio na sua alma, você vê que, tipo, uma parte daquele peso que veio com você ficou ali dentro da igreja. O pastor trouxe ‘pra’ ele naquela oração... o peso foi passado ‘pra’ ele, igual como nosso Cristo fazia, ele chegava, e tipo, tirava aquela enfermidade daquela pessoa e carregava pra ele [...] O pastor faz o papel de Cristo, entendeu? Cristo ‘num’ saía pregando e evangelizando e curando? Esse é que o pastor faz lá no altar, ele tenta pregar, evangelizar e curar! ” (*ibidem*).

De fato, nos cultos de libertação há discursos e práticas, do início ao fim, que potencializam os exus e pombagiras, mas há um controle simbólico que se apresenta a todo momento como submissão dessas entidades ao poder do pastor para assegurar a “legitimidade religiosa” da IURD e validar os serviços mágico-religiosos da mesma. Para a minha pergunta sobre de “quem são os demônios e como eles agem? ”, obtive as seguintes respostas:

Eu sei que o capa preta é um que ele destrói a vida dos jovens, porque eu já vi meu filho se manifestar com o “capa preta” (Joana, entrevista- parte II- realizada no dia 16/12/2022)” [...] Eu acho que o demônio em si ele é o álcool, é a droga, né? É essas coisas... A inveja, o olho grande... essas coisas são tudo coisa da parte do diabo [...] eu vejo muito as pessoas ‘falar’ sobre a pombagira, né, que tem mulheres que incorporam... O “tranca rua”, essas coisas ‘tudinho’ eu sei, né, já escutei, já vi gente [...] ‘são’ o diabo. O demônio que usa as pessoas ‘pra’ fazer o mal, ‘pra’ se matar (Joana, entrevista- parte I- *idem*).

São entidades... entidades que, é... entidades da umbanda, do candomblé, coisa de bruxaria, essas coisas aí é tudo do diabo, é tudo do satanás [...] são espíritos imundos que é as pombagiras, os ‘caboco’, essas coisas, esses... “Zé pelintra”, dentre eles... o exu... o “exu caveira”, pombagira... isso pra mim são espíritos imundos (Ana, *idem*).

Satanás tem os demônios dele que causa ansiedade, depressão... satanás causa, que eu já, que eu tenho testemunho, que as pessoas costumam dizer “não, mas é uma doença normal”, mas pedras nos rins, eu tenho testemunho de cura e libertação... pessoas de minha família. É, um câncer também já fui testemunha, também teve libertação de curas, os vícios também [...] (Berenice, *idem*).

Já do interlocutor Carlos, obtive a seguinte resposta:

São espíritos que vieram caídos juntos com o satanás quando vieram. São os anjos caídos que eles vieram ‘pra’ cá vagar, pairar nessa terra, e tipo, tem muita gente que buscam a eles com oferendas, com sacrifícios, enfim, com diversas coisas, e eles ajudam, eles dão o que você quer, eles faz. Mas a partir do momento que você não serve mais ele lhe tira, então isso não é certo, porque, o que Deus dá Ele lhe dá, Ele não lhe tira. (Silêncio). Então a partir do momento que você busca se prender a essas coisas você ‘tá’ preso, e se você tá preso a uma coisa você tem que se libertar, então a libertação é a coisa mais importante que tem.

Os demônios são, tipo, a gente prega, né, na Universal, que tipo, quando você vai ‘pra’ Universal e tem o conhecimento do que é certo e errado e você se afasta e volta a fazer o que é errado, sete demônios lhe ‘acompanha’. Então, o que são os demônios? Demônios são aquelas pessoas que estão na porta da igreja porque elas não podem entrar na casa de Deus, ela ‘tá’ esperando você sair pra lhe acompanhar, e tipo, é um espírito vagante, é até uma pessoa mesmo que morreu e que não se conforma com aquela morte dela e tipo, ela quer usar aquela droga e tipo, ela se apossa em você, aí você usa a droga pensando que é você que quer, mas não, ela que tá consumindo, entendeu? Isso é um espírito vagante!

Carlos mostrou dois tipos de “demônios”: os anjos caídos e os “encostos”. Questionei-o sobre esses dois significados e mediante a pergunta: “mas esses são os mesmos demônios que caíram (de acordo com a mitologia judaico-cristã)?” obtive a seguinte resposta:

Não, os demônios que caíram são outros, aí são os encostos, os espíritos, é, como é que eu posso dizer... Obsessores! Que são Zé Pelintra, que são, é.... como é o nome... aquele... Costa Oca... é, o.... o.... é a.... aquela pombagira que é o... o... Enfim, são várias entidades que não vem na minha mente agora, porque já passei desse caminho aí, mas são inúmeros, inúmeros mesmo que você perde as contas. Tem até os que são bons! Tem uns espíritos desses que são bons, que, tipo, que ajudam o cara... tipo, São Cosme e Damião, morreu crianças, não são espíritos 'ruim', mas tem uns espíritos realmente ruins que eles atrasam mesmo sua vida e fazem você ir 'pro' fundo do poço" (Carlos, *idem*).

Esse outro significado para demônio-espírito-encosto-obsessor vincula-se ao inconsciente coletivo, imaginário popular e as visões de mundo que se adequam ao polo bem e mal (Carlos aponta que Cosme e Damião são bons, o que me faz interpretar que o significado atribuído a essas figuras é atravessado pelo trânsito religioso que ele vivenciou, isto é, o mesmo era católico, bem como sua família, que prestavam cultos a São Cosme e Damião, santos católicos que na umbanda, são representados por espíritos de crianças. Esses símbolos, mesmo sendo cultuados nos terreiros de umbanda, não são vistos por ele como demônios ou encosto, mas sim espíritos bons, porque para ele, as crianças não têm maldade, logo, permeia todo o imaginário e inconsciente do mesmo), a afirmação ética, questão de gênero, a realidade objetiva e a produção simbólica que se dá em meio a uma cidade que atesta um pluralismo, sobretudo, trânsito de bens simbólicos e de pessoas em diversos grupos religiosos atuantes na cidade. Assim, a IURD encontra um terreno seguro para oferecer sua religiosidade mágica.

Acredito que seja importante mapear brevemente o estado de trânsito religioso visível entre meus interlocutores para pensar na magia e no poder que a IURD manipula no Crato (a partir do imaginário social e representações simbólicas) em meio a atuação de outros grupos, usando de apropriação de elementos simbólicos para ofertar serviços que possibilitem um grau de proximidade com os sujeitos e sua adesão religiosa, conforme consta no quadro 6:

Quadro 6 - Trânsito religioso a partir das vivências dos interlocutores

Interlocutores	Trânsito religioso a partir de vínculos/pertencimentos anteriores
Carlos	Católico, de família católica. Já teve contato

	com espiritismo e nenhuma outra igreja evangélica, exceto a IURD.
Joana	Católica, de família católica, simpatizante e adepta de RMAs. Já teve contato com o Candomblé e outras igrejas evangélicas.
Berenice	Católica, de família católica. Já teve contato com o Vale do Amanhecer (doutrina espírita) e nenhuma outra igreja evangélica, exceto a IURD.
Ana	Família dividida entre católicos e evangélicos. Já frequentou várias igrejas evangélicas.

Fonte: Autoria própria

A IURD se articula à magia e a religião, fruto do hibridismo em contraste com as mudanças socioculturais, política e econômica, que fortaleceram uma sociedade do consumo, urbana, por meio da ampliação do neoliberalismo que acarreta profundas desigualdades sociais e econômicas (FREESTON, 1994). Isso foi discutido por Bastide (1979) quando diferenciou o candomblé da Bahia como religião e a umbanda carioca/macumba como magia, que se articula aos interesses dos sujeitos (que seguem o fluxo urbano e industrial) que buscam seus serviços para soluções imediatas dos problemas advindos de suas vivências e de sua realidade sociocultural.

Como discuti anteriormente, essa necessidade de ser “manifestado” é um dos meios para a libertação. Ser liberto significa não estar mais sob o controle dessas entidades (isto é, pela sua influência em ações que distorcem uma moralidade, questão de gênero, cosmovisão, *ethos*, que distanciam o sujeito das bênçãos de Deus, etc.). Por essa razão, a afirmativa é de que as entidades exus e pombagiras nos cultos de libertação são as mesmas dos terreiros de Umbanda, Candomblé, Jurema, isto é, não estou afirmando que são “demônios” (pois o signo demônio é significado dentro do universo religioso, baseado no maniqueísmo, dualidade, representada pela mitologia judaico-cristão), mas que o sentido dado a elas como entidades é vivenciada como de fato ela é vivenciada nos terreiros, apesar de serem significados como espíritos desencarnados e não como anjos caídos como alegam alguns interlocutores. Não existem dois tipos de entidades, uma que se manifesta na IURD e outra nos terreiros e isso é

perceptível na própria fala dos interlocutores. Bianchetti (2011) detectou que há um trânsito simbólico de entidades e rituais dos exus (feminino e masculino) entre a IURD e as RMAs, nesse sentido, ele disse haver uma inversão dos símbolos da parte da IURD para atender a sua oferta de serviço. Filho (2006) percebe essa situação como disputa simbólica entre Umbanda e IURD.

Diante disso, o que concluo a partir dos dados, da observação e participação, é que a IURD se apropria inversamente dos arquétipos (não das entidades) exus e pombagiras. Como analisei,, esses arquétipos são representados simbolicamente como transgressão feminina, mulher poderosa, dona de si e do seu corpo e sexualidade, mulher da rua, da noite, mulher marginalizada; já os arquétipos dos exus trazem em sua representação a figura de um trickster, isto é, trapaceiro, malandro, boêmio, vadio, representação do falo, ereção, erotização, fertilidade, etc., conforme Lages (2003).

Isso corrobora com a questão de gênero dentro desses espaços, e é uma prática que permeia toda a situação de apropriação arquetípica como fator que influencia e torna dóceis os corpos desses homens e dessas mulheres dentro de um padrão moral cristão, o que também, de igual forma, constitui-se como estratégia de adesão aos serviços da IURD) como produto de uma produção simbólica que se dá por meio dos significados e sentidos construídos a partir da experiência vivida nos cultos de libertação em contraste com o imaginário popular, ética, moralidade e identificação sociocultural.

Diante do exposto, cabe comparar as narrativas dos exus de umbanda e quimbanda significados pelos interlocutores com o campo de atuação dessas entidades e sua influência na vida humana, já que tais entidades são os bens simbólicos de maior visibilidade nos cultos de libertação da IURD em Crato, concentrando sua figura mítica no Diabo cristão e seus demônios. Cabe salientar que os exus (e sua versão feminina-pombagiras) comportam um arquétipo ligado ao imaginário social brasileiro, o que assume uma proximidade com traços e características de uma população marginalizada (homens e mulheres que, dentro de suas histórias de vida, passaram por inúmeros sofrimentos, ou cometeram crimes, ou até mesmo deslocavam-se de padrões de gêneros, sobretudo, em relação as mulheres, que eram marginalizadas por sua sensualidade, por serem mulheres da noite, da rua, etc. como Augras (2001) aponta quando pesquisou sobre o culto no Brasil à Maria Padilha, bem como Lages

(2003), que aponta o trickster do Zé Malandro, isto é, Zé Pelintra), como também assume posturas aéticas e amorais (dentro do que Foucault (1988) distingue como lícito e ilícito, principalmente envolvendo o sexo, sexualidade). Dainte do exposto, meu intuito é o de expor as características gerais desses exus e seus campos de atuação em conformidade com o imaginário social, o que prontamente, me traz subsídios para compreender a apropriação desses bens simbólicos nos cultos da IURD em Crato e os significados e sentidos construídos em torno dos mesmos.

Os exus da umbanda trazem em seus símbolos a representação do próprio imaginário social, o que torna os exus de umbanda próximos das relações humanas (SILVA, 2012; SARACENI, 2007). Dessa forma, Exu se transforma em um modelo, uma figura mítica complexa, plural e ao mesmo tempo singular. Um estudo relevante que traz a estrutura de uma figura mítica emblemática baseado em interpretações, assimilações, apropriações, adaptações em relação a um hibridismo cultural, como aponta Burke (2003), é pensada por Correia (2020), que, fazendo uma crítica ao eurocentrismo vigente nas américas, que universaliza e reduz a figura mítica do Exu africano à mitologia grega, sobretudo, comparando-o com o deus Dionísio. Para Correia (2020), a figura de Exu, isto é, seu arquétipo, foi corroborado por um imaginário que possibilitou que esse arquétipo fosse assimilado por conta da “figura de Dionísio, da mitologia grega, deus do vinho, da embriaguez, da confusão, do movimento, enfim, da vida” (p.39). Para Correia (2020),

Aprendemos a ver o mundo pela mitologia grega, onde Dionísio se transformou em figura subversiva da ordem social e instauradora do caos. É o representante da fusão, da confusão, do barulho, da metamorfose. Sem dúvidas a figura de Exu tem todas essas características de Dionísio, como tem também algo de Hermes, deus mensageiro e da comunicação, mas foi retirado de nós, principalmente os negros a sabedoria da mitologia dos Orixás e foi tida como linguagem única e universal, a mitologia grega. Exu e todos os outros mitos afro-brasileiros foram retirados de cena e colocados na margem da cultura (pp. 39-40).

O autor aponta que é a partir da “encruzilhada do pensamento” que se potencializa e se fortalece o arquétipo, e com isso, também fortalece o imaginário e o poder que existe na figura de Exu, como “arte-brasileirada- diferença por excelência, pois é causador da desordem [...]. Exu é diferença por ser, o imaginário coletivo e individual” (CORREIA, 2020, p. 40) e sendo assim, a produção simbólica que acontece nos cultos da IURD por meio da apropriação dessas entidades corroboram para a situação de inversão do arquétipo em prol de possibilitar

novos horizontes de vida, isto é, comportamentos moralmente aceitáveis para homens e mulheres e assim, assegurar a situação de libertação, que qualifica os sujeitos para receber as bênçãos divinas, pedidos alcançados, interesses e desejos concedidos.

Pelas relações fronteiriças os exus se aproximam da vida humana, dos prazeres e paixões, aflições, incertezas, etc. Eles são parte do imaginário social brasileiro. Birman (1991) pontua que as representações individuais e míticas, sobretudo nos transe e possessões nos terreiros, evocam figuras, personagens, que fazem parte do cotidiano e do imaginário popular, pois esses exus trazem suas memórias, histórias, características, personalidades, desejos, etc. Sarecení (2007) aponta que muitos se apresentam com nomes dados a pessoas como “João Caveira, até nomes indígenas (marabá, jiboia, arranca-toco, marambaia, cipó, folha seca, etc.)” (p.120). Esses exus, segundo o autor, “são espíritos bem terra e atuam com grande poder de realização nos casos de demandas ou magias negativas, de relacionamentos e profissionais” (p. 122).

Os marcadores sociais como gênero, classe, sexualidade, permeiam o arquétipo Exu em suas performances, poder, força e trabalho. Os autores Nascimento, Souza e Trindade (2001), ao buscar a caracterização dos exus e pombagiras através dos pontos cantados da umbanda, aponta que os mesmos remetem a configuração de componentes do imaginário social, sobretudo, no que compete ao masculino e feminino nessa esfera, que reitera não apenas questão de gênero, como também, de classe. Exu, aparece como guardião, figura da noite, da rua, encruzilhada, cemitério, símbolo de virilidade, fertilidade, liberdade, com poderes e forças para desfazer magia, afastar energias negativas, limpar caminhos. Pombagiras, como dama da noite, mulher de rua, que evoca beleza, sensualidade, etc.

Exu rege sobre a reprodução, virilidade e refere-se ao órgão genital masculino e vigor sexual. Para Saraceni, esses “mistérios regidos por Exu não prosperam na cultura judaico-cristã, pois associa o sexo ao pecado original e estigmatiza qualquer alusão nesse sentido a ação do diabo” (2007, p.123) e Prandi (2001) também aponta as razões pelo qual essas entidades podem ser associadas ao diabo cristão, primeiro pelo símbolo fálico, atribuição a fertilidade, e que Silva (2012) também aponta como particularidade dos Exus desde África até aos cultos afro-brasileiros essa presença fálica, e, portanto, considerada imoral; segundo, pela sua dualidade e comunicação com o mudo e os humanos, isto é, numa

situação de profanação; e terceiro, pela subversão da ordem social, da regra e da conduta moral cristã. Por essa razão, Barbosa (2014) e Silva (2012) apontam que o arquétipo que melhor representa e simboliza Exu é o “trickster”, como por exemplo, Zé Pelintra, um malandro carioca, de classe baixa, bem arrumado, fanfarrão e trapaceiro. Dentro dos discursos dos interlocutores, a ação dos exus na vida das pessoas é sempre representada por práticas ilícitas, imorais, pecaminosas (de prazeres carnavais, como sexo, bebedeiras, traições, etc.), isso revela a inversão do arquétipo para afirmar uma ética, um padrão moral e tudo que é contrário a esses padrões, é demoníaco, maligno, impuro, diabólico e corrobora para maldições, prisões espirituais/mentais.

Silva (2012, p. 1086) aponta que não se deve olhar apenas para a “demonização” de Exu e Pombagira “casal de sexualidade icônica”, mas também para a “exuização” do demônio cristão, o que de fato, é um meio importante para clarificar as fronteiras e averiguar essa inversão simbólica. Dentro de igrejas neopentecostais, como a IURD, o demônio foi ressimbolizado mediante a figura de Exu, e por essa razão, o trânsito de bens simbólicos é tão intenso, gerando disputas e conflitos de mercado religioso. O autor supracitado aponta que a demonização é decorrente da chegada do cristianismo à África a partir do século XVI, em que Exu foi interpretado de forma negativa e seu conjunto de símbolos e os rituais do culto à Exu foram associados ao demônio, isto inclui oferendas, sacrifícios de animais, estátuas, etc. No século XIX, segundo o autor, Exu continuou sendo condenado, desta vez pela “crítica da modernidade que se colocava contra o pensamento mágico presente, sobretudo nas religiões de possessão, de consagração de “deuses-objetos” (“animistas”) e de exaltação do corpo, da música e da danças” (SILVA, 2012, p. 1088). Prandi (2001) coloca os Exus da umbanda como espíritos de bandidos e prostitutas, que vibram na linha do Orixá Exu africano. Segundo Vagner Gonçalves da Silva (2012),

Quando incorporam nas sessões de umbanda, a religião afro-brasileira com maior número de adeptos no Brasil, esses Exus se apresentam com nomes de demônios extraídos da Bíblia, como Exu Belzebu e Exu Lúcifer, ou nomes relativos aos domínios que regem, como Exu 7 Encruzilhadas, Exu Porteira, Exu Cemitério, Exu Catacumba, Exu Caveira, Exu da Lama, Exu do Lodo, Exu da Sombra. Estes Exus, e sua versão feminina, chamada de Pombagira, reproduzem no Brasil contemporâneo as representações do diabo, presentes nas gravuras europeias da Idade Média e nas histórias de mistério e terror divulgadas no início do século XX. E se no candomblé existem menos de uma dezena de avatares de Exu (Exu Tiriri, Exu Lonã, Exu Marabô etc.), na umbanda há legiões com dezenas deles (p. 1090).

A encruzilhada do imaginário recria e ressignifica a figura de Exu. No campo neopentecostal, o diabo, como figura central da maldade e causador do mal na sociedade e na vida dos indivíduos, ganha novo rearranjo religioso à medida que as igrejas neopentecostais vão se expandindo pelo Brasil, e com elas, os trânsitos de bens simbólicos se intensificam, marcada por hibridismo cultural e, sobretudo, obscurecimento de fronteiras. De um modo geral, esse imaginário que ganha um teor de guerra, perseguição, batalha contra entidades/divindades de RMAs, reinventa um arquétipo Exu à moda iurdiana que aproxima o cotidiano com uma ética neopentecostal partindo da figura mítica dos exus para fins claros de “libertação” de males, vícios, para curas, sucesso financeiro, dentre outros.

6.3 Entre o universo do sagrado feminino da Pombagira e a inversão simbólica do seu arquétipo: “É a pombagira, ela faz as mulheres se prostituírem”

Pombagira é Mulher
De domingo até segunda
Pombagira é Mulher
De domingo até segunda
Na boca de quem não presta
Pombagira é vagabunda
Na boca de quem não presta
Pombagira é vagabunda⁵¹

A centralidade da discussão aqui é trabalhada a partir da questão de gênero que envolve as entidades apropriadas, como elas atuam e em quais trabalhos atuam, bem como a disputa entre o ethos iurdiano e a representação simbólica do arquétipo exu e pombagira. A pretensão é de refletir, primeiramente, sobre o arquétipo pombagira e exu e seus principais pólos de influência na vida humana e só assim seria possível entender em que medida esses bens simbólicos ocupam espaço nos cultos da IURD e é ressimbolizado pelos fiéis em sua busca por libertação, isto é, captar a essência arquetípica deslocada e apropriada desses bens simbólicos como formas conscientes da realidade social, haja vista o público da IURD ser majoritariamente feminino e são essas mulheres que são possuídas pelas “pombagiras” evocadas nos cultos, com uma finalidade. Logo após, trato de interpretar os significados atribuídos a esses bens simbólicos para os interlocutores.

⁵¹ Ponto de pombagira, ponto de advertência, por Mestre Marne. Dados de musixmatch.

Em conformidade com Saraceni (2007, p.129), as pombagiras são entidades espirituais que se manifestam por meio da incorporação em seus médiuns. Tais entidades, segundo o autor, fundamentam-se em um arquétipo que se originou por meio da “entidade Bombogira” oriunda do culto Angola, sendo, pois, desvinculado dos cultos tradicionais do rito nagô, iorubá, haja vista não havia entidade pombagira ou um Orixá que a fundamenta dentro dos cultos da umbanda. O mesmo aponta que a diáspora fez com que houvesse os contatos com a bombogira angolana, que, misturadas a outras crenças, religiosidades e sistema de cultos, passaram a assimilar tal entidade. Assim, tais argumentos atestam para a produção desses cultos a partir do contato com o imaginário social do Brasil assim como discorre Augras (2001). Saraceni (2007) continua afirmando que, com o passar dos tempos

Essa formosa e provocativa, Bombogira conquistou um grau análogo ao de Exu e muitos passaram a chamá-la de Exu feminino ou de mulher dele. Mas ela, marota e astuta como ela só, foi logo dizendo que era mulher de sete Exus, um para cada dia da semana, e com isso garantiu sua condição de superioridade e independência.

Augras (2001, p. 16) aponta para a fluidez multifacetada da pombagira, que se afirma como essência feminina, que, de acordo com os adeptos, existem milhares e milhares e com atitudes, comportamentos e formas de trabalhos distintos, tal como exus, que são legiões. Pombagira é apenas um nome genérico para a legião que compõe essa linha hierárquica espiritual⁵². Envoltas em suas condições humanas e ligadas a temperamentos, personalidades e desejos humanos, haja vista são espíritos desencarnados, a pombagira aparece como uma resposta ao que se instituiu como o sexo frágil, dominada e subordinada ao patriarcado e ao poder masculino. Nesse sentido, pensar essas entidades é refletir sobre questões de gênero, o que implica sobretudo, entender que as construções da categoria mulher que emerge desse arquétipo, opera fora da lógica instituída pelo imaginário social, isto é, o culto as pombagiras confronta-se, sobretudo, com as instituições sociais e culturais do Brasil, conferindo-lhe uma situação de insubordinação e negação dos padrões, aspectos axiológicos, éticos e morais a qual a sociedade está estruturada.

⁵² Prandi (2010, p. 147) complementa a complexidade dessa entidade, pois “Pombagira é singular, mas é também plural. Elas são muitas, cada qual com nome, aparência, preferências, símbolos, mito e cantigas particulares. Entre dezenas, as mais conhecidas são: Pombagira Rainha, Maria Padilha, Pombagira Sete Saias, Maria Molambo, Pombagira da Calunga, Pombagira Cigana, Pombagira do Cruzeiro, Pombagira Cigana dos Sete Cruzeiros, Pombagira das Almas, Pombagira Maria Quitéria, Pombagira Dama da Noite, Pombagira Menina, Pombagira Mirongueira, Pombagira das Sete Encruzilhadas e Pombagira Menina da Praia”.

Como aponta Barros (2012), essa figura é posta como “mascarada”, “antiesposa”, que nega o lugar e o papel de “mãe de família”, que não sujeita o corpo à maternidade, garantindo assim, uma liminaridade. Nem mãe, nem esposa, nem do lar, nem submissa, nem cristã, mas dona de seu destino, do seu corpo e das suas vontades e desejos. Aí constata-se o poder e os perigos desse arquétipo, que representa a ambiguidade e marginalidade diante de padrões sociais à luz dos conflitos sociais e religiosos.

Nos argumentos de Saraceni (2007) a seguir, pode-se refletir sobre as condições sociais e culturais que legitimaram o culto às pombagiras, e evoca sempre a uma figura simbólica típica do Brasil, como uma afirmação do poder feminino, que suscita a decolonização dos corpos e mentes de mulheres que se identificam com esse tipo de categoria de mulher ou vive essa realidade específica.

Na verdade, em um tempo em que as mulheres eram tratadas como inferiores aos homens e eram vítimas de maus-tratos por parte dos seus companheiros, que só as queriam para lavar, passar, cozinhar e cuidar dos filhos, eis que uma entidade feminina baixava e extravasava o ‘eu interior’ feminino reprimido à força e dava vazão à sensualidade e à feminilidade subjugadora do masculino, até dos mais inveterados machistas. Pombagira foi logo no início de sua incorporação dizendo ao que viera e construiu um arquétipo forte, poderoso e subjugador do machismo ostentado por Exu e por todos os homens vaidosos de sua força e poder sobre as mulheres (2007, p.129).

Em outro momento, o autor continua afirmando que

Pombagira construiu o arquétipo da mulher livre das convenções sociais, liberal e liberada, exibicionista e provocante, insinuante e desbocada, sensual e libidinosa, quebrando todas as convenções que ensinavam que todos os espíritos tinham que ser certinhos e incorporar de forma sisuda, respeitável e aceitável pelas pessoas e por membros de uma sociedade repressora da feminilidade. Ela foi logo se apresentando como a “moça” da rua, apreciadora de um bom champagne e de uma saborosa cigarrilha, de batom e de lenços vermelhos provocantes (2007, p.130)

Diante do exposto, entendo que a pombagira surge como uma forma de mobilização, afeto e se dirige a um público feminino, isto é, a causas e assuntos direcionados à vida da mulher e aos seus comportamentos em sociedade. Isto me faz pensar em uma irmandade do sagrado feminino, uma aliança, resistência. Um modo de mobilizar e fortalecer as lutas femininas em uma sociedade calcada nos valores e moralidade cristãos. Estudos que revelam essa performance multifacetada das pombagiras e essa projeção para uma marginalidade no

âmbito das convenções sociais, apontam para essa entidade como “símbolo do empoderamento feminino” (REIS, 2020). Nesse sentido, o autor aponta que

A Pombagira, muitas vezes minimizada ao estereótipo de mulher vulgar, prostituta e amoral, contrasta com a visão submissa e “sexo frágil” da sociedade patriarcal. Mulher livre e destemida, a Pombagira assume seu papel transgressor e simbólico atuante no espaço religioso, influenciando a todos com quem tem contato, em especial, as mulheres, provocando inquietações com relação às expectativas limitantes impostas à elas (REIS, 2020, p. 109).

De igual forma, Saraceni (2007) aponta para uma nova forma de categoria de mulher que mexe com o imaginário popular, fazendo associações a esses tipos de mulher como sendo imorais e demoníacas e logo “associaram à mulher da rua, à rameira oferecida, e ela não só não foi contra essa associação como até confirmou: “É isso mesmo”! (p.130).

Anjos (2015), fazendo uma discussão sobre a travestilidade na festa de Pombagira em um terreiro de umbanda em Fortaleza, Ceará, aponta que essas entidades são figuras simbólicas que se relacionam ao imaginário popular como “feiticeiras e demoníacas”. Embora o interesse do autor seja refletir sobre as fronteiras do corpo masculino nas festas de pombagiras e suas incorporações em homens, o autor traz um apanhado teórico sobre a questão de gênero nesses espaços e sobre a representação dessas entidades tanto para seus adeptos e adoradores quanto para a representação das mesmas no imaginário popular. Para tal discussão, o autor pontua, principalmente, o legado dessas entidades no espaço religioso, sua força e poder, liminaridade e marginalidade.

Dentro desses aspectos mais estruturais do imaginário popular, o autor supracitado aborda que o “discurso medieval que coloca o corpo da mulher sobre o poder demoníaco” ainda é vigente nos dias de hoje. Anjo (2015) completa dizendo que tal situação o faz lembrar de “um discurso machista e misógino ainda nos nossos tempos contemporâneos” (p. 2).

Essa condição de ser mulher nos espaços de poder sob a égide do patriarcado é rigorosamente negada pela postura de mulher e a condição feminina simbolizada pelas pombagiras dentro dos terreiros em seus cultos e festividades. Dentro dos terreiros, a presença feminina é acentuada, porém, inequívoca, se considerarmos os orixás femininos como Yansã,

Oxum, Iemanjá e a própria presença das pombagiras, exus femininos (AUGRAS, 2001; PRANDI 2010).

Augras (2000; 2001) diz que a busca por aceitação e legitimação da umbanda e seus adeptos levou a um distanciamento das representações mais ligadas a tradição e herança africana, bem como o culto às deusas, mitologia esta que caracteriza de forma marcante a presença de uma sexualidade exuberante. Assim, para contextualizar a presença marcante dessas entidades exus é tão imprescindível observar o imaginário social. Quais arquétipos os orixás femininos e as pombagiras evocam? Refletir sobre isso é um passo importante para entender os discursos de mulheres da IURD e sua cosmovisão (especificamente minhas interlocutoras) e essa estreita ligação com as pombagiras todas as sextas-feiras nos cultos de libertação/descarrego, já que também exige um esforço para entender quais arquétipos estão sendo desconstruídos e apropriados nesses espaços por esse imaginário religioso, que retomarei mais adiante nesse subtítulo. O fato é que ambas, orixá e pombagira, tendo sua força e poder, são representadas diante de posturas de mulher-deusa distintas, mas os arquétipos se desencontram quando o assunto é a proximidade com uma categoria de mulher na sociedade.

Tal discussão me faz voltar a Bastide (1971) em que o Exu africano se aproxima da figura do Diabo Cristão devido seu comportamento, sua proximidade com a humanidade, seu jeito mais brincalhão, seu lado “fanfarrão”, afeito aos prazeres e desejos etc., enquanto Iemanjá tem semelhança ou associação a Maria, mãe de Jesus, ou também o próprio Oxalá, que foi sincretizado com o Deus cristão. É inegável que o arquétipo mulher desassocia-se da representação que, por exemplo, Oxum (deusa da fertilidade, do ouro e das águas doce) tem diante da pombagira Maria Padilha, que evoca a sexualidade e sensualidade e os desejos carnavais. Esses orixás-mulher passaram por um hibridismo, haja vista perderam sua sexualidade exuberante para sincretizar-se com o sagrado feminino cristão.

Entretanto, Augras (2001) aponta que, ao pesquisar sobre a origem da Maria Padilha nos cultos de umbanda no Brasil, obteve diferentes performances dessa mesma pombagira, mas, em contato com médiuns que a incorporavam, uns afirmavam que ela tinha um comportamento contido, sem exuberância, sem afloramento da sexualidade, e em outros depoimentos ela aparecia como uma mulher extravagante, afeita ao cigarro e bebidas,

sexualidade e luxúria. Anjos (2015) aponta que “é complexa a produção e a representação desse imaginário, pois em cada localidade as pombagiras, como as outras entidades da umbanda, ganham características específicas de acordo com a cultura local” (p.5).

Ferreira (2004), assim como Augras (2001), dizem que a pombagira é um exu mulher. Segundo Ferreira (2004), esse exu mulher foi considerado o lado avesso de Iemanjá (deusa africana) pois esta representa o arquétipo mãe, caridosa, mulher de casa, digna, enquanto as pombagiras são simbolicamente representadas como a prostituta, mulher da rua, vulgar, poderosa, desejada e temida, isto é, o imaginário social, imbuído de uma moralidade, assume inconscientemente os arquétipos e reafirma tais figuras simbólicas mediante aspectos da vida social. Para Prandi (2010, p. 146)

Pombagira é o espírito de uma mulher que em vida teria sido uma prostituta, mulher de baixos princípios morais, capaz de dominar os homens com suas proezas sexuais, amante do luxo, do dinheiro, e de toda sorte de prazeres. As Pombagiras usam trajes escandalosos nas cores vermelho e preto e uma rosa vermelha nos longos cabelos negros, exibindo trejeitos de prostituta, ora do bordel mais miserável ora de elegantes salões de meretrício, jogo e perdição. Pode exhibir-se também como uma grande dama, fina e requintada, mas sempre uma dama da noite, uma cortesã pecadora.

Barros (2006) pontua que esses exus se assumem enquanto mulher livre, dona de si e do seu corpo, forte, destemida. Tal arquétipo assegura o universo feminino que não se subordina à relação de poder que a inferiorize, isto é, não se submete ao poder masculino, promovendo um equilíbrio entre ambos. Para Monteiro (1985), as pombagiras descaracterizam a organização familiar patriarcal. Assim, são vistas como mulheres perigosas no imaginário social.

Para Augras (2001, p. 295)

Todo aquello qué se situaba fuera de la moral vigente, se arrojó al dominio de los dioses de la desorden, simbolizados sincréticamente por las figuras de los Exus, entidades qué presentan una fuerte semejanza con las figuras diabólicas. Mejor dicho, són figuras transgresoras qué se corresponden totalmente con la inversión de los valores estimados por la sociedad.

A autora aponta para os caminhos que tornaram possível a construção da representação dessas entidades por meio da subversão de valores, logo, o arquétipo que

permeia o inconsciente coletivo reproduz a figura maligna dando-lhe um padrão de mulher subversiva. Jean dos Anjos (2020), reitera a força do sagrado feminino quando concentra seu olhar na festa da “Dona Pombagira” atentando para a feminilidade dessas entidades e de como se assumem feminina nesses espaços com seus vestidos largos, perfumes, bebidas, gargalhadas, danças e cigarros. Nesses ambientes sagrados em festas de pombagiras, segundo o autor, evoca-se o sagrado feminino, sua força e poder ao ser cultuada pelos seus adeptos. Ele diz:

Nas encruzilhadas da existência nem sempre o que é certo aparece na sala de estar da família tradicional brasileira. O submundo, a rua, as esquinas, a noite, a morte e o sangue fazem parte do que está na sombra do mundo. A Pombagira não nega a noite e a morte, pelo contrário, a incorporação da Pombagira é a afirmação de que não se morre. A memória da mulher é celebrada no terreiro e seu corpo é festejado com dança, cantos, cigarro, bebida e muita alegria e resistência” (ANJOS, 2020, p. 79).

Os pontos cantados, isto é, as canções que evocam o transe e incorporações dessas entidades em seus médiuns, bem como as oferendas a elas prestadas configuram o universo feminino das pombagiras. Tudo isso afirma o caráter feminino subversivo dessas entidades a começar pela própria estética, que se apresenta com a figura de uma diaba cujo corpo mostra sua exuberância, sintetizando assim, os aspectos mais chocantes que a sexualidade feminina pode assumir diante da moral e dos bons costumes, além de ter uma sexualidade desenfreada, pois sua libido sobrevive a própria morte, sendo capazes de tudo (AUGRAS, 2001, p. 297)⁵³. Silva (2015) reitera a discussão afirmando que a pombagira

Seria um trickster feminino que desafia a ordem patriarcal da sociedade brasileira por meio da não aceitação da subordinação da mulher aos papéis domésticos tradicionais de esposa e mãe. Embora ela possa também ser vista como mãe, é como “mulher da rua”, e não “da casa” que a Pombagira assume o estereótipo da prostituta. Nesse sentido, **seu poder decorre do domínio que manifesta sobre o seu corpo e sua vontade, ainda que lhe custe uma reputação social estigmatizada. Ela se utiliza da diferença anatômica (pênis e vagina) associada ao sexo biológico (macho e fêmea) e aos papéis de gênero (masculino e feminino), para questionar por meio da jocosidade e da licenciosidade o poder social que instaura relações de dominação a partir destes marcadores sociais da diferença** (p. 78. Grifo meu).

⁵³ Ver Augras (1989) sobre símbolos da libido concentrada na figura mítica de Lilith, que ressalta o lado feminino subversivo perante a mitologia judaico-cristã e sua moralidade, que dá suporte para a própria construção do imaginário social brasileiro frente ao arquétipo mulher que as pombagiras trazem. Ver também Costa (2015): “A Pombagira: ressignificação mítica da deusa Lilith”.

Assim, a própria sexualidade destas pombagiras transcende seus corpos e a de seus médiuns rompendo com as condições de gênero construídas pela sociedade bem como aos corpos, um padrão de comportamento. Dessa forma, o corpo⁵⁴, a sexualidade dos sujeitos, estão envoltos em marcadores sociais que os condicionam.

Foucault (1988) enfatiza que a sociedade estabelece mecanismos de controle e disciplina dos corpos, que constrói discursos padronizando corpos femininos e masculinos. Para ele, tanto a sexualidade quanto o corpo suscitam poder e técnicas de controle e disciplina social, e, por essa razão, se faz necessário compreender as múltiplas linguagens que os atravessam. O autor aponta que a sexualidade é uma criação social que foi instaurada por meio de discursos sobre o sexo, sendo o mais dotado de instrumentalidade e técnicas de controle (1988, p. 115). Os corpos dóceis, dominados e sujeitados passam a desempenhar funções morais regulamentadas pelos discursos de poder que institucionalizam os discursos sobre o sexo, sexualidade. Os corpos femininos, nessa situação, passam por análises que qualificam ou desqualificam como corpo dotado de sexualidade que

Foi posto com comunicação orgânica com o corpo social (cuja fecundidade regulada deve assegurar), com o espaço familiar (do qual deve ser elemento substancial e funcional) e com a vida das crianças (que produz e deve garantir, através de uma responsabilidade biológico-moral que dura todo período da educação): a Mãe, com sua imagem em negativo que é a “mulher nervosa”, constitui a forma mais visível desta histerização” (FOUCAULT 1988, p. 98).

Nesse caso, pode-se concluir que o imaginário social brasileiro, dentro de instituições, discursos e relações de poder, assegura um arquétipo de mulher-mãe. Assim, a pombagira transgredir a condição do corpo feminino disciplinado, normatizado, regulado e

⁵⁴ Sobre corpo, corporeidade para os estudos antropológicos, referencio Almeida (2004), que trouxe uma excelente discussão a respeito do tema para a antropologia, e destrincha os estudos do corpo ao longo dos tempos. Não poderia deixar de destacar a citação que me ajudou a encontrar um caminho para trabalhar esta categoria, voltando aos pilares da antropologia: “Quando se fala de corpo em antropologia é incontornável o legado de Marcel Mauss, para quem toda a expressão corporal era aprendida, uma afirmação entendível no quadro da sua preocupação em demonstrar a interdependência entre os domínios físico, psicossocial e social. Tanto Mauss como Van Gennep mostraram que as técnicas do corpo correspondem a mapeamentos socioculturais do tempo e do espaço. Mauss argumentou que o corpo é ao mesmo tempo a ferramenta original com que os humanos moldam o seu mundo e a substância original a partir da qual o mundo humano é moldado. O famoso ensaio sobre as técnicas do corpo (1980 (1936)) abordava os modos como o corpo é a matéria-prima que a cultura molda e inscreve de modo a criar diferenças sociais. Isto é, o corpo humano nunca pode ser encontrado num qualquer suposto “estado natural” (ALMEIDA, 2004, p. 4).

assume-se “mulher nervosa”, isto é, passa por uma histerização do corpo da mulher (FOUCAULT, 1988). Cabe ressaltar que, o corpo, dentro da ortodoxia cristã, é símbolo do pecado e tentações carnis, cabendo aos sujeitos renunciar tais pecados, isto é, renunciar o corpo, a si mesmos e sujeitar-se a leis, regras e padrões dotados de plausibilidades, verdades absolutas⁵⁵. Para Anjos (2020), a “Pombagira não baixa sua cabeça e desobedece às leis dos homens que construíram uma sociedade machista, classista, misógina e preconceituosa [...] Pombagira escancara uma sociedade hipócrita e perversa” (p.76).

Sobre a magia, trabalhos, força e poder, a pombagira atua especialmente em casos amorosos, principalmente se tais situações forem em torno da mulher ou de interesse dela. Assim, essas entidades criam vínculos de afeto com as mulheres que buscam por seus serviços mágicos para resolver problemas relacionados a casos amorosos, e as protegem. Essas entidades, segundo Prandi (2010) são capazes de “propiciar qualquer tipo de união amorosa ou erótica, hetero ou homossexual” (p.147). O autor continua dizendo que “o caráter de entidade perigosa e feiticeira, com o que se deve tomar muito cuidado, qualifica Pombagira para trabalhar contra aqueles que são seus inimigos e inimigos de seus amigos” (*idem*). Prandi aponta que para ser amigo ou devoto de pombagira precisa ter causa real (desilusão amorosa, traição, recuperar relacionamentos, reatar compromissos, vinganças, despertar interesse, paixão-conquistar alguém- adoçamento de parceiros, etc.) para ela trabalhar, já que é pelo seu feitiço, magia e poder que ela se fortalece e recebe prestígio. O seu poder está estruturado nas demandas que ela recebe para trabalhar e, conseqüentemente, na sua agilidade e rapidez para realizar os desejos e pedidos dos seus consulentes. Entretanto, a pombagira não está condicionada apenas ao terreiro ou aos cultos e festividades que ganham seus nomes, mas

Pode também ser encontrada nos espaços não religiosos da cultura: nas novelas de televisão, no cinema, na música popular, nas conversas do dia-a-dia. Sobretudo entre as populações urbanas pobres, é comum apelar a Pombagira para a solução de problemas relacionados a fracassos e desejos da vida amorosa e da sexualidade, além de inúmeros outros que envolvem situações de aflição. Estudar os cultos de Pombagira permite-nos entender algo das aspirações e frustrações de largas parcelas da população que estão muito distantes de um código de ética e moralidade embasado em valores da tradição ocidental, pois para Pombagira qualquer desejo pode ser atendido: não há limites para a fantasia humana (PRANDI 2010, P. 146).

⁵⁵“ Se alguém quiser vir após mim, renuncie a si mesmo, tome sua cruz e siga-me” (Evangelho Segundo Lucas, capítulo 9, versículo 23. Bíblia Sagrada).

É nessa esfera da vida social, do cotidiano das massas, dos seus anseios e aspirações, de seus desejos e interesses, que o arquétipo pombagira (exu feminino) passa a ser apropriado inversamente nos cultos de libertação/descarrego, pois, tornando-se um bem simbólico em trânsito passa a fazer parte de um sistema simbólico divergente, porém, as causas a que se destinam são desmanche de seus trabalhos com o ritual de possessão e exorcismo da IURD. Especificamente nessas situações em que mulheres são possuídas pelas pombagiras, os discursos que os pastores têm é de que é sempre um trabalho feito por essas entidades para atingir a vida amorosa e sentimental dessas mulheres, que muitas das vezes, estão em crises conjugais, ou, apelando para um lado ético cristão patriarcal, acreditam que os seus maridos as traem por influência dessas entidades, ou que a suposta amante fez trabalhos de magia para destruir seu matrimônio. Tal situação fica explícita nos discursos do pastor nas sextas-feiras e bastante clara na própria narrativa dos interlocutores, que discutirei a seguir.

Como foi exposto anteriormente, a IURD adaptou-se ao espaço social e ao campo religioso cratense por meio de alianças que ampliam seu poder mágico, bem como cria condições para a adesão dessa população aos seus serviços mágico-religioso. Nesse sentido, a IURD atua na cidade de Crato conforme as necessidades dos indivíduos, que, transitando entre vários grupos religiosos em busca de soluções imediatas, encontram na IURD um espaço favorável e familiar, isto é, que se aproxima do que eles já conhecem e consomem, devido suas transições religiosas e busca por soluções de problemas em vários grupos religiosos atuantes na cidade.

Sendo, pois, os arquétipos conteúdo do inconsciente, ele representa essencialmente um conteúdo que se modifica por sua conscientização e percepção e, assim, assume matizes que variam de acordo com a consciência individual na qual se manifesta (JUNG, 2000). Nesse sentido, pode-se afirmar que os arquétipos exus e pombagira passam a ser inversamente apropriados pela IURD como uma ferramenta simbólica capaz de dar significados e novos sentidos aos sujeitos que frequentam o culto de libertação. A partir da experiência que proporciona a “libertação”, articulada à busca por “soluções de problemas”, os sujeitos passam a construir significados de vida, bem como afirmam um “ethos”, ética, que são permeados pela questão de gênero nesses espaços e na sociedade. A medida que a IURD cria disposições em contraste com o imaginário social cratense para legitimar seu poder religioso,

também fortalece suas ofertas de serviços no mercado de ampla concorrência mágico-religiosa. Isso será verificado por meio dos dados a seguir.

Atentando-se para o conceito de “*ethos*”, encontraremos uma ligação contínua e estreita com os símbolos, isto porque, para Geertz (2008), todo símbolo tem inteligibilidade por meio da apreensão do real, isto é, passa por representações mentais do inconsciente para ser consciente e, assim, possibilita a construção de mundo, isto é, semioticamente falando, é por meio dos signos, significantes e significados que os indivíduos dão sentido à realidade. Em Geertz (2008), os “símbolos” revelam o “*ethos*”, como também revelam a cosmovisão, assim, o autor define “*ethos*” como “o tom, o caráter, e a qualidade de sua vida, seu estilo moral, e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao mundo que a vida reflete”, isto é, um “estilo de vida” (p.143).

Desse modo, quaisquer comportamentos individuais em quaisquer grupos culturais são sempre baseados em suas cosmovisões, isto é, elaboração das coisas como elas são na realidade, seus conceitos, vivências e significados das coisas, de si mesmo e da sociedade (GEERTZ 2008). O *ethos* representa uma espécie de “estilo de vida” que não necessariamente se declara mediante a cosmovisão, sendo que esta última se torna aceita por parte do grupo pois apresenta-se como um imaginário que dá sentido às coisas, aos objetos, e por isso, comprova-se sua autenticidade. Assim sendo, interpreto os significados dos símbolos para os interlocutores como parte da cosmovisão dos mesmos, bem como a afirmação de um “estilo de vida” que se desconecta dos padrões morais que os arquétipos exus e pombagiras trazem em suas representações simbólicas. Isto é, há um confronto ético, de gênero, moralidade, cosmovisão e estilo de vida que é apropriada inversamente nos cultos de libertação para gerar “disposições e motivações nos homens através da formulação de uma ordem de existência geral [...]” (GEERTZ, 2008, p. 67).

Em Geertz (2008), os símbolos funcionam para resumir o *ethos* e a visão de mundo de um grupo. Assim, os símbolos religiosos criam concordâncias que são essenciais entre um estilo/comportamento particular e uma cosmovisão/visão de mundo. Nesse sentido, a religião estabelece um tipo de reajuste entre os comportamentos, estilos de vida e ações humanas a uma ordem cosmogônica, bem como possibilita a projeção imagética dessa estrutura cosmogônica no interior das experiências dos indivíduos, que é visível perante a vida cidadina

dos mesmos. Por essa razão, a religião para Geertz (2008) é vista como um “sistema de símbolos” que atua para estabelecer disposições e motivações nos indivíduos.

Tais símbolos podem ser definidos como objetos, ato, acontecimento, etc., que serve como meio para uma concepção, que é o significado que os indivíduos atribuem aos símbolos. O que se destaca, mediante as contribuições de Geertz (2008), para a análise dos dados nessa pesquisa é que, ao observar as atividades religiosas da IURD, é possível verificar uma disposição, isto é, a motivação (tendência a praticar ações e vivenciar emoções em diversas situações) que é duradoura e relevante para os sujeitos, principalmente quando se colocam entre balança os marcadores sociais da diferença (corpo, gênero, sexualidade), a situação de liberdade, moralidade, prosperidade, etc.

Logo, o culto de libertação como atividade religiosa, cria disposições e motivações nos sujeitos, como também se torna um lugar propício para gerar significados por meio das experiências proporcionadas a esses sujeitos, bem como criar concordâncias entre estilos de vidas e visão de mundo. Logo, a inversão dos sentidos dados aos arquétipos exus e pombagiras promovem uma situação motivacional que gera significados que atestam para uma afirmação ética, um estilo de vida e um alinhamento com a ordem cósmica, e não apenas um conjunto de normas comum aos padrões culturais (sistemas de símbolos).

É a partir desse contexto que averiguo as representações arquetípicas que são inversamente simbolizadas e apropriadas nos cultos de libertação. Têm-se, nesses cultos, uma comoção ao sentido de 1) libertação e, automaticamente, proporciona uma 2) disposição para afirmação ética, aqui entendida como um padrão moralmente aceitável, que se articula ao pólo bem e mal, sagrado, profano, certo e errado, bênçãos e maldições, Deus e demônios, moralidade, amoralidade, corpo e gênero. É possível afirmar que há novas formulações imagéticas, dada a forma como esses sujeitos significam os arquétipos a uma visão de mundo que é moralmente plausível e se alinha à realidade objetiva e ao imaginário social. No dizer de Laplantine e Trindade (1996)

Imagens são construções baseadas nas informações obtidas pelas experiências visuais anteriores. Nós produzimos imagens porque as informações envolvidas em nosso pensamento são sempre de natureza perceptiva. Imagens não são coisas concretas, mas são criadas como parte do ato de pensar. Assim, a imagem que temos de um objeto não é o próprio

objeto, mas uma faceta do que nós sabemos desse objeto externo. Não concebemos as imagens como passivas, pois de qualquer maneira constituem-se a forma como, em momentos diversos, percebemos a vida social, a natureza e as pessoas que nos circundam: construídas no universo mental, superpõem-se, alteram-se, transformam-se (p. 5).

Nesse sentido, pode-se dizer que a partir da interação dos sujeitos nos cultos de libertação, acontece uma ruptura de um padrão de imagens, figuras, arquétipos, que se dá mediante a participação dos mesmos nessa atividade religiosa. Assim, recriar a figura, imagem, arquétipo do diabo/demônio é uma forma de também recriar um ideal que não seja apenas de caráter religioso, mas também implica criar motivações na esfera social, isto é, um ethos. Os autores dão embasamento para o entendimento de que a própria atribuição aos exus e pombagiras, que é construída inversamente nestes cultos, é “sempre uma imagem marcada por sentimentos e experiências que tivemos em relação a ela” (*idem. Ibidem*), ou seja, são construídas e reformuladas mediante aspectos morais e éticos e pela visão de mundo desses indivíduos em contato com esses discursos.

Isso fica explícito na fala dos interlocutores. O arquétipo pombagira é significado por meio de fatores moralizantes e está sempre ligado ao universo feminino e a relacionamentos amorosos. Para os interlocutores, o arquétipo pombagira é representado como a inversão ética e moral para o sentido da mulher cristã. Uma mulher condicionada às técnicas de controle do corpo, da mente e de comportamentos normativos estabelecidos pela sociedade, equivale à inversão de sentidos da pombagira como mulher às margens da sociedade, logo, afeita a imoralidade, ao pecado. Abaixo, segue o quadro 7, com os significados atribuídos à pombagira, conforme a cosmovisão das interlocutoras:

Quadro 7 - Significados e funções do arquétipo pombagira na visão das interlocutoras

Interlocutoras	Atribuição de sentidos e significados à pombagira	Função
Berenice	Sedução, beleza, sexualidade.	Induzir mulheres ao adultério e a prostituição.
Ana	Mulher imoral.	Influenciar mulheres à traição e bebedeira.
Joana	Orgia, desvirtualização do	Usar as mulheres para

	corpo.	ter mais de um (1) marido, namorado, etc., traição.
--	--------	---

Fonte: Autoria própria

Em situações mais específicas, o significado do arquétipo pombagira é inversamente significado da seguinte maneira: 1) relacionada a estilos de vida e comportamentos antes do culto de libertação da IURD, isto é, antes de frequentar a IURD e participar da sessão do descarrego:

‘Pra’ você ter noção, eu costumava sair eu e uma colega minha com os caras na noite... eu ficava com 4 homens numa noite! Então é um inferno! Daí você tira, né!?” [...] “Aí, nesse mundo você sabe que a gente jovem ou até não importa a idade, mas quando você passa muito tempo no mundo, você sendo banquete ‘pra’ satanás, ‘pra’ homens casados, ‘pra’ prostituição, ‘pra’ o mundo das drogas, que foi um inferno essa vida que eu vivia lá, né, aí chegou um momento que eu sempre quando chegava em casa (eu tenho um filho de 7 anos), eu olhava e ele dizia: “mamãe, ‘num’ bebe mais não!” E eu... isso ali ia me revoltando e eu não tinha força de se libertar! (Berenice, *idem*).

2) A construção do símbolo/arquétipo pombagira para qualificar ações que padronizem um comportamento anormal, amoral, subversivo, pecaminoso, que causa rompimento com o padrão dócil da categoria mulher disseminado pelo patriarcado, portanto, afeito ao ritual de libertação:

A pombagira que ela é muito... no mundo espiritual lá, ela é muito atraente, é uma mulher que... um espírito que é muito atraente, que a pessoa pode não ‘tá’ tão bem aparentada mas se a pombagira ela tiver presente ali, ela chama qualquer atenção de quem for (Berenice, *idem*).

Eu acredito assim, a mulher que tem a pombagira, ela não se satisfaz, quanto mais homem tiver, ‘pra’ ela melhor... é, e acredito que a mulher virtuosa, que não tem (aqui, Joana refere-se a ter a pombagira ou ser influenciada por ela), ela é mulher de um homem só. [...] Acredito que a pombagira seja ‘pra’ usar as mulheres, né, ‘pra’... algumas traem o marido, outras ‘pra’ se prostituir, porque ela age mais na mulher”. [...] Uma mulher que trai o marido, uma mulher que tem vários homens (disse Joana, referindo-se a diferença entre uma mulher que segundo ela, “tem a pombagira” da “mulher virtuosa”) (Joana, *idem*).

[...] A pombagira entra lá na vida dela ‘pra’ destruir o casamento dela, fazer ela se prostituir, trair seu marido, ir beber, só coisa ruim [...] (Ana, *idem*).

Nos casos mais específicos, o símbolo arquetípico da pombagira é dotado de um significado que apresenta incongruência com os papéis femininos, isto é, mulher virtuosa (do lar, da casa, dos filhos, do marido) X mulher da rua (subversiva aos padrões de

comportamentos morais e cristãos), segundo a fala da interlocutora Joana. Para interpretar os significados contidos em sua fala, optei em trazer um trecho da entrevista:

JAIAMY: Como você identifica e diz: “essa mulher tem pombagira”!?

JOANA: É aquelas mulheres que não consegue um casamento, que não consegue se relacionar, que bebe, que fuma, porque isso não são coisas de Deus, né!?

JAIAMY: Então, para você, essas mulheres que têm essas características (interrupção)

JOANA: Têm influência da pombagira!

JAIAMY: E as que não têm, tem quais características, segundo sua visão?

JOANA: Aquela que é virtuosa, que namora sério!

JAIAMY: O que seria “virtuosa”?

JOANA: Virtuosa é aquela mulher que serve só ‘pra’ seu marido, que serve ‘pra’ casa...

JAIAMY: Esse é o ideal?

JOANA: Isso!

JAIAMY: E só mulheres manifestam a “pombagira”, na sua opinião e de acordo com o que você vivencia na IURD?

JOANA: Só mulheres... mas às vezes também ela age no meio do casamento, age no casal...

JAIAMY: Como?

JOANA: Esfriando o relacionamento... é... fazendo com que ele procure outras mulheres...

JAIAMY: Entendi. Como você acha que “elas” (as pombagiras) trabalham?

JOANA: Ela age na vida da pessoa, se a pessoa não tiver o Espírito Santo de Deus, acredito que ela consiga agir... acredito que seja a função dela mesmo usar as mulheres, né, que usa da fraqueza de algumas (Joana, *idem*).

Esses componentes são ressemantizados dentro dos cultos e passam a ser utilizados como fator para a “libertação”, pois, exorcizar essa “pombagira” (que implica a similaridade com a inversão arquetípica) é assegurar a essas mulheres um direito às bênçãos de um lar feliz, uma vida “virtuosa”, viver um relacionamento saudável, fazer coisas que atestem que os seus testemunhos de vida são autênticos e, sobretudo, afirmar uma ética iurdiana. A afirmação da interlocutora legitima os serviços da IURD na cidade como um poder testificado pela mudança de vida e pelas novas perspectivas que são traçadas mediante o contato com as campanhas, os rituais, o culto. As interlocutoras deixam claro que é preciso estar atento às campanhas e participar dos cultos para assegurar a libertação. O signo liberdade é significado da seguinte maneira:

ANA: [...] Eu entendo por liberdade é a pessoa... é sair aquele espírito imundo do corpo da pessoa e a pessoa ser limpa por Deus, por Cristo e não acontecer mais aquilo.

JAIAMY: Então, o que é uma pessoa liberta?

ANA: uma pessoa sem demônios, sem pombagira, sem tranca rua, sem zé pilintra, sem essas coisas! Sem o vício, sem todos os tipos de vícios... bebida, cigarro, droga... isso ‘pra’ mim é libertação.

JAIAMY: Para quem é o culto de libertação?

ANA: ah, eu vejo que são ‘pra’ pessoas que precisam de Deus, que precisam buscar, que vem carregadas, que tem aquele peso, que a pombagira entra lá na vida dela ‘pra’ destruir o casamento dela, fazer ela se prostituir, trair seu marido, ir beber, só coisa ruim... o Zé pelintra pra fechar os caminhos, o exu caveira pra matar a pessoa, destruir a vida da pessoa, é isso que eu vejo! A pessoa vai ‘pra’ igreja, eles oram, faz a campanha e no dia que é o culto de libertação vai e fica liberto na hora, o demônio cai por terra.

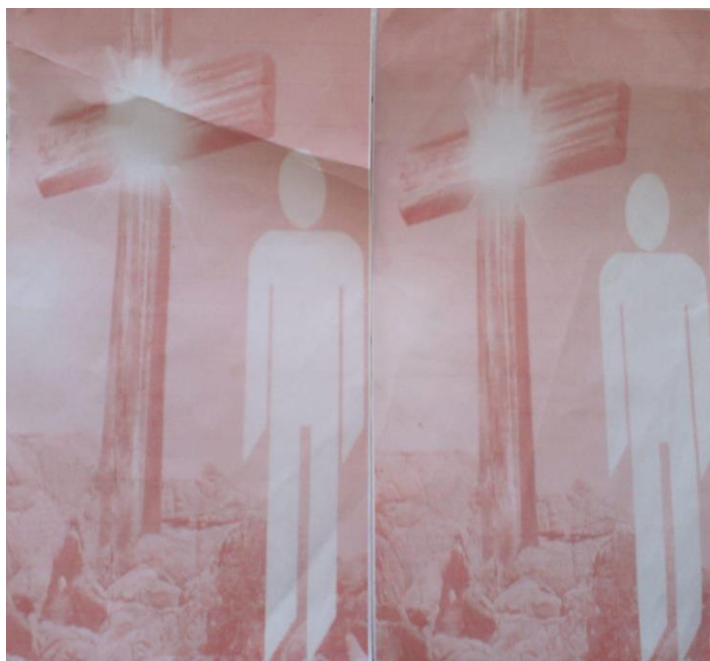
No sentido ético, o pecado significado pela imoralidade, é sempre de influência de um feminino demoníaco, contrário às regras e normas sociais e cristãs, assim, as interlocutoras atribuem a certos comportamentos, a personificação da pombagira como símbolo do pecado feminino. Nesse sentido, elas não se responsabilizam por seus atos, pois associam esse desvio de comportamento à influência da pombagira, isto é, inversão de seu arquétipo. O pastor recria essa inversão arquetípica ao proporcionar experiências de “libertação”, fazendo parecer que qualquer desvio de conduta fora do padrão moral aceitável é desfavorável para retribuições das bênçãos divinas. O amor, a conjugalidade, o afeto, parece sempre estar no rastro do mal, como dissertou Bárbara Altivo (2015).

Em um culto de libertação do qual participei, o pastor colocou, em um grande telão, um vídeo que claramente tratava de uma “amarração amorosa”, isto é, um trabalho espiritual para o amor através da manipulação da magia, comum nas RMAs. No vídeo, podia-se notar dois bonecos amarrados com linhas vermelhas, sangue, vinho, algumas velas, dentre outros elementos, que foram deixados em um matagal. O pastor pausou o vídeo na imagem dos dois bonecos amarrados e passou a proferir um discurso de repúdio e ódio àquela prática. O culto deste dia teve como finalidade quebrar qualquer obra maligna contra a vida dos casais que estavam enfrentando dificuldades em seus relacionamentos, pela ação pombagira (novamente, o pastor trabalha com discurso que se refere a inversão simbólica do arquétipo).

O pastor propôs uma campanha, dita poderosa, baseada no ritual que acabara de apresentar ao público. Tal campanha, ao invés de amarração, seria de “libertação amorosa”. Os bonecos foram ressemantizados em um panfleto sugestivo (figura 8). O intuito era colocar o nome dos cônjuges no boneco, depois, os colocar um virado para o outro, e mais, para simbolizar o sangue, o fiel teria que colocar dinheiro (o pastor falou em uma nota de cor vermelha para simbolizar o sangue, então, sugeriu a nota de 10 reais) e logo após, deixassem a

campanha da “libertação amorosa” (referindo-se ao panfleto dos bonecos e ao valor em dinheiro junto dos mesmos) em um grande vaso, que ficava abaixo do altar sagrado, chamado de “vaso negro”⁵⁶. Com essa ação poderosa, haveria libertação e uma vida feliz (longe dos domínios da pombagira), conforme o pastor assegurou.

Figura 7 - Libertação amorosa



Fonte Arquivo pessoal, recolhido durante o culto de libertação

Para Altivo (2015) A família passa a ser alvo de discurso do poder do corpo. A autora observa que o caráter feminino e sensual do maligno na IURD ganha novos sentidos e significados por meio da entidade pombagira, que, ao meu ver, é apropriada como bem simbólico favorável ao recurso da libertação, já que há inúmeras manifestações dessas entidades em mulheres (que geralmente têm problemas com a bebida, conflitos familiares, traição, separação, adultério, etc.) e isso assegura uma nova configuração de vida, novas perspectiva, liberdade. A autora aponta que a IURD, através da perspectiva da ação de um feminino demoníaco, age por meio de uma

Série de procedimentos de administração da vida amorosa através do controle das pulsões femininas demoníacas e emocionais, de acordo com

⁵⁶ O grande vaso negro, conforme pude observar e de acordo com minhas conclusões a respeito da intenção de colocar problemas, geralmente, em campanhas ilustradas em panfletos, é um símbolo que se refere a um local em que depositam as coisas ruins que afligem os sujeitos. O vaso faz parte do culto das sextas-feiras como um lugar em que todas as coisas negativas são retiradas do ambiente sagrado e concentrado em um local específico, simbolicamente.

uma proposta de gerenciamento utilitário da relação conjugal e da família nuclear que sustenta a diferença elementar entre homem e mulher, resgatando o poder de mando do marido nos termos de um casamento-empresa [...] analisamos os discursos iurdianos de teor pedagógico sobre amor, família e gênero, associados à proposta pragmática de gerenciamento empresarial dos relacionamentos e à produção de uma economia de prazeres específica. Notamos, por fim, que essas operações convertem, habilidosamente, relações afetivas construídas de forma dadivosa em relações utilitárias, de cunho empresarial, dos corpos e recursos no interior da vida conjugal e familiar (ALTIVO, 2015, p. 7).

Assim, o arquétipo pombagira é projetado inversamente para simbolizar uma conduta ultrajante e moralmente inaceitável da conduta feminina, tanto para criar disposições duradouras e significativas, quanto para legitimar o poder mágico da IURD numa situação de mercado. Assim também se configura o arquétipo exus. Esses, bem mais do que o arquétipo pombagira, é visto como o diabo, sempre associado e significado como aquele que veio para “matar, roubar e destruir” (como é comum ouvir nos discursos dos pastores e dos interlocutores, baseados em uma passagem bíblica, descrita no Evangelho Segundo São João, capítulo 10 e versículo 10), por isso, são associados ao crime (o filho da Joana tem envolvimento com o mundo do crime e da droga. Em algumas ocasiões ela expõe que o filho chegou a incorporar um exu, o Capa Preta, que, segundo a mesma, atribui a ele a influência dos jovens ao mundo do crime).

Em outras falas dos interlocutores, que apresentam uma inversão arquetípica e simbólica dos exus masculinos, é possível averiguar que os exus são associados a representação simbólica dos seus nomes. Por exemplo, Exu Tranca-Rua é associado a um tipo exclusivo de demônio que fecha os caminhos, fecha as finanças, fazendo alusão ao signo “Tranca-Rua”, logo, toda ação do mal (desemprego, pobreza, crise financeira) é representado por essa entidade, criando assim, um tipo de arquétipo inverso. Exu Caveira também recebe significado de morte por associação ao nome e ao signo “caveira”, que é significado pelos interlocutores como a “destruição”, “morte”, “ódio”, “suicídio” (um arquétipo que paira pelas “sombras” do inconsciente individual e coletivo, como aponta Lages (2003). Assim também como o Exu Zé Pelintra (um dos mais mencionados pelos interlocutores e que se manifesta frequentemente nos cultos de libertação) é associado a bebida, fumo e uso de drogas, muito em virtude do seu arquétipo representar o que é marginalizado pela sociedade, ou quem está às margens da mesma por seu status social, sua vida de trapaceiro, fanfarrão, arruaceiro,

“mulherengo”, um “malandro” que procura sempre se dar bem em jogos, apostas, e tirar vantagem de algo (LAGES, 2003).

Durante as entrevistas fiz uso de algumas fotografias de assentamentos de divindades das RMAs e perguntei aos interlocutores se eles reconheciam alguma “entidade” pela representação que elas carregam. Todos reconheceram a representação de uma pombagira pelos seus vestidos, pela cor vermelho e preto, pelo decote, pela nudez, pela sensualidade que ela exalava na imagem, tudo isso visto como símbolo do adultério, prostituição, promiscuidade, nunca como um empoderamento feminino, como mulher poderosa, dona de si e do seu corpo. Outro reconhecido entre as imagens foi o Tranca-Rua porque os interlocutores associaram o tridente como símbolo de fechamento de caminhos, isto é, como algo que serve para trancar, fechar caminhos. Exu Caveira foi reconhecido pelo símbolo caveira, que os interlocutores significam como morte, destruição, etc.

Segundo os autores Laplantine e Trinidad (1996), “o real é a interpretação que os homens atribuem à realidade. O real existe a partir das ideias, dos signos e dos símbolos que são atribuídos à realidade” (p. 6). Por essa razão, há uma reordenação do imaginário dos fiéis que é oportunizada mediante os bens simbólicos em apropriação, assim, os sujeitos dão sentido à realidade e a busca por novos horizontes de vida. Com um maniqueísmo que demoniza as divindades das agências concorrentes, o culto de libertação recria o mal, apropria-se de símbolos e, assim, facilita os caminhos de legitimidade e poder que a IURD tem percorrido na cidade de Crato.

A ênfase dada a imagem do diabo/demônio//exus/pombagiras, reconfigurados e ressemantizados, legitimam a prática religiosa enquanto um sistema simbólico eficaz. Assim, essas imagens/símbolos validam, de certa forma, a IURD enquanto um sistema mágico-religioso. Conforme os autores supracitados, “o símbolo ultrapassa o seu referente e contém, através de seus estímulos afetivos, meios para agir, mobilizar os homens e atuar segundo suas próprias regras normativas (relacional ou de substituição)” (*idem*). Pode-se dizer que os exus e pombagiras não são sistematicamente o símbolo do mal. Essas entidades são apresentadas em seus campos de atuação como divindades que estão tanto para o bem quanto para o mal. O fato de ser religiosamente ressimbolizado como demônios ou causadores do mal pelos

discursos da IURD, constitui apenas um “símbolo, uma convenção ou um atributo” (*idem*, p.8) que essas divindades adquirem ao serem inversamente compartilhadas entre esse grupo.

Parafraseando Laplantine e Trinidad (1996), é através das experiências sociais dos sujeitos articulados ao imaginário social que esses arquétipos se assemelham às condições humanas, aos comportamentos e desejos e revelam a estrutura social, já que representam comportamentos desarticulados a um padrão moralmente aceitável. É nesse intervalo de tempo que acontece uma inversão de papéis amorais e aéticos, que desfigura o arquétipo em sua representação simbólica para seus adeptos e em seus lugares de atuações. A inversão arquetípica dos exus e pombagiras, que se dá por meio da produção simbólica do significado de libertação nesses cultos, é um reflexo do imaginário social cratense, pautado na moralidade cristã, e que a IURD usufrui como estratégia para manipular o sagrado e vender seus serviços mágico-religioso. Ela se ajusta a esse imaginário conforme a circulação e adesão de bens simbólicos.

Para os autores Laplantine e Trinidad (1996), o símbolo é um sistema que não substitui qualquer sentido, mas pode efetivamente conter uma pluralidade de interpretação, logo, o sentido atribuído aos exus e pombagiras pelos sujeitos que passam a ter contato pela situação de manifestação e exorcismo, bem como os discursos do pastor durante os cultos de libertação da IURD, não constitui o que eles são ou representam para outros grupos religiosos (RMAs). O exorcismo como prática simbólica é interpretado como a presença das entidades, por meio de apropriação inversa desses arquétipos no convívio com os homens, sendo necessário a libertação para uma vida próspera, saudável e feliz. “Tudo depende em definitivo da natureza do reconhecimento ou da identificação, ou seja, da intencionalidade dos atores em uma dada situação sociocultural, no interior do qual as imagens operam” (p.8). Nesse sentido, esses sujeitos participantes dessa experiência religiosa, atribuem significados de acordo com o “nível consciente de suas motivações, interesses e intenções que eles atribuem às imagens mentais ou concretas” (*idem*).

Assim, os símbolos se faz presente em toda a vida social, pois “mobilizam de maneira efetiva as ações humanas e legitimam essas ações. A vida social é impossível, portanto, fora de uma rede simbólica. Os símbolos são mobilizadores dos comportamentos sociais e experiências cotidianas. Essa é sua eficácia” (*ibidem*, p.11). Vale ressaltar que os ritos

permeiam as experiências cotidianas e religiosas. Logo, os exorcismos e manifestações para a libertação são rituais que

Marcam em suas performances, as atitudes, sentimentos e mudanças significativas na vida social dos homens. Essas marcas de comportamentos e os sentimentos de continuidade ou de mudança no cotidiano, que são significativas para os participantes, são vividos e concebidos através dos símbolos contidos nesse ritual (*ibdem*, p.12).

Portanto, essa fundamentação teórica possibilita a afirmação de que há na IURD, por meio do culto de libertação, uma produção simbólica de inversão dos arquétipos exus e pombagiras como produtor de disposições e motivações que se articulam aos interesses dos sujeitos para novos horizontes e novos sentidos de vida por meio da condição espiritual da libertação e do que esses sujeitos atribuem à liberdade, confirmando, assim, uma ética, *ethos* que afirma o mundo (FRESTON, 1994).

Em linhas gerais, o poder das pombagiras é a própria natureza e elas compartilham essa herança com todas as mulheres que, assumindo o puro desejo, passam a representar uma ameaça para a hegemonia do poder masculino. Eis o ponto que inverte simbolicamente tanto o o arquétipo pombagira, exu mulher, quanto o arquétipo exu homem, no universo neopentecostal, sobretudo, na IURD, e especificamente, na catedral em Crato, que recebe majoritariamente, um público feminino, de classe baixa, com causas amorosas ou referentes à família, a comportamento, a conduta, etc., a serem resolvidas com rituais de descarrego/libertação. Tal situação cria novos horizontes de vida, afirmação ética, e um novo sentido pautado na inversão. Esses arquétipos invertidos reforçam a afirmação de um padrão moralmente constituído dentro dos domínios da IURD que assegura as bênçãos do Reino de Deus para esses sujeitos.

Portanto, os exus e pombagiras são, mediante a produção simbólica a partir da apropriação dos mesmos nos cultos de libertação, o inverso do que se espera de um “homem ou mulher de Deus”, sendo tais práticas demonizadas e, mediante a situação em que os sujeitos ressaltem essas características, ou vivenciem situações de conflitos amorosos (traição, fim de relacionamentos, separações, atitudes e comportamentos fora da moralidade cristã ou fora dos domínios do patriarcado, que qualifica o ser homem e o ser mulher, etc.), são qualificadas para receber libertação, isto é, exorcizar os seus corpos e mentes, pois acreditam que estão sob a influência dessas entidades ou sendo prejudicados por elas, isto é, as entidades

não sofrem alterações entre os cultos da IURD e os transe nos terreiros (os interlocutores se referem a elas como as mesmas entidades das RMAs) mas sim, dão significados inversos conforme o arquétipo das mesmas.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entender a Religião como, consubstancialmente, um sistema de símbolos é um caminho passível a análise de tantos novos grupos que se formam pelo contato cultural com grupos mais antigos, que se entrecruzam por desempenhar funções similares, porém antagônicas, mas que coexistem e, que, através dessas relações de contato e fronteira, possibilita a construção de novos grupos que estão surgindo no campo religioso brasileiro, como o caso de inúmeras grupos religiosos que surgem, em versões rearranjadas e pelas mediações mágico-religiosas, principalmente nos bairros periféricos das cidades, que assegura o hibridismo cultural, bem como o trânsito religioso, que atesta o pluralismo e, consequentemente, uma situação de mercado religioso e bens simbólicos.

Ao que compete a essa pesquisa, optou-se por realizar uma etnografia na IURD, que se alimenta, excessivamente, de apropriações de símbolos e elementos simbólicos pertencentes a outros grupos religiosos, sobretudo, das RMAs, catolicismo e uma boa parte do sistema de símbolos das igrejas evangélicas pentecostais, que a confirma como sendo uma igreja “religiofágica”, isto é, literalmente, uma comedora de elementos de outras religiões, de símbolos e de apropriação desses símbolos ao seu repertório de crenças e a seu *módus-operandi*.

Foi assim que surgiu o interesse em isolar o objeto de estudo, justamente para clarificar fronteiras obscurecidas (de inversão e apropriações, que estabelece a situação de disputa e conflito entre as agências concorrentes) por esse modelo invasivo e estratégico da IURD, principalmente, às religiões afro-brasileiras, e mais especificamente, a essa franca apropriação dos arquétipos/entidades exus e pombagiras nos tão bem frequentados cultos de libertação da Cidade de Crato-CE, que corrobora para atualizações de preconceitos e intolerância religiosa a essas religiões em larga apropriação por igrejas neopentecostais. É assim que a IURD legitima seu poder mágico-religioso e oferta seus serviços aos cratenses: seus rituais e suas doutrinas são pautados na junção da mitologia judaico-cristão e de crenças populares, imaginário social (por essa razão, a mesma foi pensada como uma situação híbrida, pois, mediante o cruzamento com formas religiosas distintas, oportuniza o surgimento de novos grupos e a construção de novas formas religiosas, que se aproximam e se distanciam, pela divergência, disputa e contato, pela situação fronteira) e articula-se na cidade, com

ênfase nos bairros periféricos, sobretudo, por meio de alianças, bem como serviços religiosos que possuem essencialmente uma estrutura simbólica invertida para assegurar libertação, curas e prosperidade para os indivíduos que a ela recorrem em busca de soluções para seus dilemas e problemas diversos, vivenciados em suas vidas particulares e em situações sociais.

Logo, suas ações estão para atender uma necessidade de afirmação ética cristã, um discurso conservador de moralidade, corpo, gênero e sexualidade, atrelada ao signo libertação e ao que este simboliza para os sujeitos: uma nova vida, novos horizontes, prosperidade, cura, felicidade, um novo estilo de vida, a confirmação de um pensamento mítico antigo. Por essa razão, optei por pensar a religião como sistema de símbolos, porque nos permitiu enxergar antropológicamente as motivações e disposições dos indivíduos ao entrar em contato com o sistema religioso iurdiano, mesmo que seja um emaranhado de bens simbólicos que se consolidou justamente pelas mutações do cristianismo e pelo contato com outros tipos de religião.

Assumir teórica e metodologicamente uma análise semiótica do sistema de símbolos iurdiano, apoiado em uma antropologia simbólica, interpretativa, bem como as estruturas do imaginário, permitiu uma visão mais detalhada dos significados que os indivíduos atribuem à coexistência dos exus e pombagiras nos cultos de libertação, que se tornam essenciais para a concretização dos serviços ofertados pela IURD, além de legitimar o poder religioso e a identidade da mesma na cidade em que atua.

Assim, conjecturou-se que a IURD produz uma inversão arquetípica dos exus e pombagiras por meio da apropriação desses bens simbólicos (que são bens de religiões mediúnicas mais consumidas e que atestam segurança em trabalhos ligados a situações amorosas, abertura de caminhos, limpeza e descarrego de energias negativas, bem como tudo relacionado ao cotidiano dos sujeitos e seus interesses pessoais), mesmo que não apresentem-se quantitativamente nos Censos Demográficos, mas atestam-se pela situação de um intenso trânsito religioso entre os cratenses. Nesse sentido, a IURD, por meio da apropriação da representação arquetípica desses bens, promove novos significados que, atrelados ao fator das experiências de libertação/liberdade, cria uma dinâmica que 1) gera condições de atuação, consolidação e legitimação de seus serviços; 2) reafirma o sentido de uma ética cristã iurdiana por meio do controle de corpos femininos e masculinos; e, 3) possibilita novos horizontes e

perspectiva de vida para os sujeitos que participam desses cultos e se disponibilizam a vivenciar os rituais de possessão e exorcismos.

O objetivo foi compreender como se dá a produção simbólica de inversão dos arquétipos exus e pombagiras apropriados nos cultos para fins de libertação, curas e prosperidades, sobretudo, focando no significado de “libertação”. Os objetivos específicos giraram em torno de compreender os bens simbólicos em circulação, isto é, os exus e as pombagiras, suas funções, atuação, sentidos e significados e o lugar que eles ocupam (representações simbólicas, imaginário social) e em que medida transitam entre esses dois sistemas religiosos (IURD e RMAs), porém, apropriado e ressemantizados de diferentes maneiras pela IURD, interpretar os significados atribuídos aos bens simbólicos apropriados, e entender como a IURD atua na cidade e de que maneira ela oferta o culto de libertação, bem como sua produção simbólica e produção de sentido e significado.

Mediante as perguntas-chave como ponto de partida desta pesquisa, a saber, quais arquétipos estão sendo inversamente construídos e ressimbolizados para satisfazer as demandas de serviços da IURD no Crato? Como os sujeitos dão sentido e significados a essas experiências no culto de libertação? Como essa produção simbólica cria condições, disposições e plausibilidades para novos horizontes de vida, para uma afirmação ética, bem como um meio para conquistar a cura, a libertação, a prosperidade?, confirmou-se que a IURD é uma agência mágico-religiosa ativa no Crato, que produz seu sistema simbólico por meio de apropriações e ressemantizações de símbolos e elementos de religiões atuantes na cidade, sobretudo, Jurema, Umbanda e Vale do Amanhecer (diferentemente da sua atuação na cidade de Juazeiro do Norte, que atesta para uma outra ação da igreja, que age conforme os bens de serviço mais consumidos pela população, isto é, a figura do Padre Cícero é um dos bens simbólicos de franca apropriação em seus cultos, que serve como base para promover uma contra oferta de seus serviços, isto é, também uma inversão simbólica) e se fortalece graças aos trânsitos religiosos, como foi discutido no capítulo 4 desta dissertação.

Os arquétipos que interpretou-se como construídos de forma inversa ao seu significado e representação, produção essa que se dá a partir das experiências dos sujeitos nos cultos de libertação, é significado pelos interlocutores como despadronização de comportamento moralmente aceitável, isto é, de acordo com suas percepções, cosmovisões, o

arquétipo *trickster*, que representa os exus em suas múltiplas versões, tanto feminina (as pombagiras) quanto masculina (exus), é o símbolo contrário ao ethos iurdiano e que representa o mal, principalmente, quanto aos comportamentos de homens e mulheres em sociedade. Essa inversão arquetípica (*trickster* pombagiras e exus como causadores e influenciadores do mal, simbolizado como conflito familiar, sensualidade aflorada da mulher, traição entre casais, prostituição, vícios e crimes, relacionamentos amoroso, enfim, o pecado da carne, isto é, de pulsões e desejos típico do ser humano em sua liberdade de escolha) só gera significado mediante o contato com o culto de libertação, pois é nessa situação de experiência com os recursos mágico-religiosos (banho do descarrego, cruz, sal, óleo ungido, campanhas em panfletos, guerra espiritual contra os demônios e, sobretudo, a apropriação dos arquétipos exus e pombagiras (representados como os demônios cristão) invertidos simbolicamente durante os discursos, bem como a invocação, manifestação e exorcismo dos mesmos para concretizar o que eles conceituam como libertação) que a IURD produz novos símbolos e novos significados, o que, ao mesmo tempo, a legitima no mercado religioso, pelo seu poder religioso imediatista e pragmático, passando assim a ser alvo de interesses dos sujeitos que consomem seus serviços. Ela também possibilita a esses sujeitos que consomem seus bens de serviços e a partir de seu *módus-opreandi*, a construção de novos horizontes de vida, uma afirmação ética e um ethos iurdiano, que estabelece padrões de comportamento plausíveis por meio de técnica de controle do corpo e das mentes dos sujeitos, como resultado da libertação.

Desse modo, a IURD constrói estratégia de atuação para ofertar seus serviços, estabelecendo alianças com a população menos favorecida economicamente e que busca soluções para problemas diversos, sobretudo, questões amorosas, desemprego, vícios, problemas psicológicos, etc. Ao construir essas alianças, a IURD opera nos cultos de libertação por meio da representação do que é mal, do que é bem, cabe ressaltar que sempre envolve questões éticas, *ethos*, moralidade, comportamentos padronizados (como símbolos que atestam a libertação- que se dá por meio da manifestações do “mal”, geralmente, entidades de RMAs, sobretudo, exus e pombagiras, e o exorcismo para estar apto a receber a prosperidade, curas e uma nova vida, isto é, solução imediata de problemas mediante trocas, participações em campanhas e adesão integral a sua proposta mágico-religiosa) e de uma cosmogonia maniqueísta contra o diabo e os demônios, causadores dos problemas que assolam seu público. É nesse agrupamento de ideias que a IURD apropria-se dos arquétipos

que representam simbolicamente as entidades exus e pombagiras, pois, uma vez invertendo esses arquétipos, torna-se um bem capaz de manipular os corpos e as mentes dos indivíduos, potencializar padrões de comportamentos moralmente aceitáveis (sobretudo, dentro de uma questão de gênero e sexualidade) e promover uma afirmação do poder religioso que legitima os serviços da mesma no mercado religioso cratense, como foi discutido ao longo do capítulo 5.

Os instrumentos para construção dos dados dessa pesquisa, isto é, observação e participação, diário de campo e as entrevistas, permitiram a interpretação da produção simbólica com maior produtividade, isto é, tornaram-se cruciais para o desenvolvimento interpretativo dos significados e sistemas de símbolos da Igreja Universal do Reino de Deus da cidade do Crato. A situação de maior adversidade certamente deu-se pelas tentativas frustradas de contato com outros interlocutores, essenciais para a captura dos significados por meio das experiências nos cultos de libertação. Essas são, sem dúvida, as situações mais comprometedoras de uma pesquisa etnográfica, isto é, um desafio, já que apenas a situação de observar e participar ou até mesmo um distanciamento pela auto-reflexividade, nesse caso, não seriam suficientes ou satisfatórias, dado o objetivo dessa pesquisa.

Em futuras pesquisas, cabe refletir sobre a questão de gênero nesses espaços, bem como a situação do fluxo religioso e de bens simbólicos, que compõem a maioria das igrejas neopentecostais, para entender como essas redes/agências ideológicas atuam e sustentam seu proselitismo religioso mediante a lógica mercadológica e que, promove, como já discutiram pesquisadores renomados nessa temática, conflitos e tensões no campo religioso brasileiro. A relevância desta pesquisa torna-se mais significativa em virtude de não haver pesquisas sobre o avanço, atuação e *módus-operandi* de igrejas neopentecostais como IURD, Internacional da Graça de Deus e Mundial do Poder de Deus no campo religioso cratense, assim, é importante lançar convites aos/às pesquisadores/as para a produção de conhecimento necessários para compreender o fenômeno religioso nesse espaço plural.

REFERÊNCIAS

AUGRAS, Monique. **Maria Padilla, reina de la magia**. Revista Espanhola de Antropologia Americana, Buenos Aires, p. 239-319, 2001.

_____. **Imaginário da magia**: magia do imaginário. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2009.

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. Segmentos tradicionais, culturais e/ou religiosos. In: **Inventário dos Povos de Terreiros do Ceará**, pp.117-142, 2022.

ALMEIDA, Ronaldo. **A universalização do reino de Deus**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas Unicamp, Campinas. 1996.

_____. **A igreja Universal e seus demônios**: um estudo etnográfico. São Paulo: FAPESP, Ed. Terceiro Nome, 2009.

ALMEIDA, R. & MONTERO, P. **Trânsito religioso no Brasil**. São Paulo em Perspectiva, 15(3), 92-10, 2001.

ANJOS, Jean de Souza. Corpos masculinos na festa de dona pombagira. Simpósio Temático do IV Seminário Internacional Gênero, Cultura e Mudança dentro da programação do **Curta O Gênero**, Fortaleza-CE, 2015.

_____. **Amor, festa, devoção**: a rainha Pombagira Sete Encruzilhadas. Dissertação (Mestrado), Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGA-UFC/UNILAB), 2019/2020.

ANTONIAZZI, Alberto, et all. **Nem anjos nem demônios**: interpretações sociológicas do neopentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.

ALTIVO, Bárbara Regina. **O amor no rastro do mal**: conjugalidade, família e o feminino demoníaco na perspectiva da Igreja Universal. Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAN-UFMG), 2015.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos De Campo** (São Paulo - 1991), 19 (19), 263-284. 2010.

_____. Talal Asad; Thinking about Religion through Wittgenstein. Critical Times, 1 December 2020; 3 (3): 403–442. Tradução de Bruno Reinhardt “**Pensando a Religião através de Wittgenstein**”. Fonte: Blog do Labemus [blogdolabemus.com], 2021.

BARROS, Mariana. “Os deuses não ficarão escandalizados”: ascendências e reminiscências de femininos subversivos no sagrado. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 2013.

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiro**. São Paulo, Ed. Perspectiva S.A., 1973, pp 300-323.

_____. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo, Pioneira, 1975.

_____. **O candomblé da Bahia**. Rito nagô. São Paulo, Nacional, 1978.

BIANCHETTI, Thiago Angelin Lemos. **Entidades e rituais em trânsito simbólico**: uma análise dos exus ao contexto afro-brasileiros e nas sessões de descarrego na IURD. Dissertação de Mestrado em Antropologia. UFPE, 2011.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. In: **Religião e Sociedade**, 17/1-2, 1996, pp. 90-109.

BITTENCOURT FILHO, José. Remédio amargo. In: ANTONIAZZI, Alberto et al., **Nem anjos nem demônios**: Interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 24-34.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução de José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, P. & LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**. Tratado de Sociologia do Conhecimento. 24ª ed. Editora Vozes, Petrópolis, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 2ª ed., Rio de Janeiro: Brand-Brasil, 1998.
_____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. ALDUS - Vol. 18, 1 ed. 2003.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. 3 ed. São Paulo: EDUSP, 1998.

CAMURÇA, Marcelo. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. In: Faustino Teixeira; Renata Menezes. (Org.). **Religiões em Movimento**. O censo de 2010. 1ed. Petrópolis: Vozes, v. 01, 2013, p. 11-352.

_____. **Entre sincretismos e guerras santas**: dinâmicas e linhas de forças do campo religioso brasileiro. *Revista de Antropologia USP*, (81), 173-185. 2009.

_____. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: TE TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. **Emoção, magia, ética e racionalização**: as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus do RD. Dissertação de mestrado em antropologia. 1995.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Templo, teatro e mercado**. Petrópolis: Vozes; Simpósio; São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.

CAMPOS, R.B.C & RODRIGUES, D. Os estudos sócio-antropológicos da religião no Brasil: o caso da IURD. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 12, volume 19(1): 7-15 2008.

CAMPOS, R.B.C & GUSMÃO, E.H. Celebração da Fé: Rituais de exorcismos, esperança e confiança na IURD. **Revista ANTHROPOLOGICAS**, ano 12, volume 19(1): 91-122, 2008.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2009.

CORRETA, Paulo Petronillo. Exu: o imaginário individual e coletivo do candomblé. **Revista Mosaico**, cidade? v. 13, p. 36-50, 2020.

CORTEZ, Antônia Otonitte de Oliveira. **A construção da “cidade da cultura”**: Crato 1889-1960. Dissertação de mestrado em História Social, UFRJ, 2000.

COSTA, Moab César Carvalho. **Mudança de ethos do pentecostalismo clássico para o neopentecostalismo**. Estudo de caso: A Assembleia de Deus em Imperatriz-MA. Dissertação de Mestrado em PUC-Goiás, departamento de Filosofia e Teologia, 2011.

CRUZ, Maria Aparecida Barros de Oliveira. **Corporeidade e relações de gênero**: por uma teoria corporal da ação social e individual. *Revista Equador (UFPI)*, Vol.2, Nº 2, p. 100 – 115. Julho/Dezembro, 2013.

DIAS, Júlio César Tavares. **As religiões afro-brasileiras no discurso da Igreja Universal do Reino de Deus**: A reinvenção do demônio. Dissertação (Mestrado), UFPE, 2012, 131 p.

DINIZ, Tereza Candido. **“Made in Juazeiro do Norte”**: O discurso da Igreja Universal do Reino de Deus na Cidade do Padre Cícero. Comércio neopentecostal, existência e significado. 2013.

DOMINGOS, Reginaldo Ferreira. **Religiões Tradicionais de base africana no Cariri cearense**: educação, filosofia e movimento social. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2015. 256 p.

_____. **Pedagogia da transmissão da religiosidade africana na casa de candomblé Iabasé de Xangô e Oxum em Juazeiro do Norte-CE**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011. pp. 179.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. Edições 70, Rio de Janeiro, LTDA, 2000.
DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Imagens e símbolos**. Tradução de Sônia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes. 1991.

_____. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva -, 1972.

ESTEVES, Alex. **Igreja Universal do Reino de Deus**: nem cristã, nem protestante, nem evangélica, nem pentecostal. 2020. Disponível em: <https://www.gospelprime.com.br/>
FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. **História da sexualidade I**: A vontade de saber, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

FILHO, Antônio Garcia Vieira. **Domingo na igreja, sexta-feira no terreiro**: as disputas simbólicas entre a Igreja Universal do Reino de Deus e Umbanda. Mestrado em Antropologia, Universidade de São Paulo-USP, 2006.

FERRETTI, Sérgio. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil – modelos, limitações, possibilidades. **Revista Tempo**, Niterói: UFF/ Dep. de História, Nº 11, p. 13-26. Julho 2001.

_____. **Sincretismo e Religião na Festa do Divino**. Comunicação originalmente apresentada em mesa redonda no Encontro Internacional sobre o Divino, organizado pelo SESC em S.Luís, maio, 2007. Disponível em: <http://gurupi.ufma.br:8080/jspui/1/19>. Acesso em 24 de fevereiro de 2023.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. **O fenômeno do racismo religioso**: Desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. *Revista Eixo*. Brasília-DF, v.6, n.2, novembro de 2017.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil**: da constituição ao impeachment. Campinas, (Tese de doutorado em sociologia), IFCH-UNICAMP, 1993.

_____. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al (org.). **Nem anjos nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994.

GOLDMAN, Márcio. **Nada é igual**. Variações sobre a relação indígena. *Mana* 27 (2) 2021.

_____. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. *Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia*. **Revista Antropologia** 46(2), 2003.

GOMES, Rosângela da Silva; MATOS, Keila & SOUZA, Mirian Matúlio. O multiculturalismo e o hibridismo religioso brasileiro. **Fragmentos de Cultura**. Goiânia, v. 19, n. 5/6, p. 475-484, maio/jun. 2009

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Editora Vozes, Petrópolis, 2006.

_____. “Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico.” - In. **O Saber Local**: Novos Ensaio em Antropologia Interpretativa: Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2006.

_____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, Rio de Janeiro, 2008.

_____. Beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder. In: **Uma nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

HOUTART, F. **Mercado e Religião**. São Paulo: Cortez, 2002.

ISAIA, Arthur César. O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas. **Revista Brasileira de História das Religiões** –São Luís, ano I, n. 3, jan. 2009.

JUNG, C.G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2ª ed. Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2000.

JUNGBLUT, Airton Luís. A “Guerra Santa” de evangélicos contra o neopentecostalismo. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 1, n.1, p. 16-52. Novembro de 1997.

_____. Deus e nós o diabo e os outros: a construção da identidade da Igreja Universal do Reino de Deus. In: **Cadernos de Antropologia**. N. 9, Porto Alegre, 1992.

_____. Os domínios do maligno e seu combate: notas sobre algumas percepções evangélicas atuais acerca do mal. **Debates do NER**, Porto Alegre, 1(4). 2003.

JUNIOR, O.P.L. & SANTOS, C.J.B. Neo-pentecostalismo em Juazeiro do Norte: a Igreja Mundial do Poder de Deus na trama das classificações. In: **30ª Reunião Brasileira de Antropologia**, João Pessoa. Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), 2016

JUSTINO, Mário. **Nos bastidores do Reino**. A história secreta da Igreja Universal do Reino de Deus. 1995.

LAGE, Andréa M. **De rainha do terreiro a encosto do mal**: um estudo sobre o gênero e ritual. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, UFRJ. Rio de Janeiro, 2007.

LAGES, Sônia Regina. **Exu: luz e sombra**. Uma análise psico-junguiana da linha de Exu na Umbanda. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas. 2003.

LARAIA, Roque de Barros, 1932. **Cultura: um conceito antropológico**. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. Editora Brasiliense, São Paulo, 2003.

LAPLANTINE, François; TRINIDADE, Liana. **O que é imaginário**. Editora Brasiliense, São Paulo, p. 90. 1996.

LEITE, Lucas Farias de Vasconcelos. **A dimensão institucional da magia no neopentecostalismo**: o papel decisório do poder mágico como atrativo a adesão religiosa na IURD. Mestrado em Ciências da Religião, UNICAP, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Edusp, 1970.

LOPES, Augustus Nicodemus Gomes. **O que estão fazendo com a Igreja?** Ascensão e queda do movimento evangélico brasileiro. São Paulo: Mundo Cristão, 2008, 201p.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, Cosac Naify, 2003, p. 185-314.

MACEDO, Edir. **Orixás, Caboclos e Guias**: deuses ou demônios? Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal Ltda. 2006.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostalismo**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **Neopentecostalismo**: os pentecostais estão mudando. Dissertação de Mestrado em Sociologia, FFLCH/USP, São Paulo, 1995.

_____. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. Intolerância religiosa: **impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2007.

_____. Declínio católico: destradicionalização e diversificação religiosas. **DEBATES do NER**, Porto Alegre, ano 14, N.24, p.119-137, JUL./DEZ. 2013.

_____. **Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil**. Tese (Doutoramento em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, FFLCH/USP, São Paulo, 2001.

_____. Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. Revista Debates do NER, Porto Alegre, ano 4, n.5, julho de 2003.

_____. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121–138, 2004.

_____. Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, dezembro, pp. 68-95, 2008.

MENESES, I.F. PAZ, R.M. “Hoje eu tô aqui amanhã não sei”: um estudo sobre o trânsito religioso entre os neopentecostais e a tensão religiosa no Juazeiro do Norte. **Cadernos de Cultura e Ciência**, Crato, v.11, n.12, 2012.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos**, CEBRAP, São Paulo, n.74, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002006000100004>. Acesso em 10 de janeiro de 2022.

NASCIMENTO, SOUZA & TRINIDADE, **Exus e pombas-giras**: o masculino e o feminino nos pontos cantados da umbanda. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 6, n. 2, p. 107-113, jul./dez. 2001.

NEGRÃO, Lísia Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: Edusp, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. Brasília/São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unesp. 1998, 220 pp.

OLIVA, Alfredo dos Santos. **O discurso sobre o mal na Igreja Universal**: uma história cultural do diabo cristão no Brasil contemporâneo. Tese de doutoramento em História, Programa de Pós-Graduação em História, UNESP, São Paulo. 1977.

ORO, Ari Pedro et all. (Org.). **Igreja Universal do Reino de Deus**. Os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis, Ed.Vozes, 1996.

_____. **O “nopentecostalismo macumbeiro”**. Revista USP, (68), 319-332. 2006.

_____. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá essa guerra? **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36. 1997.

_____. A Igreja Universal do Reino de Deus e a reconfiguração do espaço público religioso brasileiro. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 17, n.23, pp.73-113, ago/dez, 2015.

OLIVEIRA, G.R. RUSSO, M. Devagar e sempre, com fé em Deus: evangélicos cearenses nos Censos Demográficos. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 42, n. 1, jan/jun, p. 129-150, 2011.

PAIM, Ivana Soares. **A imagem do Diabo na Igreja Universal do Reino de Deus como instrumento de marketing e do medo**: um estudo a partir de postagens de exorcismos encontradas no YouTube. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

PAULINO, Antônio George Lopes. (Org.). **Religiões, espaço público**, tensões e conflitos em um cenário plural. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2021.

PAZ, R.M.; SANTOS, C.J.B. Circulação de bens simbólicos: análise preliminar de cultos nas igrejas neopetencostais em Juazeiro do Norte. **Caderno de Cultura e Ciência**, Crato, Ano VII, v.11, n.1, p.86-91, Dez, 2012.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, dez. 2014

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente – uma aula. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 75, p.111-127, 2006.

_____. “Bye, bye, Brasil”: O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados (USP)**, São Paulo, v. 18, n. 16, p.17-28, 2004.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**. São Paulo, vol.18, n.52, p.223-238. Sept./dec.2004.

_____. As religiões negras do Brasil. Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista USP**, São Paulo (28); 64-83, dez./fev. 1995/1996.

_____. **Os candomblés de São Paulo**: a Velha Magia a Metrópole Nova. São Paulo: Hucitee & Edusp, 1991.

_____. Pombagira dos Candomblés e umbandas e as Faces Inconfessas, in **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n.26, São Paulo, pp.91-102, 1994.

_____. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**, São Paulo, n.50, pp.51-76, 2001.

_____. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. Coração de Pombagira. Esboço- **Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Arte**, Florianópolis, v. 17, n. 23, p. 141-149, 2010

REINHARDT, Bruno. **Espelho ante espelho**: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador. São Paulo: Attar, 2007. 240 p.

REIS, L. **A figura da Pombagira**: transgressão e empoderamento feminino. *Sacrilegens*, [S. l.], v. 17, n. 1, p. 109–126, 2020.

RODRIGUES, Lea Carvalho. **Rituais na Universidade**: uma etnografia na Unicamp-SP. Dissertação (Mestrado). Primeira Edição, 1997. 266p.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil, in: ORO, Ari Pedro; SEGATO, Rita Laura. Formações de diversidade: Nação e opções religiosas no contexto da globalização. **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”. In: ANTONIAZZI, Alberto et al (org.). **Nem anjos nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994.

SARACENI, Rubens. **Orixá Pombagira**: fundamentação do mistério na Umbanda. 7ª ed. São Paulo: Madras, 2018.

_____. **Os arquétipos da Umbanda**: As hierarquias espirituais dos Orixás: Volume 1 Capa comum – Edição padrão, 1 janeiro 2007.

SANTAELLA, Lúcia. **O que é semiótica**. São Paulo, Brasiliense, 1983.

_____. **Semiótica Aplicada**. São Paulo, SP: Pioneira Thomson Learning, 2005.

SANTOS, Clécio Jamilson Bezerra dos. “**A gente tem que se humilhar**”: a atuação da Igreja Mundial do Poder de Deus em Juazeiro do Norte. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, UFRN, 2017.

SIQUEIRA, P., & FAVRET-SAADA, J. “Ser afetado”, de Jeanne Fravrest-Saada. **Cadernos de Campo** (São Paulo-1991), 13(13), 2005, p. 155-161.

SILVA, Vagner Gonçalves. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica: in: **Revista USP**, São Paulo, n.67, pp. 150-175, 2005.

_____. Neopentecostais e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos de herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **MANA: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, p.2017-236, abril de 2007.

_____. Continuidades e Rupturas entre Neopentecostalismo e Religiões Afro-brasileiras. In: Faustino Teixeira & Renata Menezes (Orgs.). **As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas**. Petrópolis: Vozes, pp. 207-28, 2006.

_____. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira. **Revista de antropologia**, São Paulo, USP, v.55, n° 12, p. 1085-1114, 2012.

SILVA, Joseliane da., & DOMINGOS, Reginaldo Ferreira. Religiosidade de matriz africana: da invisibilidade aos olhos da população juazeirense. **Revista Tendências: Caderno de Ciências Sociais**, Crato, Vol.8 N° 8, p.145-164 2015.

SOFIATI, F.M. e MOREIRA, A.S, Catolicismo brasileiro: um painel da literatura contemporânea. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 38 (2), p.227-301 may-aug, 2018.
TAVOLARO, Douglas. **O bispo: a história revelada de Edir Macedo**. São Paulo: Larousse, 2007, 265p.

VERAS, Elias Ferreira. **O “echo das maravilhas”**: o jornal A voz da Religião no Cariri e as missões de Padre Ibiapina no Ceará (1860-1870). Dissertação de mestrado em História. Programa de Estudos Pós-Graduados em História, PUC, São Paulo, 2009.

VELHO, Gilberto. O desafio da proximidade. In: VELHO, G; KUSHNIR, K. (orgs.) **Pesquisas Urbanas: desafios do trabalho antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., p. 11-19, 2003.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo, Cosac Naify, 2010. 256 p.

WUENENBERG, Jean-Jacques. **O imaginário**. São Paulo: Edições Loyola, 2007 [2003].