

A morte morena do protestantismo branco¹

Contrabando de espíritos nas fronteiras religiosas

Oneide Bobsin

Resumo

Utilizando-se da imagem da tela sobre a qual é projetada uma fita, o texto se pergunta pela possíveis passagens ou pelo contrabando simbólico entre o pano de fundo religioso tecido pelo catolicismo popular, cultos afro-brasileiros, espiritismo, umbanda e o pentecostalismo/neopentecostalismo. O drama projetado sobre a tela destaca a “guerra espiritual”

promovida pelo pentecostalismo, mais especificamente o neopentecostalismo, contra os cultos afro-brasileiros e a umbanda. Neste horizonte, o trabalho pergunta se o combate promovido pelo pentecostalismo/neopentecostalismo não se caracteriza pela ruptura no campo religioso no lastro da continuidade cultural.

Resumen

Utilizándose de la imagen de la tela sobre la cual es proyectada una cinta (película), el texto se pregunta por los posibles pasajes o por el contrabando simbólico entre el paño de fondo religioso tejido por el catolicismo popular, cultos afro-brasileiros, espiritismo, umbanda y/ o pentecostalismo o neopentecostalismo. El drama proyectado sobre la tela desta-

ca la “guerra espiritual” promovida por el pentecostalismo, más específicamente el neopentecostalismo, contra los cultos afro-brasileiros y la umbanda. En este horizonte, el trabajo pregunta si el combate promovido por el pentecostalismo / neopentecostalismo no se caracteriza por la ruptura en el campo religioso en la carga de la continuidad cultural.

Abstract

Using the image of a screen on which a film is projected, the article asks about the possible passages or about the symbolic smuggling between the religious background constituted by popular catholicism, Afro-Brazilian cults, spiritism and umbanda, on the one hand, and pentecostalism/neopentecostalism, on the other. The drama that is projected

on the screen highlights the “spiritual war” waged by pentecostalism and particularly neopentecostalism against the Afro-Brazilian cults and umbanda. In this horizon, the text asks whether the combat promoted by pentecostalism/neopentecostalism is not characterized by a disruption in the religious field within a cultural continuity.

¹ O título do trabalho inspira-se na obra de Renato ORTIZ, cujo título é *A morte branca do feiticeiro negro*, que analisa a formação e integração da umbanda na sociedade brasileira.

*O pentecostalismo é muito vulnerável ao sincretismo. Sem uma formação dogmática e sem muito labor teológico, o pentecostalismo fica aberto ao sincretismo.*² (Ricardo Gondim Rodrigues).

Nota introdutória

Longe de qualquer possibilidade de generalização, devido ao estágio de minha pesquisa bibliográfica e da observação de campo, levanto hipóteses na perspectiva de circunscrever um problema que possa abrir a discussão em torno das trocas simbólicas nas fronteiras dissolventes entre umbanda e pentecostalismo/neopentecostalismo. Nesse horizonte, destaca-se o combate promovido pela Igreja Universal do Reino de Deus, que diariamente ritualiza o exorcismo como forma de libertar os “possessos” dos espíritos maus. Doutra maneira, pergunto pela circulação de pessoas de distintas religiões e pelas possíveis trocas simbólicas promovidas por elas, não obstante a ostensiva crítica do pentecostalismo, mais precisamente do neopentecostalismo³, às religiões mediúnicas e ao catolicismo popular como sistema cultural. Para isso, nos utilizaremos da imagem

de projeção de uma fita sobre a tela. Vêm-se as imagens sobre uma tela cuja invisibilidade é imprescindível para que ocorra a comunicação audiovisual.

Valho-me de inúmeros relatos de estudantes da instituição onde trabalho⁴ e da própria observação de campo em cultos pentecostais, neopentecostais, carismáticos, afro-brasileiros e de umbanda, como fonte de dados empíricos. Os dados e as observações limitam-se à região da Grande Porto Alegre.

Quanto à questão metodológica, ressalta-se que transponho para o campo da análise teórica a idéia de deslizamentos ou contrabandos próprios do objeto em foco, elaborando, assim, uma certa coerência entre a busca teórica e o fenômeno pesquisado. Refiro-me ao ponto de vista segundo o qual os deslizamentos entre teologia, ciências da religião e pastoral se entrecruzam na busca de uma

² Ricardo GONDIM RODRIGUES, *Compreendendo o universo pentecostal e estabelecendo bases para o diálogo*, p. 82. Gondim é pastor de uma igreja pentecostal e tem se destacado por suas posições de vanguarda no meio evangélico brasileiro.

³ Paulo D. SIEPIERSKI, *Pós-pentecostalismo e política no Brasil*, p. 47-54. Na busca por uma tipologia do pentecostalismo no Brasil, o autor toma a teologia da prosperidade e a idéia de guerra espiritual como características que distinguem o que chamamos de neopentecostalismo do pentecostalismo. Acompanhamos sua proposta, embora continemos usando o termo “neopentecostalismo”, por ser ele de domínio público ou “senso comum” entre as pessoas que se dedicam à pesquisa do fenômeno pentecostal.

⁴ Estudantes de graduação e pós-graduação da Escola Superior de Teologia fazem relatórios de suas observações participantes em cultos do pentecostalismo na região metropolitana de Porto Alegre. Utilizo-me desse material como fonte de dados para a análise.

pista prática, que visa auscultar possíveis influências do neopentecostalismo sobre os movimentos carismáticos em contextos socioeconomicamente periféricos. Em forma interrogativa, assim formulo a questão: como movimentos intra-

eclesiais e transversais, constituindo uma área de “livre comércio simbólico”, conseguirão os carismáticos oferecer resistência às influências da forte tendência da neopentecostalização?

Problema e hipóteses

Jovens dançavam alegremente ao som altíssimo de uma banda composta por baterista, guitarristas e quatro mulheres vocalistas, entrecruzando *show* e acompanhamento do canto comunitário. As moças faziam movimentos sensuais. Mulheres e homens levantavam as mãos e balançavam o corpo de um lado para outro. Enquanto os corpos se embalavam, o líder da reunião destacava frases bíblicas pelos hinos que eram entoados por todos. Intercalando momentos de oração, mas num ritmo cada vez mais dinâmico, o culto se encaminhava para o momento da oferta e pregação.

Após a leitura bíblica, o pregador é tomado de uma grande alegria. Sua feição muda significativamente. Seu auxiliar também demonstra, com seus gestos soltos e um sorriso permanente, que algo de novo aconteceu. O mesmo faz o terceiro, cujo corpo se inclina levemente para a frente, assemelhando-se a gestos litúrgicos de cultos afro-brasileiros e da umbanda.

Não apenas o pesquisador percebeu algo de diferente nas pessoas que dirigiam o culto. Os visitantes da Igreja Universal também ficaram perplexos, e logo concluíram: “É o demônio!” Ao ouvirem isso, os dirigentes da Igreja Comunhão Ágape retrucaram: “É o Espírito Santo.” A dúvida se instalou no culto. E o discernimento dos espíritos se prolongou após o culto, a portas fechadas⁵.

Mas a dificuldade de discernir os espíritos parece não ser apanágio das igrejas neopentecostais. Percebe-se que num público que está sob forte ameaça de perder os meios de afirmação da vida, como o trabalho num sentido amplo, as fronteiras entre carismáticos e neopentecostais podem se diluir, da mesma forma como, nos momentos-limites, as fronteiras confessionais pouco dizem para um número crescente de membros das igrejas tradicionais. Num culto carismático da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB)⁶, numa região

⁵ Depoimento colhido por Newton Gaskill, doutorando do Department of Government, University of Texas at Austin, por ocasião de sua pesquisa de campo para a tese em Ciências Políticas. Os demais dados do caso foram observados por mim numa visita à referida igreja neopentecostal, a Comunhão Ágape, em São Leopoldo, hoje no bairro Scharflau, num espaço até há pouco ocupado pelos cultos afro-brasileiros. O fato mencionado pelo pesquisador recebeu a moldura dos cultos que observei posteriormente.

⁶ O recente movimento carismático no etno-luteranismo teuto-brasileiro (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil), que desdobra-se a partir do movimento evangelical, incorpora em alguns lugares a prática do exorcismo e a busca da prosperidade.

de periferia urbana, o pregador afirma aos que estão indo mal no comércio que eles precisam se libertar dos demônios, causando, dessa forma, um drama espiritual para um casal cuja piedade está fortemente alicerçada na tradição do etno-luteranismo teuto-brasileiro⁷.

Com esses dois casos não se pretende estabelecer uma equivalência entre o movimento carismático e a teologia exorcista e da prosperidade das igrejas neopentecostais. Reconhecemos que são fenômenos distintos. Os carismáticos, por via de regra, se destacam por uma busca intra-ecclesial de renovação espiritual. Afirmam a necessidade de uma “segunda obra da graça”, comumente denominada “batismo no Espírito Santo”⁸. Além disso, destacam-se por celebrações com muito louvor e oração, fluindo, assim, as emoções.

Mesmo assim, é oportuno levantar a pergunta pela possível influência do neopentecostalismo – prosperidade e guerra espiritual – em igrejas protestantes e pentecostais a partir da visão e das expectativas do público que constrói passagens entre as religiões. Ou, como quer Patrícia Birman, “a qualificação dada pelo sistema religioso anterior parece, portanto, informar de maneira bem precisa o caminho ritual no novo culto”⁹. Logo, não basta que pastores e lideran-

ças carismáticas busquem uma distinção entre a sua teologia e aquela do sucesso neopentecostal. O público flutuante de cultos carismáticos, especialmente o das igrejas protestantes e pentecostais, ressignifica todo o trabalho religioso a partir de uma perspectiva fortemente marcada pelo catolicismo popular, com seus santos; do espiritismo, cuja doutrina da reencarnação se avizinha da idéia da imortalidade da alma; e dos cultos afro-brasileiros e da umbanda, com seus orixás e entidades que, respectivamente, “baixam” em templos pentecostais, neopentecostais e carismáticos. A exemplo do que acontece com os guias do espiritismo e as entidades da umbanda, nos cultos neopentecostais, eles, antes de serem exorcizados e expostos a vexames, passam por um período de “domesticação”¹⁰. Os maus espíritos ou demônios vão cedendo aos poucos, como se houvesse um aprendizado na nova religião. Disse um pastor neopentecostal, após o exorcismo, que os espíritos maus podem voltar.

A partir dessa reflexão introdutória, levanto a hipótese de trabalho segundo a qual o exorcismo ou “libertação”, seguido de uma adesão ou conversão, não alcança as dimensões mais profundas da experiência religiosa, cujas raízes continuam sorvendo do imaginário que é ne-

⁷ Relato de um estudante de teologia da EST, colhido por ocasião de uma visita ao casal cuja esposa estava traumatizada por ouvir tal pregação de um pregador leigo. O casal estava indo mal no comércio pela dificuldade de agüentar a concorrência de grandes redes de supermercados.

⁸ John F. MacARTHUR, *Os carismáticos*, p. 113. Cf. Pedro R. de OLIVEIRA, Leonardo BOFF et al., *Renovação carismática católica*, especialmente a primeira parte.

⁹ Patrícia BIRMAN, *Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil*, p. 90-99.

¹⁰ Nos cultos de umbanda, ao ser identificada a entidade ao qual o neófito está vinculado, começa-se um processo de desenvolvimento. Em sessões de desenvolvimento a entidade vai assumindo o perfil segundo as características definidas pelo terreiro. Em cultos neopentecostais e em alguns carismáticos os espíritos da umbanda ou do “baixo espiritismo” vão sendo expulsos aos poucos.

gado pelos neófitos das igrejas neopentecostais. Em outras palavras, o exorcismo/conversão trabalha na superfície da existência, deixando intacto o imaginário “tradicional” que flui pelas relações pessoais e deita raízes no sistema simbólico forjado coletivamente pelas religiões anteriores. A apropriação individual, provocada pelo exorcismo/adesão, não rompe as teias simbólicas nas quais o neófito constitui o seu passado religioso. Suspeito, por isso, que nem sempre o exorcismo de uma entidade umbandista deixa um vazio que será ocupado pelo Espírito Santo. Há mais ressignificação das entidades, guias ou orixás que supressão delas¹¹. Em outras palavras, o neopentecostalismo fomenta a individualização, a qual é perpassada pela experiência coletiva das religiões anteriores que fornecem um caminho ritual a seguir. Durkheim afirmou que somos um “monstro de contradições”, ao mesmo tempo voltados para nós mesmos e inteiramente voltados para os outros¹².

Procurarei sustentar tal perspectiva de leitura sobre a possibilidade de dissolvência das fronteiras entre carismáticos, pentecostais e neopentecostais, tendo em vista o pressuposto de que as novas realidades para as quais apontam o discurso neopentecostal e, em alguns casos, pentecostais e carismáticos, são apreendidas segundo modelos das reli-

giões que são combatidas pelo discurso evangélico pentecostalizador ou neopentecostalizador. Há algo das religiões mediúnicas que persiste sob o manto do novo “ser evangélico”. Um padre carismático resumiu muito bem o que estamos tentando levantar como hipótese: “Torno-me igual ao inimigo para combatê-lo”. Parece que este pode ser o dilema que os neopentecostais não conseguem superar. E, na medida em que se torna sedutora a idéia de sucesso, à base de um acordo com a divindade, carismáticos não estarão imunes ao espírito da época, ou de muitas épocas: *Do ut des* – “Toma lá, dá cá”. Já há indícios disso em meio carismático protestante que atua nas periferias urbanas.

Portanto, se é possível sustentar que o exorcismo é o pedagogo da prosperidade, logo as trocas entre os crentes e a divindade ou divindades se assentam na dinâmica do sacrifício. Tendo isto por suposto, através de um raciocínio de lógica chegaremos, num contexto influenciado por “resíduos” sacrificais do judeu-cristianismo, a uma teologia da prosperidade cujas raízes bebem de uma lógica de sacrifício, que abole a graça. Isso tudo poderia ser algo tão antigo, se não fosse retomado num contexto pós-industrial, sob a égide do mercado cujos arautos são as poderosas mídias...

¹¹ Uma escola de samba, que desfilou entre as principais na Marques do Sapucaí, no Rio de Janeiro, cantava: “Brasil, teu espírito é santo”.

¹² Émile DURKHEIM, O problema religioso e a dualidade da natureza humana, p. 8.

Galinha preta e dinheiro

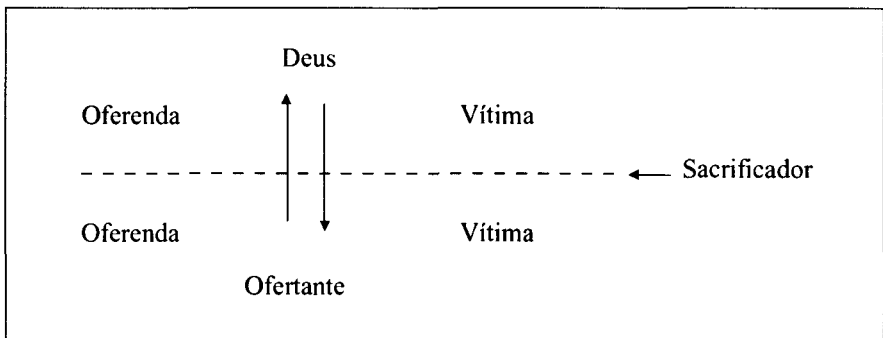
Na construção de nossos argumentos é indispensável mencionar rapidamente a idéia de sacrifício dos cultos afro-brasileiros que terão continuidade na umbanda. A oferenda ou o sacrifício mantém o equilíbrio entre os orixás e os seres humanos¹³. Tal equilíbrio se apóia na lógica de troca. O fenomenólogo da religião Geo Widengren coloca os elementos essenciais do sacrifício com as seguintes palavras:

Por “sacrifício” se entiende la acción religiosa, el rito, que, mediante la consagración a una divinidad de un ser vivo, una espécie vegetal, un líquido o un objeto – si se trata de un ser vivo, con o sin inmolación –, crea un vínculo entre esa divinidad y la

persona que lleva a cabo el rito; todo ello bajo el supuesto de que dicho rito puede influenciar a la divinidad en el sentido pretendido por el oferente.¹⁴

Assim, a oferenda ou o sacrifício é destinada à divindade, a qual, se encontrando satisfeita, devolve os benefícios ao ofertante. Destaca-se ainda que a vítima derrama o seu sangue para satisfazer a divindade. O rito sacrificial também tem como participante o sacrificador, que pode ser o ofertante. O sacerdote ou outra pessoa pode servir de intermediário. José Severino Croatto traz uma representação elucidativa para a nossa discussão¹⁵:

QUADRO 1



¹³ Volney J. BERKENBROCK, *A experiência dos orixás*, p. 203-206.

¹⁴ Geo WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, p. 257.

¹⁵ José Severino CROATTO, *Los lenguajes de la experiencia religiosa*, p. 250-251.

No catolicismo popular, a lógica da troca entre o fiel e seu santo não é novidade. Diante de dificuldades, que poderão ser superadas pela promessa a um santo de confiança, o fiel faz um acordo de troca. “Se a Frente Popular for eleita para governar o Rio Grande do Sul, no dia da posse do governador irei a pé de São Leopoldo a Porto Alegre”, disse e cumpriu uma senhora católica envolvida no movimento popular. O mesmo raciocínio leva milhões de homens e de mulheres a cada domingo aos santuários católicos espalhados pelo Brasil e o mundo. Como podemos ver, o pacto dual – fiel e santo – não só se alicerça numa lógica de troca, como também atribui ao santo o papel de intermediário, podendo substituir o sacerdote enquanto mediador legitimamente reconhecido. Bernardino Leers destaca:

Os santos são os padrinhos ricos que estão no mundo do povo para distribuir favores e receber homenagens com orações, velas, pagamentos de promessas, procissão com andor, cantos, vivas e foguetes. O devoto invoca o santo; o santo faz o milagre.¹⁶

Como uma das religiões que informa as novas práticas pentecostais e neopentecostais, o catolicismo popular não se resume a uma troca dual. Sugestivo é o exemplo colhido por Rubem César Fernandes quando analisou uma roma-

ria. Na igreja, onde estava o Cristo morto, os devotos não apenas beijavam a imagem sofrida. Havia uma moeda sobre o corpo do Cristo, que era substituída pela doromeiro¹⁷. Agora, “santificada”, não poderia ser gasta. Contudo, não se sabe se a moeda do devoto católico tem o mesmo significado dado ao dinheiro nos cultos neopentecostais. De qualquer forma, o episódio lembra a disputa de caminhoneiros de um município da região italo-brasileira gaúcha para levar a imagem na procissão. Venceu quem deu o maior lance para a paróquia.

Contudo, deve-se destacar que o neopentecostalismo se distingue por uma certa inversão: se Deus prometeu, Ele deve cumprir. A ênfase recai na promessa de Deus. Afinal, foi Ele o autor das promessas. Os pregadores nada prometem. Apenas anunciam as promessas de Deus, que devem ser buscadas insistentemente. Deus é coagido.

Mas a tela de fundo não se constitui apenas pelo catolicismo popular e os cultos afro-brasileiros. O espiritismo também faz parte dela com a sua cosmologia e noção de pessoa. O mundo é formado pelos planos material e espiritual, e a possibilidade de comunicação entre eles se dá pela mediunidade. Além disso, há uma hierarquia de espíritos. Entre os espíritos de menos luz e os de mais luz há uma escala ascendente, dependendo da evolução espiritual proporcionada pelas obras de caridade praticadas nesta e nas encarnações passadas¹⁸. Como, no entanto, o espiritismo não é

¹⁶ Bernardino LEERS, *Catolicismo popular e mundo rural*, p. 84.

¹⁷ Rubem C. FERNANDES, *Os Cavaleiros do Bom Jesus...*, p. 96.

¹⁸ Maria L. V. de CAVALCANTI, *O mundo invisível*, p. 44.

um forte concorrente, os guias espirituais são pouco combatidos. Além disso, o pós-pentecostalismo pouco tematiza a

morte e o além. A conquista do presente é seu apanágio.

Afinidades eletivas

Mesmo não sendo novidade que a umbanda constitui-se numa síntese de elementos do catolicismo popular, dos cultos afro-brasileiros e do espiritismo, é necessário lembrar alguns dados históricos e destacar aspectos afins. Em relação ao seu surgimento, o pesquisador Reginaldo Prandi mostra como, em 1920, no Rio de Janeiro, é fundado o primeiro centro de umbanda. A partir de uma “dissidência de um kardecismo que rejeitava a presença de guias negros e caboclos, considerados pelos kardecistas mais ortodoxos como espíritos inferiores, nasce a umbanda.”¹⁹ O mesmo pesquisador lembra que nos anos 20 era muito provável que o candomblé e o espiritismo fossem praticados conjuntamente por fiéis²⁰.

Para que ocorresse a síntese umbandista, foi necessário que o candomblé perdesse elementos “primitivos”, advindos dos negros, como o sacrifício de sangue, e que o espiritismo “descesse” de sua racionalidade de classe média branca urbana. Em outras palavras, era necessário fazer uma “limpeza” dos elementos negros “primitivos” a partir de um kardecismo que, por sua vez, se despia de seus vínculos de classe média branca.

Mas a síntese umbandista também se vale da compreensão de um deus um tanto distante, que passou os negócios humanos para divindades ou intermediários inferiores: orixás, dos cultos afro-brasileiros; médiuns, do espiritismo; santos, do catolicismo popular. Além disso, há uma afinidade eletiva entre as três formas de religião citadas, acrescidas por elementos indígenas, no que diz respeito à noção de que há possibilidade de contatos com espíritos dos mortos, antepassados ou almas. Conseqüentemente, mortos e vivos continuam em contato, contradizendo leituras protestantes que falam de uma ruptura entre o além e o aquém. Roberto DaMatta, ao analisar a linguagem religiosa, afirma:

No caminho para Deus, e na relação com outro mundo, posso juntar muita coisa. Nele, posso ser católico e umbandista, devoto de Ogum e de São Jorge. Posso juntar, somar, relacionar coisas que tradicional e oficialmente as autoridades apresentam como diferenciadas ao extremo. Tudo aqui se junta e se torna sincrético, revelando talvez que, no sobrenatural, nada é impossível. A

¹⁹ Reginaldo PRANDI, *Os candomblés de São Paulo*, p. 48.

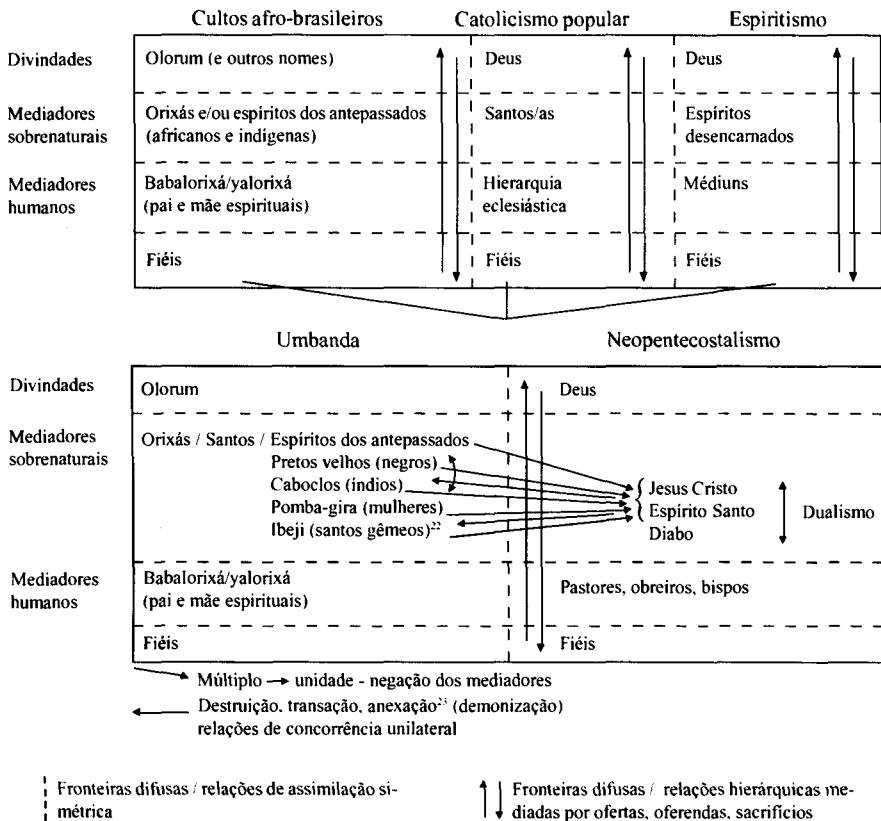
²⁰ Id., *ibid.*

linguagem religiosa do nosso país é, pois, uma linguagem de relação e de ligação. Um idioma que busca o meio termo, o meio-caminho, a possibilidade de salvar todo o mundo e de em todos os locais encontrar alguma coisa boa. Uma linguagem, de fato, que permite a um povo destituído de tudo, que não consegue

comunicar-se com seus representantes legais, falar, ser ouvido e receber os deuses em seu próprio corpo.²¹

Não obstante o perigo da simplificação, a síntese umbadista pode ser assim esquematizada:

QUADRO 2



²¹ Roberto DAMATTA, *O que faz o Brasil, Brasil?*, p. 117.

²² Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 79.

²³ Pierre BOURDIEU, *Economia das trocas simbólicas*, p. 83.

Antítese protestante

Não obstante a diversidade do protestantismo, pode-se buscar em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Max Weber – obra considerada a mais relevante do século XX no campo das Ciências Sociais – a antítese da tela de fundo da religiosidade brasileira, tal qual está sintetizada acima.

Relembrando os elementos básicos da clássica obra weberiana, pode-se realçar que a especificidade do protestantismo luterano e calvinista do século XVI não residia na “ânsia do lucro”, a sede por riqueza, comum a outros povos e tradições religiosas. A diferença consistia, segundo Weber, no fato de que o “homem protestante” estava só no mundo, onde devia comprovar, no cotidiano do trabalho, a sua eleição ou chamado (*Beruf* = profissão). Para o homem concebido pelo protestantismo primevo não havia possibilidade alguma de manipular as forças supra-empíricas para alcançar a graça divina. Albergado na graça de Deus, o ser humano vivia pela profissão/vocação o seu chamado divino, rompendo o “véu do santuário” que separava o sagrado do profano. A predestinação, segundo Calvino, igualmente inviabilizava qualquer possibilidade de manipulação da vontade divina. Assim, ao

cair por terra a magia, esta dá lugar à ética, que é destituída de qualquer caráter salvífico. Logo, não há como negociar²⁴. Destronados foram os mediadores humanos e sobrenaturais, permanecendo os sacramentos e a Palavra como mediação.

Por conseguinte, a fronteira entre sagrado e profano se dilui, impulsionando um processo de desencantamento ou secularização, o qual, segundo Weber, não apenas se tornou autônomo posteriormente, como se constituiu no coveiro das forças religiosas que o geraram. Assim, os elementos racionais – vocação em Lutero e predestinação em Calvino – suprimem a magia²⁵, e a multiplicidade de mediadores se resume a um – Jesus Cristo. Em decorrência, nada se pode fazer pelo outro mundo.

Mesmo que tal descrição a partir da teoria weberiana esteja baseada em tipos ideais, como método analítico, o coração do protestantismo está bem caracterizado. E, ao compararmos o protestantismo com a umbanda – como síntese da história religiosa submersa no Brasil –, notaremos uma forte antítese entre os dois fenômenos religiosos. O discurso do protestantismo tradicional, de missão e de imigração, bem como a

²⁴ Max WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión*, p. 25-205. Nossa leitura de *A ética protestante e o espírito do capitalismo* não se pauta pela interpretação de que o capitalismo é fruto do protestantismo. O próprio Weber desmente essa simplificação ao final de seu trabalho, quando afirma a necessidade de olhar para outras causas do desenvolvimento capitalista ocidental.

²⁵ Cf. id., *Die protestantische Ethik*, v. I, p. 189. Weber alerta para o surgimento de profetas ao final do desenvolvimento que tomou impulso secularizante na ética protestante do século XVI. O processo de secularização, tal qual descrito por Weber, não alcançou as camadas pobres do mundo subdesenvolvido. Os deuses e demônios não poderão voltar, pois nunca foram embora.

mensagem pentecostal, destacam Cristo como único mediador entre as pessoas e Deus. No caso do pentecostalismo tradicional, os santos e santas católicos são transformados em ídolos. E toda adoração de imagens é vista como prática idolátrica a ser suprimida. Inúmeras vezes ouvi pastores pentecostais fazerem referências à destruição de imagens de santos, de pretos velhos e caboclos por ocasião da conversão de um umbandista. Além disso, os orixás são transformados em demônios, os guias do espiri-

tismo em espíritos maus e as entidades da umbanda devem ser exorcizadas, repetindo, assim, a máxima da história das religiões segundo a qual o credo vencedor demoniza os antigos deuses. Temos, portanto, dois modelos ou tipos ideais em oposição, como dois mundos distintos e distantes. Um, com raiz no Primeiro Mundo branco, racional, ao passo que outro finca suas raízes no Terceiro Mundo, com forte ênfase mítica e emocional. É evidente que entre um e outro há um gradiente ou *continuum*.

Nova síntese

Logo no início do culto de “libertação” de sexta-feira, dia em que se trava nos templos da Igreja Universal uma batalha contra os cultos afro-brasileiros e a umbanda, “manifesta-se” o demônio. Uma mulher jovem balança a cabeça ao ouvir/cantar uma canção exorcista, encurvando-se imediatamente como se fosse receber uma entidade da umbanda. Uma das obreiras (auxiliares do pastor no culto) a busca para a frente. Então, numa demonstração de que tem o domínio da situação, o pastor conversa com a mulher, ou melhor, com o espírito demoníaco que havia tomado posse dela. O pastor vai fazendo perguntas ao demônio. Com uma voz rouca, o “demônio” dá as respostas.

Como uma narrativa, o discurso exorcista apresenta sempre a mesma estrutura. Nessa narrativa o demônio fala de seus objetivos em relação à pessoa possuída por ele. Para comprovar que ele, o pastor, sabe das artimanhas do diabo, pergunta ao demônio se ele quer tomar o sangue, referindo-se ao vinho preparado para um rito exorcista²⁶, como se fosse o sangue de Cristo. E o demônio diz que desse sangue ele não bebe. Então o pastor dá uma risada para demonstrar que o demônio está, de fato, pedindo o sangue de rituais afro-brasileiros e umbandistas.

Para evitar qualquer tipo de suspeita de encenação, o pastor pergunta ao demônio a respeito do período em que vem

²⁶ No culto foram distribuídos, como das outras vezes, copinhos plásticos com vinho ou suco de uva. Cada pessoa recebeu um copinho, que deverá ser tomado para se “libertar” dos demônios. Quando se celebra a eucaristia, o copinho é amassado enfaticamente como se os maus espíritos e problemas fossem eliminados. Desta vez, o que chamou a atenção foi a gira dos presentes. Durante uma canção algumas pessoas giraram em torno de si, com uma mão para o alto, gesto que se assemelha à gira na umbanda.

se manifestando naquela pessoa. O demônio confirma o que o pastor sabe: há mais ou menos quatro semanas a “pessoa vem manifestando o mau espírito”, chamado pelo pastor de tranca-rua²⁷. Para o pastor essa resposta vem na medida certa, pois ela serve de introdução a uma breve fala na qual defenderá a Igreja Universal de ataques, como o que segue: “Dizem por aí que somos parecidos com a umbanda”. Faz, então, a defesa da IURD, traçando uma distinção pouco convincente: “Na umbanda, age o diabo; aqui, Deus”. Porque o diabo quer “destruir vidas”, o que é confirmado pela pessoa “possuída”²⁸. Nota-se, no entanto, que o jovem pastor teve grandes dificuldades em fazer essa distinção, tal o grau de passagem ou contrabando simbólico entre os dois fenômenos religiosos.

A batalha entre os fiéis do Senhor e os/as filhos/as de santo é ritualizada em cada culto²⁹. Os orixás, os guias, as entidades e os espíritos das religiões mediúnicas são transformados em demônios. Nesta perspectiva, a história se repete num novo contexto. A demonização dos cultos afro-brasileiros, da umbanda e de outras religiões atualiza, numa sociedade de mercado, a postura que outrora fora da Igreja Católica, no período colonial do Brasil, e de inúmeras igrejas protestantes no passado e no presente. Tam-

bém relembra-nos de que a Idade Média está mais presente no reverso da história oficial, racional e capitalista do que admitimos. Assim, velhos temas, como possessão, batalha entre bem e mal, diabo presente no cotidiano, doença como manifestação demoníaca, mau-olhado, má sorte, etc., saem dos bastidores e vão para o palco, revelando que no velório do “Deus ocidental” – a morte de Deus – deuses e demônios disputam, nos corpos das pessoas oprimidas, um espaço para habitar provisoriamente.

Assim, abandono, corrupção, doença, desespero, desemprego, violência doméstica e policial tornam-se um solo propício para exorcismos e promessas de prosperidade. A realidade cruel precisa ser nomeada. Na prática, pois, os pastores nomeiam diabólica(mente) – oposto de simbólico – a realidade sofrida. Os demônios da pobreza são pouco metafísicos. As religiões populares são bastante materialistas, conforme análise de Antonio Gramsci, intelectual fundador do Partido Comunista Italiano.

O deslocamento dos dramas decorrentes da modernização conservadora para o corpo dos pobres, enquanto palco ou tela onde se desenrola a batalha espiritual, simultaneamente resgata um mínimo de dignidade e esperança e reforça os mecanismos de exclusão. Em outras palavras, as narrativas (ritualizadas) so-

²⁷ Durante os ritos de exorcismo o pastor dirige uma oração dando nomes a todas as formas de manifestação do mal, associando cada tipo de sofrimento a um espírito, orixá ou entidade. Eles são nomeados e caracterizados com critérios muitos frouxos. Mais parece uma elaboração aleatória, diferindo das características elaboradas em terreiros.

²⁸ Observação do culto do dia 21/07/2000, no templo da Igreja Universal do Reino de Deus, às 19:00 h, em São Leopoldo. O espaço alugado para o templo foi supermercado por muito tempo.

²⁹ A noção de “guerra espiritual” está fortemente presente no embate iconoclasta promovido pela IURD. Outro termo utilizado é a “vitória espiritual”. Cf. Bernardo CAMPOS, *La Teoria de la Guerra Espiritual*, Home Page: <http://members.xoom/bcampos>. E-mail: silpac@usa.net

bre exorcismo e prosperidade articuladas revelam uma ambigüidade. De um lado, podem ser vistas como fuga ou negação dos fatores sociais e econômicos que geram sofrimento e alienação; por outro, configuram-se como protesto simbólico contra a exclusão. Como protesto simbólico desviam as pessoas dos embates coletivos, ao mesmo tempo em que se configuram numa estratégia de sobrevivência no horizonte do que é imediatamente possível. É inegável que pessoas encontram referências de reconstrução de suas vidas, permitindo a elas sobreviverem com um mínimo de dignidade num contexto de extrema precariedade. Portanto, o critério da verdade passa pela eficácia simbólica com dimensões concretas. Nas situações-limites, o importante é que funcione. Com certeza, isso causa muito espanto para as igrejas tradicionais, cujos critérios de verdade se definem pela referência a dogmas.

Em sua obra *O povo brasileiro*, Darci Ribeiro mostra o drama de fundo, como uma tela de cinema, da nossa sociedade nascida da escravidão. Ribeiro, que não tinha o neopentecostalismo como objeto, mostra a “alma brasileira” que se debate nos corpos dos/as oprimidos/as, mulheres, pobres e crianças. Referindo-se às crueldades sofridas pelos negros e negras durante quatro séculos de escravidão, conclui que ainda somos todos possessos.

Nenhum povo que passasse por isso como sua rotina de vida, através de séculos, sairia dela sem ficar marcado indelevelmente. Todos nós,

brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os supliciou. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sofrida que somos e a gente insensível e brutal, que também somos. Descendentes de escravos e de senhores de escravos seremos sempre servos da malignidade destilada e instalada em nós, tanto pelo sentimento da dor intencionalmente produzida para doer mais, quanto pelo exercício da brutalidade sobre homens, sobre mulheres, sobre crianças convertidas em pasto de nossa fúria.³⁰

Tendo em vista a herança atroz do tempo da escravidão, conforme destaca Ribeiro, pode-se definir a “guerra santa” promovida por pentecostais, neopentecostais, carismáticos e amplos setores das igrejas protestantes tradicionais contra os cultos afros e a umbanda como um prolongamento do que fizera a Igreja Católica na sua evangelização superficial dos tempos coloniais. Suspeita-se que haja nesse embate resquícios de uma “guerra de civilizações”. No entanto, há uma relação ambígua nisso tudo. Sob o lastro do Brasil oficial, racional, europeu, branco e macho com o qual, em grande parte, se identifica o “mundo evangélico”, interagem outras práticas religiosas, visitadas pelas classes médias e autoridades na calada da noite. Tal posição ambígua vive, a meu ver, o protestantismo que se inculturou e se popu-

³⁰ Darci RIBEIRO, *O povo brasileiro*, p. 120.

larizou no Brasil, na forma pentecostal e neopentecostal. Estes negam e afirmam simultaneamente o “mundo” que combatem. Vivendo sob este impasse, incorporam a lógica negada por eles.

Para exemplificar a tentativa de sair das hipóteses para a teoria, socorro-me da caricatura da empregada doméstica feita por Luiz Eduardo Soares. Tal exemplo é usado para explicar as ambigüidades do processo de modernização e modernidade no Brasil, onde se entrecruzam o antigo e o novo, o tradicional e o moderno, o racional e o irracional, etc. O autor referido fala de modernização conservadora, o que parece uma contradição. Assim, a contradição que se reflete na modernidade e na cultura estende-se para a religião. Vamos, pois, à caricatura da empregada doméstica.

A empregada doméstica joga os jogos de classe, raça e gênero, por assim dizer. Sendo esposa de um trabalhador, transmitirá valores, expectativas, estilos de comportamento à intimidade dos trabalhadores, atuando como intermediária. Em casa, como mulher, foi, ao longo dos anos, responsável pelo trabalho de cuidar das crianças, cozinhar, lavar a roupa, fazer a faxina e as compras. A tendência atual é a formalização, em termos modernos, do relacionamento entre empregadas e patrões. Há sindicatos de empregadas com demandas concretas; o acordo de trabalho tende a tornar-se mais formal e profissional...

Do ponto de vista das empregadas domésticas, o desafio é elas se desvincilharem de seus próprios valores e práticas hierárquicos para lidar com o novo ambiente social. Entretanto, se isto é fácil de dizer, é difícil de fazer, e não apenas por motivos culturais e psicológicos, mas também por motivos micropolíticos, já que a linguagem da hierarquia é um instrumento para levar os empregadores na direção de uma espécie de acordo conciliatório entre o formalismo profissional individualista e as ligações pessoais. Quando alguém está ameaçado pela fome e pela pobreza extremas, qualquer negociação pode valer a pena, mesmo se o seu preço for o dano psicológico e a auto-aniquilação.³¹

Na continuidade da reflexão, poder-se-ia conjecturar que a empregada doméstica, com seu destino paradoxal³², joga o jogo das práticas religiosas populares. Exemplo dessa contradição, ambivalência ou ambigüidade se concretiza no terreiro, onde a empregada se transforma em “mãe-de-santo” e atende a sua patroa como cliente. Mas a inversão simbólico-religiosa leva-nos a questões mais complexas. Como entender que pretos velhos (negros), caboclos (índios), entidades infantis (crianças) e pomba-giras (mulheres), expulsos da história oficial, voltam a curar as dores de brancos urbanos, inclusive de classes médias? Uma interpretação cultural da história do rico e

³¹ Luiz E. SOARES, A duplicidade da cultura brasileira, p. 243-245.

³² Id., *ibid.*, p. 245.

de Lázaro, cujos abismos sociais se reproduzem no seio de Abraão, diria que o pobre voltaria do além para salvar os irmãos do rico. Mas a vertente judaico-cristã do “mundo evangélico” impossibilita tal contato entre os mundos do além e do aquém. Contudo, o pentecostalismo e o neopentecostalismo, bem como carismáticos, justapõem ou misturam lógicas excludentes. Talvez o pentecostalismo e o neopentecostalismo, que apresentam bem o que o autor quer dizer com a expressão “a complexidade das presentes contradições é uma maneira brasileira de ser moderno”³³. Assim, parece-nos que o abrasileiramento da modernidade ajuda a descobrir aspectos da mesma modernidade trazida embutida pelas igrejas protestantes tradicionais.

Referindo-se à “nova consciência religiosa”, Luiz E. Soares afirma uma “moral da história: a modernidade tem razões que o próprio coração desconhece. Para o bem e para o mal.”³⁴ Tal “moral” indica o horizonte de problemas a serem enfrentados pela teologia acadêmica e as igrejas tradicionais protestantes, bem como pelos movimentos sociais e populares, partidos de esquerda, etc. A subjetividade religiosa híbrida preponderantemente submersa, por sua vez, parece não ter problemas com tais ambigüidades. Embora ainda não muito freqüente, já é possível ser “cavalo de um preto velho” num momento e noutro apoiar propostas políticas democráticas e de esquerda. Parece que o entrecruzamento do mítico e do racional é o “x” da questão.

Tempo é dinheiro. Dinheiro é poder

Colocados os elementos básicos para circunscrever o problema delineado até aqui, retomemos a hipótese para formular outras numa perspectiva conclusiva. Havíamos iniciado o texto falando no contrabando de espíritos ou passagens nas fronteiras do imaginário. De fato, percebemos um crescente movimento dos sem fronteiras confessionais – “MSFC” – ou andarilhos do imaginário. Mais do que isso, pretendemos sustentar que a demonização do outro e a “teologia da prosperidade” da IURD ba-

seiam-se na lógica de sacrifício, traduzida pelas trocas simbólicas. Logo, o exorcismo abre espaço para o discurso da prosperidade como uma referência para nomear a realidade. Para isto é necessário demonizar as tradições afro-brasileiras, o espiritismo, a umbanda e desqualificar os santos, como despachantes que dão acesso ao divino.

A primeira questão diz respeito à retomada da discussão em torno da idéia de sacrifício. Embora os elementos para sustentar tal hipótese sejam insuficien-

³³ Id., *ibid.* p. 235.

³⁴ Id., *Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil*, p. 143.

tes, cabe perguntar se o dinheiro, como oferta, não substitui a vítima animal dos cultos afro-brasileiros e as oferendas da umbanda. A moeda torna-se a oferta, a vítima? Afinal, dizem os pastores da IURD, Deus exige sacrifícios. E sem sacrifício não se alcança a prosperidade. Por causa dessa teologia sacrificial residual, suspeito que a magia tenha ocupado o lugar da “ética protestante”. Exagerando nos termos, talvez devêssemos modificar o título da obra de Weber para explicar o neopentecostalismo: “A magia protestante e o espírito do capitalismo”. Então, se para Benjamin Franklin “tempo é dinheiro”, logo, para os neopentecostais, como da IURD, dinheiro é poder? Poder este multiplicado pelo poder do Espírito.

Nessa perspectiva é muito sugestiva a mudança de paradigma anunciada pelo reitor da Faculdade Teológica Latino-Americana, de acordo com a qual o conceito de santidade sofreu profunda alteração. Segundo ele, a santidade não se restringe a uma mudança de comportamento, produzida pelo Espírito Santo, mas a uma mudança interior que nasce da expulsão das forças demoníacas que dominam a pessoa³⁵.

A outra questão relaciona-se com a possibilidade de influência da teologia da prosperidade em movimentos carismáticos nas igrejas protestantes tradicionais, que buscam uma clientela nas camadas populares. Se os movimentos carismáticos estão expostos a passagens de uma religião para outra ou a trocas simbólicas

“clandestinas”, que rosto apresentarão no futuro ou que traços novos já se salientam? Relembro que o pressuposto da pergunta reside na suspeita de que o público/clientela de alguns grupos carismáticos, de vertente protestante, apresente enormes dificuldades na co-existência com outros perfis religiosos no âmbito da mesma Igreja. Parece-me que em relação a este aspecto a Igreja Católica possui mecanismos hierárquicos que apresentam menos dificuldades em lidar com conflitos. Assim, sobre a tela são projetadas as imagens de uma batalha entre convertidos e endemoninhados.

A metáfora da tela de cinema pode ser retomada aqui. O pano de fundo está lá, independente das imagens projetadas. Se projetarmos as imagens de uma fita de mocinho e bandido, não mais veremos a tela. Sem ela, no entanto, as imagens que mostram o conflito entre bem e mal, endemoninhados e exorcizados, não são possíveis. Logo, mesmo não interferindo nas imagens, sem a tela parece não existir sessão. A propósito, o termo “sessão” é comum à umbanda, ao cinema e ao Congresso Nacional, bem como faz parte do trabalho da presidência “despachar”. De fato, a tela (pano de fundo) tem forte presença invisível.

Por fim, a pergunta que está por trás das anteriores: se a umbanda se constituiu, no Rio de Janeiro de 1920, na síntese pelo lado das religiões mediúnicas e do catolicismo popular, a teologia da IURD não esboça uma nova síntese entre a umbanda e o pentecostalismo³⁶?

³⁵ Edelberto Behs, em matéria da ALC – Agência Latino-Americana e Caribenha de Notícias, E-mail.

³⁶ R. Andrew CHESNUT, *Born Again in Brazil*, p. 45-48. A tese levantada corrobora a nossa hipótese. O novo sincretismo umbandista/neopentecostal é considerado por Chesnut como um fenômeno pós-moderno; a ruptura com a ética puritana, tão presente no pentecostalismo, é outro elemento que caracteriza a IURD como um fenômeno pós-moderno.

Neste caso, o protestantismo, na sua forma tradicional ou pentecostal, constituiria a tese; os cultos afro-brasileiros e a umbanda, a antítese; o neopentecostalismo, por sua vez, a nova síntese. As fronteiras do imaginário são porosas, permitindo o comércio de símbolos entre correntes. O neopentecostalismo, para lembrar DaMatta, é a religião do meio. Desta vez, porém, com roupagem protestante ou evangélica.

Contudo, ainda é muito cedo para conclusões e faltam muitos elementos para saber se a vitória será da umbanda ou do neopentecostalismo. Permito-me arriscar um palpite. Acho que a vitória silenciosa está sendo da umbanda. Por quê? Porque ela faz parte daquilo que faz o Brasil, Brasil³⁷.

Seria, então, a teologia da Igreja Universal do Reino de Deus o caminho do meio entre branco e preto do lado protestante, como foi a umbanda no lado dos cultos afro e do espiritismo kardecista de origem francesa? Relembro que o kardecismo foi “empretecido” um pouco, ao passo que cultos afro foram “embranquecidos”, para que surgisse a umbanda como síntese. Nesse horizonte interrogativo, destacamos a instigante

tese de André Corten: “Sem pré-julgar o plano histórico ou doutrinal, a topografia pentecostal é feita de elementos africanos, religiões afro-brasileiras, de religiosidade popular católica. Mesmo se esta topografia é um campo de confronto, são confrontos mais populares...”³⁸

Partindo, pois, da tese de Corten, poderíamos perguntar se o movimento carismático estaria jogando a IECLB nesse confronto popular. Neste caso, poder-se-ia saudá-lo como um movimento que põe em marcha mais rápida o “abrasileiramento” do etno-luteranismo teuto-brasileiro. No entanto, faltam muitos elementos para uma afirmação abalizada sobre um movimento ainda muito gelatinoso. De qualquer forma, o problema cultural está colocado para o movimento carismático: como “exorcizar” a IECLB do “espírito” do etno-luteranismo teuto-brasileiro e os “espíritos” da tela de fundo do pentecostalismo e do movimento carismático em contexto periférico?

Além disso, as passagens ou o contrabando de espíritos fazem dos adversários vizinhos ocultos, e dos modelos amigos e inspiradores, concorrentes pouco leais.

Bibliografia

- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose* : a identidade mítica em comunidade Nagô. Petrópolis : Vozes, 1983.
- BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos orixás* : um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé. Petrópolis : Vozes, 1998.
- BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1-2, p. 90-109, ago. 1996.
- BOBSIN, Oneide. Tendências religiosas e transversalidade : hipóteses sobre a transgressão de fronteiras. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 39, n. 2, p. 105-122, 1999.

³⁷ Tomo emprestado os termos do livro de Roberto DaMatta cujo título é *O que faz o Brasil, Brasil?*

³⁸ André CORTEN, *Os pobres e o Espírito Santo*, p. 56. Cf. todo o capítulo, p. 43-63.

- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo : Perspectiva, 1982.
- CESAR, Waldo. SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*. Petrópolis/São Leopoldo : Vozes/Sinodal, 1999.
- CAVALCANTI, M. I. V. de Castro. *O mundo invisível : cosmologia, sistema ritual e noção de pesoa no espiritismo*. Rio de Janeiro : Zahar, 1983.
- CHESNUT, R. Andrew. *Born Again in Brazil : The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Brunswick, New Jersey : Rutgers University, 1997.
- CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo : o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis : Vozes, 1996.
- CROATTO, J. Severino. *Los lenguajes de la experiencia religiosa : estudio de fenomenología de la religión*. Buenos Aires : Docencia, 1994.
- DREHER, M. Norberto. *A Igreja Latino-Americana no contexto mundial*. São Leopoldo : Sinodal, 1999.
- DAMATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro : Rocco, 1991.
- DROOGERS, André. Syncretism, Power, Play. In: AIJMER, Göran. *Syncretism and the Commerce of Symbols*. Göteborg, Sweden : IASSA, 1995. p. 38-59.
- DURKHEIM, Émile. O problema religioso e a dualidade da natureza humana. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 1-25, nov. 1977.
- FERNANDES, R. César. *Os Cavaleiros do Bom Jesus : uma introdução às religiões populares*. São Paulo : Brasiliense, 1982.
- GONDIM, Ricardo. *Os santos em guerra*. São Paulo : ABBA, 1993.
- . Compreendendo o universo pentecostal e estabelecendo bases para o diálogo. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 3, n. 13, p. 77-86, 1995.
- LEERS, Bernardino. *Catolicismo popular e mundo rural*. Petrópolis : Vozes, 1977.
- MACHADO, M. das D. Campo. *Carismáticos e pentecostais*. Campinas :Autores Associados, ANPOCOS, 1996.
- MacARTHUR, John. *Os carismáticos*. São Paulo : Fiel, 1981.
- MARTIN, David. *Tongues of Fire : The Explosion of Protestantism in Latin America*. London : Basil Blackwell, 1990.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de et al. *Renovação carismática católica*. Petrópolis : Vozes, 1978.
- ORO, A. Pedro. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 10-36, 1997.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis : Vozes, 1978.
- PEDDE, Valdir. O poder do pentecostalismo : a experiência do Espírito Santo. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 37, n. 3, p. 243-260, 1997.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo : a velha magia na metrópole nova*. São Paulo : Hucitec/EDUSP, 1991.
- RIBEIRO, Darci. *O povo brasileiro : a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras, 1997.
- SIEPIERSKI, Paulo D. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 37, n. 1, p. 47-61, 1997.
- SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô agô lonan*. Belo Horizonte : Mazza, 1998.
- SOARES, L. Eduardo. A duplicidade da cultura brasileira. In: SOUZA, Jessé de (Org.). *O malandro e o protestante : a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília : Universidade de Brasília, 1999. p. 223-235.
- . Religioso por natureza : cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. IN: LANDIM, Leilah (Org.). *Sinais dos tempos : tradições religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro : ISER, 1989. p. 121-144.

- WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid : Taurus, 1984. v. I.
–. *Die protestantische Ethik*. Tübingen : J. C. B. Mohr, (1920) 1972. v. I.
- WIDENGREN, Geo. *Fenomenología de la religión*. Madrid : Cristiandad, 1976.
- WULFHORST, Ingo. *Discernindo os espíritos : o desafio do espiritismo e da religiosidade afro-brasileira*. São Leopoldo/Petrópolis : Sinodal/Vozes, 1989. 250 p.

Oneide Bobsin
Escola Superior de Teologia
Caixa Postal 14
93001-970 São Leopoldo – RS