

A stylized, high-contrast portrait of Wagner Gonçalves da Silva. The image is composed of black and white shapes against a purple background. The subject has a beard and is wearing a hat with a feather. The style is graphic and modern.

VAGNER GONÇALVES DA SILVA é professor do Departamento de Antropologia da FFLCH-USP e autor de, entre outros, *Candomblé e Umbanda* (Selo Negro).

VAGNER GONÇALVES DA SILVA

**Concepções
religiosas
afro-brasileiras e
neopentecostais:
uma análise
simbólica**

Versões preliminares deste texto foram apresentadas na Jornada de Direitos Humanos (Associação Brasileira de Antropologia – ABA e Universidade São Judas Tadeu), no VII Congresso da Associação de Estudos Brasileiros (Brasa) e na XXIV Reunião da ABA, eventos ocorridos em 2003, e nos seminários: “O Campo das Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas” (Iser/Assessoria) e “Raça, Racismo e Políticas Públicas: um Debate Antropológico” (ABA-UFBA), ocorridos em 2004. Gostaria de agradecer aos interlocutores nessas ocasiões e aos leitores da versão final deste artigo pelas críticas e sugestões recebidas.

INTRODUÇÃO

Nas últimas duas décadas tem-se verificado no Brasil uma intensificação do ataque promovido pelas igrejas neopentecostais contra as religiões afro-brasileiras. Na verdade, esse ataque, visto por seus agentes como uma “guerra santa” ou “batalha espiritual” do bem contra o mal (sendo este representado pelos demônios que se travestem preferencialmente de divindades do panteão afro-brasileiro para causar malefícios), faz parte, em diferentes graus, do sistema teológico e doutrinário do pentecostalismo desde seu surgimento no Brasil no início do século XX (1).

Nas décadas de 1950 e 1960, o movimento pentecostal assumiu novos contornos no Brasil expandindo a base de suas igrejas, adensando o número de denominações e ganhando maior visibilidade (2). Distinguindo-se pela ênfase do dom da cura divina (por isso chamada muitas vezes de “igrejas da cura”) e pelas estratégias de prose-

1 O pentecostalismo surge no Brasil com a fundação em 1910 da Congregação Cristã, em Belém, e, no ano seguinte, da Assembléia de Deus, em São Paulo.

2 Nesse período, por meio da Cruzada Nacional de Evangelização patrocinada pela Igreja do Evangelho Quadrangular, há um grande desenvolvimento do pentecostalismo. Surgem, entre outras, as igrejas Brasil para Cristo (São Paulo, 1955), Deus É Amor (São Paulo, 1962) e Casa da Bênção (Belo Horizonte, 1964). A literatura acadêmica sobre esse segmento religioso no Brasil tem crescido bastante nas duas últimas décadas em forma de livros, artigos, dissertações e teses acadêmicas, reforçando a idéia do crescimento e da importância do próprio fenômeno estudado.

litismo e conversão em massa, essa segunda onda (3) do pentecostalismo preservou as características básicas do movimento que já havia quarenta anos, como a doutrina dos dons carismáticos (fé, profecia, discernimento, cura, línguas, etc.), o sectarismo e o ascetismo (Mariano, 1999, p. 31).

A terceira fase do movimento pentecostal, iniciada nos anos de 1970, com grande projeção nas duas décadas seguintes, foi marcada por algumas diferenças significativas no perfil das igrejas surgidas e práticas adotadas, o que lhe valeu a classificação de “neopentecostal”. Pelo acréscimo do prefixo latino “neo”, pretendeu-se expressar algumas ênfases que as igrejas identificadas nessa fase assumiram em relação ao campo do qual, em geral, faziam parte: abandono (ou abrandamento) do ascetismo, valorização do pragmatismo, utilização de gestão empresarial na condução dos templos, ênfase na teologia da prosperidade, utilização da mídia para o trabalho de proselitismo em massa e de propaganda religiosa (por isso chamadas de “igrejas eletrônicas”) e centralidade da teologia da batalha espiritual contra as outras denominações religiosas, sobretudo as afro-brasileiras e o espiritismo.

Por que a escolha dessas religiões como principal alvo? Será que uma igreja tão organizada e com um apurado tino empresarial e administrativo, interessada na conversão em massa, como a Igreja Universal do Reino de Deus, principal representante do segmento neopentecostal, iria se importar com religiões (candomblé, umbanda e espiritismo) que juntas, segundo o Censo Demográfico do IBGE de 2000, somam apenas 1,7% da população? Ainda que consideremos esses valores subestimados pelos motivos históricos que geraram o duplo pertencimento dos adeptos às religiões afro-brasileiras e ao catolicismo, o ataque neopentecostal não seria “muita pólvora para pouco passarinho”? Ou seja, o “bom combate” a ser travado não seria contra o catolicismo, que, apesar da diminuição de fiéis verificada nas duas últimas décadas, ainda representa, segundo as mesmas fontes, 73,7% da população? Mas como declarar guerra aberta a esse mo-

nopólio religioso que possui vínculos com diversas esferas da sociedade brasileira? O episódio do “chute na santa” e suas repercussões negativas (Mariano, 1999, p. 81) são um bom exemplo da dificuldade desse enfrentamento aberto. O ataque às religiões afro-brasileiras, mais do que uma estratégia de proselitismo junto às populações de baixo nível socioeconômico, potencialmente consumidoras dos repertórios religiosos afro-brasileiros e neopentecostais, como querem alguns estudiosos, parece ser uma espécie de estratégia *à la* “cavalo de Tróia” às avessas. Combate-se essas religiões para monopolizar seus principais bens no mercado religioso, as mediações mágicas e a experiência do transe religioso, transformando-o em um valor interno do sistema neopentecostal. Em posse destes é possível partir para ataques às outras denominações cristãs com maiores chances de vitória. A resposta do catolicismo carismático parece atestar a importância dessas mediações para um grande segmento da população. No Brasil, enquanto os processos de secularização e racionalização atingiram os setores cristãos (catolicismo, protestantismo histórico, etc.), o pentecostalismo surge como uma possibilidade, ainda tímida na primeira e segunda fase, mas muito forte na terceira, de valorização da experiência do avivamento religioso. No neopentecostalismo essa característica se radicaliza em termos de transformá-lo em uma religião da experiência vivida no próprio corpo, característica que tradicionalmente esteve sob a hegemonia das religiões afro-brasileiras e do espiritismo kardecista. Combater essas religiões é menos uma estratégia proselitista voltada para retirar fiéis desse segmento, embora também tenha essa função, e mais uma forma de atrair fiéis ávidos pela experiência de religiões com forte apelo mágico e extáticas, com a vantagem da legitimidade social conquistada pelo campo religioso cristão.

Entre o neopentecostalismo, sobretudo do tipo praticado pela Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) (4), e as religiões afro-brasileiras, há, portanto, muito mais proximidades do que distâncias. Por isso,

3 É recorrente entre os autores consultados a divisão do movimento pentecostal em três ondas, fases ou momentos históricos, numa classificação ora cronológico-institucional em relação ao período de fundação das igrejas, ora de ênfase em relação a alguns aspectos do seu corpo teológico ou doutrinário (ver, entre outros: Freston, 1996; Mariano, 1999).

4 Como tem sido prática entre muitos estudiosos adotarei a sigla “Iurd” para designar essa igreja.

analisarei neste artigo as razões dessa batalha espiritual (5) seguindo a máxima leivtraussiana na qual a diferenciação social é consequência das semelhanças estruturais. Ou seja, pretendo entender algumas dimensões desse ataque (que se expressa, muitas vezes, por meio da violência simbólica e mesmo física) partindo do trânsito de certos “termos” entre os sistemas religiosos em disputa, os quais produzem, sob a aparência de uma ruptura formal dos seus modelos, continuidades significativas (ao menos no nível estrutural) para o processo de aproximação e diferenciação dessas práticas religiosas. Esse trânsito tem sido objeto de vários estudos recentes, nos quais me baseio para sistematizar os argumentos apresentados, além da observação de campo e da literatura de divulgação religiosa produzida nos meios neopentecostais.

LÍNGUAS DE FOGO; FOGO DAS PALAVRAS

Baseado num episódio bíblico, descrito no *Ato dos Apóstolos 2*, em que o Espírito Santo se revelou entre os cristãos no dia de Pentecostes (quinquagésimo dia depois da Páscoa) por meio das línguas de fogo, o pentecostalismo prega a presença “concreta” de Deus no mundo e sua comunicação efetiva com os homens por meio do Espírito Santo e de seus dons, entre os quais o de falar em línguas (glossolalia) e o de curar.

Aglossolalia, embora tenha sido um dom fundante e importante do pentecostalismo clássico, na segunda e terceira fases desse movimento perdeu espaço para outros dons, como o da cura, e para ênfases em outros aspectos teológicos, como a libertação dos demônios e a prosperidade (Mariano, 1999, p. 33)

Mas ainda que a ênfase na glossolalia tenha sido amenizada nas fases recentes do pentecostalismo, a forte relação existente entre “as línguas de fogo” (como expressão do poder do Espírito Santo) e a “força das palavras” (proferidas em nome de Deus)

continua presente na configuração desse sistema teológico (6).

No neopentecostalismo, a palavra falada ocupa lugar central nos processos mágico-religiosos. Nas sessões de cura, por exemplo, é comum que o pastor peça para as pessoas fecharem os olhos (7), enquanto ele faz uma oração na qual suas palavras são carregadas de ênfase. Ao final, “ordena” veementemente, “em nome de Jesus”, que os males saiam do corpo dos enfermos. É no momento dessa “ordem verbal” que Deus, acredita-se, opera a cura. As pessoas que se sentem curadas são convidadas a dar pública e oralmente um testemunho sobre a bênção recebida.

Também no processo de exorcismo, o uso da palavra assume grande importância tanto no momento em que o pastor ordena que os demônios se manifestem no corpo dos fiéis, quanto no momento em que são expulsos do corpo endemoninhado. Nesse momento há inclusive um ato de efervescência coletiva em que a multidão grita efusivamente: “Sai! Sai!” ou “Queima! Queima!”. O uso do verbo “queimar” remete, aliás, a um duplo simbolismo: o da “língua de fogo” do Espírito Santo e o do poder que as palavras ditas com fé têm de realizar a coisa proferida, nesse caso a destruição (queima) do demônio. Como mostra Mariano (1999, p. 153), para os defensores desse poder “o exemplo vem de cima”: “Deus, como relata o livro de Gênesis, criou o universo por meio da palavra” (8).

A Bíblia, vista como o conjunto de inscrições da palavra revelada, cujo estudo e reflexão permite a conversão racional em várias denominações que nela se baseiam, no neopentecostalismo transforma-se numa gramática ou mitologia explícita útil sobretudo para a construção de ritos, muitos dos quais situados na fronteira com as religiões afro-brasileiras e espírita, como veremos adiante. Curiosamente, recupera-se por meio desse livro sagrado a dimensão das tradições orais, as quais, tal como acontecia no passado, também hoje podem servir como balizas para condutas rituais. Há, portanto, nesse movimento uma recuperação da palavra falada, comumente associada às tra-

5 Considerando que as igrejas pentecostais têm sofrido influência das igrejas neopentecostais, muitas características dessa batalha também podem ser encontradas nas primeiras. O uso que faço do termo “neopentecostal” neste trabalho não deve ser, portanto, restritivo às igrejas idealmente identificadas nessa terceira fase do movimento pentecostal, sobretudo quando trata do tema da batalha espiritual.

6 Sobre a importância de falar em línguas, ver Macedo, 1996, p. 147.

7 Ou seja, nesse momento há uma concentração da atenção do fiel no sentido da audição.

8 As referências bíblicas à palavra (“No princípio era o Verbo”) e ao sopro que dá vida (ou ao ar que sai da boca, vital para a produção da palavra falada) são inúmeras. Nas igrejas neopentecostais norte-americanas, o pastor sopra na direção dos fiéis para provocar-lhes a queda no Espírito Santo (Mariano, 1999, p. 38).

dições orais, como agente mágico-religioso transformador da realidade, o que permite aproximar o universo neopentecostal, com suas palavras de fogo, línguas de anjos, ordenações de cura divina e expulsão de demônios, do contexto afro-brasileiro em que a palavra falada também é revestida dos mesmos poderes simbólicos.

No candomblé, por exemplo, a palavra pronunciada é considerada emanção de axé, importante mecanismo de movimentação de forças sagradas. A fala (seja para coletar as folhas dos orixás, proferir rezas, consagrar a iniciação religiosa por meio de invocações ou anunciar a presença divina) possui um poder de realização que faz com que a transmissão do saber que ela expressa seja vista não no nível de uma compreensão racional, mas de uma dinâmica comportamental.

Por esses motivos os tabus e preceitos referentes à fala são inúmeros no candomblé: os orixás pouco falam, pois sua fala emanaria um axé excessivo aos ouvidos humanos; os nomes iniciáticos não podem ser proferidos fora dos contextos rituais; usa-se preferencialmente a “língua do santo” (conjunto de expressões oriundas das línguas africanas que contém segredos rituais) nos contextos religiosos, etc. Como o domínio da fala pertence a Exu, numa clara alusão ao poder de realização que as palavras possuem (9), oferendas a esse orixá podem propiciar beneficemente o uso dessa força. Muitos sacerdotes, por esse motivo, mascam um tipo de pimenta preferida de Exu para que suas palavras estejam carregadas dessa força ou aspergem os assentamentos desse orixá com algum tipo de aguardente lançado com a própria boca.

Se o “falar em línguas” foi uma marca de distinção na origem do pentecostalismo, em sua vertente mais recente as *performances* orais associadas aos ritos (como os de libertação, cura, etc.) adquiriram tamanha importância que fizeram muitas igrejas neopentecostais ultrapassarem as fronteiras que separavam as religiões de tradições escritas das de tradição oral. A força da fala, mais do que um meio privilegiado de pregação da palavra escrita divina, tornou-se nessas

igrejas emanção de um poder mágico auto-referente que aproximou em muitos aspectos o fogo da língua do Espírito Santo do poder de realização de Exu.

TRANSES EM TRÂNSITO

Em trabalho sobre a guerra neopentecostal contra as religiões afro-brasileiras, Ronaldo Almeida (1996, p. 62) escreve que a Iurd tem praticado uma verdadeira “antropofagia da fé inimiga”:

“[...] mais que o transitar das entidades, o que de fato transitou e adquiriu uma nova fórmula foi o próprio transe. Pois somente quando a Igreja Universal admitiu o transe, recriando-o de forma específica, cravando-o no centro do seu ritual mais elaborado, é que as entidades puderam irromper no seu universo religioso [...]. A guerra santa travada consegue, dessa forma, conjugar um sincretismo invertido com a idéia de pluralismo religioso. E, como consequência, a Igreja Universal combate aquilo que, em parte, ajudou a criar”.

A glossolalia, como sinal do batismo (presença) do Espírito Santo, reintroduziu no campo das religiões cristãs uma relação de proximidade (ou intimidade) do indivíduo com o sagrado, mediada pelo corpo em êxtase religioso, que há muito tempo fora banida desse campo, em virtude da valorização da conversão racional e da secularização. Obviamente que esse banimento deve se matizado se considerarmos as diferentes práticas religiosas e não apenas a ortodoxia das igrejas. Porém, mesmo nas devoções populares mais próximas de alguma forma de êxtase, a possibilidade de receber na pele o próprio espírito de Deus em pessoa não era o mais comum. A novidade do movimento pentecostal foi, portanto, recuperar a experiência extática no cristianismo, descartando os intermediários e enfatizando o monoteísmo na figura do Espírito Santo. Daí a importância do episódio de pentecostes como mito bíblico

9 Em muitas esculturas, Exu é representado tendo uma língua que se estende até a altura das mãos, numa clara alusão ao poder de realização da palavra no mundo do invisível, comparável ao das mãos na transformação das coisas no mundo visível.

legitimador desse movimento, nomeando-o inclusive.

No Brasil, o desenvolvimento do pentecostalismo se faz num campo religioso em que o transe ocupa um papel histórico central na mediação entre os grupos étnicos e sociais portadores, a princípio, de diferentes patrimônios culturais que entraram em contato. Foi por meio do transe, por exemplo, que deuses africanos romperam suas linhagens e se “abrasileiraram” ao descerem nos corpos dos seus filhos na nova terra: negros, mestiços e, finalmente, brancos. Ou que índios e escravos, na condição de divindades veneradas, puderam voltar à terra para a remissão das injustiças sociais e habitar os mais diferentes corpos na forma de caboclos e pretos-velhos. Enfim, a mestiçagem do espírito certamente correspondeu a uma mestiçagem do corpo, fato que o duplo sentido do verbo “possuir” (como intercuro místico e sexual) parece indicar (Matory, 1988).

Ainda que consideremos as diferenças entre o transe do Espírito Santo e o das divindades afro-brasileiras (ou mesmo as diferenças entre transe e possessão (10)), o fato é que essa experiência extática, sobretudo entre as camadas populares, preferenciais na adesão ao pentecostalismo, põe os conteúdos desses sistemas em trânsito permanente, na medida em que abre as portas para um conjunto de “experiências místicas” correlatas às do transe. No neopentecostalismo, como acontece principalmente na Iurd, isso é mais evidente pelo lugar central que o transe das divindades da umbanda (exus e pombagiras) assumiu na cosmogonia do culto, inclusive em detrimento do transe do próprio Espírito Santo, já não mais enfatizado como em sua origem (Mariano, 1999, p. 129).

A experiência do transe não é apenas um potencial caminho vicinal entre esses sistemas religiosos, mas também, ou sobretudo, uma experiência na fronteira entre diferentes percepções de noção de pessoa que se articulam muitas vezes como ângulos opostos pelo vértice.

Em *Orixás, Caboclos e Guias*, Edir Macedo, depois de definir o que é a possessão



e como agem os encostos sobre o corpo e a pessoa, condena todas as religiões que invocam os espíritos:

“Não sabeis que sois o santuário de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós? Se alguém destruir o santuário de Deus, Deus o destruirá; porque o santuário de Deus, que sois vós, é sagrado. 1 Coríntios 3.16,17” (Macedo, 1996, p. 74).

No neopentecostalismo, como no cristianismo em geral, o corpo é pensado como a morada do Eu e de Deus que o criou como um “santuário”. A constante tentativa do demônio de se apoderar desse corpo visa a destruir esta que é a principal obra do criador: o homem na sua dupla condição, corpo e alma. Fortalecer o Eu junto ao espírito de Deus é a única forma de vencer esse inimigo, daí a possessão do Espírito Santo ser aceita legitimamente, pois pousa no corpo da criatura o espírito do criador.

Nas religiões cristãs, desde que o homem sucumbiu pela primeira vez à tentação do mal (representado por um animal, a cobra), ele foi punido com a perda do paraíso. Nesse momento o que era uno tornou-se dual ou múltiplo e o fluxo com o sagrado deixou

10 Segundo Ioan Lewis, a possessão por uma entidade externa pode ocorrer sem a manifestação do transe, que “pode compreender dissociação mental completa ou apenas parcial” (Lewis, 1971, p. 41).

de ser contínuo. Foi necessário o sangue derramado do Cordeiro de Deus como sacrifício máximo para que o homem que nele cresse pudesse redimir seus pecados, reunindo o que fora separado e reconquistando o direito ao paraíso.

Nas religiões afro-brasileiras a noção de pessoa admite um Eu ao qual se agregam as demais divindades (orixás, erês, caboclos etc.) em forma de um “enredo de santo”. No candomblé, esse Eu (ou Ori, que significa cabeça) é também visto como uma divindade criada por ordem do deus supremo, Oloдумare. Conta o mito (Abimbola, 1973) que na olaria do *orun* (espaço invisível) as cabeças dos homens são modeladas do barro, e nelas são colocadas simbolicamente parcelas da natureza (rios, matas, etc.) as quais estão sob a regência dos orixás. Quando essas cabeças nascem no *aiye* (a terra, espaço visível) geralmente “esquecem” do que foram feitas e as escolhas de destino realizadas. Por isso, os oráculos (como o jogo de búzio) são importantes; por meio deles pode-se identificar a “matéria mítica” que compõe a cabeça de cada um e, portanto, os orixás que a regem. É preciso, pois, cultuar em primeiro lugar a cabeça (no rito do bori, ou “dar comida à cabeça”) para que ela possa receber convenientemente (a partir do rito do orô) os deuses que com ela mantêm vínculos imanentes. Ou seja, no rito do bori a pessoa “nasce” para o orixá e no rito do orô o orixá “nasce” para a pessoa. A pessoa é vista como uma agregação mítica que pode englobar, variando conforme as várias modalidades de culto, o ori (Eu), um orixá de frente, um juntó (segundo orixá que forma com o primeiro o casal de orixás tidos como “pai” e “mãe”), orixás de herança, erê, Exu, caboclo, etc. Esse enredo de santo segue uma lógica definida pelo orixá de frente. Se este for, por exemplo, Ogum (orixá da forja, da guerra, associado aos caminhos), o segundo santo poderá ser Iansã (também uma guerreira, associada aos ventos), o erê pode se chamar Mariozinho (mariô é a folha de dendezeiro que cobre a roupa de Ogum), o caboclo, Trilheiro, e o Exu, Tiriri, Tranca-Rua, Porteira, etc. (nomes associados aos caminhos) (11). Os rituais de iniciação e as

obrigações de um, três, cinco e sete anos visam por meio dos sacrifícios de animais e outras cerimônias fixar no ori da pessoa esse “enredo”. A partir de sete anos de iniciada, a pessoa se torna um ebomi (e potencialmente um sacerdote), e ainda que tenha de periodicamente continuar a fazer obrigações (em intervalos mais longos, como catorze e vinte e um anos) considera-se que seu axé (força) está estruturalmente estabelecido. Nesse período, o transe é cada vez menos freqüente, sendo a própria pessoa vista como uma “imanência” do seu orixá.

Como se vê, nas religiões afro-brasileiras, o Eu se sacraliza à medida que o adepto vai compondo seu “enredo de santo”, ao longo de seu processo iniciático. Segundo Márcio Goldman (1985, p. 46), no candomblé “a ‘pessoa’ é postulada então como fragmentada, e todo o esforço do sistema parece voltado para fundi-la numa grande unidade”. Esse processo que concebe a pessoa como “folheada” e múltipla estaria, entretanto, fadado ao insucesso, pois a unidade pretendida nunca é totalmente atingida. A exigência dos constantes ritos sacrificiais visa exatamente a provocar “uma continuidade entre a divindade e os homens, através de um animal colocado como intermediário e que, ao ser abatido, deixa aberto um canal para que a ‘graça divina’ flua até o mundo humano”. A possessão é a evidência da eficácia desse canal. Ou seja, podemos dizer que na relação entre as categorias deus, homem e animal, estes dois últimos termos mantêm uma proximidade “perigosa” já que o homem é tanto um ser da cultura (divino) quanto da natureza (animal). A eliminação, no sacrifício, do último termo aproximaria, segundo a mitologia implícita do ritual, o divino do humano ou vice-versa. No transe do candomblé, o homem que se individualizou ao nascer recebe um deus único porque também individualizado e “nascido” em sua cabeça. Assim ambos, como individualizações de categorias genéricas, podem “conviver” num só corpo, mas sempre como complementaridades que se tocam mas não se sobrepõem. Quando o deus “vem”, o homem “vai” (perde a consciência) e vice-versa. Na unidade do corpo

11 As diferentes concepções dos exus na umbanda e no candomblé serão discutidas mais adiante. Sobre a organização dessas linhas e correntes de entidade, sob o ponto de vista da umbanda, ver Matta e Silva, 1960.

compartilhado, os homens se divinizam e os orixás se humanizam, mas só podem fazê-lo como seres únicos e não gerais, um de cada vez (12).

Os ritos de exorcismo neopentecostal parecem aproveitar a seu favor essa construção da pessoa em relação ao panteão das religiões afro-brasileiras para enfatizar uma nova relação entre o homem e deus. Ronaldo Almeida descreve um desses ritos no qual o pastor explora com um aparente conhecimento de causa a presença das várias entidades que compõem essa “pessoa múltipla”:

“Às vezes, o pastor não se contenta com a resposta e pergunta novamente ao demônio se ele é o espírito mais forte entre os inúmeros que estão ocupando aquele corpo. ‘Quem é o mais forte? Quem é o chefe?’, pergunta o pastor. Na realidade, ele quer saber à qual entidade a cabeça do endemoninhado foi oferecida nos rituais de Umbanda ou de Candomblé. A mulher que incorporou a Maria Padilha, por exemplo, tinha a princípio incorporado o Exu do Lodo. Em seguida, o pastor ordenou que o chefe se ‘manifestasse’. A mulher que estava de joelhos e com as mãos para trás – representação física do Exu – levantou-se e, com as mãos na cintura, começou a rir, afirmando ser Maria Padilha. No caso do adolescente que inicialmente tinha incorporado a Pombagira, ao final do exorcismo mudou para transe de Erê, começando a agir como uma criança” (13).

Se nas religiões afro-brasileiras a pessoa se “completa” à medida que vai se distanciando da “natureza” (por meio de contínuos ritos de sacrifício animal) e incorporando em si um panteão sagrado, no neopentecostalismo a sacralidade decorre de um *a priori* no qual o humano já é divino, basta se distanciar das tentações que vêm de fora.

Nessa lógica ritual, não se trata de sacrificar (eliminar) a animalidade associada ao homem para abrir canais com o sagrado, como fazem as religiões afro-brasileiras, mas, seguindo a tradição do cristianismo, buscar nos seres que vêm do plano sobrena-

tural os responsáveis pelos desvios humanos de sua jornada ao sagrado. Considerando a dicotomia existente nesse plano entre o bem e o mal e que o sacrifício pleno de um desses lados (o do Cordeiro de Deus) já tenha ocorrido para a salvação dos homens, nas sessões neopentecostais sacrifica-se continuamente o demônio (na condição animalésca que assumem os transes de exus e pombagiras) como forma de se garantir a comunicação com o sagrado. Ou seja, se o Cristo morreu em nome desse fluxo, agora se trata de sacrificar o “anticristo”, ou o demônio/exu, para garantir a continuidade do fluxo.

Nas religiões afro-brasileiras o transe (das diversas divindades) e o sacrifício (dos animais) são ritos que garantem a comunicação entre a terra e o mundo sagrado, constituindo uma noção de pessoa por adição e acréscimo contínuos de parcelas do sagrado que se individualizam. No neopentecostalismo, ao contrário, o transe (de uma única divindade) e o “sacrifício” (dos demônios/exus) visam a constituir uma noção de pessoa por subtração (expulsão) permanente da presença de um “sobrenatural maligno” que insiste em habitar o corpo dos fiéis (14). Nesse caso é o “Eu” que se diviniza ao se libertar de uma espiritualidade tida como maligna e errada em contato com um espírito não individualizado, o Espírito Santo. Por isso, o diabo (exu) quando nele se manifesta fala a língua dos homens e de sua cultura (compreensível), enquanto a pessoa está inconsciente, narrando suas façanhas malévolas. Moralmente, esse “Eu” é visto, portanto, como essencialmente bom e certo e, a princípio, não poderia ser responsabilizado pelos atos maus e errados cometidos sob a influência dessa outra “persona” que o invade. Da mesma forma, esse “Eu”, ao ser visitado pelo Espírito Santo e falar a língua dos anjos (incompreensível aos homens), não perde sua consciência, ou, se quisermos, a da trindade divina, se torna “várias pessoas em uma”.

Certamente o sistema neopentecostal é um reforço importante para uma noção de pessoa que opera com dicotomias éticas e morais claras e precisas. Como apontou

12 No candomblé acredita-se que não é o “orixá geral”, mas um de seus avatares individualizados que “desce” no homem, pois este não aguentaria toda a energia de um transe pleno da entidade. Assim, apenas uma parcela individualizada da entidade se manifesta no homem. Da mesma forma, é preciso que a pessoa reafirme sua individualidade no rito do bori para poder receber o orixá.

13 No neopentecostalismo o transe mais freqüente é de exu e pombagira, mas existe a possibilidade de a pessoa receber outras entidades do panteão afro-brasileiro, embora isso ocorra com menos freqüência.

14 Veja a análise de Ronaldo Almeida [1996b, p. 51] sobre esses ritos de expulsão do demônio neopentecostal vistos “como uma inversão simbólica dos rituais encontrados nos terreiros”: “Se para aquelas [religiões afro-brasileiras] as entidades são invocadas a descerem nos seus ‘cavalos’, na Igreja Universal elas são intimadas a se ‘manifestarem’. Se nelas a possessão é o ponto culminante, de extrema sacralização do ritual – afinal, antes de tudo, a possessão das entidades nas religiões afro-brasileiras ocorre como uma festa –, nesta, a possessão é o pólo negativo extremo da manifestação do sagrado por tratar-se da irrupção do mal. É, ainda, se para aquelas as entidades retornam ao seu panteão, para a Igreja Universal os demônios são extirpados dos corpos e enviados ao inferno”.

Marisa Soares (1990), no cristianismo o Certo está para o Errado assim como o Bem está para o Mal. Pode-se dizer que, eliminando o mal do indivíduo, ele se torna bom e certo. Já no candomblé nem sempre essa equivalência se verifica, nem sempre “o Certo é bom nem tampouco o Errado é necessariamente mau. O Errado pode ser ótimo e o Certo pode ser profundamente penoso. Existe uma lei, mas de certa forma a busca do prazer pode driblar a lei. A culpa vem de ter, por exemplo, quebrado um preceito, mas nunca de ter desejado a mulher do próximo”.

No neopentecostalismo os homens se tornam “divinos” superando neles o que há de “humano”, tendo como exemplo a fé e resistência de um semideus (Jesus) às tentações do mal e do errado. No candomblé, foi o divino que se tornou humano, rejeitando os maniqueísmos ou aceitando as nuances que há entre as categorias do bem e do mal, do certo e do errado, do humano e do divino. Aqui a noção de pessoa é uma composição de forças sagradas e humanas cujo equilíbrio sempre precário é aceito de antemão e sem culpas. Afinal, nessa religião são os animais que morrem como homens (no lugar destes) em nome dos deuses. No cristianismo, ao contrário, foi o deus que teve de morrer como animal em nome dos homens.

Na constituição da pessoa humana em contato com o divino podemos concluir, portanto, que catolicismo, neopentecostalismo e candomblé enfatizam termos

diferentes de uma mesma tríade formada por homens, deuses e animais. No primeiro, celebra-se a morte do Cordeiro de Deus em nome dos homens; no segundo, a morte do demônio nos homens por meio do sangue do Cordeiro e, no candomblé, a morte dos animais (cordeiros) em nome dos deuses e dos homens.

COSMOGONIAS CRUZADAS

Privilegiando o demônio em detrimento da celebração do Cordeiro, é compreensível que, do ponto de vista da cosmogonia, as principais entidades manifestadas na sessão descarrego ou de libertação da Iurd sejam os exus e pombagiras, representações do diabo subtraídas das religiões afro-brasileiras. Vimos os significados do exu como intermediário nessas religiões e as consequências de sua “derrota” no neopentecostalismo para a construção do lugar e carisma do pastor como intermediário legítimo. Outro papel importante dessa entidade é estabelecer linhas de demarcação entre os vários modelos de culto afro-brasileiro e deste com o segmento cristão. Traçando, conforme quadro abaixo, um *continuum* (15) englobando as principais divindades cultuadas no segmento afro-brasileiro e no cristianismo observamos que caboclos e exus representam “categorias de fronteiras” importantes, entre eles.

¹⁵ Esse *continuum* é um modelo de organização do panteão que visa a estabelecer algumas recorrências para efeito de análise. Certamente, sua validade empírica depende dos diferentes contextos aos quais se aplica. Sobre o uso do conceito de *continuum* no estudo da umbanda e do kardecismo, ver Camargo, 1961.

Candomblé jeje-nagô		Candomblé angola		Neopentecostalismo		
Orixá/Vodum Erê	Inquice Erê	Caboclo	Preto-Velho	Exu Pombagira Encosto Demônio	Deus-Pai Deus-Filho (Jesus) Espírito Santo	Mãe de Deus (Maria) Santos
(direita) “mais luz”		Umbanda		“menos luz” (esquerda)		Catolicismo
				Quimbanda		

Os terreiros de tradição jeje-nagô enfatizam o culto aos orixás (nagôs), voduns (jejes) e erês, entidades infantis que respondem pelos orixás. Os de tradição banto cultuam os inquices e, geralmente, acolhem os caboclos tidos como donos (ancestrais) da terra. O caboclo pode ser pensado como um divisor de águas no interior do candomblé (entre os terreiros de tradição jeje-nagô e angola) e entre este e a umbanda (Silva, 1995). A partir do culto do caboclo, preto-velho e das entidades situadas, segundo o quadro acima, no pólo considerado de “menos luz (esquerda)”, vigoraria o modelo da umbanda, tendo como variante a quimbanda, que enfatiza o culto às entidades “mais radicais” da esquerda, como exus e pombagiras. Na umbanda as entidades foram agrupadas em linhas ou falanges, o que permite que o seu sistema englobe todo o *continuum* de deuses citados acima, inclusive os do candomblé, porém modificando-os parcialmente, em termos de seus significatos, formas de transe, culto etc. Essas linhas ou falanges, sob a influência do espiritismo kardecista, foram classificadas segundo o grau de evolução espiritual atribuído às divindades: os orixás do candomblé foram vistos como espíritos (ou energias) mais iluminados (da direita), caboclo e preto-velho como espíritos em estágio intermediário de evolução (da direita, mas abaixo dos orixás) e zé pilintra, baiano, marinheiro, exu e pombagira como entidades das trevas (da esquerda). No pólo da esquerda, a umbanda (também o candomblé, em menor escala) absorveu a visão cristã que desde o colonialismo europeu na África associou o Exu ioruba ao Diabo, em razão das características já mencionadas (culto à sexualidade, fecundidade, etc.). Assim, enquanto no candomblé Exu é um orixá singular, na umbanda ele designa uma categoria (linha ou legião) que agrupa entidades masculinas (como Exu Veludo, Tranca-Rua, Exu Caveira, etc.) e femininas, conhecidas como pombagiras (Maria Padilha, Maria Molambo, Sete Saias, etc.) (16). Por serem tidos na umbanda como entidades pouco evoluídas ou “anjos caídos”, os exus e pombagiras geralmente estão associados aos vícios e pecados humanos, sendo evi-



dente sua relação mítica com as categorias sociais marginalizadas, como prostitutas, malandros, migrantes, etc. Para distinguir essas duas representações do exu, no candomblé e na umbanda, o povo-de-santo normalmente usa os termos “exu africano” e “exu brasileiro”, respectivamente. Considerando o papel do caboclo e do exu na conformação desses sistemas, vemos que, em termos ideais, o caboclo – sendo uma representação mítica do índio brasileiro – serviu como uma “dobradiça simbólica” que permitiu a abertura de um modelo auto-referenciado como “mais africano” e “purista” de culto (jeje-nagô) para um modelo mais “nacionalizado” (embora ainda africano), como o candomblé de angola e, posteriormente, para a constituição da umbanda, ideologicamente marcada pela idéia de se mostrar como uma “religião brasileira”. À categoria do exu coube o papel de aproximar os sistemas religiosos africanos e o catolicismo pela incorporação

16 Para diferenciar a categoria do exu na umbanda e do Exu, como orixá do candomblé, grafiei neste trabalho seus nomes iniciando com letra minúscula para o primeiro caso e maiúscula para o segundo. Nos casos em que me refiro explicitamente a ambos, optei por grafar a letra inicial em minúscula.

do imaginário demoníaco cristão (dicotômico entre o bem e o mal) no imaginário do “exu africano” (relativista). Elementos na estatuária do “exu brasileiro” (tridente, garfo de três pontas, chifres, rabo, patas no lugar dos pés, capas pretas, cartola, etc.) demonstram esse trânsito de representações. Mas, tal como acontece com o caboclo, não nos enganemos, pois mesmo o “exu brasileiro”, ou da umbanda, sob a sua aparência demoníaca preserva vários “conteúdos africanos”. Uma das provas disso é o “exu brasileiro” não ser o “mal absoluto”. Ele é tido como muito poderoso exatamente por sua condição liminar, podendo inclusive fazer o bem. Alguns depoimentos de umbandistas coletados por Liana Trindade (1985) em pesquisa sobre essa entidade revelam essa característica:

“Tem os Exus diabos, vieram daqueles diabos que queriam ficar no lugar de Deus, tomar o lugar dele. E tem os Exus espíritos das pessoas [mortas]” (Trindade, 1985, p. 105).

“Exu é o diabo, mas o diabo não é ruim. Se a gente pede as coisas ele dá. A gente tem sempre que levar as coisas pra ele pôr na casinha dele ou na encruzilhada” (Trindade, 1985, p. 106).

“Exu é escravo do santo, ele leva todos os males, abre todos os caminhos. Exu é bom, mas se você pedir o mal, ele vai ser mau” (Trindade, 1985, p. 104).

Vê-se que, no primeiro depoimento, exu segue a teologia cristã. No segundo, apesar da aceitação de que o exu é o diabo, há uma resignificação do diabo segundo o sistema africano, pois o maniqueísmo entre o bem e o mal é dissolvido por uma atitude relacional. Em terreiros de umbanda (e em muitos de candomblé) é comum que se use correntes e cadeados nos assentamentos de exu para “amarrar” essa entidade quando se quer controlar sua força e deles obter alguma obediência. Essa é uma das razões de serem chamados de “escravos” dos orixás. Ou seja, negocia-se com o mal, que, inclusive,

pode fazer o bem. Isso fica mais evidente na terceira fala, quando a idéia africana de Exu como senhor dos caminhos é plenamente invocada. Exu como categoria e elemento de passagem entre o sistema africano e o cristão possui portanto as duas dimensões: orixá e demônio.

Ao ser eleito como “bode expiatório” das sessões de libertação ou descarrego neopentecostais, Exu, cujo papel demoníaco foi atribuído outrora por um sistema cristão e aceito, parcialmente, pelos afro-brasileiros (sobretudo na umbanda), retorna ao sistema cristão onde ele é acusado (injustamente) de fingir não ser o demônio que lhe foi imputado. Se, outrora, em nome de Deus, o espírito do demônio cristão foi identificado nos corpos possuídos por Exu, agora que esses corpos aprenderam a receber e lidar (negociar) com o demônio, relativizando o mal, invoca-se neles o espírito de Exu para que este revele sua “verdadeira” identidade e assim novamente polarizado possa ser expulso radicalmente em nome de Deus. Mas se, do ponto de vista afro-brasileiro, ou mais especificamente da umbanda, nunca foi “segredo” que exus e pombagiras são demônios, espíritos das trevas, anjos caídos, conformados, inclusive, segundo a descrição bíblica (“diabos que queriam ficar no lugar de Deus”, como na fala acima), qual é a grande revelação ou novidade que o pastor arranca da boca desses espíritos? Não é o fato de serem demônios, mas a confissão de que eles, em vez de ajudar seus filhos, os estavam enganando e prejudicando o tempo todo, por não serem suscetíveis à negociação como se pensava. Assim, afirma-se que o espírito existe, tem “vida própria”, mas engana seus filhos fazendo-se passar por algo que não é. O “conteúdo do exu brasileiro”, na carne dos possessos, dá vida a um personagem bíblico, o demônio judaico-cristão, reafirmando a estrutura virtual desse sistema teológico que assim pretende “demonstrar na prática” suas afirmações de fé.

Descartando-lhe a qualidade relativista (de origem africana) de ser ao mesmo tempo o bem e o mal, exu no contexto neopentecostal é a absolutização do mal cuja presença “concreta” na terra é colocada ao alcance

das mãos e dos olhos das pessoas. Mais ainda, o neopentecostalismo, ao condenar qualquer possibilidade de intermediação com essas “forças das trevas”, enaltece um sistema igualmente absolutista de combate a elas, em nome do bem. É o que prega Edir Macedo (1996, p. 119).

“A igreja tem de agir. Já vivemos o clima da pregação protestante com Lutero, o da pregação avivalista de John Wesley e, agora, temos de sair da mera pregação pentecostal, para a pregação plena que promova um verdadeiro avivamento do Espírito de Deus. Temos de sair por aí, dizendo que Jesus Cristo salva, batiza com o Espírito Santo mas também, e antes de tudo, liberta as pessoas oprimidas pelo diabo e seus anjos”.

Por oposição ao sistema afro-brasileiro, decretando-lhe uma guerra sem trégua, o neopentecostalismo adotou o diabo como protagonista tornando-se refém de quem pretendia aprisionar, pois o que seria do céu sem o inferno, da glória do vencedor sem as contínuas legiões de vencidos? (Almeida, 1996; Oro, 1997; Mariano, 1999). E mais, a aproximação acentuada da Iurd em relação às religiões afro-brasileiras, o que já lhe valeu o epíteto de “igreja macumbeira” (Oro, 1997) (17), rearticula, por conta dos fluxos dos fiéis e panteões entre as denominações, novas versões de antigos trânsitos existentes entre o cristianismo e as religiões afro-brasileiras e destas entre si. Vejamos de perto este ponto.

O desenvolvimento do candomblé em São Paulo e Rio de Janeiro, ocorrido a partir dos anos de 1960, deu-se em grande parte às custas da conversão de fiéis formados pela umbanda. Um dos motivos dessa conversão foi a procura por uma religião cujo repertório mágico era tido como mais eficaz e radical para solução de problemas em momentos de crise (Silva, 1995). Além disso, nesse período, o candomblé passou a ser mais bem aceito nos grandes centros urbanos do Sudeste, incentivado por artistas e intelectuais que nele identificavam tradições tidas como “mais puras” ou “fiéis” aos princípios africanos e inspiradoras de uma estética em

voga. Nesse processo, o candomblé sempre procurou marcar sua distinção em relação à umbanda criticando-a como uma versão “fraca” e “deturpada” de suas tradições, transformadas sob a influência exacerbada do catolicismo e do espiritismo kardecista. Segundo o candomblé, a umbanda trabalharia com entidades tidas como tabus: os eguns ou espíritos de mortos, representados em categorias como caboclo, preto-velho, exu, pombagira, etc. Até mesmo os orixás da umbanda, pelas diferenças de culto e de formas de transe, foram considerados eguns “disfarçados”. Na visão do candomblé, os eguns, também chamados de encostos, ao se manifestarem nas pessoas causam-lhes perturbações, devendo ser afastados para que não atrapalhem o culto aos orixás, pois no corpo ou no terreiro em que se recebe orixá não se recebe egum (18). Para muitos membros de candomblé a manifestação dos exus e pombagiras nas igrejas neopentecostais é vista como possível e até mesmo compreensível já que eles são “eguns” e não “orixás”. Os orixás raramente baixariam nessas sessões e se baixarem, dizem os adeptos do candomblé, é porque são “orixás da umbanda”. Ou seja, as entidades umbandistas manifestadas nas igrejas neopentecostais, ao serem classificadas como eguns, fazem com que a “vitória” do pastor sobre elas não desqualifique o sistema afro-brasileiro por inteiro, ao contrário, reafirme dicotomias e divergências existentes em seu interior, como, por exemplo, a visão dos riscos a que as cabeças não protegidas adequadamente estariam sujeitas. Em função dessa visão, aliás, as entidades da umbanda, muito antes de serem expulsas em massa nas sessões de descarrego neopentecostais, foram expulsas das cabeças de seus filhos umbandistas que se converteram ao candomblé. Nesse caso, não porque fossem demônios disfarçados de exu e seus asseclas, mas eguns “disfarçados” de orixás e suas falanges. Essa lógica de conversão, na qual se “reconhece” o panteão da religião anterior do converso, mas transforma os “conteúdos” de suas entidades, presente no trânsito de adeptos da umbanda para o candomblé e vice-versa, parece agora nortear

17 Para Ari Oro uma das consequências da aproximação da Iurd em relação às religiões afro-brasileiras é a “umbandização” da primeira.

18 Um terreiro de candomblé pode ter egum assentado, sobretudo quando se trata de terreiros fundados por sacerdotes já falecidos. Entretanto, o culto sistemático a essas entidades é feito em terreiros próprios especializados no culto aos antepassados ou ancestrais que em vida foram muito importantes ao culto dos orixás. No Brasil, os terreiros de egum localizam-se, majoritariamente, na Ilha de Itaparica, na costa baiana, onde as cerimônias são realizadas por comunidades familiares de descendentes de africanos.

o trânsito de adeptos dessas religiões para o neopentecostalismo. Nessa denominação, os conversos encontrariam um discurso sobre a existência de um deus onipotente em nome do qual é possível subjugar os deuses anteriores e fornecer soluções radicais aos problemas terrenos e de salvação. Como se vê, as freqüentes reinterpretações dos deuses desse *continuum*, ainda que por caminhos diferentes, têm possibilitado novas articulações entre os sistemas cristão (católico e neopentecostal) e afro-brasileiro (candomblé e umbanda), considerando suas demarcações internas e externas.

LITURGIAS "AFRO-PENTECOSTAIS"

A proximidade entre o neopentecostalismo e o sistema mágico-religioso afro-brasileiro e espírita tem gerado práticas no mínimo inusitadas para uma denominação cristã, como a Iurd, ainda que revisionista em relação à pregação pentecostal. Vejamos algumas dessas práticas e seus significados.

O calendário das sessões neopentecostais apresenta uma correspondência explícita com o calendário ritual estabelecido pelas religiões afro-brasileiras para celebrar suas divindades. Nessas religiões, acredita-se que o tempo é um sistema discreto sob a regência de divindades específicas. Os dias da semana ou meses do ano podem indicar regências de princípios simbólicos organizadores como, por exemplo, os elementos água, terra, fogo e ar.

Os dias iniciais ou terminais da semana são consagrados ao domínio do fogo, elemento transformador. Assim, segunda e sexta-feira são dias consagrados a Exu, que, sendo orixá dos caminhos e das passagens, é cultuado nesses dias liminares que circunscrevem as mudanças entre períodos de trabalho e descanso. Suas horas consagradas são as de mudanças de períodos, como a meia-noite. Por esse motivo, nesses dias e horário são feitas, preferencialmente, as giras de exus (ou dos guias de esquerda) nos terreiros de umbanda e lhes são en-

tregues oferendas em locais de passagem, como encruzilhadas e cemitérios (19). Sexta-feira é também o dia consagrado a Oxalá, no candomblé. Por ser o orixá da criação que se veste de branco (e não recebe oferendas com óleo de dendê ou sacrifício de sangue), Oxalá foi associado a Jesus ou às suas denominações, como o Senhor do Bonfim, na Bahia. Muitos iniciados se vestem de branco nesse dia e evitam comer carne vermelha, preferindo o peixe. Existe, nessa associação, uma alusão ao tabu da Quaresma ou da Sexta-feira Santa, dia em que Cristo foi crucificado, o que torna essa data em um dia de morte, mas também de esperança na ressurreição. A associação com o simbolismo do fogo transformador também é evidente. A sexta-feira pode indicar, portanto, uma aproximação estrutural tanto com Exu-Demônio, pelo seu simbolismo com a morte, como com Oxalá-Jesus, pelo seu simbolismo com a criação e transformação. Ambos os pares podem estar associados ao simbolismo do fogo. Assim como Exu é obrigatoriamente o primeiro a ser saudado no candomblé, Oxalá deve ser o último, após o qual se encerra um ciclo de rituais. Portanto, os pares de oposição do sistema afro-brasileiro, Exu-Oxalá, e do sistema cristão, Demônio-Jesus, podem ser intercambiáveis, até mesmo porque, tal qual Exu, Jesus também é o mensageiro entre os homens e Deus ("Eu sou o caminho, a verdade, a vida. Ninguém chega ao Pai senão por mim"; Jo 14, 1-12). Essa associação de fato ocorreu em Cuba onde o sincretismo aproximou Exu de Jesus e não do Demônio, como ocorreu no Brasil.

Nas igrejas neopentecostais, embora haja diversos cultos por dia e em todos os dias da semana, as sessões de libertação ou de descarrego realizadas às sextas-feiras à noite ganharam especial evidência, sendo as mais concorridas, segundo constatou Marisa Soares (1990, p. 87) ao analisar o calendário de uma Iurd do Rio de Janeiro (20):

"A meia-noite 'hora grande' de sexta para sábado é o momento em que os Exus se manifestam e trabalham [na umbanda]. É justamente nesta mesma hora que nas

19 As oferendas e sessões feitas às segundas-feiras podem ainda associar exu à devoção às almas, uma prática do catolicismo popular.

20 Calendário: "2ª-feira: Prosperidade; 3ª-feira: Louvor e Imposição das mãos; 4ª-feira: Saúde; 5ª-feira: Família; 6ª-feira: Libertação; sábado: Prosperidade, Corrente das crianças; domingo: Louvor" (Soares, 1990, p. 86)



igrejas estão sendo realizadas as cerimônias onde esses Exus são invocados para, em seguida, serem expulsos, dos corpos das pessoas presentes”.

Apredileção pelas giras de exus e sessões de libertação realizadas nesse dia e horário (ainda que no caso neopentecostal esteja se modificando em função da crescente demanda e diferenciação de fiéis) e as relações de aproximação e oposição entre as entidades envolvidas nesses rituais parecem indicar que a manutenção das referências do sistema afro-brasileiro no modelo neopentecostal tem sido uma forma eficaz para gerar novos significados neste a partir de uma gramática disponível anteriormente. Se o simbolismo da sexta foi bom para pensar os entrelaçamentos entre Jesus e Oxalá, Demônio e Exu, agora ele serve para se pensar a desvinculação dessas divindades guardando entretanto seus lugares de força em ambos os sistemas. Ou, por outro lado, se é em nome de Jesus que se despacha o Exu/Demônio, é porque Jesus é ele mesmo uma espécie de Oxalá ou, quem sabe, o próprio Exu.

O calendário anual de rituais afro-brasileiros também tem servido à Iurd para organizar suas próprias sessões e atividades periódicas, como mostrou Mariano (1999). Sendo o ciclo dos rituais afro-brasileiros resultado, em grande parte, da utilização do calendário de homenagem aos santos católicos e eventos nacionais, ocorre uma relação de continuidade entre a Iurd e esses dois universos.

Em janeiro, devido ao dia de São Sebastião, os terreiros saúdam Oxóssi, deus da caça associado ao mártir cristão que fora torturado com flechas lançadas sobre seu corpo. As giras de caboclo realizadas semanalmente nos terreiros também consagram essas divindades da mata que, incorporadas em seus filhos, atendem o público utilizando o conhecimento que possuem sobre as propriedades mágicas dos elementos da natureza. Nessas giras, é comum, por exemplo, que os caboclos recomendem benzimentos com ervas, infusões, uso de sal grosso, óleos, etc. Na Iurd esses mesmos

elementos fazem parte de rituais feitos nos templos ou recomendados pelos pastores para que os fiéis os façam em casa. Ricardo Mariano (1999, p. 134) cita que

“Pastor Gilberto convida os telespectadores a buscar o ‘sabão abençoado’ na congregação de Caxias, com o qual iriam ‘lavar a peça de roupa daquela pessoa que está internada, que está com Exus em cima, está com Tranca-Rua, com Omolu, alguém que colocou seu nome lá no cemitério na cabeça de defunto fresco’. Fala ainda da cura da fiel que iria amputar a perna: ‘Olha, a Sra. vai pegar três petalazinhas dessa rosa, fazer um chá, um banho e vai durante sete dias de manhã banhar a perna em nome de Jesus com toda a fé. E ela fez isso e não precisou mais cortar a perna’”.

Na Quaresma, por influência do catolicismo, muitos terreiros entram em recesso evitando fazer sacrifício de sangue por conta

do jejum e da penitência ao corpo que esse período prescreve. Na Sexta-feira da Paixão, as atividades são retomadas realizando-se o ritual do fechamento de corpo por meio de incisões rituais na pele (curas ou aberês). Na Sexta-feira da Paixão, Exu é homenageado não só porque é o início do ano litúrgico, mas porque está associado a ritos de vida e morte (Paixão e Aleluia). Na umbanda, as giras em homenagem aos exus e pombagiras ocorrem semanalmente e envolvem, como já se disse, uma relação com o corpo e a sexualidade. Na Iurd esse imaginário é absorvido por meio de rituais com flores (preferidos pelas pombagiras), perfume do amor, banhos com água fluidificada, sabonetes abençoados de descarrego, limpeza ritual das roupas dos enfermos, etc.

O uso nos rituais neopentecostais de objetos com panos coloridos, chás de sete dias, “galhos de arruda, molhados em bacias cheias de água benta e sal” (Mariano, 1999, p. 135) e aspergidos nos fiéis para que estes sejam libertos, indica uma apropriação nesse universo de uma magia popular difusa, mas muito comum nos rituais de umbanda. O preto-velho, por representar o espírito do ancestral africano cheio de sabedoria e conhecimento de feitiçarias, mas também convertido ao catolicismo, aglutinou em torno de si essa memória. São típicos de suas receitas os vários usos de ervas, como arruda.

O simbolismo do fogo também está presente no neopentecostalismo numa relação com os rituais que envolvem esse elemento nas religiões afro-brasileiras, geralmente associados aos orixás dos raios (Xangô e Iansã), da forja (Ogum) e dos caminhos (Exu). Ou, ainda, à queima da pólvora, muito usada na umbanda para limpezas espirituais de pessoas e ambientes. Descrevendo um desses rituais, Mariano (1999, p. 135) afirma que “a arruda às vezes é conduzida pelo fiel para captar o mal presente em casa e nos moradores, sendo depois levada de volta ao templo para ser queimada”. Envelopes contendo dinheiro e os pedidos dos fiéis escritos num papel também são levados para a “terra santa de Jerusalém” onde são queimados ritualmente. Aparentemente,



somente os envelopes e os pedidos são queimados para que estes sejam atendidos por Deus.

Em agosto, mês relacionado à terra onde se depositam o corpo dos mortos e se veneram os ancestrais, é quando se cultua Obaluaiê e Omolu, orixás associados às doenças e sua cura. Na Iurd, essa época foi declarada o “mês dos encostos”, espíritos malignos dos cemitérios. Os orixás mencionados, também associados aos cemitérios, tornaram-se, na visão da Iurd, apenas os causadores de epidemias, perdendo o caráter de curadores destas, como se viu na citação acima.

As festas de erês são celebradas em setembro, por causa da homenagem aos santos católicos Cosme e Damião, médicos tidos como protetores das crianças. Nessas festas há geralmente farta distribuição de brinquedos e guloseimas para as crianças. Nas igrejas neopentecostais, temendo que as crianças sejam endemoninhadas pelos alimentos ofertados por ocasião dessas festas, é feita também distribuição de balas e doces abençoados (Almeida, 1996b, p. 44; Mariano, 1999, p. 135).

No período que marca a peregrinação à cidade de Aparecida do Norte, em outubro, para a celebração de Nossa Senhora Aparecida, também ocorrem grandes eventos neopentecostais, como cultos em estádios. Em 12 de outubro de 1995, um dos bispos da Iurd, durante programa transmitido pela rede Record, chegou a pisar numa estátua de Nossa Senhora Aparecida, expressando seu repúdio ao culto da imagem. A reação católica, contando com o apoio da mídia e de autoridades políticas, foi grande, o que acabou provocando a transferência do bispo iconoclasta para fora do Brasil (Mariano, 1999, p. 83).

Em dezembro e fevereiro, períodos consagrados às águas, ocorrem eventos públicos de grande popularidade, como as homenagens a Iemanjá, Oxum e Nanã, divindades femininas associadas à maternidade. Nas festas de Iemanjá, realizadas em diversos pontos do litoral brasileiro, por volta do dia 8 dezembro, na passagem do ano e no dia 2 de fevereiro, milhares

de pessoas costumam oferecer presentes (perfumes, flores, espelho, pente, etc.) a essa divindade. Diz-se que o banho nas águas do mar nesses dias “limpa” o corpo das forças negativas e traz sorte e felicidade. No neopentecostalismo da Iurd, o simbolismo da água salgada ou do sal grosso também está presente em rituais, como a utilização de um prato plástico contendo sal, que é indicado para “purificar o local de trabalho e o lar”. Outra cerimônia realizada nessa igreja é a do Vale do Sal, quando os fiéis são incitados a andar sobre esse produto espalhado pelo chão da igreja. Muitos manifestam exus e pombagiras nesse momento, outros atiram ao chão pedaços de papel com seus pedidos escritos. Numa tentativa de desqualificar a festa a Iemanjá, muitos fiéis neopentecostais têm feito pregação em meio à população de devotos usando alto-falantes ou mesmo distribuindo panfletos nos locais públicos de culto. Em um desses panfletos, que não trazia a identificação da igreja que o produziu, distribuído em 2 de fevereiro de 2000 na festa de Iemanjá que anualmente ocorre no Bairro do Rio Vermelho, em Salvador, o conteúdo seguia a mesma estrutura da literatura de ataque aos cultos afro-brasileiros: primeiro, uma “explicação” sobre quem é Iemanjá (“a mãe dos orixás”); em seguida, o que ela recebe como oferendas (flores, velas, perfumes, espelhos, etc); a origem dessas oferendas (o medo das pessoas diante da natureza, sendo que uma dessas oferendas “consistia no sacrifício de meninas virgens, amarrando-as nos barcos, soltando-as à deriva” para aplacar “a ira” do mar); e, finalmente, a condenação com base na Bíblia:

“Não adore outros deuses; adore somente a mim. Não faça imagens de nenhuma coisa que há lá em cima no céu, ou aqui embaixo na terra, ou nas águas debaixo da terra. Não se ajoelhe diante de ídolos, nem os adore, pois eu, o Eterno, sou o seu Deus e não tolero outros deuses – Êxodo 20.2-4”.

Enfim, sintetizo a seguir, em forma de quadro, as principais características dessas liturgias “afro-pentecostais”:

Data Catolicismo	Religiões afro-brasileiras	Neopentecostalismo (lurd)
20 de janeiro São Sebastião	Oxóssi e Caboclo (relação com a mata e elementos da natureza).	Ritos com ervas, infusões, sal grosso, óleos sagrados.
Domingo de Ramos Distribuição de palmas		Distribuição de rosas.
Quaresma Sexta-feira da Paixão Jejum; penitência ao corpo	Lorogun (ritual de encerramento das atividades dos terreiros). Fechamento de corpo (abertura de cortes rituais: curas ou aberês, início do ano litúrgico). Giras de exu e pombagira (relação com o corpo e sexualidade).	Ritos com flores (rosa branca), perfume do amor, banhos com água fluidificada, sabonetes abençoados de descarrego, limpeza ritual das roupas dos enfermos. Fechamento de corpo.
13 de maio Abolição	Preto-Velho (benzedor, sabedor de mandingas).	Ritos com arruda, sal grosso, panos coloridos, pétalas de rosa, chás de 7 dias.
24 de junho – São João 29 de junho – São Pedro	Fogueira de Xangô.	Fogueira Santa de Israel. Purificação pelo fogo. Chave da fortuna (casa própria, abertura dos caminhos, etc.).
16 de agosto São Roque	Obaluaiê. Festa de Olubajé (relação com saúde, doença e morte).	Mês dos encostos. Sessão espiritual de descarrego.
27 de setembro Cosme e Damião	Festa de Erês ou Ibejis (mês das crianças).	Distribuição de balas e doces sagrados.
12 de outubro Nossa Senhora Aparecida (Peregrinação em massa à cidade de Aparecida do Norte para pagamento de promessa).		Concentração em massa em estádios para a realização de curas e recebimento de bênçãos.
2 de novembro Finados (Dia das almas)	Corrente das almas (cuidados com os mortos).	Pregação em cemitérios. Corrente da mesa branca.
4 de dezembro Santa Bárbara 8 de dezembro Nossa Senhora da Conceição 2 de fevereiro Nossa Sra. dos Navegantes	Festa das labás (orixás femininos). Festa de lemanjá na praia (entrega de presentes nas águas: perfumes, pentes, espelhos, etc.).	Ritos na praia. Uso de perfumes, pentes, sabonetes, etc.

NAS ENCRUZILHADAS DOS RITOS

Alguns rituais na Iurd têm trabalhado com vários elementos simbólicos do campo religioso afro-brasileiro. Gostaria de citar dois grupos de rituais que considero entre os mais importantes para a análise dos mecanismos simbólicos dessa reapropriação: as correntes e as consultas espirituais.

As correntes são séries seqüenciais de cultos que o fiel deve freqüentar, sem interromper, com o risco de não conseguir atingir os objetivos almejados. Segundo Mariano (1999, p. 135), como o discurso das igrejas neopentecostais é “altamente repetitivo e enfadonho”, lidando com os mesmos problemas e apresentando os mesmos diagnósticos e soluções,

[...] várias são as formas dos rituais, bem como o modo de participar deles e o sacrifício (a quantia de dinheiro) exigido para o fiel habilitar-se a receber as bênçãos desejadas ou propostas. Sua capacidade [dessas igrejas] de diversificar o repertório simbólico parece inesgotável. Daí encontrarmos corrente: de Jó, de Davi, do tapete vermelho, dos 12 apóstolos, do nome de Jesus, da mesa branca, do amor, das 91 portas, campanha do cheque da abundância, vigília da vitória sobre o Diabo, semana da fé total”.

As correntes, medidas em ciclos de dias ou semanas (7, 9, 12 ou mais), remetem à visão mágica da segmentação temporal mencionada acima e revelam a absorção no sistema neopentecostal de valores relacionados à prática católica de ritos cíclicos como a reza do terço, as novenas, trezenas, etc. Guardam, ainda, semelhanças com os ciclos iniciáticos das religiões afro-brasileiras nos quais o axé (força) cresce à medida que o indivíduo periodicamente reforça seus laços de aliança com as divindades por meio da realização de “obrigações”. Começando pelo próprio termo, vemos que *corrente* alude aos léxicos afro-brasileiros: *amarração* e *linha*. O primeiro termo está associado aos cultos de exu e pombagira, os quais, como foi dito, são representados muitas vezes com

correntes amarrando suas imagens. De fato, no neopentecostalismo atribui-se a quebra de uma corrente (ciclo específico em que o fiel deve ir à igreja ou cumprir um ritual) à força dos demônios que não querem que a pessoas se “acorrentem” a Deus. Também a expressão “tá amarrado” é freqüentemente usada nos rituais de exorcismo para dizer que o demônio está subjugado (Mariano, 1999, p. 145). O termo *linha* está associado à forma como as divindades foram separadas por faixas ou domínios de energia espiritual e serviu, sobretudo na umbanda, como forma de estruturar um panteão diversificado e expressar um conhecimento sobre a potência e o uso dessas energias. Esse conceito umbandista de *linha* é tributário, por sua vez, da teoria espírita das *faixas vibratórias* segundo a qual o “pensamento e a vontade de um espírito (encarnado ou não) emite vibrações” (Laura, 1990, p. 153) que denotam seu estágio moral e seu progresso. As *correntes* neopentecostais, ao prescreverem que o sacrifício (oferta), a fidelidade e a escolha de um objetivo (um de cada vez) a ser alcançado são essenciais para seu sucesso, de certo modo absorvem em seu sistema a idéia espírita segundo a qual o pensamento em “sintonia” com uma “faixa vibratória” adquire o poder de “ordenar” a transformação das coisas ao redor. Na citação de Mariano acima, vemos que a denominação de correntes com nomes de personagens bíblicos (Jó, Davi, Jesus, etc.) parece enfatizar qualidades presentes na vida destes (Paciência, Luta, Santidade), que atuariam como modelos de conduta (faixas vibratórias morais) para o pensamento e ação do fiel e, ao mesmo tempo, alude aos princípios classificatórios da umbanda com suas correntes de Iemanjá, Oxalá, das crianças, etc. As correntes com nome de objetos (“tapete vermelho”), de números aparentemente cabalísticos (12 apóstolos, 91 portas) ou de rituais espíritas (“mesa branca” (21)), indicam fortemente a absorção do universo mágico-religioso afro-brasileiro e kardecista. Corrobora essa idéia o ritual da unção do copo d’água feito pelos pastores da Iurd e transmitido via televisão. Essa bênção é feita tanto às

21 Ao redor de uma mesa branca os espíritas kardecistas se reúnem para receber os espíritos desencarnados. Por isso, essa religião também ficou conhecida popularmente como “mesa branca”.

18h (hora do *Angelus*) como no final de alguns programas dessa igreja. A novidade da prática neopentecostal dessa bênção (22) é que o pastor também pede para que as pessoas se aproximem da televisão e a toquem com as mãos estendidas. O pastor, então, faz uma prece alegando que a energia nele presente irá passar para o telespectador. Posteriormente o pastor recomenda que a água seja bebida para que o espírito de Jesus possa ser absorvido. Nos termos do espiritismo, esse rito poderia ser chamado de “água fluidificada”. Outra característica da aproximação entre esses universos religiosos, já salientada, é a vestimenta de cor branca usada pelos pastores, a mesma cor das roupas rituais dos adeptos dos terreiros de candomblé, umbanda e espíritas.

As consultas espirituais, no âmbito das religiões afro-brasileiras, podem ser entendidas como uma prestação de serviço mágico-religioso por meio do contato com as divindades que diagnosticam problemas e orientam para a sua resolução. No candomblé elas geralmente são feitas por meio do jogo-de-búzio realizado pelo pai-de-santo (sem incorporação). Na umbanda é mais comum o contato face a face do consulente com as entidades incorporadas nos médiuns.

No âmbito da Iurd, as consultas espirituais são feitas durante os programas televisivos e no espaço da igreja. No primeiro caso, os pastores apresentadores do programa são identificados como “consultores espirituais” e são assessorados por ex-pais e mães-de-santo convertidos à igreja. Os telespectadores fazem contato por telefone em busca de ajuda para suas aflições. Como o diagnóstico dado pelo pastor para as causas da aflição dos consulentes frequentemente envolve a presença do demônio ou de “trabalhos feitos”, os ex-sacerdotes desempenham um papel estratégico na confirmação desse diagnóstico. Muitos telespectadores descrevem, por exemplo, que encontraram objetos em sua casa ou em seu trabalho (alimentos, bonecos amarrados, pedaços de carne crua, pó preto, etc.) e querem saber se isso representa algum tipo de “feitiço”. Nesse momento, o pastor consulta o ex-

pai-de-santo que, freqüentemente, confirma tratar-se de “trabalho de bruxaria” (feitiçaria ou macumbaria) e explica em detalhes como esses “trabalhos” são feitos e quais suas conseqüências para as vítimas. O rosto do ex-pai-de-santo nunca aparece, pois este fica atrás de um biombo que reflete a sombra de seu perfil. Nesses programas, os ex-sacerdotes também são entrevistados pelo pastor para que narrem suas histórias de vida “de anos servindo aos encostos” até serem libertados.

Quando realizadas na igreja, as consultas espirituais ocorrem geralmente antes do culto e estabelecem um contato direto e individual do consulente com o ex-pai-de-santo. Nesse caso, assemelham-se mais ao modelo encontrado nos terreiros de candomblé. Durante o culto também são feitos os “corredores” (espécie de túnel formado por duas fileiras paralelas de ex-pais-de-santo e pastores que ficam com os braços levantados) para que as pessoas ao passarem por eles possam se libertar de encostos e dos “trabalhos” feitos. Recentemente, esses ex-pais-de-santo têm sido identificados por “ex-pai-de-encostos”. A mudança de termo é, provavelmente, uma precaução para evitar processos judiciais, pois o termo usado anteriormente aludia à condição do sacerdote das religiões afro-brasileiras. Além disso, a troca de nomes permite algumas reflexões.

Na consulta espiritual da Iurd articula-se uma teoria da possessão (presença dos encostos) e das doenças a ela associadas largamente tributária de uma fusão entre os exemplos bíblicos de possessão, os conceitos espíritas de obsessão e a concepção existente no candomblé e na umbanda da influência dos orixás sobre o corpo humano.

Na teoria espírita acredita-se que os espíritos inferiores desencarnados entram em contato com o corpo dos homens causando-lhes *obsessões*, isto é, influências negativas que podem chegar à *possessão* completa, ou perda do livre-arbítrio. A possessão, entretanto, pode ser benéfica ou causada por espíritos de luz interessados em passar alguma mensagem. A influência dos espíritos obsessores se apresenta em

22 Essa prática ficou conhecida nos programas transmitidos nos anos de 1960 por Pedro Geraldo Costa, que exortava seus ouvintes a colocarem um copo d'água sobre o rádio a fim de ser abençoado pelo padre Donizete, tido como milagreiro. Mas foi o “televangelista” Rex Humbard, nos anos de 1980, quem tornou famosa a bênção do copo d'água a distância via televisão.

forma de doenças físicas ou espirituais, por isso a terapia espírita procura seguir alguns “protocolos” de tratamento de acordo com os casos. No candomblé, excetuando os tranSES socialmente aceitos (como a possessão das divindades africanas e dos erês, principalmente), todos os demais tendem a ser vistos como anômicos (sob influência dos encostos ou espíritos de mortos). Na umbanda, o panteão socialmente aceito é muito maior devido ao acolhimento nesta dos chamados espíritos inferiores e à adoção da teoria da evolução espiritual kardecista. Um dos mitos de origem da umbanda descreve-a como proveniente da ação de um ex-espírita inconformado com o fato de não poder receber nas sessões de mesa branca kardecista que frequentava os espíritos tidos como inferiores ou obsessores, na visão espírita, como os caboclos e pretos-velhos que ingerem bebida alcoólica e fumam (Giumbelli, 2004).

Na Iurd, acredita-se que qualquer que seja o tipo de manifestação (possessão de orixá, obsessão por espírito inferior, etc.), “a pessoa se encontra sob a influência de um espírito imundo, um demônio”. Como afirma Edir

Macedo (1996, p. 64): “Milhares de pais-de-santo e mães-de-santo que chegaram até nós ficaram surpreendidos ao verificarem que o ‘encosto’ que possuíam era o mesmo ‘guia-de-frente’ [orixá] que dava conselho, consultas e parecia bonzinho”.

Estando previstas no sistema do candomblé e da umbanda (por influência maior ou menor do espiritismo) as categorias “orixá”, “encosto”, “possessão” (legítima) e “obsessão” (anômica), o neopentecostalismo não rompe a credibilidade de crenças desses sistemas como um todo, apenas inverte seus pólos significativos para em seguida submetê-los a uma relação significativa com a polaridade cristã entre o bem e o mal. Primeiro o “encosto” (obsessor) “toma o lugar” do “guia-de-frente” ou orixá (possessão legítima) para depois se revelar “demônio”. Assim, essas etapas de transformação possibilitam que “ex-pais-de-santo” se tornem e se vejam, aos seus próprios olhos e aos dos outros, como “ex-pais-de-encosto”. Mas ao serem consultados nos programas ou darem consultas para os fiéis na igreja, ainda que sem o uso de qualquer jogo divinatório ou da incorporação, continuam mantendo, no âmbito desse espaço, algum prestígio que advém do posto ocupado na umbanda ou no candomblé. Porém, como ex-lideranças dos “exércitos inimigos”, mantêm o estigma do perigo e do mistério, que o biombo a esconder-lhes o corpo parece preservar.

Com relação à classificação do corpo e suas doenças, a teoria espírita kardecista afirma que os espíritos obsessores causam inúmeras doenças ao corpo que, sendo “símbolo da imperfeição humana, é fonte inesgotável de vícios (tabagismo, alcoolismo, drogas, sexo desregrados, etc.) que devem ser combatidos” (Cavalcanti, 1990, p. 153). No candomblé, o corpo está sob a regência dos diversos orixás que se encarregam de cuidar de suas partes específicas, equilibrando-as para evitar doenças e perda de axé. A Iemanjá pertence a cabeça; a Exu, os órgãos sexuais; doenças da pele são domínio de Obaluaiê ou Omolu, e assim por diante. No neopentecostalismo também as doenças se tornaram sinais privilegiados para detectar a possessão demoníaca, pois se “nem todo



doente é endemoninhado, com certeza todo o endemoninhado é doente” (Macedo, 1996, p. 66). Ou seja, as pessoas possesas sempre apresentam alguma enfermidade. Macedo (1996, p. 65) aponta algumas doenças que caracterizam a possessão: nervosismo, dores de cabeça, insônia, medo, desmaios ou ataques, desejo de suicídio, doenças de causas não diagnosticadas pelos médicos, visões de vultos ou audição de vozes, vícios e depressão. Essa lista, seja pelos males físicos ou pela menção aos “vultos ou vozes”, recupera duplamente a relação entre enfermidade e “endemoninhamento” presente na Bíblia, porém “atualizada” sobretudo pela teoria espírita da obsessão. Em relação ao candomblé essa teoria se aproveita da regência dos orixás sobre órgãos, partes do corpo, comportamentos sexuais, etc. para inverter seus sentidos, conforme afirma Macedo (1966, p. 54):

“Omulu, por exemplo, que se intitula rei da calunga ou do cemitério, é um dos grandes responsáveis por esse tipo de enfermidade [ataques epiléticos]. Da mesma forma, pessoas que sofrem de feridas e chagas que os médicos não conseguem curar e ficam anos com as pernas feridas, normalmente são possuídas desse demônio que é associado a São Lázaro, da Igreja Católica [...] pessoas viciadas em tóxicos, bebidas alcoólicas, cigarro ou jogo, na maioria dos casos o responsável por tudo é o exu chamado ‘zé pilintra’ ou ‘malandrinho’ ou outro desta casta. Prostitutas, homossexuais e lésbicas sempre são possuídos por ‘pomba-giras’, ‘marias-mulambo’, etc. Nos casos em que as pessoas estão perdendo tudo o que têm e caindo em desgraça, normalmente, por trás estão demônios que se dizem chamar ‘exu-do-lodo’, ‘da vala’ e outros”.

Entre as várias formas de possessão demoníaca, vimos que Macedo cita a possessão por hereditariedade, isto é, um demônio pode causar malefícios a várias gerações de uma família, migrando do parente falecido para o parente vivo. Esses demônios, chamados de hereditários por serem “heranças” deixadas pelos endemo-

ninhados a seus descendentes, surgem em função de vários fatores, como uma maldição lançada a alguém, mas extensiva aos seus familiares e descendentes. No universo do candomblé, essa concepção de herança espiritual é muito comum; acredita-se que os orixás de pessoas iniciadas e já falecidas, ainda que sejam despachados em ritos fúnebres apropriados, podem querer voltar para serem cultuados pelos descendentes do morto. Esses orixás, chamados de “santo de herança”, muitas vezes representam elos de continuidade entre as várias gerações de praticantes do candomblé, como menciona a mãe-de-santo Georgina:

“Ao completar 15 anos, meu pai foi à Bahia buscar-me trazendo-me com ele para o Rio de Janeiro, onde me revelou a herança de minha bisavó. Até aquele momento eu desconhecia ser ela mãe-de-santo e praticar o rito do Candomblé” (apud McAlister, 1983, p. 39).

Vistos pela ótica neopentecostal, os “santos de herança” tornam-se “demônios hereditários” a causar no presente os mes-



mos males que causaram no passado.

Também os demônios territoriais, assim chamados por habitarem determinados lugares e nestes causarem acidentes e tragédias, têm uma correspondência direta com a associação que se faz entre as divindades do panteão afro-brasileiro e seus domínios territoriais, como rios, matas, mar, cachoeira, estradas de terra, cemitérios, etc. Esses lugares tidos como locais de culto por excelência das divindades que neles preservam seu axé podem ser vistos no neopentecostalismo como domínios de forças demoníacas causando malefícios aos que neles transitam desprotegidos. Em suma, se os orixás se manifestam nas pessoas (pela iniciação), podem ser herdados pela linhagem familiar e representam a natureza, os demônios também se manifestam no corpo das pessoas, podem ser herdados e, finalmente, se fixam em lugares. Como se vê, a eficácia simbólica da consulta espiritual neopentecostal resulta em grande parte da manipulação de vários conceitos dos sistemas afro-brasileiro e espírita, como a relação das entidades espirituais com o corpo, linhagem e espaços.

Quais os sinais diacríticos que permitem aos olhos dos agentes estabelecer continuidades e rupturas entre esses universos contíguos e de práticas intercambiáveis?

Do ponto de vista dos termos, vimos que um léxico comum está sendo compartilhado nesses universos, tais como “encosto”, “demanda”, “fechamento de corpo”, “consulta espiritual”, “sessão do descarrego” (ou “sessão forte do descarrego” e “sessão espiritual do descarrego”), “obsessão”, “desobsessão”, “correntes”, “círculos da divindade”, “nação (23) dos 318 pastores” (24), etc. Também a polissemia dos símbolos é acionada por meio dos elementos litúrgicos utilizados para promover o trânsito de alguns significados nos vários sistemas religiosos, como o simbolismo das cores (uso do branco), dos números (sete, treze, vinte e um, trezentos e dezoito), dos elementos da natureza (água, fogo, azeite, óleo, flores, sal grosso, arruda) e produtos de suposta força mágico-religiosa (sabonetes para limpeza espiritual, chaves da fortuna,

cajado para abertura dos caminhos, martelo para quebrar demandas, perfumes para limpeza de ambientes, etc.). Entretanto, a justificativa dada pelos pastores para a presença e o uso desses elementos baseia-se em referências a estes descritas na Bíblia, o que legitima os rituais feitos com base neles no campo religioso cristão. Vejamos alguns exemplos.

No frasco de óleo bento distribuído para “fechar” o corpo, afastar “maus-olhados”, expulsar demônios e curar, lê-se no rótulo o versículo “Expeliram numerosos demônios, ungiam com óleo a muitos enfermos e os curavam” (*Marcos* 6:13). Muitas vezes esse óleo contém mirra, resina de uma árvore africana que é usada em incensos e que foi um dos presentes que o menino Jesus recebeu dos magos: “Entrando [os magos] na casa, acharam o menino com Maria, sua mãe. Prostrando-se diante dele, o adoraram. Depois, abrindo seus tesouros, ofereceram-lhe presentes: ouro, incenso e mirra” (*Mt* 2: 1-12). Nas sessões de descarrego, esse óleo com mirra é derramado no corpo das pessoas para que os demônios se manifestem. Na embalagem do sabonete de arruda, distribuído no ritual de descarrego para que os adeptos, segundo a indicação do pastor, possam livrar o corpo de impurezas, está impresso o versículo: “Vai, lava-te sete vezes no Jordão e tua carne ficará limpa” (*II Livro de Reis* 5:10). Com base nesse versículo, muitos rituais de purificação são feitos na Iurd utilizando-se a água (25). Em alguns destes, os pastores garantem que a água veio do próprio Rio Jordão, como se vê no rótulo do frasco da colônia “Águas do Jordão – Nardo” (26). A indicação de números exatos para a quantidade de vezes que os rituais devem se repetir também se apóia em versículos bíblicos, como o mencionado acima. O uso da roupa branca pelos pastores também encontra fundamento bíblico: “Traja sempre vestes brancas e haja sempre azeite (*perfumado*) sobre sua cabeça” (*Ecl* 9:8). Frequentemente afirmam que o branco, segundo a Bíblia, é o símbolo da vitória. Muitas vezes o uso dessa cor também é estimulado entre os adeptos. Ao anunciar pela televisão uma sessão em que

23 No candomblé o termo “nação” designa modalidades de rito, como jeje-nagô, angola, etc.

24 Provável referência ao episódio em que Abraão reúne 318 dos seus melhores e mais corajosos servos para lutar contra os reis que aprisionaram Lot, seu parente (*Gn* 14:14).

25 Um pequeno cajado (com cerca de 6 cm) oco, feito de acrílico, é distribuído para que o fiel o encha com água benta e faça seus pedidos. O cajado com água alude ao episódio de fuga do povo hebreu do jugo egípcio quando Moisés, diante do Mar Vermelho, ergueu seu cajado e, invocando a proteção de Deus, viu as águas desse mar se abrirem para a passagem dos refugiados (*Ex* 14:16). Do mesmo modo, acredita-se que o portador do cajado que invocar a proteção de Deus terá seus caminhos abertos.

26 Nardo é uma planta asiática muito utilizada na fabricação de perfumes. Narra a Bíblia que uma mulher, para demonstrar sua adoração a Jesus, banhou-lhe a cabeça com esse perfume muito caro. Diante da indignação de algumas pessoas pelo desperdício do produto, Jesus lembra que a mulher não mediu esforços para adorá-lo e declara: “Onde quer que for pregado em todo o mundo o Evangelho, será contado para sua memória o que ela fez” (*Mt* 14:9). Exemplo muito adequado, aliás, para o estímulo neopentecostal ao sacrifício (oferta) sem medição de esforços.

se faria na igreja uma espécie de louvação ao trono de Deus, os pastores solicitaram que as pessoas interessadas em comparecer se vestissem de branco. Ao chegarem as pessoas recebiam na entrada da igreja uma rosa branca. A justificativa dada estava no livro do *Apocalipse*: “Depois disso, vi uma grande multidão que ninguém podia contar, de toda a nação, tribo, povo e língua: conservavam-se em pé diante do trono e diante do Cordeiro, de vestes brancas e palmas na mão, e bradavam em alta voz: ‘A salvação é obra de Deus, que está assentado no trono, e do Cordeiro’” (*Apoc* 9-10). A palma, nesse caso, foi substituída pela rosa branca, muito presente, aliás, no imaginário religioso popular afro-brasileiro. A distribuição das flores feita à porta da igreja e a louvação das pessoas em frente ao trono estabeleciam uma relação de continuidade entre o templo neopentecostal e o afro-brasileiro. No terreiro de candomblé a porta de entrada e o trono (cadeira onde se senta o orixá incorporado no pai-de-santo) são pontos sagrados que, durante as cerimônias, devem ser saudados por todos os adeptos e pelas entidades logo após incorporarem seus filhos, ou quando vão embora.

As semelhanças entre as práticas mágico-religiosas da Iurd, justificadas pela Bíblia, e as práticas religiosas afro-brasileiras e espíritas são vistas, segundo os pastores, como mais uma das façanhas do demônio, que “rouba” os fundamentos bíblicos para inverter-lhes o significado. É o que escreve Edir Macedo e, antes dele, McAlister, conforme vimos anteriormente.

“O diabo confundindo as pessoas, age com muito misticismo em rituais com as oferendas que exige. Costuma usar o número sete, usado por Deus na Bíblia, numa flagrante imitação e desrespeito ao Senhor, Criador de todas as coisas. Costuma, por exemplo, pedir sete velas, sete charutos, sete galinhas, pede trabalhos em sete encruzilhadas, sete catacumbas, durante sete dias, sete sextas-feiras etc. [...] Dependendo do exu, orixá ou guia [...] usam flores, cachaça, animais, velas, farofa e até bife acebolado!!!” (Macedo, 1996, p. 106).

Nesse círculo de “imitações” em que o demônio rouba Deus e os pastores assediam o demônio para devolver a Deus o que é de Deus, a absorção por parte da Iurd das liturgias afro-brasileiras tem como consequência a produção de sucedâneos bem-sucedidos de rituais afro no campo neopentecostal, ao mesmo tempo em que estes são deslegitimados fora deste campo. Pessoas que nunca freqüentaram as religiões afro-brasileiras têm manifestado na Iurd demônios na forma dos exus e pombagiras da umbanda. Como apontou Ronaldo Almeida (1996b), essa igreja já se tornou auto-suficiente na produção de seus próprios exus.

CONCLUSÃO

As consequências da batalha espiritual declarada pelo neopentecostalismo, do tipo praticado principalmente pela Iurd, contra as religiões afro-brasileiras certamente destoam do imaginário que se faz do Brasil como país da “tolerância religiosa” ou das “misturas” (de cores, corpos, sabores, credos, etc.). Como sugere o título do artigo de Marisa Soares (1990), “Guerra Santa no País do Sincretismo”, parece haver um certo descompasso entre uma guerra declarada por convicções religiosas numa sociedade em que a ideologia do “sincretismo” e do “encontro” vem deitando suas raízes seculares.

Essa percepção não é, entretanto, compartilhada pelos agressores. O “exu tradição”, que representa essa cultura de deuses africanos, indígenas e católicos em constante diálogo, deve ser, segundo Edir Macedo, exorcizado não apenas do campo religioso brasileiro, mas de outras instâncias que mantêm com este alguma ligação (27). Efetivamente, alguns símbolos das religiões africanas presentes em outras manifestações, religiosas ou não, da cultura brasileira têm sido ostensivamente negados ou substituídos por uma “versão pentecostal”. É o caso, entre outros, da proibição do aprendizado da música de percussão, associada ao demônio, ou da

27 Veja também o estudo de Peter Fry sobre a relação entre “tradição” e “civilização” nas práticas religiosas em Moçambique. Segundo o autor: “O movimento protestante ganha adeptos pela sua promessa de enfrentar o mal da feitiçaria por meio de um projeto de adesão às regras cristãs que garantem a proteção do Espírito Santo e a solidariedade social das igrejas. Neste sentido, a ‘modernidade’ das igrejas não questiona a realidade da ‘tradição’; apenas se apresenta como uma forma mais eficiente e definitiva de se resguardar contra as exigências de compensação por parte dos mortos e de se proteger dos inimigos que não deixam de lançar mão da feitiçaria. Essa aceção de ‘modernidade’, como antítese da ‘tradição’, parece ser, de fato, uma interpretação do cristianismo a partir da lógica básica da própria ‘tradição’” (Fry, 2005, p. 139). Também no caso brasileiro, até onde pude perceber, embora haja por parte das igrejas neopentecostais um discurso contra a “tradição” [o “Exu tradição”, já mencionado], o modelo de racionalidade universalista dessas igrejas não substitui, na prática, a crença em feitiçaria, como se viu, neste trabalho, em exemplos da estrutura litúrgica da Iurd e em concepções como os dos “demônios hereditários”.

prática da capoeira, que é substituída pela capoeira gospel ou evangélica na qual são retiradas das letras das cantigas quaisquer referências ao candomblé e aos santos católicos, substituindo-as por referências a Jesus. Também o acarajé, tradicionalmente uma comida votiva de Iansã, vendido nas ruas pelas “baianas” quituteiras, associadas às filhas-de-santo do candomblé, pode ser alvo dessa restrição, sendo substituído pelo “acarajé do senhor”, feito pelas evangélicas que negam esses vínculos. Nesse processo até mesmo livros escolares que abordem a importância das religiões afro-brasileiras na constituição da sociedade nacional podem ser contestados (28).

Se o confronto declarado unilateralmente pelas igrejas neopentecostais contra os terreiros afro-brasileiros parece promover um aparente afastamento entre essas instituições, beneficiando o crescimento das primeiras e a evasão de adeptos dos segundos, além da degeneração da imagem pública destes, há em sentido inverso um entrelaçamento desses campos que os aproxima, como tem sido demonstrado por vários estudiosos do tema.

Essa afirmação parece consistente ao observamos que a produção literária, concepções religiosas, uso da oralidade e do transe, cosmogonias, ritos e liturgias que constituem a teologia neopentecostal da batalha espiritual parecem fornecer uma “pedagogia” em que há um propósito de aproveitar o conhecimento do, ou iniciar os adeptos no léxico e na gramática do sistema detratado em seu próprio benefício. Valer-se da lógica mágico-religiosa do outro parece ser o primeiro passo para tentar garantir a operacionalidade dessa lógica quando aplicada em seu próprio sistema, a partir de outros pressupostos. A “inversão”, também sendo uma versão, só faz sentido quando se conhece o que se inverte. No limite, porém, ambas, versões e inversões, dependem umas das outras para ampliar seus significados e afirmar suas identidades por contraste.

Se assim opera a lógica simbólica de um ponto de vista intelectual, constituindo continuidades estruturais entre os sistemas em

conflito, em outro nível há conseqüências sociológicas visíveis e importantes para o campo religioso onde a batalha se desenrola, tais como: 1) uma crescente institucionalização da magia, para usar um termo de Ricardo Mariano, no âmbito de uma vertente cristã tradicionalmente acostumada aos processos de conversão racional e secularização ou, para usar os termos de Cecília Mariz, a ênfase numa “magia moral” ou no “poder ético da magia”; 2) a convivência paradoxal da lógica mágica com a valorização da idéia de “direito adquirido”, substituindo a idéia do “favor”; 3) a construção de uma noção de pessoa isenta de culpa (pelas fraquezas pessoais e pelo lugar que ocupa na estrutura social), ao menos antes do processo de libertação ou conversão; e 4) a perspectiva de que “apoderar-se de si” é o primeiro passo de uma transformação social e de conquista de bens (materiais e sociais) e de bênçãos (sagradas). Nesse aspecto parece haver um hiato mais profundo entre os sistemas em contato, pois nas religiões afro-brasileiras aceita-se a “margem” não para transformá-la, mas para consagrá-la em seu poder contestador (afinal, os próprios deuses podem ser falíveis, egoístas, malandros, adúlteros, vingativos ou exercitarem uma espécie de homoerotismo), tudo isso sem culpas a expiar ou desafios a cumprir. Já no neopentecostalismo abraça-se a todos os estigmatizados e marginais (alcoólatras (29), homossexuais (30), drogados, prostitutas, etc.) com a promessa de libertá-los de seus exus-demônios e curá-los. Afinal, a conversão da “margem” valoriza o “centro”: Deus, igreja, bispo...

Finalizando, se o exu africano foi batizado de diabo cristão e se converteu em exu brasileiro, agora este, vestindo a carapuça, rouba a cena nos cultos neopentecostais se passando por demônio. Versões diferentes de um mesmo mito no qual Exu, Satanás ou Jesus são caminhos de uma mesma jornada. Ou, como cantam os umbandistas:

“Exu tem duas cabeças
Exu faz sua gira de fé
Na esquerda é Satanás do inferno
Na outra, Jesus de Nazaré”.

28 Foi o que ocorreu com a coleção de livros didáticos “História Paratodos” (Ensino Fundamental, Editora Scipione, de autoria de Maria da Conceição Carneiro de Oliveira). No volume destinado à 2ª série, no capítulo “Nossas Raízes Africanas”, a autora trata da formação das religiões afro-brasileiras. Uma coordenadora pedagógica evangélica de Belfort Roxo, Rio de Janeiro, protestou junto à editora alegando que o livro fazia apologia das religiões afro-brasileiras e que não seria adotado em sua escola, onde a maioria dos alunos e professores, segundo ela, era evangélica. A mesma coleção também gerou protesto na Câmara da cidade de Pato Branco, Paraná, onde um vereador e pastor evangélico denominou a obra de “livro do demônio” e pediu a cassação da coleção. O referido material didático foi avaliado e obteve parecer muito favorável, sendo recomendado pelo Guia do Plano Nacional do Livro Didático (PNLD-2004).

29 Para uma análise do discurso pentecostal sobre o alcoolismo, ver: Mariz, 1994.

30 Sobre a visão do neopentecostalismo em relação à homossexualidade, ver: Natividade, 2005.

BIBLIOGRAFIA

- ABIMBOLA, Wande. "The Yoruba Concept of Human Personality", in *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Colloques Internationales du C.N.R.S., n. 544, 1973.
- AMARAL, Rita. *Xirê! O Modo de Crer e de Viver no Candomblé*. Rio de Janeiro, Educ/Pallas, 2002.
- ALMEIDA, Ronaldo. "A Universalização do Reino de Deus", in *Novos Estudos*, n. 44. São Paulo, Cebrap, 1996a, pp. 12-23.
- _____. *A Universalização do Reino de Deus*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. São Paulo, Unicamp, 1996b.
- BIRMAN, Patrícia. "Cultos de Possessão e Pentecostalismo no Brasil: Passagens", in *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, n. 17, 1994.
- _____. "Males e Malefícios no Discurso Neopentecostal", in P. Birman; R. Novaes e S. Crespo (orgs.). *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro, Eduerj, 1997.
- _____. "Conexões Políticas e Bricolagens: Questões sobre Pentecostalismo", in Pierre Sanchis (org.). *Fiéis & Cidadãos — Percursos de Sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Eduerj, 2001.
- BRUMANA, Fernando; MARTÍNEZ, Elda. *Marginália Sagrada*. Campinas, Editora da Unicamp, 1991.
- CAMARGO, Cândido Procópio de. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1961.
- CAVANCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. "Espiritismo", in *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*. Cadernos do Iser, 23, 1990, pp.147-55.
- FRESTON, Paul. "Breve História do Pentecostalismo Brasileiro", in Alberto Antoniazzi et al. *Nem Anjos, Nem Demônios*. Petrópolis, Vozes, 1994.
- FRY, Peter H.; HOWE, G. N. "Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo", in *Debate e Crítica*, nº 6, 1975.
- FRY, Peter H. "Manchester, Século XIX, e São Paulo, Século XX: Dois Movimentos Religiosos", in *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- GEISLER, C.; RHODES, Ron. *Resposta às Seitas. Um Manual Popular sobre as Interpretações Equivocadas das Seitas*. Rio de Janeiro, Casa Publicadora da Assembléia de Deus, 2004.
- GIUMBELLI, Emerson. "Zélio de Moraes e as Origens da Umbanda", in Vagner Gonçalves da Silva. *Caminhos da Alma*. São Paulo, Selo Negro, 2002.
- GOLDMAN, Marcio. "A Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé", in *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, Iser/Cer, 1985, vol.12/1, pp. 22-55.
- GOMES, Wilson S. "Nem Anjos Nem Demônios", in Alberto Antoniazzi et al. *Nem Anjos, Nem Demônios*. Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 225-70.
- JUNGBLUT, Airton. "Os Domínios do Maligno e seu Combate: Notas sobre Algumas Percepções Evangélicas Atuais Acerca do Mal", in Bernardo Lewgoy (org.). *Debates do NER*, ano 4, n.4, IFCH/UFRGS, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. 1970.
- LEWIS, Ioan M. *Êxtase Religiosa*. São Paulo, Perspectiva, 1971.
- MACEDO, Edir. *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* Rio de Janeiro, Editora Universal, 1996.
- _____. *O Perfeito Sacrifício*. Rio de Janeiro, Editora Universal, 2004.
- MARIANO, Ricardo. "Igreja Universal do Reino de Deus: a Magia Institucionalizada", in *Revista USP*, n. 31. São Paulo, CCS-USP, 1996, pp. 120-31.
- _____. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1999.
- _____. "Guerra Espiritual: o Protagonismo do Diabo nos Cultos Neopentecostais", in Bernardo Lewgoy (org.). *Debates do NER*, ano 4, n. 4, IFCH/UFRGS, 2003.
- MARIZ, Cecília. "Libertação e Ética. Uma Análise do Discurso de Neopentecostais que se Recuperaram do Alcoolismo", in Alberto Antoniazzi et al. *Nem Anjos, Nem Demônios*. Petrópolis, Vozes, 1994.

- _____. "A Teologia da Batalha Espiritual: uma Revisão da Bibliografia", in *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 47, 1, 1999, pp. 33-48.
- _____. "O Demônio e os Pentecostais no Brasil", in Roberto Cipriani; Paula Eletá; Arnaldo Nesti (orgs.). *Identidade e Mudança na Religiosidade Latino-americana*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- MATORY, J. Lorand. "Homens Montados: Homossexualidade e Simbolismo da Possessão nas Religiões Afro-brasileiras", in João José Reis. *Escravidão e Invenção da Liberdade*. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- MATTA E SILVA, W. W. *Umbanda de Todos Nós*. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1960.
- MCALISTER, Robert. *Mãe-de-santo*. 4ª. ed. Rio de Janeiro, Carisma, 1983.
- NATIVIDADE, Marcelo Tavares. "Homossexualidade Masculina e Experiência Religiosa Pentecostal", in M. L. Heilborn et al. *Família, Sexualidade e Ethos Religioso*. Rio de Janeiro, Garamond, 2005.
- OLIVEIRA, Raimundo de. *Seitas e Heresias*. Rio de Janeiro, Casa Publicadora da Assembléia de Deus, 2004.
- OLIVEIRA, Marco Davi. *A Religião mais Negra do Brasil*. São Paulo, Mundo Cristão, 2004.
- ORO, Ari P. "Neopentecostais e Afro-brasileiros: Quem Vencerá Esta Guerra?", in *Debates do NER*. N. 1. PPGAS, Porto Alegre, 1997, pp. 10-37.
- _____. "Neopentecostalismo: Dinheiro e Magia", in *Ilha Revista de Antropologia*. vol. 3, n. 1, Florianópolis, novembro de 2001.
- ORO, Ari; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre. *Igreja Universal do Reino de Deus. Os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo, Paulinas, 2003.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. "Igreja Pentecostal Deus é Amor", in *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*. Cadernos do Iser, 23, 1990, pp. 59-63.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- SANCHIS, Pierre. "Religiões, Religião... Alguns Problemas do Sincretismo no Campo Religioso Brasileiro", in Pierre Sanchis (org.). *Fiéis & Cidadãos – Percursos de Sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Eduerj, 2001.
- SILVA, Milton Vieira. *Conhecendo os Cultos Afros: Umbanda, Quimbanda, Candomblé*. Curitiba, A. D. Santos Editora, 1999.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- _____. *Candomblé e Umbanda*. São Paulo, Selo Negro, 2005.
- SOARES, Marisa de Carvalho. *Espiritismo: a Magia do Engano*. Rio de Janeiro, Graça Editorial, 1984.
- _____. "Guerra Santa no País do Sincretismo", in *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*. Cadernos do Iser, 23, 1990, pp. 75-104.
- _____. *Os Profetas das Grandes Religiões*. Rio de Janeiro, Graça Editora, s/d.
- TAUSSIG, Michael. "O Batismo do Dinheiro e o Segredo do Capital", in *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, Iser/CER, 1987.
- THOMAS, Keith. *Religião e Declínio da Magia*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- TRINDADE, Liana. *Exu: Poder e Perigo*. São Paulo, Ícone, 1985.