



CIEA7 #23:

O PODER RELIGIOSO DE ÁFRICA: DEVOÇÕES E EMIGRAÇÕES AFRICANAS.

Mônica Barros[©]

barrosmonica@uol.com.br

“A Batalha do Armagedom”:

embates rituais entre a Igreja Universal do Reino de Deus e os cultos afro-brasileiros

Esta comunicação pretende resgatar parte da discussão iniciada na década de 90, nos primeiros trabalhos acadêmicos sobre a Igreja Universal do Reino de Deus e seus embates com os grupos religiosos de matriz africana – mais especificamente, Candomblé e Umbanda.

Surgido no Brasil (1977), este grupo neopentecostal introduziu uma novidade importante no campo religioso brasileiro: a centralidade do panteão afro-brasileiro nos seus rituais fundamentais. E, por consequência, desenvolveu-se um certo nível de alteridade entre os sacerdotes iurdianos e aquelas entidades.

Para compreensão deste cenário, serão focalizadas as batalhas rituais travadas entre Bem e Mal, Deus e o Diabo, que caracterizam os cultos de libertação da IURD.

Igreja universal do reino de deus, Religiões afro-brasileiras.

[©] PPGS/UFMG (Brasil).

Atualmente desenvolvendo Estágio de Doutorado, no ISCTE, sob orientação da Prof^a Dr^a Graça Índias Cordeiro, com bolsa concedida pela CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior).

Com o propósito de ressaltar a centralidade da figura do diabo nos rituais da Igreja Universal, observamos o processo acusatório desencadeado pelos dirigentes, para estabelecer os limites entre sua igreja e os demais grupos religiosos - sobretudo os não-cristãos (com destaque para os cultos afro); e a necessidade dos fiéis encontrarem uma explicação para suas aflições quotidianas.

Simultâneas e interdependentes, estas perspectivas têm origem e explicações distintas. No primeiro caso, tomando de empréstimo uma expressão utilizada por Jacqueline Pitanguy (1986), poderíamos dizer que o diabo surge no repertório mágico-religioso desta igreja, como “uma categoria política de acusação”. Do mesmo modo que nos séculos anteriores, as elites lançaram mão desta categoria para acusar grupos e indivíduos, de praticarem bruxaria e/ou feitiçaria, os dirigentes da Universal classificam como satânicos os rituais afro-brasileiros, e como endemoniados, seus adeptos.

No caso da Igreja Universal, um caminho para compreender as representações dos fiéis acerca do diabo, é reencontrar Evans-Pritchard e seus estudos sobre a bruxaria entre os Azande, quando identificou um sistema mítico de acusações, no qual as questões “quem é que lhe deseja mal?” e “que recursos (meios rituais) foram utilizados para provocar o mal?”, são fundamentais - haja vista que é a partir das respostas que são realizados os rituais de cura.

E considerando os “universais” originários dos cultos afro, não haveria qualquer dificuldade em responder estas questões; uma vez que, socializados em sistemas religiosos onde os sortilégios são interpretados como resultantes da manipulação ritual de elementos mágicos, diante das aflições (aquelas apontadas por Fry & Howe, 1975), estes indivíduos tendem a atribuir uma causalidade sobrenatural, onde ao “inimigo” são associadas as diversas representações do diabo.

Todavia, para analisar os processos de elaboração (dirigentes) e re-interpretação (fiéis) do mito do diabo “universal”, dos quais emergem as práticas acusatórias aos cultos afro-brasileiros, tomaremos como referência os rituais de libertação, dividindo a exposição em 3 partes: as representações do diabo na IURD; os rituais como palco da “Grande Batalha do Armagedom”; e a incidência de possessão demoníaca entre as mulheres.

A “ORIGEM” AFRICANA DO DIABO

Uma fonte importante para o repertório mágico-religioso da Igreja Universal, são os cultos afro-brasileiros; mais especificamente, o mito de *Exu*. Em linhas gerais, podemos dizer que esta entidade representa a “origem” africana do diabo, tal como é

definido pelos dirigentes da igreja. E diante de tal importância, torna-se fundamental resgatar este mito, situando-o no contexto brasileiro; procurando, deste modo, demonstrar o prolongamento da metamorfose sincrética desta entidade, na IURD.

Ao ser transportado da África para o Brasil, Exu teve alguns de seus traços re-significados, e aos poucos foi sendo associado ao demônio.

Para Edison Carneiro (1964), a identificação de Exu com o diabo cristão é incorreta e apressada. Renato Ortiz (1978) atribui a origem desta identificação ao caráter “trickster” (Bastide, 1970) de Exu - uma entidade maliciosa, que introduz a disputa e a desordem no candomblé. Em sua análise, Roger Bastide atribui ao catolicismo - profundamente marcado pelo “dualismo entre Cristo, que encarna a bondade e Satan, que encarna o mal” (1970:218) - a qualificação de Exu como príncipe do Mal. Segundo Bastide, este dualismo é contrário a concepção africana dos Orixás, segundo a qual, eles “não são nem bons nem maus, mas amorosos, podendo fazer ... tanto coisas boas quanto ruins” (idem).

Na África, Exu - também chamado Legbá, pelos Ewé - aparece ligado ao culto de Ifá - a adivinhação. No Brasil, esta relação desaparece. Exu é visto como *mensageiro dos deuses*: como as divindades não falam a mesma linguagem dos mortais, é Exu que, faz a tradução. Neste caso, “adivinhar” significa *interpretar*, através dos signos (dos oráculos) a *vontade dos orixás*.

Outro traço da divindade Exu que foi transformado em sua passagem da África para o Brasil, foi o caráter *fálico*. Segundo Ortiz (1978), esta é uma característica *marcadamente* africana; no Brasil foi mantido apenas o caráter erótico da divindade. Incompatível como puritanismo brasileiro - ou seja, com os limites estabelecidos pelo catolicismo brasileiro, e pela polícia (Bastide, 1970) - a expressão pública da sexualidade de Exu foi desaparecendo. Carneiro (1964) sugere que nas macumbas paulistas e cariocas, as danças em homenagem a Exu - que na África representavam o ato sexual - foram conservadas, porém, com a marca do sexo amenizada; ou seja menos ostensiva.

Segundo Bastide, os traços de Exu que foram conservados no Brasil, são: 1) “a idéia de que Exu é o intermediário obrigatório entre os homens e os deuses” (1970:15); 2) “a idéia de multiplicidade de Exu” (idem); 3) a idéia de que “todo orixá tem seu Exu correspondente” (idem) e; 4) o caráter “trickster” da divindade.

Embora os principais ritos do culto a Exu - e seus respectivos mitos - tenham sido conservados, alguns tiveram seu significado alterado, contribuindo, de certo modo, para identificação da entidade como diabo cristão.

Sendo esta identificação (Exu = Diabo), o elemento central do conjunto de crenças e representações da Igreja Universal, as diversas transformações sofridas

pela entidade Exu, em sua vinda para o Brasil, assumem importância fundamental para o nosso estudo. Na tentativa de resgatar os principais elementos que caracterizam esta “metamorfose”, recorrerei, entre outros, aos estudos de Roger Bastide (1970; 1978). Vejamos:

O padê

Originalmente uma homenagem dirigida a Exu - o deus intermediário “entre o mundo dos humanos e o dos Orixá” (Bastide, 1978:179), o padê transformou-se no Brasil, num meio para afastar e evitar a interferência da entidade: por ser um deus cruel e ciumento, Exu é cultuado em primeiro lugar, sob pena de interromper a cerimônia e “desencadear as maiores desgraças sobre o terreiro” (idem). Em outras palavras, o padê deixou de ser um meio para se obter as boas graças dos Orixás, para se tornar uma forma de satisfazer Exu; uma vez satisfeito, não atrapalha a festa e nem perturba a boa ordem da cerimônia - e neste caso, o “elemento de maldade ocupa o lugar do elemento de mediação” (Bastide, 1970:222).

Embora o caráter fundamental da divindade - seu papel de intermediário, de mensageiro dos orixás - não seja anulado, as qualidades de Exu que sobressaem no Brasil são relacionadas ao seu ciúme, inveja, crueldade e desobediência. Muito mais próximas do princípio do Mal - tal como é definido pelo catolicismo oficial -, estas qualidades são, ao mesmo tempo, causa e consequência da associação Exu/Diabo.

A força mística do ebó

Uma outra consequência do dualismo entre o bem e o mal, é a transformação do ebó religioso em ebó mágico; ou como prefere Bastide (1978), o deslocamento da entidade Exu para o universo da magia - e neste caso, o dualismo não seria entre os princípios do mal e do bem, mas entre religião e magia.

No Brasil, o termo *ebó* é utilizado para designar tanto os restos dos sacrifícios de Exu, como também, os sortilégios causados por esta entidade. Muitos dos sacrifícios oferecidos a Exu - incluindo os restos do padê - são colocados fora do santuário; em geral, nas encruzilhadas. Galinhas mortas - quase sempre pretas -, grãos de milho, caixas de fósforos, pedaços de fumo, etc, em todos esses elementos permanece existindo algo da força mística da entidade; por isso, as pessoas têm medo de pisar, ou encontrar um ebó no seu caminho; têm medo de que, ao tocá-lo sejam castigadas por Exu. É deste modo que se passa do ebó “concedido como sacrifício religioso”, para o ebó “mágico” (ibidem:173), onde a força da ruindade de Exu é introduzida voluntariamente - colocando-se um ebó no caminho do indivíduo considerado inimigo, ele lhe trará a doença, a enfermidade, ou até mesmo a morte (Bastide, 1970).

A possessão

Outra consequência da associação Exu/Diabo, abordada por Bastide, diz respeito aos filhos de Exu. Ao contrário dos filhos dos outros orixás, os filhos de Exu - diga-se de passagem, muito raros - não sentem orgulho de sua filiação; e isto - acrescenta Bastide -, “pela mesma razão que não se gosta de seu tratado na Europa como filho do Diabo” (1970:222).

Ortiz recorre a Edison Carneiro para melhor qualificar a sensação de ter Exu como patrono: “uma pessoa não é filha de Exu, mas tem um ‘carrego de Exu, uma obrigação para com ele por toda a vida...” (Carneiro *apud* Ortiz, 2978:119).

A possessão de Exu é fortemente marcada pela postura corporal. “Exu é o avesso, o contrário; é a negação” - depoimento citado por Trindade (1979:125) -, e o corpo simboliza estas noções: “os corpos permanecem curvados, os pés virados para dentro, os braços apoiados nas costas, as mãos crispadas e os dedos formando garras. As faces contorcidas expressam sofrimento ou maldade” (ibidem:125). Como “uma espécie de provação” (Ortiz, 1978:119), as manifestações de Exu são profundamente marcadas pelo sofrimento, e tendem a se assemelhar a possessão demoníaca.

A multiplicidade

Mencionado por Bastide (1970) como um dos traços da entidade que foram conservados no Brasil, a multiplicidade de Exu também contribui para sua caracterização demoníaca: por serem inúmeros e diversos, ao lado dos Exu bons, podem existir outros cheios de ruindade.

No candomblé por exemplo, embora sejam conservados os traços africanos de Exu, manifesta-se “uma tendência a expulsá-lo para as fronteiras do mal” (Ortiz, 1978:119). Deste modo, “o Exu que guarda a entrada do candomblé é considerado maléfico, enquanto aquele que se situa no *peji*, que recebe os sacrifícios de sangue, tem a função de ajudar os que solicitam sua proteção” (idem).

Na umbanda este processo é mais complexo: Exu é ao mesmo tempo relacionado ao negro - às “práticas mágicas dos negros contra os senhores” (Trindade, 1979:148) -, e ao diabo - “ao mito bíblico em que o diabo é a figura do desafio ao poder estabelecido” (idem). E entre os adeptos de Exu - os seguidores da Quimbanda¹ -, embora o caráter demoníaco seja atribuído à entidade, há a ressalva: “o diabo não é mal; os homens é que o fazem mal” (ibidem: 151).

¹ É interessante observar, que embora haja uma diferença substancial entre a Umbanda e a Quimbanda, é possível encontrar terreiros de Umbanda onde ao invés do exorcismo, seja praticado o *adorcismo*. Trindade por exemplo, contrapõe a *doutrina* da umbanda à *prática* dos terreiros. Segundo a autora, os teóricos umbandistas não só, “não desconhecem a difusão cada vez mais ampla das práticas mágicas da

Conservando o caráter ambíguo da entidade, os adeptos de Exu enfatizam o seu lado bom: “através de seus poderes mágicos, ele auxilia os homens a empreenderem e a superarem seus conflitos” (ibidem: 152) - por ser ao mesmo tempo bom e mau, é considerado (por seus adeptos) o único capaz de resolver os conflitos sociais. Por outro lado, na Umbanda, a utilização da forma mágica de Exu é rechaçada; “na medida em que sua ação permanece à margem da moral social e religiosa” (idem), Exu é considerado uma entidade maléfica.

No caso da Igreja Universal, simbolicamente podemos dizer que as representações do diabo estão situadas numa encruzilhada pela qual passam diferentes tradições religiosas.

Incorporando elementos do Cristianismo e da mitologia afro-brasileira, o diabo “universal” contribui para evidenciar traços importantes da cultura (e religiosidade popular) brasileira.

Peter Fry destaca como um dos aspectos fundamentais da cultura brasileira, “a legitimidade do malandro, da sacanagem e do favor” (1982:13); estes são os elementos destacados em seus estudos sobre o candomblé e a umbanda, nos quais Exu aparece como síntese². Nesta perspectiva, ao estabelecer a relação Exu = Diabo, a Igreja Universal reencontra (situando-se nela) a matriz cultural brasileira, ao mesmo tempo em que resgata uma das linhas de força do catolicismo oficial brasileiro - sua tentativa de enclausurar a personalidade polivalente de Exu, numa significação exclusiva e valorativa: o Mal (Sanchis, 1993).

Na Igreja Universal, o diabo não é somente a antítese (o arquiinimigo) de Deus. Ele é a *encarnação* do Mal; uma presença constante (e ameaçadora) na vida e no cotidiano das pessoas.

Penetrando na mente e no corpo, os demônios causam toda espécie de aflição às pessoas - problemas financeiros, de saúde, de relacionamento interpessoal, etc.

Segundo Edir Macedo³, isto acontece quando:

- alguém da família freqüenta ou freqüentou centros espíritas;
- há participação direta ou indireta em centros espíritas;
- a pessoa é vítima de “trabalhos ou despachos”;
- as pessoas são atacadas pelos demônios “responsáveis” pelas encruzilhadas;

Quimbanda nos terreiros umbandistas, como também reconhecem que a clientela umbandista aumenta graças a procura de solução para os problemas individuais” (1979:154).

² “Acredita-se na [umbanda] que os exus e pomba-giras [seu equivalente feminino] tenham grandes poderes e sejam capazes de trazer efeitos desejados na terra. Contudo, ao contrário dos outros espíritos, eles não têm senso moral e fazem o que lhes pede em troca de pagamento. Porém, se o cliente negligencia seu pagamento, pode esperar sofrer as consequências intentadas para sua vítima” (Fry, 1982:27).

³ Cf. Bezerra, 1990:46.

- há envolvimento com pessoas que praticam o espiritismo;
- há ingestão de comida “trabalhada” pelas “mães” ou “filhas-de-santo”⁴.

Como se pode observar, diante de tais possibilidades, os homens ficam totalmente vulneráveis à ação do Diabo. E uma vez possuídos; fatalmente apresentarão doenças - segundo Bezerra (1990:69), “todas as pessoas possesas têm alguma enfermidade, doença ou dor”. E na medida em que se percebem vulneráveis, os fiéis tornam-se mais suscetíveis à mensagem religiosa que tende a associar doença/crises existenciais/problemas financeiros ao diabo.

Entre as doenças que caracterizam “sinais de possessão”, destacam-se: nervosismo, dor de cabeça, insônia, medo, desmaios constantes, depressão, e ainda aquelas “que os médicos não descobrem as causas” (idem)⁵. Classificadas por Bezerra, nas categorias “físicas” ou “espirituais”⁶, estas patologias fazem parte do rol de doenças, tradicionalmente, tratadas pelos especialistas religiosos.

Quanto às estratégias que podem ser utilizadas para evitar a atuação, e conter a expansão⁷ do demônio, Bezerra - melhor dizendo, Edir Macedo de Bezerra, fundador e principal líder da IURD - enumera os preceitos que, ‘se tomados seriamente em conta poderão levar a pessoa sincera à completa libertação’(ibidem:146); são eles:

- Aceitar Jesus como único Salvador: na prática, isto significa acreditar que Jesus é capaz de livrar o homem de todo o mal, libertando-o completamente. E esta é a grande aspiração dos “universais”.
- Participar das reuniões da libertação;
- Ser batizado: o batismo “nas águas ‘é obrigatório na Universal; no entanto, ao contrário das demais igrejas evangélicas, não está associado à conversão⁸; nem tampouco é precedido de qualquer

⁴ Segundo Edir Macedo, os “‘pratos’ vendidos pelas famosas baianas” (Bezerra, 1990:52), são todos “trabalhados”, para que tenham “boa saída” (isto é, sejam vendidos com sucesso). Estes pratos, na concepção do autor, são “comidas sacrificadas aos ídolos”(orixás) - e conseqüentemente, demoníacas; daí a recomendação para que não sejam ingeridas.

⁵ São também considerados “sinais de possessão”, os vícios, visões de vultos ou audição de vozes, e o desejo de suicídio.

⁶ Há ainda uma terceira categoria de doenças provocadas pelos demônios: as ‘doenças mentais’ - ao “incutir nas mentes uma razão científica, filosófica ou material, porém nunca espiritual (ibidem:107), os demônios, segundo Bezerra, podem levar os homens à loucura.

⁷ Segundo Bezerra, estamos vivendo “em plena era do demonismo. O espiritismo está, sob as suas mais diversas ramificações, dominando a mente das pessoas. as religiões orientais, regadas a demônios, estão sob capa cristã ou não, invadindo o mundo (...). Com vasta distribuição de literatura e pregação disfarçada, estão por toda a parte disseminando a prática do demonismo” (ibidem:131).

⁸ E este é um importante, à medida em que distingue (“separa”) a IURD das demais igrejas pentecostais, e de certo modo a aproxima da Igreja Católica, onde os sacramentos (entre eles o batismo) são considerados “sinais” da presença de Deus na vida dos homens (e, portanto, sem qualquer conteúdo conversionista).

preparação (curso, palestra, etc)⁹.

- Buscar o batismo com o Espírito Santo¹⁰;
- Andar em santidade¹¹;
- Ler a Bíblia diariamente¹²;
- Evitar as más companhias¹³;
- Freqüentar reuniões de membros¹⁴;
- Ser fiel nos dízimos e nas ofertas: A fidelidade no dízimo (ao pagamento de 10% de *todo* dinheiro recebido), estão associadas as possibilidades de libertação (proteção contra os demônios) e prosperidade; e também, as manifestações de fé e amor a Deus;
- Orar sem cessar e vigiar: Para alcançarem a completa libertação, os fiéis devem orar sem cessar; pois em espírito de oração, permanecerão em contato com Deus, impedindo a atuação de Satanás.

Da recomendação de orar e vigiar incessantemente, surge um aspecto a ser considerado, nesta luta que a IURD diz travar com o Diabo.

Os fiéis acreditam que o diabo está sempre a espera de uma oportunidade (um deslize, uma fragilidade) para poder penetrar no corpo das pessoas, causando-lhes danos físicos, psíquicos, materiais e/ou espirituais. Por isso, para eles, é muito importante estar sempre sob a proteção de Deus, “selado” com o Espírito Santo.

Diante de tal crença, surgem as dúvidas: alguém que tenha sido batizada com o Espírito Santo pode ser vítima de demônios? é possível a convivência Espírito Santo/demônio, em uma mesma pessoa?

⁹ Certa ocasião, na IURD do Eldorado (Contagem/MG), quando o pastor perguntou quem desejava se batizar ‘nas águas’, 3 pessoas se manifestaram. Uma delas, que não era evangélica e estava na igreja pela primeira vez, ao ser interrogada sobre o motivo pelo qual desejava se batizar, respondeu: “eu senti vontade...” E sem qualquer restrição, ao final da reunião foi batizada.

¹⁰ Após a libertação (expulsão dos demônios), é necessário que os fiéis sejam “revestidos”, “selados” com (pelo) Espírito Santo, para que o diabo não tenha chances de penetrar novamente em seus corpos (atrapalhando suas vidas).

¹¹ Na prática, bastante vaga e genérica, esta recomendação não esclarece, nem aos fiéis, nem aos pastores - há opiniões diversas a respeito -, o que significa “ter uma conduta santa’ irrepreensível” (ibidem:150). Em geral, os fiéis (cada qual à sua maneira) se orientam pelos preceitos éticos e morais das demais igrejas evangélicas.

¹² Até algum tempo atrás, esta era apenas uma recomendação; nada indicava que fosse seguida pelos fiéis - haja vista que durante as reuniões, a Bíblia era utilizada, quase que exclusivamente, para justificar os pedidos de dízimos e ofertas. Atualmente, observa-se um estímulo a leitura - inclusive, durante as reuniões são vendidos exemplares da Bíblia aos fiéis.

¹³ Ao recomendar que os fiéis evitem à todo custo conversas, discussões ou contatos que possam colocar em jogo sua libertação”, Bezerra (1990:151) está, implicitamente, sugerindo que se afastem de pessoas que fazem críticas a IURD e/ou seus dirigentes. À primeira vista um preceito moral, esta recomendação, em momentos de crise, torna-se uma estratégia para coibir e impedir a atuação de elementos estranhos (pesquisadores, jornalistas, etc) junto aos “universais” - e eu mesma fui vítima deste cerceamento, durante o trabalho de campo. E considerando-se, as polêmicas que envolvem a Universal, este preceito mostra-se bastante conveniente.

¹⁴ Segundo os pastores, as reuniões são momentos privilegiados para louvar ao Senhor, e aprender Sua Palavra, e aos quais os fiéis não devem se abster de participar.

No livro *Orixás, Caboclos e Guias*, Edir Macedo de Bezerra afirma que:

Quando uma pessoa tem a plenitude do Espírito Santo, ela passa a ser selada por Deus, e uma vez selada, nenhum demônio poderá entrar” (1990:162).

No entanto,

se essa pessoa vier a cair em pecado e conseqüentemente negar a Jesus e passar a resistir ao Espírito Santo, aí sim, o diabo terá uma brecha para entrar porque o Espírito Santo se afastará de tal pessoa (idem).

E neste caso, é possível concluir que não há qualquer possibilidade de convivência entre Espírito Santo e Diabo; a presença deste (através do pecado), significará, necessariamente, a ausência do outro (do “revestimento”).

Todavia, o pecado só afasta o homem de Deus, quando há uma manifestação consciente; ou seja, quando a pessoa nega a Jesus e resiste ao Espírito Santo - é como se, usando seu livre-arbítrio, entre Deus e o Diabo, o homem optasse pelo Diabo. E este, é um aspecto contraditório - ou, no mínimo, obscuro - do simbolismo “universal”. Vejamos:

Bezerra define os demônios como espíritos enganadores que, utilizando artimanhas, se alojam no corpo das pessoas sem que elas percebam (por exemplo, por hereditariedade, por contato, etc); e neste caso, as pessoas seriam suas *vítimas*. Num segundo momento, o autor admite que um ato consciente (a negação de Jesus) também possibilita a atuação dos demônios; havendo neste caso, uma espécie de “aliança” entre a pessoa e o demônio - onde, longe de ser vítima, a pessoa seria algoz de sua própria vida. Então, surge a dúvida: a possessão resulta de um desejo consciente (um “acordo”?), ou da capacidade do diabo de enganar (aproveitando-se de um “cochilo espiritual”) as pessoas?

O discurso oficial, como vimos, aborda em momentos diferentes, estas duas maneiras; no entanto, nos rituais, a possessão é tratada como algo involuntário. Eis aqui algo que pode indicar uma “dissonância” entre a prática e o discurso nesta igreja; ou talvez, nos ajude a identificar e compreender um dos elementos que favorecem a conversão “em massa” de fiéis para a IURD - haja vista que aos fiéis não é imputada qualquer culpa ou responsabilidade pelo “mal” vivenciado por eles, e/ou pessoas próximas.

O mais importante, talvez, fosse analisar o modo pelo qual os fiéis interpretam a relação com o diabo. No entanto, pelos motivos já mencionados na “Introdução”,

não foi possível entrevistar os fiéis; e, conseqüentemente, acompanhar este processo (fundamental!) de re-interpretação. Infelizmente, faltou-me a oportunidade para penetrar no “mundo (re)encantado” - no sentido inverso ao processo de “desencantamento” do mundo, anunciado por Weber (1982b) - da Igreja Universal.

•

Um aspecto importante a ser considerado na re-interpretação que a Igreja Universal faz do mito de Exu, diz respeito a característica desta divindade, de “abrir caminhos”, servindo como intermediária entre os homens e os orixás: embora este elemento estrutural (a mediação) seja mantido, o papel mediador é transferido para o dinheiro.

Nesta igreja, é através do dinheiro (dos dízimos e ofertas) que os fiéis, ao estabelecerem um canal de comunicação com a divindade, garantem uma resposta satisfatória para seus problemas e aflições.

Neste universo mágico-religioso, a liminaridade de Exu é transferida para o dinheiro; situando-se entre as 2 dimensões, é ele quem estabelece a relação do profano (as aflições quotidianas) com o sagrado (“a vida com abundância”) - este aspecto, no entanto, não será aqui analisado.

•

Ressalte-se, no entanto - e esta observação é importante -, que a caracterização do diabo “universal” - tal como é proposta pelos dirigentes da IURD - não toma como referência *apenas* o simbolismo religioso dos cultos afro-brasileiros; mas tende a aproximar-se também, do universo católico.

Não podemos esquecer que os sacerdotes católicos também realizam rituais de expulsão do demônio. E nos últimos anos - em parte devido a influência do movimento de Renovação Carismática -, este tema (o exorcismo) tem ampliado seu espaço no simbolismo católico. Como exemplo, temos uma editora católica na França, que publicou (traduzido do italiano), um livro em que o exorcista oficial da diocese de Roma (D.G.Amorth) relata sua experiência - cf. *Nouveaux récits d'un exorciste*. Paris, F.X. de Guibert, 1993).

Outro livro publicado pela mesma editora católica, serve como ilustração para um segundo ponto-de-aproximação - a saber: a valorização do dízimo -, entre os universos católico e pentecostal; escrito por J. Plyia, o livro chama-se *Donner comme un enfant de roi. Pratique de la dîme secret d'abondance et de prospérité, chemin de renouveau évangélique*.

Mais do que aproximações, esses dados revelam um conjunto complexo de relações (e representações), onde por um lado, temos a Igreja Universal apropriando-se de elementos simbólicos do catolicismo; e por outro, a Igreja Católica tentando

“resgatar” alguns de seus ritos e símbolos que, deixados de lado, foram apropriados pelos pentecostais¹⁵. No entanto, por não ser esta, a questão fundamental para o meu trabalho, deixarei-a apenas referida para (quem sabe?) ser abordada numa pesquisa posterior.

AS MANIFESTAÇÕES DEMONÍACAS

O diabo “universal” apresenta características muito semelhantes ao Exu - divindade intermediária entre o “sagrado” (através do padê, se comunica com os orixás) e o “profano” (interferindo, através do ebó, nas relações humanas).

Assim como na possessão de Exu (Ortiz, 1978), as manifestações demoníacas na Igreja Universal são profundamente marcadas por gestos e sons - primeiro vem o gesto, depois a palavra; um legitima o outro (César, 1992). Expressões de maldade e violência, de dor e sofrimento, caracterizam os ritos - manuais e orais (Mauss, 1979b) - de libertação. Uma vez possuídas, as pessoas agitam o corpo, ou se jogam no chão, urram, gemem, e às vezes gritam; e à intervenção dos pastores e obreiros, reagem, geralmente, com violência.

Durante os rituais, estas manifestações são precedidas por orações - “orações fortes”, como dizem os pastores. Ao mesmo tempo, um rito e um credo (Mauss, 1974a), é a partir destas orações que os demônios começam a se manifestar: os pastores “exigem”, e os fiéis “ordenam”; uns gritam “manifesta!”, e outros gritam “sai!”; e juntos, resgatando o simbolismo da “fogueira santa” - na qual foram vitimadas bruxas e feiticeiras, durante a Inquisição -, “queimam” o diabo, enviando-o para “outra” dimensão¹⁶ - na concepção dos fiéis, para o inferno.

Antes, porém, de serem expulsos, os demônios são interrogados; são obrigados a se identificar e revelar o mal que estão provocando - entre as características de Exu, sobressaem, nesta representação do diabo “universal”, as atitudes vingativas da entidade. É através deste interrogatório que os dirigentes da IURD, por um lado conferem legitimidade - ou pelo menos reconhecem sua existência - ao panteão afro-brasileiro - haja vista, que geralmente os “demônios” se identificam como Exus e pombagiras, ou ainda, como caboclos e preto-velhos -; e por outro, possibilitam aos fiéis compreenderem e superarem seus conflitos, na medida em que o

¹⁵ Ao entrevistar um teólogo católico, P. Sanchis colheu a seguinte afirmação a respeito dos pentecostais: “Eles utilizam todo um mundo conceitual e simbólico que era nosso - e que deixamos de lado...”

¹⁶ Nesta igreja, a possessão demoníaca tem como referência o cotidiano das pessoas; ou seja, as aflições materiais, psicológicas, afetivas e financeiras que interferem e se originam no dia-a-dia. Conseqüentemente, expulsar os demônios significa, acima de tudo, garantir a sobrevivência - uma vez, que as relações humanas deixariam de ser afetadas por eles. E portanto, a libertação tem por objetivo “enviar” os demônios para outra dimensão, além ou aquém (e isto não parece importar os fiéis), do cotidiano.

próprio demônio” confessa sua culpa (responsabilidade pelos malefícios) - e neste aspecto, a IURD aproxima-se da Quimbanda, onde Exu é visto, por seus adeptos, como o único capaz de resolver os conflitos sociais (Trindade, 1979); na Universal, o Exu (“diabo”), é ao mesmo tempo “causa” dos conflitos, e fator de “resolução” dos mesmos.

A confissão, elemento fundamental neste processo acusatório (Trevor-Roper, 1985), contribui também, para reforçar a idéia de que as pessoas são *vítimas* da ação demoníaca. Segundo Michel de Certeau, a possessão é “o discurso do outro” (1982:253) - “Alguém outro fala em mim” (idem) -; logo, é o *outro* que é punido, através do exorcismo - e sendo o “outro” uma divindade das religiões afro-brasileiras, estão explicadas as condenações e perseguições da IURD, aos adeptos destes cultos.

Neste universo mágico, a culpa, a relação de causa-efeito, situa-se no contexto mais amplo, das relações internas ao campo religioso brasileiro, onde as diversas agências disputam entre si, o monopólio da gestão dos bens da salvação, com o objetivo de legitimar (e consolidar) seu poder religioso¹⁷.

A “PREFERÊNCIA” PELAS MULHERES

Chama a atenção o fato de que, nos rituais da IURD as manifestações demoníacas ocorrem quase que exclusivamente entre as mulheres. Embora seja menor a participação dos homens (não ultrapassando a faixa de 10-20% do público), é intrigante o fato de que, muito raramente, eles sejam possuídos. À primeira vista, a sensação que se tem, é que as mulheres são vítimas em potencial da ação demoníaca; é como se elas trouxessem dentro de si, “a semente do Mal”

Esta incidência, no entanto, deve ser analisada num contexto mais amplo, onde ao longo dos séculos, a associação mulheres-diabo tem sido reafirmada. É neste sentido que encaminharei minhas reflexões.

Segundo Edir Macedo, o sexo “feminino é mais maleável e suscetível de dar crédito ao diabo que o sexo masculino” (1992c:113); como argumento, o líder da Igreja Universal cita exemplos retirados da Bíblia:

foi Eva quem deu ouvidos ao diabo e acabou por induzir Adão ao pecado; foi Sara quem instruiu Abraão a possuir a empregada Hagar, para que lhe desse um filho (...); foi Dalila quem fez Sansão cair em erro diante de Deus; foi Bate-Seba quem levou o rei Davi a cair em pecado,

¹⁷ Os conceitos de “campo religioso” (relações sociais baseadas nas trocas simbólicas entre produtores e consumidores dos bens religiosos) e “poder religioso” (como resultante da posição ocupada na estrutura do campo religioso), são aqui utilizados tendo como referência a análise de Pierre Bourdieu, em “Gênese e Estrutura do Campo Religioso” (*A Economia das Trocas Simbólicas*. 2a. ed., São Paulo: Perspectiva).

foi Jezabel quem induziu o rei Acabe a prostituir o povo de Israel contra Deus (idem).

Assim “como o diabo encontrou receptividade nas mulheres do passado, conclui Macedo, também encontra o mesmo nas mulheres do presente, e em especial naquelas que se deixam levar pelas emoções de vaidade” (idem). Segundo o líder da Igreja Universal, é muito comum entre as mulheres pentecostais, algumas serem “sutilmente” possuídas pelo diabo; daí a recomendação para que as “universais” submetam-se, constantemente, aos rituais de libertação.

Esta concepção, no entanto, não é exclusiva da IURD, nem tampouco do pentecostalismo; sua origem é bíblica. Ao mencionar a presença do diabo no cotidiano da comunidade cristã, nos primeiros séculos da Idade Média, Nogueira (1986) destaca a crença que a mulher seria a vítima, por excelência, do diabo; segundo os textos bíblicos (por exemplo, Eze 25:26), os primeiros teólogos - acrescenta o autor -, a mulher estaria mais predestinada ao Mal que o homem.

No final da Idade Média, alguns demônios eram associados às mulheres; por exemplo, os “aquáticos” - aqueles “que habitam ao redor de rios e lagos, cheios de cólera”; que quando “tomam a forma visível, aparece comumente sob a forma feminina” (ibidem: 65).

Nos séculos XV e XVI, a “vulnerabilidade” da mulheres foi o argumento principal dos inquisidores para desencadear ações repressivas contra bruxas e feiticeiras - ações estas, que são analisadas, tanto por Trevor Roper (1985), quanto por Jacqueline Pitanguy (1985), a partir de seu significado político.

Trevor-Roper relaciona o fenômeno de caça às bruxas aos acontecimentos sociais e políticos da época, em que ressaltava-se a necessidade de estabilidade social, também, de encontrar um ‘bode expiatório’ para carregar todas as culpas. Pitanguy crê também neste fenômeno, o processo em que a própria categoria “bruxa” é construída. Ao assinalar que a bruxaria tomou vulto num período de insegurança coletiva, a autora discute a bruxaria como uma “categoria política de acusação”.

Pitanguy observa, no entanto, que embora haja um conteúdo político na associação Mal-mulher-bruxaria, ele não deixa de ser também, um dado cultural: a desvalorização da mulher pela sociedade. Foi a partir da articulação cultura-ideologia que, segundo a autora, o discurso condenatório foi elaborado.

Ao atribuir a mulher o papel de principal protagonista na intermediação herética dom o sobrenatural maléfico, o modelo demonológico não estava, portanto, “criando” o medo da mulher nem a imagem de um sexo feminino perigoso, desordenado,

impuro, mas tão somente apropriando-se desta idéia e fornecendo provas de sua veracidade através da ação punitiva dos tribunais.

Neste sentido, pode ser atribuída ao domínio da cultura a desvalorização social do sexo feminino, expressa em discursos laicos e religiosos, em doutrinas legais, hábitos, comportamentos e atitudes; e ao domínio da ideologia o discurso demonológico que, apropriando-se dessa desvalorização cultural do feminino, constrói uma categoria política de acusação: a figura da bruxaria (ibidem: 32-3).

Neste processo, papel fundamental foi desempenhado pela Inquisição, que ao punir instituiu a figura da bruxa como categoria social concreta - através da punição, houve o reconhecimento da existência de bruxas.

Mas, ressalta Trevor-Roper, não se pode ignorar a participação das próprias mulheres neste processo de construção da “verdade”. Através de suas confissões (do que seria uma “realidade subjetiva”), as mulheres forneceram elementos para que a bruxaria se tornasse uma “realidade objetiva” (reforçando, assim, os argumentos dos inquisidores).

Um dos elos utilizados pelo discurso demonológico para relacionar mulher-bruxaria, foi a sensualidade

as bruxas, dotadas de sensualidade insaciável, copulariam com o Demônio (...). A cópula com o Demônio, a forma que este torna durante o ato sexual (*incubi* ou *succubi*) e mesmo a possibilidade de que as bruxas engendram crianças concebidas pelo Diabo, são preocupações fundamentais da teoria demonológica (Pitanguy, 1985:33).

Contudo, o que tornava as mulheres passíveis de punição, era o fato de estarem ameaçando o sistema social. Consideradas um problema, tanto para o saber médico, quanto para a Igreja, às mulheres foram atribuídas características maléficas. Objeto de uma condenação - segundo Pitanguy, eminentemente política - “ao representar uma sinalização do mal, a figura metafórica da bruxa permitiria a instauração de uma percepção social da mulher como perigo” (ibidem: 35).

Segundo a autora, a relação mulher-bruxaria foi ideologicamente estabelecida para conter a atuação da mulher na sociedade medieval - Pitanguy ressalta que a té o meado do século XV a participação das mulheres no mercado de trabalho e nas decisões políticas da esfera pública foram intensas - no Cristianismo - uma vez que foram afastadas “da participação nos rituais de intermediação com o divino” (idem) - e também na medicina - haja vista que, tradicionalmente, a cura e o parto eram atividades exercidas pelas mulheres.

Com outra perspectiva, Ginzburg associa a grande “porcentagem de mulheres entre os acusados (ou condenados) nos processos de feitiçaria”, ao fato delas serem

“as mais marginais entre os marginais” (1991:257). E neste caso, “além de ser *sinônimo de fraqueza*”, a *marginalidade poderia também, refletir, “de maneira mais ou menos obscura*, a percepção de uma contiguidade entre quem gerava a vida e o mundo informe dos mortos e dos não nascidos” (idem) - percepção esta, originária da cultura folclórica¹⁸.

Totalmente diferentes, são as re-interpretações das mulheres que, durante os rituais da IURD, têm manifestações demoníacas; ao invés de fraqueza ou vulnerabilidade, a possessão é vista por muitas mulheres como expressão do poder, da capacidade, de relacionar-se com o sobrenatural (em suas dimensões “profana” e “sagrada”).

Quando procuram a igreja, muitas mulheres têm por objetivo resolver problemas relacionados aos homens (Machado, 1993) pelos quais sentem-se responsáveis - seus maridos e/ou filhos. E na medida em que se submetem às sessões de exorcismo - para eliminar os demônios causadores das “aflições” (Fry & Howe, 1975) -, estas mulheres tornam-se *instrumentos* de libertação; o fato de serem mais suscetíveis ao contato demoníaco é, neste caso, interpretado positivamente (tanto pelos dirigentes, que incentivam a participação das mães e esposas; quanto pelos fiéis, que auxiliam nesta empreitada).

Por outro lado, observa-se que numa estrutura predominantemente masculina (onde até pouco tempo, a mulher só podia “servir a Jesus diante do altar”, como obreiras), a possessão possibilita às mulheres ocupar um espaço (marcar sua importância) no universo simbólico desta igreja - haja vista, a centralidade das representações do diabo.

São as manifestações demoníacas, a matéria-prima dos rituais da IURD; é através delas que os pastores demonstram e exercem o poder sagrado de expulsar demônios, viabilizando, assim, as curas e milagres. “Veículo” destas manifestações, as mulheres são, em última instância, o elemento fundamental da “Batalha do Armagedom” - da luta que a Universal diz travar contra as potestades do mal. E tudo leva a crer, que é através da liminaridade - do livre-trânsito entre o profano (a possessão) e o sagrado (a libertação) - que a mulher inscreve sua importância no repertório mágico-religioso desta igreja.

•

¹⁸ Ao analisar o processo de acusação e condenação à bruxaria, Ginzburg orienta-se pela hipótese de que a imagem do complô das bruxas, “criada e difundida pelas autoridades laicas e eclesásticas mergulhava suas raízes, pelo menos em parte, na cultura folclórica; daí (...) as razões de seu extraordinário sucesso” (1991:257).

As manifestações demoníacas na Igreja Universal devem ser analisadas, também, como expressão de um misticismo religioso, no qual, o êxtase e transe são elementos fundamentais.

Segundo Mendonça, o protestantismo se caracteriza pelo “exílio e retorno periódico do sagrado” (1984:13). Neste sentido, o autor define os movimentos de cura divina (surgidos na década de 50) como um momento de retorno ao sagrado; mais especificamente, do “sagrado selvagem” - profundamente marcado pela magia-coletiva (curas, exorcismo, etc).

Ao contrário do misticismo católico, que não se institucionaliza, e surge como caminho para a revitalização deste segmento religioso¹⁹, “o misticismo protestante é a marca de sua instabilidade institucional” (idem). “À medida que as igrejas se institucionalizam, em maior ou menor grau, o processo de espoliação [do simbólico] se apresenta. A espoliação é fruto do poder [institucional,] e [para os fiéis,] perda de poder significa perda da vida” (ibidem: 16). Neste sentido, a emigração dos fiéis para outras igrejas - sobretudo, pentecostais - representa “uma busca de recuperação do poder e da vida” (idem)²⁰.

Mendonça destaca ainda, que o misticismo protestante “estaria ligado à necessidade periódica do retorno ao sagrado, seja pelo exílio do próprio, como pelo exílio do fiel” (ibidem: 14) - e, é neste contexto que surgem as igrejas neopentecostais.

No neopentecostalismo, a mediação do discurso é substituída pelo imediatismo da ralação com o sagrado. À primeira vista parecendo “conduzir à fuga da vida pela imersão no sagrado” (idem), a desvalorização das intermediações “faz com que o cotidiano seja colorido pelo sagrado em toda a sua extensão” (ibidem: 15). E em verdade, o que ocorre é a superposição do sagrado ao profano.

E uma vez considerado o misticismo “como uma recusa de qualquer tipo de intermediação entre o crente e o sagrado no sentido de obtenção de um contato direto, o êxtase poderá ser entendido como a obtenção desse contato no mais alto grau” (ibidem: 17).

Em seus estudos sobre a magia, ao diferenciar o êxtase, da contemplação mística, Marcel Mauss (1974a) ressalta que é através do êxtase que o sagrado toma a iniciativa, revelando-se ao crente. Esta também é a perspectiva de Maria Clara I. Bingemer, ao abordar a experiência religiosa como produto da “sedução do sagrado”:

A verdadeira experiência do sagrado, portanto, não é uma experiência de possuir e ter domínio sobre o Transcendente e recorrer a Ele quando se necessita

¹⁹ A relativa independência da vida religiosa dos místicos católicos “não os leva a uma ruptura institucional. Ao contrário, nutrem a Igreja e são tidos como inspiração para os fiéis comuns” (Mendonça, 1984:12).

²⁰ Este significado já fôra anteriormente apontado por Rubem Alves (Cf *Revista de Cultura Vozes*, nº 7, 1974), ao definir o misticismo como “emigração dos sem poder”.

preencher as próprias carências afetivas ou “viajar” a outros mundos ou a outros “estados” psicológicos, oníricos, ou de qualquer espécie. Mas é, pelo contrário, experiência de estar possuído, de ser vencido, subjugado e atraído - doce ou violentamente -, pouco importa. E por isso a palavra “sedução” se torna tão adequada para descrever semelhante experiência” (1992:86).

Esta experiência, no entanto, “não aliena o ser humano da realidade. Da realidade de seu corpo e suas necessidades ou da realidade que o cerca, da realidade de seus semelhantes que são para ele interpelação viva e mediação deste Deus transcendente que experimenta dentro de si, ao mesmo tempo como ‘outro’ diferente e íntimo” (ibidem:87). Segundo Bingemer, por incorporar elementos estéticos, afetivos e eróticos, a experiência com Deus (com o Sagrado) é, para os fiéis, fonte de gozo e alegria²¹.

No pentecostalismo, o ritual se constitui numa “prática coletiva destinada a propiciar ‘experiências espirituais’; experiências estas, que embora se manifestem individualmente, são “ajudadas pelo coletivo e institucional” (Mendonça, 1984:19) - são “um componente desejado e baseado” (idem) que se manifesta na congregação dos crentes²².

A Universal, ao privilegiar o êxtase, estabelece uma oposição ao transe. Nesta igreja, o êxtase enquanto expressão do batismo com o Espírito Santo, deve provocar nos fiéis, a sensação de gozo e alegria. É natural, entre eles, “chorar de alegria, sorrir, cantar, etc. Só não é natural a pessoa ficar fora de si, pois aí a manifestação é demoníaca” - adverte Macedo (1993a:193).

Na IURD o êxtase é interpretado como manifestação do sagrado; é através da glossolalia - da negação ou inversão do discurso estabelecido (Mendonça, 1984); da “produção de sentido que provém do uso livre e ilimitado de sons” (Cesar, 1992:54) - que os fiéis têm acesso à divindade, comunicando-lhe seus anseios, medos e inseguranças - e conseqüentemente, manifestando o desejo de adquirir “poder” para derrotar o diabo.

Já o transe - a perda dos sentidos, o “estar fora de si” - é considerado a principal característica que define a possessão demoníaca. E uma vez que no candomblé e na umbanda, a possessão é o elemento central das manifestações religiosas - é este o meio pelo qual os fiéis têm acesso ao sagrado -, nada mais

²¹ Num artigo publicado no *Jornal do Brasil*, a autora inclusive, manifestou a opinião de que as igrejas históricas tradicionais “estão perdendo terreno para as evangélicas porque não sabem mais seduzir” (Caderno Idéias/Ensaio, 24/06/90).

²² O ressurgimento do misticismo, através do movimento de cura divina é explicado por Mendonça, pelo fato das religiões tradicionais (especialmente o protestantismo) reproduzirem “os mecanismos do poder da sociedade, marginalizando os fiéis em relação ao sagrado”; como consequência, estas igrejas perdem “seus adeptos para formas de religiosidade em que a crença e o ritual favorecem canais para o acesso ao sagrado sob a forma de misticismo e êxtase” (1984:19).

“natural” que sejam consideradas pelos “universais” como exemplos de religiões demoníacas.

Ao transferir para seu universo simbólico, uma manifestação religiosa, própria dos cultos afro, a IURD realiza uma inversão de significados; o que anteriormente era sagrado, passa a ser visto, nesta igreja, como profano - mais especificamente, como diabólico.

É a partir da inversão de valores (sagrado/profano/sagrado), que os rituais de libertação são realizados; e são os cultos afro, através do processo de re-significação, que fornecem a matéria-prima principal para estes rituais - afinal, o diabo “universal” nada mais é do que o mito de Exu, em suas dimensões “sagrada” e “profana”.

De outro modo, percebemos que a inversão só é possível porque os sacerdotes da IURD têm nas entidades do panteão afro-brasileiro, seus interlocutores privilegiados; ou seja, para combatê-las é preciso, antes, reconhecer, legitimar e atribuir-lhe o estatuto de “outro”.

Eis, portanto, o nível de alteridade necessário para que a “Batalha do Armagedom”, tal como proposto pela IURD, possa acontecer – haja vista que o “deus iurdiano” só pode disputar com quem, “do outro lado”, tenha o mesmo nível de poder; isto é, com o “diabo africano”.

BIBLIOGRAFIA

- Alves, Rubem (1989). A Empresa de Cura Divina: um fenômeno religioso? IN: Valle, E. & Queiroz, J.J. (orgs.) - *A cultura do povo*. São Paulo, Cortez & Moraes. pp: 111-117.
- Bastide, Roger (1970) “Immigration et metamorphose d’un dieu”. IN: *Le prochain et lointain*. Paris, Cujas.
- _____. (1978) *O candomblé da Bahia*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional.
- Bezerra, Edir Macedo (1990) *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* 14ª ed. Rio de Janeiro, Universal.
- Bingemer, Maria Clara Lucchetti (1992). A sedução do sagrado. IN: *Religião e Sociedade*, vol. 16, nº 1-2. Rio de Janeiro, ISER. pp. 82-93.
- Birman, Patrícia (1983). *O que é umbanda..* São Paulo, Brasiliense. Coleção Primeiros Passos.
- _____. (1994). Destino dos homens e sacrifício animal: interpretações em confronto. IN: *Comunicações do ISER*, nº 45. pp: 35-43.
- Carneiro, Edison (1964). *Ladinos e crioulos - estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Certeau, Michel (1970). *La possession de Loudun*. Paris, Julliard.
- _____. (1982). A Linguagem Alterada. IN: *A Escrita da História*. Rio de Janeiro, Forense-Universitaria.
- Cesar, Waldo (1992). Sobrevivência e transcendência: vida cotidiana e religiosidade no Pentecostalismo brasileiro. IN: *Religião e Sociedade*, 16/1-2. Rio de Janeiro, ISER. pp: 46-59.
- Fry, P. & Howe, G. N. (1975). Duas respostas à aflição: Umbanda e Pentecostalismo. IN: *Debate e Crítica*, nº 6. p: 75-97.
- Geertz, Clifford (1989) *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Guanabara.
- Ginzburg, Carlo (1988). *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo, Cia. das Letras.
- _____. (1989) *Mitos, emblemas e indícios*. Morfologia e História. Barcelona, Gedisa.
- _____. (1991) *História Noturna*. São Paulo, Cia. das Letras.

- Gomes, Wilson (1993). Demônios do fim do século. Curas, ofertas e exorcismos na Igreja Universal do Reino de Deus. IN: *Cadernos do CEAS*, nº 146. Salvador. pp: 47-63.
- Kochakowicz, Leszek (1985). O Diabo. IN: *Religião e Sociedade*, 12/2. Rio de Janeiro, ISER. Pp: 04-22.
- Leite Filho, Tácito da Gama (1991). *Seitas Neopentecostais*. 2ª ed.. Rio de Janeiro, JUERP.
- Macedo, Bispo (1992a). *Vida com abundância*. 11ª ed.. Rio de Janeiro, Universal.
- _____ (1992b). *A Libertação da Teologia*. 8ª ed.. Rio de Janeiro, Universal.
- _____ (1992c). *O Espírito Santo*. 4ª ed.. Rio de Janeiro, Universal.
- _____ (1993a). *Nos passos de Jesus*. 10ª ed.. Rio de Janeiro, Universal.
- _____ (1993b). *O poder sobrenatural da fé*. 5ª ed.. Rio de Janeiro, Universal.
- _____ (1994). *O perfil do homem de Deus*. 2ª ed.. Rio de Janeiro, Universal.
- Machado, M. das Dores Campos (1993). Charismatics and pentecostais: a comparison of religiosity and intrafamily relations within the Brazilian middle class". Budapest, XXII International Conference - International Society for the Sociology of Religion.
- Mariz, Cecília Loreto (1989). *Religion and coping with Poverty in Brazil*. PhD Dissertation, Boston University. (tradução da autora).
- _____ (1994). Libertação e Ética: Uma análise do discurso dos pentecostais que se recuperam do alcoolismo. Caxambu, XVIII Encontro Anual da ANPOCS.
- Mauss, Marcel (1974a). Esboço de uma teoria da magia. IN: *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, Ática, v. I.
- Mendonça, Antônio Gouvêa (1984). A volta do sagrado selvagem: misticismo e êxtase no protestantismo do Brasil. IN: VVAA - *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. São Paulo, Paulinas. pp. 09-20.
- _____ (1989). Um panorama do protestantismo brasileiro. IN: *Sinais dos Tempos.Tradições Religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro, ISER. pp: 37-86.
- _____ (1992). Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina. IN: *Estudos da Religião*, nº 8. pp: 49-59.
- Menezes, Eduardo Diatary B. De (1985). A quotidianidade do Demônio na cultura popular. IN: *Religião e Sociedade*, 12/2. Rio de Janeiro, ISER. pp: 92-130.
- Nogueira, Carlos Roberto F. (1986). *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo, Ática.
- Ortiz, Renato (1978). Exú, o Anjo Decaído. IN: *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Vozes.
- Pitanguy, Jacqueline (1985). O sexo bruxo. IN: *Religião e Sociedade*, 12/2. Rio de Janeiro, ISER. pp: 24-37.
- Rolim, Francisco Cartaxo (1985). *Pentecostais no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- _____ (1989). Rezador, curandeiro, vidente e advinho. IN: *Sinais dos Tempos.Tradições Religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro, ISER. pp: 107-120.
- Rubim, Christina Rezende (1991). A Teologia da opressão. (Dissertação de Mestrado). PPGA, UNICAMP.
- Sanchis, Pierre (1992). *Arraial, festa de um povo. As romarias portuguesas*. 2ª ed.. Lisboa, Dom Quixote.
- _____ (1993). O repto pentecostal à cultura 'católico-brasileira'. Poços de Caldas, XVII Encontro Anual da ANPOCS.
- _____ (1994). O repto pentecostal à cultura 'católico-brasileira'. IN: Antoniazzi, A. et alli - *Nem anjos nem demônios*. Petrópolis, Vozes.
- Soares, Mariza de Carvalho (1990a). Guerra santa no país do sincretismo. IN: *Sinais dos Tempos. Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, ISER. pp: 75-104.
- _____ (1990b). O medo da vida & o medo da morte. Um estudo da religiosidade brasileira. (Dissertação de Mestrado) PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.
- Suhett, Bispo (1993). *Estudo sobre os dons do Espírito Santo*. Rio de Janeiro, Universal.
- _____ (s.d.). *Onde está o seu coração*. s.1., mimeo.
- Trevor-Roper, H. R. (1985). A fobia as bruxas na Europa. IN: *Religião e Sociedade*, 12/2. Rio de Janeiro, ISER. pp: 38-63.
- Trindade, Liana Salvia (1979). *Exu: Símbolo e Função*. (Tese de doutoramento) Departamento de Ciências Sociais da FFLCH, USP. Mimeo.
- Turner, Victor (1974). *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, Vozes.
- Weber, Max (1982b) - "Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções". IN: Gerth, H. & mills, W. (orgs) - *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed.. Rio de Janeiro, Guanabara