

A salvação é aqui e agora: o papel da cura entre os neopentecostais da Igreja Universal do Reino de Deus¹

Marconi Martins de Araújo*

Resumo: A cura possui centralidade na cosmologia dos neopentecostais, de modo que a oferta de serviços terapêuticos de cunho mágico é um meio de conversão religiosa que adquire, entre eles, forma *sui generis*. A eficácia de suas técnicas proselitistas baseia-se na noção da cura que se articula com a idéia de exorcismo e com a doutrina da Teologia da Prosperidade. A oferta de bens e serviços mágicos de cura e salvação está ligada à reelaboração simbólica dos significados do dinheiro, da doença, do mal e da relação com o sagrado, o que confere ao fiel nova identidade.

Palavras-chave: Cura. Neopentecostal. Pensamento mágico.

Introdução

A eficácia das práticas proselitistas da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) tem conferido à denominação *neopentecostal* um lugar de destaque no panorama religioso brasileiro, ao menos nas duas últimas décadas. A crescente visibilidade social da IURD tem suscitado, no âmbito da sociedade civil, da mídia, das instituições religiosas e políticas, um debate público acerca da legitimidade de métodos e práticas discursivas daquela igreja, em especial, as referentes à oferta de serviços mágico-religiosos de cunho terapêutico.

¹ Este artigo baseia-se em um capítulo da monografia *O papel da cura na construção da noção de pessoa entre os neopentecostais: um olhar para a Igreja Universal do Reino de Deus*, trabalho orientado pelo professor Gilson Ciarallo.

* Especialista em História, Sociedade e Cidadania – UniCEUB e bacharel em Antropologia pela UnB. marconi.araujo@df.trfl.gov.br

Nessa perspectiva, o presente artigo visa abordar o significado simbólico que a noção de *cura* adquire na cosmologia iurdiana, essencial para entender os valores, as práticas, as crenças e as condutas dos que professam essa modalidade de protestantismo. Esta pesquisa baseou-se em trabalho de campo realizado na Igreja Universal do Reino de Deus, localizada no Setor Sudoeste, em Brasília DF, em outubro de 2007, por meio da utilização da técnica da observação participante. Além de minha inserção nos cultos, utilizei-me, da mesma forma, de entrevistas realizadas com os freqüentadores da referida igreja, com seus pastores e obreiros.

1 A dinâmica dos cultos

Para quem foi criado no catolicismo ou no kardecismo, assistir a um culto na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) pode suscitar reações de estranhamento. Em oposição ao caráter litúrgico, sacramental e não-emotivo de uma missa tradicional, ou mesmo em contraste com o comedimento de certas reuniões espíritas, nos cultos iurdianos, o que se observa é o freqüente apelo sinestésico.²

Assim, um dos primeiros aspectos a chamar a atenção nestas igrejas são seus recursos audiovisuais: telões (que exibem testemunhos de cura, projetam trechos bíblicos ou letras de músicas), instrumentos de música (recurso recorrente nos cultos) e alto-falantes, cujo uso se justifica não só por uma questão de alcance acústico, dadas as dimensões de certas igrejas que chegam a comportar dezenas de centenas de pessoas, mas também para redundar a mobilização dos sentidos. Daí as pregações, em boa parte, serem feitas em alta voz pelos pastores, com o uso de microfones.

Cumprir notar que os cultos na IURD acontecem de segunda a domingo, de quatro a seis vezes por dia, com duração que pode chegar a duas horas. Os cultos são temáticos, e sua seqüência semanal é seguida por todas as igrejas da Universal aqui ou no exterior: segunda-feira, Culto dos Empresários; terça-feira, Sessão Espiritual do Descarrego; quarta-feira, Reunião dos Filhos

² Produção de duas ou mais impressões sob influência de uma só impressão.

de Deus; quinta-feira, Corrente da Família; sexta-feira, Corrente da Libertação; sábado, Terapia do Amor; domingo, Reunião de Louvor e Adoração.

Embora tais cultos sejam temáticos, isto é, variem em função da graça que se deseja obter, sua estrutura permite abordá-los como um conjunto consistente de símbolos, práticas, crenças e valores, cujo eixo gira em torno do binômio *cura x doença*. A variação temática apenas reforça a coerência doutrinária da IURD em englobar os diferentes aspectos de que se comporia a vida do indivíduo (profissão, família, saúde, finanças, relação afetiva) num feixe de experiências que estariam subordinadas aos ditames da guerra entre os espíritos do bem e do mal. Portanto, a lógica que preside os cultos deriva de uma cosmologia que concebe o real como reflexo desse embate entre forças sobrenaturais. A estrita observância de preceitos litúrgicos, éticos e teológicos garantiria a concessão de bênçãos divinas e a conseqüente derrocada das forças maléficas; daí a ênfase na necessidade de libertação, outra categoria recorrente nos cultos. Visto que os espíritos malignos buscam ampliar seu império nesse mundo, por meio da deliberada disseminação de infortúnios e aflições em cada um daqueles aspectos da vida dos sujeitos, seria imperativa a ação de exorcistas, a fim de expulsar a fonte de todo os reveses.

Pelo fato de o mal ser exterior ao indivíduo, tanto as suas atitudes quanto as circunstâncias desagradáveis pelas quais ele passa – entre elas, a doença – são de responsabilidade dos espíritos malignos. Há demônios responsáveis especificamente pela enfermidade, assim como existem os que respondem pelos problemas de ordem financeira ou familiar, entre outras, e os que se apossam do corpo e da vida das pessoas. O sintoma por espíritos malignos está ligado a problemas constantes, que afetam o corpo dos fiéis, seus relacionamentos ou a sua vida profissional. O exorcismo é o primeiro passo para o fiel libertar-se dos seus problemas (PINEZZI, 2003, p. 70).

Em larga medida, a expansão da IURD baseia-se na concepção, difundida por seu clero e por seu arsenal midiático, de que ela possuiria a tecnologia e os recursos necessários para a cura de todos os tipos de males, sem condicionar a posse destes meios mágicos ao exercício de uma doutrina escatológica. Pelo contrário, se uma das razões da eficácia proselitista iurdiana

consiste em sua ênfase teológica na dimensão imanente em desfavor da transcendente, disso resulta o deslocamento da centralidade litúrgica, que retira seu foco da doutrina da salvação da alma, em busca da cura do corpo.

Em quase um século de existência no Brasil, verifica-se um processo acentuado de ressemantização teológica no seio do pentecostalismo em relação à sua matriz protestante, de modo que é possível traçar dicotomias entre estas duas no tocante às suas respectivas cosmologias. Nesse sentido, não existe cosmologia evangélica única, conforme observa Mariano (2004, p. 134):

O termo *evangélico* abrange as igrejas protestantes históricas (Luterana, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana, Metodista, Batista, Adventista), as pentecostais (Congregação Cristã no Brasil, Assembléia de Deus, Evangelho Quadrangular, Brasil para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção etc.) e as neopentecostais (Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo, Sara Nossa Terra etc.). Grosso modo, o pentecostalismo distingue-se do protestantismo histórico, do qual é herdeiro, por: pregar a crença na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo, entre os quais se destacam os dons de línguas (glossolalia), a cura e o discernimento de espíritos, e por defender a retomada de crenças e práticas do cristianismo primitivo, como a cura dos enfermos, a expulsão de demônios, a concessão divina de bênçãos e a realização de milagres.

Por sua vez, o neopentecostalismo difere deste último, por ser menos sectário e por assentar-se na tríade *exorcismo, cura e prosperidade*.

Em um estudo que se propôs investigar as representações que informam a noção de cura, tanto entre os neopentecostais da Igreja Internacional da Graça de Deus, como entre os presbiterianos, observam-se algumas distinções substanciais:

Se, para os fiéis da Igreja da Graça, o ritual de cura, associado ao exorcismo, traz a marca da exterioridade, para os presbiterianos, a interioridade é o seu traço marcante, no que se refere à idéia de cura divina. [Entre eles,] não pode haver ninguém com dom especial intermediando a relação dos homens com Deus. Assim, não há um ritual relacionado especificamente à cura. Para os presbiterianos, o mal é consequência do

desvio do indivíduo em relação às coisas e às atitudes consideradas como padrão do universo religioso. Portanto, a responsabilidade do pecado é do indivíduo, embora haja a parcela de culpa dos demônios que o tentam para desviar-se. O mal, então, para os protestantes históricos, está na interioridade do sujeito e cabe a ele arrepender-se, purificar-se e reconciliar-se (PINEZZI, 2003, p. 70).

A autora demonstra que as representações em torno do corpo são diametralmente opostas entre os dois grupos. Enquanto certo estoicismo informaria a atitude entre os presbiterianos, que suportariam a dor como desígnio divino e modo de fortalecer a alma, entre os fiéis da Igreja da Graça, qualquer espécie de sofrimento refletiria a ação de espíritos malignos. Para os primeiros, se a doença é provação, para estes últimos, é o mal encarnado.

Se, para os protestantes históricos, o corpo (mortal) é desvalorizado em relação à alma (imortal), justamente por estar sujeito ao pecado, a estipulação de preceitos éticos e de regras de conduta ascéticas seriam necessárias para impedir a corrupção desse corpo (*templo do Espírito Santo*). Isso justificaria o caráter funcional de certas proibições relativa ao gozo de prazeres mundanos (tabaco, álcool, sexo extraconjugal). O corolário dessa dicotomia entre corpo e alma seria o estabelecimento da centralidade desta última em termos litúrgico-doutrinários.

Já para os neopentecostais, por meio do corpo é que se experimentam os prazeres. Claro que há padrões acerca deles, mas que parecem bem mais flexíveis do que os dos protestantes históricos. É pelo corpo que a alma experimenta os prazeres. É aqui, na Terra, que o que incomoda o corpo deve ser “expulso”, a fim de usufruir o que é prazeroso (PINEZZI, 2003, p. 70).

Àquela dicotomia observada entre os protestantes históricos corresponderia a complementaridade entre corpo e alma entre os neopentecostais. A positivação do corpo é coerente com a doutrina que concebe a salvação como domínio do aqui (espaço) e do agora (tempo), em contraponto, por assim dizer, com a idéia utópica de promessa de felicidade na eternidade (tempo), em outro mundo (espaço), conforme pregam o catolicismo e o protestantismo histórico.

É nesse sentido que a idéia de cura se revela como categoria central na cosmologia iurdiana. Na verdade, a noção da *cura* não se restringe a determinados rituais, em momentos específicos dos cultos, mas os próprios cultos são rituais cuja lógica subjacente opera com a idéia de *cura*, que traz a marca da exterioridade, expressa não só em exorcismos, mas também em práticas mágicas que visam eliminar a ação de espíritos malfazejos.

Deriva daí aquilo que Mariza Peirano (apud Rodolpho, 2004, p. 140) designou como *definição operativa de ritual*. Isto é, o fato de que nenhuma definição deve ser dada *a priori*, visto que deva ser etnográfica, forjada pelo pesquisador, junto ao grupo observado. Nessa perspectiva, sua definição operativa de ritual ajusta-se ao contexto observado:

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas seqüências têm conteúdos e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como performativa em três sentidos: 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação; 3) finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance (PEIRANO apud RODOLPHO, 2004, p. 141).

Dada a abrangência e a riqueza do conceito acima para os propósitos do presente estudo, faz-se necessário reportá-lo, mais detidamente, a certos aspectos presentes nos cultos. Se é possível tomá-los como um ritual, isto é, como um fenômeno em que se projeta, de forma expandida e realçada, um conjunto de práticas, valores e crenças (sistema cultural) de um grupo religioso, vale notar que a ênfase dessas expressões simbólicas recai sobre a noção de cura. Independentemente do tipo de culto, se voltado para os empreendimentos, para a família ou para a saúde, é marcante a recorrência à articulação da noção de cura com outras categorias: *posse* (de bênçãos), *salvação* (cujos indícios seriam a riqueza material) e a *prosperidade* (condição a que estaria destinado o fiel, segundo a vontade divina).

Conforme a definição operativa acima indicada, nos rituais (iurdianos), observa-se a padronização de palavras e atos, cujas expressões (acentuadamente emotivas) obedecem a uma seqüência repetitiva de valores e crenças que se deseja destacar, ou seja, a imbricação das categorias *cura, posse, salvação e prosperidade*. Assim, a dinâmica dos cultos segue uma ordenação invariável, só se distinguindo um dos outros em termos do tipo de libertação que se busca no campo afetivo, profissional, familiar, físico etc. Por exemplo, enquanto o culto das quintas-feiras, chamado *Corrente da Família*, está voltado para a **libertação** dos parentes que sofram algum tipo de aflição, o das terças-feiras tem seu foco direcionado para o **descarrego**. A título de ilustração, a articulação das categorias acima destacadas pode ser exemplificada tomando-se este último culto.

Com a igreja quase lotada, o *Culto do descarrego* revela-se como um dos mais concorridos da semana, talvez por ser esse tipo de ritual o responsável por fixar, no imaginário coletivo, a idéia de que a IURD conta com exorcistas em seus quadros eclesiásticos. Essa espécie de sacerdotes-mágicos, segundo Pinezzi (2003), gozaria de poder e prestígio em situações na qual a eficácia simbólica da magia, alçada à condição de fonte atuante de conhecimento em plena modernidade, predominaria sobre a racionalidade das instituições e a eficácia da religião.

Os cultos são conduzidos por um pastor que pode revezar-se com outro quando é fisicamente muito exigido, principalmente em reuniões mais prolongadas. Segundo Campos (1999), a essa exigência somam-se outras, concernentes ao exercício do pastorado, entre as quais se destacam: administração do templo, atendimento de pessoas no local de culto, contagem das ofertas e prática da cura. O acúmulo de atividades condiciona um pastor iurdiano a sê-lo em tempo integral.

Em termos metafóricos, é plausível concordar com a associação feita pelo autor quanto à associação entre as figuras do pastor e a do ator, no que tange as suas performances. Ressalve-se, porém, que tal comparação, no presente trabalho, não tem valor depreciativo nem guarda qualquer tipo de julgamento moral. O que se pretende destacar são as afinidades existentes no exercício dos respectivos ofícios, como a que se refere, por exemplo, ao *domínio de palco*.

Os pastores curam, cantam, suplicam, exorcizam, contam histórias, movimentam-se ao longo do altar. Assim, aliada a uma retórica que baseia a modulação da voz (embargada, exortativa ou suplicante) em função da natureza da prédica enunciada, corresponde a respectiva dinâmica corporal (comedimento de gestos, movimentação expansiva ou ajoelhamento). Se a música nos cultos iurdianos exerce a função de criar atmosferas condizentes com os distintos momentos da ação litúrgica, é também um recurso que potencializa a resultante da sintonia entre *fala e gestual* do pastor. Dessa maneira, suas pregações emolduradas pelas peças musicais executadas pelo organista (também presente no palco) fundem-se em um discurso sinestésico.

Essa prédica sensorial minimiza as possibilidades de dispersão do público, que é, durante todo o culto, instado, estimulado a manifestar sua adoração a Deus, por meio de palmas, canto, choro, a *exigir* bênçãos, a brandir queixas e a exorcizar infortúnios. O silêncio é raro. Súplicas e orações devem expressar-se em alto e bom som. “Na platéia, os fiéis, com as mãos cruzadas sobre o coração e os olhos fechados balançam o corpo ritmicamente, enquanto oram ou levantam as mãos para cima e cantam” (CAMPOS, 1999, p. 96).

Quando o discurso do pastor adquire tom vociferante, ocorre a amplificação do teor emotivo de suas prédicas, como se buscasse produzir a fruição extática coletiva das emoções. Em seguida, o sermão ganha entonação mais leve, condizente com o caráter solícito com que o pastor se dirige ao público: *Você que tem depressão; você que só dorme se tomar remédio; você que tá sentindo dor no seu corpo; vem aqui pra frente; você que tá com a vida financeira amarrada, vem diante do altar; você que já manifestou entidades malignas do Vale do Amanhecer, da macumba, vem aqui pra frente.* A identificação com os tipos de enfermidade enumerados leva praticamente a maioria dos presentes a acomodar-se em frente ao altar, sob as ordens do pastor: *Você que é vítima de maldição hereditária; você que já encontrou macumba na sua porta; você que tem vício, feche os olhos em nome de Jesus, eu te peço, em nome de Jesus, espírito maligno! Você que coloca essa doença, ela sofre com depressão, com vício, vai saindo.*

Então, paulatinamente, sob a sugestão das exortações do pastor (“onde estiver, maligno, pode começar a se manifestar!”), surge aquilo que é

ritualmente considerado como os sintomas de encosto,³ expressos em forma de transe.

É muito importante a compreensão da manifestação dos demônios como elemento da liturgia da Igreja Universal. É absolutamente imprescindível que os demônios se manifestem antes de serem expulsos. Trata-se [a manifestação] de fenômeno semelhante ao transe místico do Candomblé e da Umbanda, quando descem os Orixás ou os Caboclos. A personalidade do indivíduo cala, e uma nova entidade pessoal assume o seu lugar. Não simplesmente o corpo, mas a consciência do corpo cede lugar à de um demônio. A consciência que fala e o corpo que age, agora, são de um demônio. Ele então vai-se referir ao “dono do corpo”, momentaneamente fora de ação, na terceira pessoa (GOMES, 1994, p. 241).

Enquanto, nos cultos afro-brasileiros, as entidades manifestadas (Exu, Pombagira, Tranca Rua) são reverenciadas como divindades cuja ambigüidade moral não permite leitura maniqueísta, na IURD, tais entidades são a expressão ontológica do mal e, nesse sentido, tratadas de acordo com sua natureza. Em sua cruzada exorcística, os pastores contam com a assistência dos obreiros,⁴ que abordam pessoas com sintomas de encosto, a fim de exorcizá-los. Os espíritos mais resistentes são levados à frente do altar, com o propósito de ser entrevistados pelo pastor.

Nesse ponto, a fim de precisar melhor a lógica do culto, faz-se necessário reportar-se àquela definição formulada por Tambiah, acerca do ritual, com o intuito de destacar um dos seus traços constitutivos – a ação performativa, que se desdobra em três sentidos: (1) **quando dizer é fazer como um ato convencional**, como no uso do imperativo na expressão “Sai, encosto! Sai, maldição!”, enunciada pelo pastor e repetido pelo público; (2) **quando uma performance é experimentada de forma intensa pelos participantes**, como nos momentos em que, catarticamente, exigem-se bênçãos divinas; (3) **quando valores são inferidos ao longo da performance**, exemplificado

³ Espírito malfazejo que domina o corpo humano.

⁴ Designação dos assistentes da igreja, cujas funções são: limpeza do templo, arrecadação de doações, confecção de artefatos a serem usados magicamente nos cultos e na evangelização em casas, hospitais ou outros lugares possíveis.

naqueles instantes em que há o depósito no altar de itens de uso pessoal – roupas, objetos – a fim de ser purificados.

O primeiro sentido da ação performativa do ritual é amplamente utilizado no culto: (1) pelo pastor, ao exortar, admoestar, purificar, exorcizar, curar, exigir, atos simbolicamente eficazes, enquanto ações performativas, em virtude da autoridade daquele que os profere; (2) pelos fiéis, por meio da confissão positiva, que se define como o poder mágico que as palavras teriam de criar realidades. Conforme afirma Mariano (1996), se o mundo material é determinado pelo mundo espiritual (regido pela palavra), o que é verbalizado com fé torna-se inspirado divinamente. “No princípio, era o verbo”. Atualmente, também o é. O fiel (dizimista ou ofertante, como se verá mais adiante), deve decretar, confessar, declarar, determinar aquilo que deseja, para obter o resultado correspondente.

Embora nem todos os cultos apresentem casos ritualmente considerados como o de possessão por espíritos malignos, sua ocorrência obedece a um roteiro mais ou menos estabelecido: a evocação do mal, sua manifestação, o exorcismo coletivo comandado pelo oficiante (também efetuado pelos obreiros) e, caso este não vingue, a entrevista com as ditas entidades, seguidas de sua expulsão. Há situações em que a manifestação acontece em momentos imprevistos do culto, como, por exemplo, no meio da pregação do pastor ou no instante de uma oração. As entrevistas são realizadas pelos pastores em frente ao altar, perante o público. Inicialmente, busca-se identificar a entidade e o mal que causa na vida da pessoa.

O pastor pede sempre detalhes sobre o malefício ou papel do demônio na vida das pessoas. Sobretudo, requer informações sobre como é a vida das pessoas sob a égide demoníaca. [...] Há uma insistência do detalhamento das razões pelas quais o demônio resolveu atrapalhar a vida de alguém. A causa é frequentemente um “trabalho” feito por algum inimigo ou um ato completamente voluntário de um demônio que quer simplesmente fazer o mal ou afastar a pessoa da Igreja Universal. As respostas dos demônios são sempre acompanhadas de glosas moralizantes dos pastores, isto é, de comentários de sentido exortativo e de iluminação doutrinária para os fiéis. Insiste-se na necessidade de adesão à Igreja Universal, na constante ameaça dos

demônios em nossas vidas, nas coisas terríveis que os demônios fazem na vida das pessoas, na vulnerabilidade da existência fora da Igreja Universal e na importância da oferta como realização de adesão a Jesus e à Igreja (GOMES, 1994, p. 241).

A expulsão da entidade dá-se sob as admoestações do pastor, “sai, demônio”, repetidas entusiasticamente pelo público, que estende as mãos em direção ao altar, produzindo um coro exortativo. Às vezes, a entidade resiste à sua expulsão, agindo de maneira agressiva e ruidosa, o que exige do pastor ação mais impositiva, que se reflete nas humilhações infligidas ao demônio alojado.

Este, então, é coagido a agir contra a própria natureza: “pede-se a uma Pombagira que abrace o pastor, a um diabo que segure uma cruz, a um Exu que apanhe água e sirva ao pastor na boca” (GOMES, 1994, p. 246). A submissão às ordens do oficiante do culto causaria grande sofrimento à entidade que, sob tal estratégia de ritual, abandona, de vez, o corpo do fiel, cujo alívio é revelado ao pastor.

É interessante notar que, em certos momentos do culto, mesmo não havendo a manifestação de espíritos, as exortações do pastor (“queima!”, “sai, doença!”) são repetidas pelos fiéis que, simultaneamente, passam as mãos sobre o próprio corpo, como que retirando, alegoricamente, o mal incorporado. No âmbito da cosmologia iurdiana, o caráter terapêutico do exorcismo não se justifica tão-somente por sua qualidade intrínseca, a saber, a eliminação da fonte das aflições e dos infortúnios, mas por ser a cura o pré-requisito para alcançar as bênçãos por meio da posse, categoria que é a pedra angular da chamada Teologia da Prosperidade.

De acordo com essa doutrina, ao contrário do que pressupõe a tradicional teodicéia católica, o mundo imanente não seria um *vale de lágrimas*, mas uma espécie de paraíso terrestre. Nele, os cristãos não herdariam o sofrimento, mas gozariam, como sócios de Deus, das benesses divinas: felicidade, saúde, riqueza, amor e prosperidade. Como uma espécie de direito natural, adquirido por sanção divina, a posse destes bens simbólicos faria parte dos desígnios de Deus, que os teria criado para usufruto dos cristãos. Dessa maneira, o mundo não seria o *locus* da provação, mas o domínio da realização humana.

À semelhança de tácito acordo cósmico, a fruição destes direitos estaria condicionada à observância de sua contrapartida, ou seja, o cumprimento de um conjunto de deveres pelos cristãos, como, por exemplo:

Ter fé incondicional em Deus, exigir seus direitos em voz alta e em nome de Jesus e ser obediente a Ele, acima de tudo no pagamento dos dízimos [...] Na interpretação de certos pregadores brasileiros da Teologia da Prosperidade, o pecado cometido por Adão e Eva desfz a comunhão, a aliança ou a *sociedade* existente entre Deus e as criaturas humanas, tornando-as escravas do Diabo. Como Deus desejava voltar a ser *sócio* dos homens, mandou seu filho unigênito à cruz para expiar o pecado original. [...] Foram necessários o sacrifício de Jesus na cruz e sua vitória sobre o Diabo no inferno para o restabelecimento desta sociedade, na qual os homens, se cumprirmos sua parte no contrato firmado na Bíblia por Deus, isto é, se pagarem fielmente o dízimo e exigirem o que a Palavra declara pertencer-lhes, tornam a adquirir o direito à vida abundante (MARIANO, 1996, p. 20).

Portanto, a expulsão do mal pelo exorcismo é apenas o primeiro passo da cura, pois esta adquire um sentido lato em sua articulação com a posse (de bênçãos), que está condicionada, por sua vez, à oferta e ao dízimo. A *aliança com Deus* é interpretada, assim, em termos impregnadamente jurídicos, como o dinheiro, que adquire conotação positiva na lógica do poder cósmico de barganha.

A cobrança do dízimo justifica-se pelo fato de ser uma prescrição bíblica, interpretada como a devolução a Deus daquilo que, na verdade, pertence-lhe. Logo, a falta a essa obrigação seria o mesmo que roubá-lo. Em última instância, “ser dizimista adquire uma conotação identitária que distingue o membro do não-membro, demonstrando claramente um sinal de pertença à igreja” (BONFATTI, 2002, p. 5). Assim, somente o dizimista pode reclamar seu direito de obter bênçãos.

Independente de a obrigação do dízimo ter sido satisfeita, a oferta com ela não se confunde, pois consiste em doações avulsas dos fiéis que estabelecem um contrato direto com Deus. A reciprocidade divina, em forma de bênçãos, é tacitamente pressuposta. A oferta é uma espécie de promessa às

avessas, em que o credor (Deus) deve honrar seu compromisso com o doador, o qual prova sua fé de acordo com o valor ofertado.

Quanto maior a oferta em dinheiro, maior será o risco de sobrevivência de quem a dá; se o fiel se arrisca é porque ele tem fé em Deus. Se tem fé n'Ele a ponto de arriscar sua própria sobrevivência [idéia de sacrifício], Ele não irá decepcioná-lo. Estabelece-se assim um pacto coercitivo direto com Deus, em que Ele não poderá ficar impassível diante de uma fé demonstrada desta forma tão evidenciada (BONFATTI, 2002, p. 6).

É nessa perspectiva que adquirem significados as máximas iurdianas, segundo as quais “não existe oferta sem fé, nem fé sem oferta” e “é dando que se recebe”, sendo esta última uma ressemantização do adágio franciscano. O sacrifício para aquele que segue os ditames da doutrina da prosperidade expressa-se em termos monetários, que adquire caráter de investimento com retorno garantido.

Durante os cultos, o pastor instiga o público, com certa insistência, a realizar ofertas, por meio de uma estratégia que permite maximizá-las: a idéia do desafio, definida como uma espécie de acordo compulsório com Deus, que, de credor do ofertante, transforma-se em devedor de bênçãos: “Quem tem essa fé? Eu quero 7 pessoas que ofertarão R\$ 50,00. Eu quero 23, para ofertar R\$ 20,00. Diz: pastor, eu tenho essa fé. Eu quero 33 pessoas, para ofertar R\$ 10,00. Você que tem essa fé, 3, 2 ou 1 real!”.

A realização da oferta legitima a exigência de bênçãos divinas – saúde, riqueza, felicidade – cuja posse deve ser *exigida, decretada, determinada*, em vez de ser *pedida, rogada, suplicada*. O vínculo estipulado com a divindade pelo pentecostalismo clássico e o protestantismo histórico é subvertido com a adoção da Teologia da Prosperidade, na qual o indivíduo é promovido a *sócio* de Deus, relação que é regida por princípios jurídicos, a base de um contrato com mútuos deveres e direitos.

Em relação ao caráter metafórico que as trocas podem encerrar, é pertinente evocar os estudos de Marcel Mauss (1974) a esse respeito. Com base em pesquisas realizadas na Melanésia e na Polinésia acerca das dimensões simbólicas que as trocas de bens expressariam, o autor concebe a vida social

regida pelo princípio da reciprocidade. Os atos de dar e retribuir seriam modalidades universais, organizadas de forma particular em cada sociedade ou cultura. Segundo essa teoria, a dádiva pressupõe a doação de algo de si, o que gera a obrigação moral da retribuição. As trocas não se reduziriam a um só aspecto, abarcando significados estéticos, religiosos, políticos e éticos. Além disso, criariam a sociabilidade, por meio de um contrato social.

Nesse sentido, embora o dízimo, a oferta e suas idéias correlatas – desafio e sacrifício – expressem-se em termos monetários, o simbolismo que envolve o dinheiro nos rituais iurdianos extrapolaria tal aspecto. Isto ocorre, porque as trocas monetárias encerrariam: (1) o estabelecimento de uma ética com a divindade – a oferta como prova de fé; (2) a obrigação moral fundada em um dever – pagamento do dízimo; (3) a conotação exorcística subjacente ao ato de doação – a demonstração da fé pela oferta dificultaria a ação maligna.

Expulsos os demônios, pagos os dízimos, feitas as ofertas, exigidas as posses, alcançadas as bênçãos, o círculo da doutrina salvacionista iurdiana completa-se. A tristeza já não é uma maneira de salvar-se depois (parodiando o poeta) nem o sofrimento se revela como o caminho da redenção, mas, ao contrário, a riqueza coloca-se como o passaporte para o imanente *reino dos céus*.

É o que revelam os chamados testemunhos: momentos do culto reservados para que os fiéis (dizimistas e ofertantes, conforme visto) relatem as mudanças ocorridas em suas vidas, após conhecerem a Universal. O teor dos discursos obedece a uma seqüência invariável. Inicia-se com o reconhecimento de um passado, cujo estilo de vida era desregrado (condutas *pecadoras*; uso de drogas, fumo, álcool) ou que se encontrava arruinado (falência dos negócios, separação, conflitos pessoais, desemprego, ruína financeira). Em seguida, revela-se a radical transformação percebida após a adesão à doutrina iurdiana.

Em geral, os testemunhos, assim como as entrevistas, interpretavam as conquistas materiais e profissionais como prova da obtenção da graça divina, em conformidade com os princípios da Teologia da Prosperidade: “estávamos sem carro e conquistamos um bom”; “meus negócios tavam enrolado, depois, deu tudo certo”; “hoje, meus pais são prósperos, têm padaria

e carro”; “era largado, minha vida mudou, estou com a vida profissional encaminhada”.

Da mesma forma, há recorrência discursiva quanto ao exercício de outros sistemas de crenças, antes de conhecer a IURD. Muitos revelam ter professado religiões espíritas (candomblé, umbanda, espiritismo), interpretando essa experiência como o início ou o indício da intervenção do mal em suas vidas, em razão de serem exorcizadas as entidades dos cultos afro-brasileiros nos rituais iurdianos. É dessa forma de representar o mal que deriva a demonização de tais cultos pela doutrina da Universal. Como reinterpretações biográficas, os testemunhos exercem função pedagógica tanto de renegar um modo de vida anterior à adesão à IURD como a de legitimar a eficácia da doutrina desta igreja, segundo o ponto de vista da própria membresia, isto é, daqueles potencialmente iguais em infortúnios e bênçãos.

2 A eficácia simbólica iurdiana

À exceção do catolicismo tradicional, a oferta de serviços terapêuticos de cunho mágico tem sido, historicamente no Brasil, um dos principais fatores no processo de adesão a alguma religião. Assim, presentes tanto nos rituais da Renovação Católica Carismática, como nos cultos pentecostais, ou presidindo as sessões do espiritismo kardecista, ou os *trabalhos* das religiões afro-brasileiras, tais serviços têm-se revelado, potencialmente, um fator de conversão. Segundo Pierucci e Prandi (1996, p. 45):

A religião supre aquilo que o mundo profano não dá, e, como o catolicismo, há muito, se recusa a curar, preferindo entregar à ciência a competência de tratar dos males, é no momento de crise existencial que a conversão se dá; quando a vida recupera sentido e a religião se repõe como conjunto de símbolos capazes de redefinir o mundo [...] assim, a cura não é um ato isolado, mas uma etapa de adesão capaz de alterar o sentido da própria doença, refazendo a explicação de sua etiologia e oferecendo um novo conhecimento capaz de equipá-lo para enfrentar a adversidade através de um novo pacto com a divindade.

Dessa forma, a articulação da idéia de cura com as categorias *posse, oferta e prosperidade*, ao conformar um sistema integrado de práticas e representações, permite ao fiel iurdiano reinterpretar a *doença*, conferindo-lhe significado amplo, irredutível aos aspectos físico, psíquico, sentimental, financeiro, familiar ou profissional. Se a cura está ligada à atribuição de sentido e, por conseguinte, à ordenação da experiência de aflição, que se manifesta por meio de frustrações, conflitos e reveses sobre aqueles aspectos, “tão importante quanto a busca da cura é a visão de mundo ou *ethos* que dá resposta à pergunta: *por que eu fiquei doente?*” (BOBSIN, 2003, p. 06).

Conforme já discutido, a cosmologia iurdiana fornece o diagnóstico e oferece o remédio. Se não é prerrogativa dela conferir sentido à experiência da *doença* nem ofertar serviços terapêuticos de cunho mágico, visto que outras religiões também o fazem, em que residiria a eficácia simbólica de sua mensagem proselitista e o que a diferiria de outras vertentes pentecostais? Se não existe uma razão exclusiva para explicar a referida eficácia, visto que o crescimento da IURD deriva “da mensagem, da organização, do ativismo e da eficácia das técnicas e estratégias de evangelização de seu clero e de suas instituições eclesásticas” (MARIANO, 2001, p. 65.), por outro lado, pode-se postular que o diferencial desta igreja é sua peculiar inserção no campo religioso brasileiro.

A originalidade da IURD não reside em criar um universo simbólico inédito, mas em reelaborar sincreticamente elementos oriundos de distintos segmentos da matriz religiosa brasileira, sistematizando-os em uma doutrina de forte teor taumatúrgico. A propaganda desta doutrina iurdiana vale-se de estratégias modernas de evangelização, cuja estrutura é pautada pela racionalidade empresarial.

Portanto, a conjunção de práticas, crenças e valores professados pela IURD funda-se em uma relação de continuidade com a simbologia religiosa brasileira, ainda que a assimilação de certos traços cosmológicos de certas religiões, como as afro-brasileiras, seja feita com o intuito de negá-las.

A Universal sincretiza crenças, ritos e práticas das religiões concorrentes. Faz isso de diferentes modos e em distintas ocasiões. Realiza “sessão espiritual de descarrego”, “fechamento de corpo”, “corrente da

mesa branca”, retira “encostos”, desfaz “mau-olhado”, asperge os fiéis com galhos de arruda molhados em bacias com água benta e sal grosso, substitui fitas do senhor do Bonfim por fitas com dizeres bíblicos, evangeliza em cemitérios durante o Finados, oferece balas e doces aos adeptos no dia de Cosme e Damião (MARIANO, 2004, p. 113).

Essas estratégias tornam-se simbolicamente eficazes no âmbito de uma comunidade de sentido, principalmente quando o uso de recursos mágicos se revela coerente com o mal que se visa combater. Como a origem da aflição é exterior ao indivíduo, faz-se necessário obter, nesse mercado de bens simbólicos, artigos que exorcizem ou impeçam a ação de forças demoníacas. Mas, o que leva as pessoas a acreditar em magia, em pleno século XXI?

A polêmica que a IURD suscita na imprensa, nos meios acadêmicos, no campo religioso e em vários setores da sociedade deriva, em larga medida, de sua ênfase no uso de técnicas mágicas como recurso terapêutico. A crítica mais comum, nesse sentido, é a de que esse procedimento ritual visaria à exploração dos fiéis que, manipulados em sua boa-fé, estariam, ingenuamente, enriquecendo a Igreja.

Embora seja plausível supor a intencionalidade escusa de alguns agentes religiosos, o fato é que a tese que identifica essa igreja com a mera jogada de *marketing*, de acordo com a lógica concorrencial do mercado religioso, presume que os fiéis se comportam como vítimas da própria ignorância. Esse posicionamento revela uma convicção racionalista, segundo a qual toda forma de conhecimento não-pautada por princípios científico-rationais teria caráter alienante e serviria para manter as pessoas supersticiosas, passíveis de exploração. Porém, ao contrário do que se possa supor:

A magia não é uma prática individual em que um mais esperto abuse da credulidade dos outros. Na magia, o indivíduo age dirigido pela tradição ou, pelo menos, por uma sugestão que ele dá a si mesmo sob pressão da sociedade. Por mais isolado ou carismático que um mágico seja, a magia só funciona, porque, pela sua boca, é a sociedade quem fala (MONTERO, 1990, p. 45).

O caráter etnocêntrico dessa concepção racionalista consiste em negar a existência de alguma lógica operante em maneiras de pensar diferentes

da científico-ocidental. A reflexão antropológica, há muito, debruçou-se sobre o tema da magia, buscando desvendar seus mistérios. Se, para uns (Lévy-Bruhl), ela seria a manifestação incontestada da mentalidade primitiva, para outros (Frazer), precederia, histórica e logicamente, a religião e a ciência. Essa suposta escala evolutiva – *magia, religião e ciência* – revelaria o percurso da razão em seu progressivo processo de abstração de conceitos e complexificação reflexiva.

Ora, com a refutação empírica dos pressupostos evolucionistas, com base em uma série de estudos etnográficos ao longo do século XX, a Antropologia vai deslocar sua reflexão acerca da busca da racionalidade das crenças mágicas (por que as pessoas crêem?) em favor da investigação do significado delas (qual o seu sentido?). A magia, por ser uma representação, revela-se como fonte de racionalidade e passa, assim, a ser considerada como um sistema simbólico: expressão dos valores e das crenças sociais.

Como sistema de pensamento, a magia classifica seres e objetos de acordo com critérios mais sentimentais que intelectuais: as coisas são “favoráveis ou desfavoráveis, sagradas ou profanas. Há afinidades sentimentais entre as coisas do mesmo modo que entre os homens, e é de acordo com essas afinidades que elas se classificam” (MONTERO, 1990, p. 49).

O antropólogo Lévi-Strauss (1970) refuta a tese de que os ditos povos primitivos seriam regidos pelo princípio da razão prática, só sendo capazes de pensar em termos do que seria útil para a sobrevivência social e orgânica. Suas pesquisas atestam as afinidades entre dois tipos de pensamento: o *primitivo* e o *científico*, cujas abordagens da natureza teriam funções tanto especulativas como utilitárias. Conforme o autor observa: “as espécies não são conhecidas porque são úteis, mas são úteis porque são conhecidas” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 29).

A perspectiva evolucionista aplicada à análise dos tipos de pensamento (mágico e científico) é criticada por este autor, que atribui a cada um deles uma forma específica de simbolismo. Enquanto o primeiro, incluindo-se o pensamento religioso, construir-se-ia com signos, por meio de dados sensíveis, o segundo operaria com conceitos, do que se deduz que a

magia não pode ser concebida como resquício ou sobrevivência de práticas primitivas de pensamento.

À luz desses dados, verifica-se que, no ritual iurdiano, a magia como sistema simbólico social (logo, pautado na crença coletiva), deriva sua eficácia de cura do fato de os símbolos religiosos serem compartilhados pelo pastor, o *doente* e a Igreja (coletividade). Mesmo que a chamada cura não ocorra, a crença no sistema não é questionada, buscando-se outros fatores para explicar tal situação, como a falta de fé do crente ou a não-observância de procedimentos rituais.

Para a magia, a doença não é senão simples aparência. A doença é uma maneira que as forças espirituais têm de aparecer, de se revelar no mundo dos homens. Ela faz parte de um conjunto maior de problemas que têm a ver com a desorganização pessoal, familiar e social do sujeito: desemprego, conflitos familiares, crises etc. Ao atribuir um sentido mítico às tensões cotidianas a que o indivíduo vive submetido, a ação mágica deixa de ser uma intervenção puramente técnica sobre um corpo fragmentado (que é a maneira como a medicina concebe o paciente). A ação mágica, embora vise ritualmente o corpo do indivíduo, se propõe, através dele, reorientar a causalidade do mundo: procura suprimir as forças maléficas – exus, pombagiras, obsessores – verdadeiras causas das desordens que afligem a vida do paciente. E este, ao assumir a interpretação mítica, adquire uma linguagem, uma maneira socialmente codificada de expressar as contradições em que se encerra sua vivência cotidiana (MONTERO, 1990, p. 64).

A ênfase na oferta de serviços mágicos pela Universal, por estar de acordo com a cosmologia mais imanente e menos ascética, utilizaria compensadores específicos, ao contrário, por exemplo, do protestantismo histórico, que faria uso dos compensadores gerais. Essa diferença corresponderia, respectivamente, à distinção entre magia e religião, isto é,

Os primeiros, que caracterizam a magia, referem-se à oferta de graças pontuais, tais como, a cura divina e a melhora da auto-estima, que podem ser avaliadas e refutadas empiricamente pela experiência [...] Já os compensadores gerais, em contraste, privilegiam a promessa de bênçãos e a difusão de crenças, tais como, a vida após a morte, a salvação eterna, a existência

do paraíso celestial e do inferno, cuja veracidade não pode ser verificada pela experiência ou pela ciência (MARIANO, 2004, p. 196).

Visto que os grupos religiosos oferecem ambos os compensadores, o que torna uma religião mais ou menos mágica é o destaque que se dá a cada um deles. Assim, embora toda religião contenha elementos da magia e vice-versa, estas duas refletem modalidades distintas de lidar com o sagrado.

A antropologia possui ampla tradição reflexiva acerca desta questão, de modo que seu instrumental teórico foi, em boa parte, forjado pelo estudo de temas considerados cientificamente *marginais*, tais como, bruxaria, canibalismo, feitiçaria, possessão e magia. Embora as dimensões deste trabalho não comportem o mapeamento mais preciso e profundo do percurso das categorias *magia e religião* no pensamento antropológico, é possível traçar, esquematicamente, os distintos princípios que as regem:

Quadro 1: Princípios da Magia e da Religião

MAGIA	RELIGIÃO
Imanente	Transcendente
Fins específicos e pontuais	Fins metafísicos
Ritos com caráter instrumental, utilitário	Ritos expressivos de sentimentos e credos de uma comunidade
Ritos baseados em coação divina	Ritos como serviço para o divino
Relação entre profissional e cliente	Relação entre sacerdote ou pastor e fiel
O efeito do pedido depende da observância das regras rituais	A divindade pode aceitar ou não as solicitações da oração

Conclusão

Diante do exposto, é possível entender a lógica operante dos cultos iurdianos. O fato de estes últimos serem temáticos deriva da existência de correntes, que são certos dias da semana dedicados a determinados temas. As ofertas realizadas em dado dia refletem o tipo de solução que se busca. Assim como as novenas católicas, as correntes podem durar semanas, em geral sete, período no qual o fiel se compromete a cumprir seus deveres, a fim de obter a graça desejada.

Durante as semanas que perduram uma corrente, vários são os recursos mágicos acionados, a fim de impedir a intervenção do mal. Dessa

maneira, a confecção de um *olho de isopor* visa combater os efeitos do chamado *olho-grande* (metáfora da inveja); o uso de um saco plástico funciona como depósito para a própria camisa na qual, dada um nó e virada do avesso, serve como objeto de “quebra de maldição”, depois do nó desfeito no devido momento do ritual; a feitura de uma porta em tamanho natural e cruzada pelos fiéis durante o culto objetiva deter a ação maléfica que, retida nos limites da porta, fica impedida de avançar junto com a pessoa.

Como assevera Pierucci (2001), a lógica do pensamento mágico se baseia na premissa de que o mundo é regido pela lei da participação, isto é, todas as coisas estão interligadas, o que torna possível intervir, tecnicamente, na ordem da natureza por meio do conhecimento de supostas leis mecânicas que a regulariam. Estas seriam duas: a lei da contigüidade (magia contagiosa) expressa na idéia de que as coisas que estiveram em contato continuam unidas, e a lei da similaridade (magia imitativa), que afirma o semelhante produzir o semelhante.

Podem-se destacar como exemplos de magia contagiosa os *passes* espíritos e os sortilégios em que se empregam tecidos, secreções ou fragmentos do corpo humano (unhas, cabelos) com o intuito de, mesmo à distância, agir sobre seu dono. A magia imitativa pode ser exemplificada pelas benzeduras, pelos voduns e pelas famosas receitas de magia de amor.

Portanto, a afinidade entre seres e coisas baseada na existência de uma cadeia invisível de ligações entre eles forneceria a razão da eficácia da magia. Atuando sobre certos elementos, por relação simpática, conseqüentemente, os efeitos seriam observados sobre outros. De acordo com este princípio, é possível compreender a dinâmica ritual iurdiana, que, à primeira vista, pode soar absurda ou ilógica, mas que expressa, tão-somente, a essência do pensamento mágico.

Conforme descrito anteriormente, a confecção de um *olho de isopor* teria um significado simbólico, visto que representaria, metaforicamente, o órgão humano respectivo. Se a inveja é o sentimento de cobiça de alguém sobre objetos ou situações de outra pessoa, o desejo de posse destas coisas seria despertado pelo sentido da visão. Logo, agindo-se sobre esta última

(representada pelo *olho de isopor*), os efeitos seriam observados sobre a fonte da inveja, força maléfica (lei da similaridade). O exemplo da camisa, por sua vez, é regido pelo uso da lei da contigüidade.

O exercício da *confissão positiva* baseia-se na idéia de que a enunciação ritual de certas palavras, à semelhança de uma fórmula mágica, produz resultados concretos. Ao contrário da religião, se a magia é manipulativa e coage as forças supra-sensíveis em função dos propósitos de quem as utiliza, a *confissão positiva* é apenas a atualização deste princípio que substitui signos visuais (*olho de isopor*, *camisa*, *porta*) por lingüísticos, expressos pelos verbos *decretar*, *determinar* e *exigir*. Note-se que há similaridade entre os princípios da *confissão positiva* e os da chamada literatura de auto-ajuda ou esotérica. A diferença residiria na respectiva atribuição da fonte do poder mágico de criar realidades: a primeira confere tal poder à palavra, e a segunda, ao pensamento. (MARIANO, 2004, p. 139).

O pensamento mágico, portanto, revela-se como um sistema coerente e lógico, cujas premissas se distinguem da ciência em termos da crença na causalidade dos fenômenos. “A magia pressupõe que à associação subjetiva de idéias corresponde uma associação objetiva de fatos” (MONTERO, 1990, p. 23).

Se o mal é exterior ao indivíduo, como reza a doutrina iurdiana, os artificios mágicos usados nos cultos apresentam-se como práticas coerentes dentro do sistema simbólico de referência. O que não significa que o uso da magia seja prerrogativa das religiões ou de sistemas de crenças esotéricos.

Segundo Pierucci (2001), no cotidiano, é possível observar manifestações de magia espontânea, mesmo entre aqueles que costumam apelar à razão científica, para explicar os fenômenos que ocorrem. Embora haja gradação quanto à crença na magia, o autor inventaria condutas já banalizadas no dia-a-dia e de uso automático que revelariam a atuação de princípios mágicos: cruzar os dedos na hora do pênalti; fazer figa como uma espécie de amuleto, para defender-se de mau agouro; acompanhar, por meio de mímica com o corpo, a trajetória da bola, a fim de impeli-la a tomar o rumo desejado etc.

Não se sabe até que ponto tais comportamentos expressam a crença na magia. De qualquer forma: “*isola*”... e bata-se três vezes na madeira!

The salvation is here and now: the role of healing between the neopentecostal of the universal church in the God's kingdom

Abstract: The healing possesses centrality in the neopentecostal cosmology so that the offer of therapeutic services of magic stamp is a way of religious conversion that acquires among them the *sui generis*. The efficacy of its proselitists technicians bases on the notion of healing with the idea of exorcism and with the doctrine of Theology of Prosperity. The offer of goods and magic services of healing and salvation is linked to the symbolic re-elaboration of money, disease, evil meanings and the relationship with the sacred that confers with the devoted the new identity.

Keywords: Healing. Neopentecostal. Magic thinking.

Referências

BOBSIN, Oneide. *Etiologia das doenças e pluralismo religioso*. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teorologicos/vol4302_2003/et2003-2obob.pdf> Acesso em: 15 de nov. 2006. 16h20.

BONFATTI, Paulo. *Sobre as categorias universais*: relevantes aspectos observados na Igreja Universal do Reino de Deus. Disponível em: <http://www.rubedo.psc.br/artigosb/cauniver.htm>. Acesso em: 15 de nov. 2006. 15h10.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado*. São Paulo: Vozes, 1999.

GOMES, Wilson. *Nem anjos nem demônios*. Petrópolis: Vozes, 1994.

LEVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Rio de Janeiro: Nacional, 1970.

MARIANO, R. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 44, p. 24-44, 1996.

_____. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. São Paulo, 2001 Tese (Doutorado em Sociologia) – FFLCH, Universidade de São Paulo.

_____. *A expansão pentecostal no Brasil*: o caso da Igreja Universal. Disponível em: <http://www.scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300010>. Acesso em 15 de nov. 2004. 17h20.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e função da troca na sociedade arcaica. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974.

MONTERO, Paula. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1990.

MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lília (Org.). *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PEIRANO, Mariza. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Fundação Universidade de Brasília, 1992.

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

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

PINEZI, Ana Keila. *O mal exorcizado: cura divina entre os neopentecostais da Igreja Internacional da Graça de Deus*. Disponível em: <<http://www.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/imp34art05.pdf>> Acesso em: 17 de outubro de 2007. 18h50.

RODOLPHO, Adriane Luisa. *Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica*. Disponível em: <<http://pjp.raposo.googlepages.com/AdrianeLuisaRodolpho-rituaisrevisobi.pdf>> Acesso em: 17 de out. 2007. 18h30.