

Cidade em transe:

Religiões populares no Brasil
no fim do século da razão

REGINALDO PRANDI

Conquanto se possa chamar o Brasil contemporâneo de um país moderno – mesmo porque os elementos estruturais e simbólicos hegemônicos constitutivos desta sociedade são tipicamente capitalistas, racionais, burocratizados, dessacralizados, isto é, próprios da civilização ocidental moderna desenvolvida nos últimos séculos, primeiro na Europa e nos Estados Unidos e depois por todo o mundo, inclusive em regiões do chamado Oriente – várias religiões francamente voltadas para práticas religiosas de caráter mágico (e mágico aqui é usado em oposição ao modelo desencantado, “desmágicizado” do cristianismo reformado e depois, em certa medida, de setores importantes do próprio catolicismo pós-Vaticano II, Medellín e Puebla), essas religiões “mágicas” vêm conquistando legiões e legiões de seguidores, transformando até mesmo a face das cidades.

Essa sociedade é, já o disse, moderna, e como moderna é profana: sua civilização é desencantada, não depende do sobrenatural. Suas instituições, seus governos, mercados, escolas, meios de comunicações, tudo é não-religioso. Não há espaço para deus nos mais importantes momentos da vida cotidiana. O modelo ideal do homem e da mulher é um modelo não-religioso. Competência profissional, competitividade, auto-suficiência, visibilidade social são valores muito importantes. O comportamento esperado é sempre o fundado na razão. A idéia que se tem de nossas populações é que habitam cidades imensas, em que as igrejas (católicas) ficaram vazias. Mas ao mesmo tempo, as frações pobres dessas populações, especialmente aquelas que se viram ou se sentiram abandonadas por sua religião original (esse catolicismo dessacralizado), foram buscar outras formas de crer, e sobretudo de se mostrarem crentes, foram construir outros deuses, foram remodelar outros meios de ver e ter contato com o que não faz sentido imediato nessa sociedade: o sagrado.

Este homem e esta mulher, que dão as costas ao projeto não-religioso que formou esta sociedade que não precisa de deus, recuperaram o milagre, o contato com o outro mundo, a possibilidade de buscar ajuda diretamente dos seres (humanos ou não) dotados da capacidade não-humana de interferência nas fontes materiais e não-materiais de aflição, construíram de novo os velhos ídolos, reaprenderam as antigas rezas e os quase esquecidos encantamentos, ergueram templos sem fim, converteram multidões, refizeram códigos de ética e preceitos morais e religiosos, desafiaram os tempos e até mesmo



REGINALDO PRANDI é professor titular do Departamento de Sociologia da USP e autor, entre outros, de *O Trabalhador por Conta Própria sob o Capital* (Editora Símbolo), *Os Favoritos Degradados* (Loyola) e *Os Candomblés de São Paulo* (Hucitec/Edusp).

se propuseram à guerra religiosa. Numa sociedade que buscava a idéia do homem e da mulher como unidade desprovida de diferenças, preconceitos e discriminações, os novos religiosos reinstalaram a idéia do outro como oposto.

Para essa enorme parcela da população que pouco tem como e onde se expressar no movimento que dá vida à sociedade moderna, em que a magia já foi descartada (Thomas, 1987), a religião é de novo identidade, grupo, comunidade, jeito de viver e lei. Esta sacralidade de tipo tradicional, densamente mágica, que, de novo, pode até mesmo ser tocada e tocar, não está mais reservada a este ou aquele velho templo ou lugar preservado no tempo como relíquia testemunhando o passado da velha fé e reservada àqueles que não conseguiram se distanciar definitivamente de um mundo entendido co

mo antigo e ultrapassado, esta sacralidade invade a cidade. A cidade profana e agnóstica é tomada pelas criaturas de deus, e do diabo. A razão não terá vencido completamente; o espaço da não-razão não apenas se mantém nas pequenas coisas da vida privada, mas se amplia e se publiciza.

O que de especial tem esta sociedade, que põe de ponta-cabeça sua predestinação de ser a sociedade da razão, mais que isto, que é e continua sendo o mundo da racionalidade completa, capaz de ignorar qualquer coisa que possa guardar qualquer similitude com a transcendência, o que quer que ultrapasse os limites da experiência controlada pelos códigos da razão? Quem a habita que homem é, que mulher é? Pensemos em São Paulo, a cidade, que é símbolo, síntese e modelo para o resto do país.

São Paulo tem hoje cerca de doze milhões de habitantes, no final do século serão mais de vinte milhões. Tudo que há de mais moderno e melhor aqui se produz e aqui se consome. Mas a maioria da população aqui apenas vive, e vive mal: não há teto, emprego, nem meio de transporte para todos. As grandes levas de migrantes que procuravam São Paulo em tempos não muito distantes tinham uma boa razão para a aventura: as mudanças nas relações de trabalho no campo as empurravam para os mercados de trabalho não especializados da industrialização. Todos os setores da eco-

nomia cresciam, pois a própria sociedade dos serviços se instalava, todo tipo de trabalho era requerido. Ainda que a maioria da população fosse pobre, acreditava-se que logo haveria o suficiente para todos. Sob essa promessa, São Paulo viu fracassarem todos os planos de distribuição de benefícios: a escola, a saúde, o transporte coletivo, a habitação, o saneamento básico, o abastecimento. Mas também há muita gente bem de vida na cidade: 10% da população de melhor renda fica com 30% de toda a renda da população da cidade. Calcula-se que no fim do século metade das famílias estará habitando barracos de favelas e cômodos de cortiços. E desde já sem ter para onde ir, estes que já nem sequer têm onde ficar.

Este homem e esta mulher não têm onde se mostrar, ser vistos, ver os demais, relacionar-se fora dos estritos limites do grupo, de formar seu espaço de vida privada, de intimidade. Mas como se pode gozar da experiência da intimidade se não se puder participar da vida coletiva que se desenrola no espaço público? É muito difícil imaginar que tipo de vida pública eles podem ter nesta cidade. Na verdade, eles não fazem muita distinção entre a vida privada e a vida pública, e isto se constitui num enorme problema para a vida em sociedade. Por exemplo, a não-separação entre o privado e o público leva as pessoas a se comportarem num e noutro espaço indiferentemente. A falta de respeito que hoje se tem quando se quebram os telefones públicos e caixas de correio, quando se picham monumentos e outras construções, quando se guia irresponsavelmente pelo trânsito, quando se joga tudo quanto é lixo e trastes nas ruas e calçadas são

Para essa enorme parcela da população que pouco tem como e onde se expressar no movimento que dá vida à sociedade moderna, em que a magia já foi descartada (Thomas, 1987), a religião é de novo identidade, grupo, comunidade, jeito de viver e lei. Esta sacralidade de tipo tradicional, densamente mágica que, de novo, pode até mesmo ser tocada e tocar, não está mais reservada a este ou aquele velho templo... A cidade profana e agnóstica é tomada pelas criaturas de deus, e do diabo

exemplos de um jeito de viver de quem não tem a menor idéia de que há coisas de propriedade pessoal e outras que são para uso coletivo. Mas esta mesma população não tem mesmo muitos estímulos para saber qual a diferença entre uma coisa e outra, pois a sua intimidade, pelo menos aquilo que se passa dentro dos limites sórdidos do seu metro quadrado de favela, é desalentadoramente miserável e desprovida de coisa cuja preservação faça algum sentido. Os próprios movimentos de invasão de terras pelos sem-tetos para construção de moradia, que são vistos e incentivados por certos segmentos intelectuais e políticos como momentos de construção da cidadania, são, de fato, uma ruptura das mais fortes contra a concepção de existência do espaço do outro. Pode ser justo ao modo robinhoodiano, mas é anticivilizatório.

O paulistano em geral usa o próprio local de residência como um posto de defesa contra a rua. A casa é uma fortaleza (quase sempre tão insegura) contra a violência da cidade. O percurso entre o trabalho ou a escola até a casa é a trilha perigosa do assalto e do estupro. O outro é sempre, não fosse simplesmente um desconhecido, o perigo potencial e o golpe iminente. Não há onde passear, onde se divertir. Como é possível nesta cidade poder reconhecer os demais ou parte deles como co-participantes de uma mesma ou assemelhada, e até mesmo contrastante, maneira de viver? Como é possível fazer-se ver, se não se fazer admirar, ser querido, até mesmo desejado, ser “um deles”, digamos? Onde estão aqueles velhos e tradicionais espaços de sociabilidade onde as pessoas se encontravam, se conheciam, se agregavam, aqueles espaços tão presentes nas chamadas sociedades tradicionais que marcaram nosso passado recente? Deles a sociedade metropolitana só reproduziu falsificações e ainda assim, quando estas funcionam, destinam-se exclusivamente aos muito poucos que podem pagar por esta espécie de acesso privatizado a um espaço privado construído segundo o modelo do espaço público. A própria igreja católica do *aggiornamento* deixou de produzir alguns desses importantes espaços onde as pessoas podiam, periódica e ritualmente (e o ritualmente é fundamental), aparecer, se representar, se apresentar: as procissões, as rezas vesperais, as ladainhas e terços, as grandes festas paroquiais. Não bastasse, o estilo de rito sem qualquer pompa e etiqueta do catolicismo contemporâneo foi ficando cada vez mais desinteressante. A etiqueta é muito importante para definir a relação com o outro, e é através da partilha de uma mesma etiqueta que se formam vínculos de identidade. Quando cada um faz o que quer, ou o que achar que lhe seja mais vantajoso, o que é pior, não há possibilidade de se ter referências para a auto-expressão pública do indivíduo, pois uma representação destrói a virtualidade da outra, numa relação perversa que só pode levar o homem à solidão. Acredito que o homem que hoje busca a religião está também e principalmente procurando regras para o seu comportamento que também possa levar em conta a presença do outro: basta de estar só. É a mesma coisa que dizer que ele ou ela procura responder a uma pergunta sempre crucial: “Quem sou? Onde está quem me diz como e quem sou?” O que não é muito diferente da questão proposta pela psicanálise e seus derivados, técnicas da sociedade moderna às quais os pobres não têm a menor possibilidade de acesso.

Já as primeiras teorias totalizadoras sobre as conversões das massas urbanas ao pentecostalismo, ao espiritismo e à umbanda dos anos 50 e 60 (Camargo, 1961; Souza, 1969) viam nessas religiões uma função de adaptação, sobretudo dos migrantes de origem rural e interioranos das pequenas cidades, à vida nas cidades grandes. Nessas cidades, de industrialização acelerada, o indivíduo não encontrava, a não ser no interior desses grupos religiosos, formas de solidariedade à qual estava acostumado a reagir: contatos sociais primários, reconhecimento de todos por todos, proximidade social, adesão compulsória a tudo aquilo que parecesse como sendo natural, certeza quase plena de que toda obra um dia viria a se completar, segurança de que cada um estava num lugar determinado do qual era visto e reconhecido sem esforço, esperança de que sempre alguém se importaria, nem que fosse deus. Essas teorias estavam corretas, mas não diziam tudo. A idéia é que a religião nova permitia ao que chegava à cidade adaptar-se ao novo estilo de vida. Mas é mais que



isto: as próprias religiões farão parte do repertório diferenciado de estilos de vida na cidade moderna. Não há mais uma só referência para se viver e organizar a vida, nem há um modelo religioso único capaz de dar sentido completo à cidade, mesmo porque o sentido da cidade não é religioso, porém dessacralizado, laico, profano. Mas a presença massiva da religião na cidade, uma aparente contradição, mostra bem como se constitui hoje o leque de possibilidades de sentido: a cidade não precisa mais de deus, mas, para aqueles que a própria cidade deserda e desampara, deuses de todo tipo e rito podem ser fartamente encontrados. A cada culto se agregará um outro culto, até que se extravasem todas as formas de combinação capazes de responder à criatividade do homem e da mulher, criatividade que a cidade, em todas as esferas, incentiva, premia e dela se alimenta.

É neste sentido que se pode afirmar que, hoje, as religiões em países como o Brasil e seus vizinhos do Cone Sul (Frigerio, 1989) são também importantes espaços públicos para populações que têm constrangimentos de expressão, embora cada religião trabalhe a seu modo a construção desses espaços. De um conjunto inumerável de religiões, cultos e crenças que se reproduzem em São Paulo, aqueles movimentos que mais recentemente estão postos como alternativas voltadas para segmentos muito numerosos da população são os catolicismos, o pentecostalismo de cura e as religiões afro-brasileiras*.

Os carismáticos chegaram também dispostos a brigar no território do amplo mercado religioso da nossa modernidade. E para definir espaços, mais fácil é definir os inimigos. Para a Renovação Carismática os inimigos já são nossos velhos conhecidos: o espiritismo kardecista, a umbanda, o moonismo, a igreja Messiânica Universal, a Seicho-no-iê, além de práticas como as técnicas de controle mental e de relaxamento, a hipnose, a ioga, a meditação transcendental, Rosa-cruz e maçonaria

Tanto o pentecostalismo como as religiões afro-brasileiras podem ser considerados religiões de cura, tendo cada uma repertório próprio para a interpretação das causas das doenças e sua solução. O que as contrasta muito com o catolicismo ultramontano, especialmente pós-Vaticano II, é a alta densidade mágica das práticas de cura, com a intervenção, nos ritos, de espíritos, divindades africanas e indígenas, do Espírito Santo e do diabo, curando-se por meio da manipulação das forças divinas e demoníacas, do feitiço, do sacrifício, da segregação e castigo físico, da imposição das mãos, da unção com os santos óleos, dos exorcismos, da oração coletiva e individual. Há ramos do pentecostalismo mais abertamente voltados para a cura divina (em contraposição a denominações mais antigas, como a “Assembléia de Deus”, “Congrega-

ção Cristã no Brasil” e o “Brasil para Cristo”), dentre as quais se salientam as hoje muito bem-sucedidas “Igreja Universal do Reino de Deus”, “Casa da Bênção” e “Deus é Amor”, que desenvolveram a estratégia de identificar como faces do demônio possessos os orixás, caboclos e outras entidades das religiões afro-brasileiras, transformando-se em inimigas destas religiões, porém, ao mesmo tempo, reconhecendo-as, ainda que as considerem obras do mal. Com isso, ex-filiados à umbanda e ao candomblé, nos ritos de exorcismo que marcam sua passagem para o pentecostalismo, encontram neste o reconhecimento de uma identidade (no transe) com a qual estava fortemente identificada e que não podem reconhecer como não-verdadeiras.

Isso não faz parte do catolicismo das comunidades eclesiais de base, nem do catolicismo oficial das paróquias. O primeiro está preocupado com questões sociais, sobretudo. O segundo tem se limitado à realização dos ritos e à pregação desinteressada em milagres e curas. Há muito o catolicismo desistira de interferir em áreas que considerou como próprias das ciências (Prandi, 1975; Camargo, 1971). Os poucos centros de peregrinação e cura milagrosa do catolicismo ficaram por muito tempo à cura dos redentoristas, quando não propriedade da cismática Igreja Brasileira. O catolicismo pareceu por muito tempo desinteressado deste jogo de competição com o pentecostalismo, espiritismo, umbanda e candomblé (que já foram seus velhos e declarados inimigos). Preocupa-

* Sobre a questão do espaço público nessas religiões ver: Reginaldo Prandi, “A Religião e a Multiplicação do Eu”, in *Revista USP* nº 9, março-abril-maio/1991, pp. 133 a 144.

va-se mais com o comunismo, a guerra fria, a oposição entre o clero progressista e o clero conservador. Mas alguma coisa mudou recentemente.

Hoje o catolicismo brasileiro já oferece um outro tipo de experiência religiosa e de expressão, em que o laicato (como nas CEBs, mas agora especialmente originário das classes médias e mais dirigido a estas, ainda que o movimento inclua também estratos médios baixos) possui lugar de destaque, e que se ocupa basicamente da cura por meio da reincorporação de práticas mágicas havia tempo abandonadas pela igreja. Trata-se do Movimento de Renovação Carismática, pelo menos à primeira vista, de inspiração fortemente pentecostaí. Este movimento é bastante novo e teria nascido nos Estados Unidos no ano de 1963, de onde se espalhou pelo mundo, firmando raízes fortes no Brasil. (A primeira paróquia carismática teria sido a de São Patrick, em Rhode Island, Estados Unidos, confiada a leigos carismáticos pelo bispo em julho de 1971.)

O movimento carismático ensina que:

“O batismo no Espírito Santo consiste na oração que uma comunidade cristã eleva a Jesus glorificado para que derrame seu Espírito de maneira nova e em maior abundância sobre a pessoa que ardentemente o pede e por quem se ora. Esta oração se faz, ordinariamente, mediante a imposição das mãos. Nesta forma, o que batiza no Espírito Santo não é este ou aquele irmão, e sim o próprio Jesus glorificado...” (Alday, 1986, pp. 17-8).

Como o pentecostalismo, o movimento dos carismáticos defende que a renovação espiritual é fruto da importância que nela têm os carismas ou dons do Espírito Santo (Encontro Episcopal Latino-Americano, 1989, p. 15). Carismas são dádivas de deus e devem ser usados por aqueles que tiveram o privilégio de recebê-los. São nove os dons divinos e se dividem em três grupos: 1) dons das palavras: dom das línguas estranhas, das interpretações e das profecias; 2) dons do poder: fé, cura, milagre; 3) dons das revelações: sabedoria, ciência e discernimento (Degrandis & Schubert, 1990). Cada grupo carismático católico poderá enfatizar este ou aquele carisma, mas em todos ocupará lugar de destaque o *dom da língua* (transe pelo qual se revela publicamente a presença do Espírito Santo), a *fé* (que fundamenta a clamorosa e emocional oração semanal coletiva) e o *poder de cura* (que tira os males e doenças pela imposição das mãos dos escolhidos, entre os quais, hoje, a figura mais conhecida no Brasil é certamente Tia Laura, cujo trabalho, telefone e endereço têm sido divulgados, com indisfarçável proselitismo pela Rede Globo de Televisão).

Para um carismático, “ser cristão é viver em relacionamento íntimo com a Santíssima Trindade”(…) participando sempre de “uma comunidade de oração” (Smet, 1987, p. 55). Esta idéia de comunidade voltada para a oração conjunta e que na verdade deve estar presente tanto na família como na escola, afastando dela os que não aceitam o carisma, não está nada distante da concepção de mundo dos pentecostais protestantes. O Movimento de Renovação Carismática, católico, acredita que a ocorrência do milagre pela intervenção divina é mais ampla e freqüente do que se tem feito acreditar. Assim, três erros históricos a afastar são as crenças segundo as quais: 1) o milagre é alguma coisa extra; 2) milagres são pouco freqüentes; 3) as pessoas comuns nunca deveriam esperar por milagres.

Apesar destas poucas proximidades com as práticas da igreja católica, pelo menos nas três últimas décadas, toda a fundamentação doutrinária dos carismáticos segue à risca a doutrina oficial do catolicismo romano, seus ideólogos são teólogos (tradicionais) da igreja, têm recebido enorme apoio por parte do episcopado brasileiro e latino-americano, freqüentam regularmente os sacramentos oficiados pelo cura paroquial e evitam toda possibilidade de atrito com o vigário. Fazem reuniões semanais conduzidas por liderança leiga orientada por sacerdotes e teólogos engajados no movimento, usando as próprias igrejas ou outros espaços cedidos pela paróquia. Quem os vê em reunião pode pensar muito facilmente tratar-se de uma invasão de crentes em território católico, que até mesmo pode ser a vetusta e tão politizada Catedral Metropolitana de São Paulo.





Mas os carismáticos chegaram também dispostos a brigar no território do amplo mercado religioso da nossa modernidade. E para definir espaços, mais fácil é definir os inimigos. Para a Renovação Carismática os inimigos já são nossos velhos conhecidos: o espiritismo kardecista, a umbanda, o moonismo, a Igreja Messiânica Universal, a Seicho-no-iê, além de práticas como as técnicas de controle mental e de relaxamento, a hipnose, a ioga, a meditação transcendental, além das sociedades secretas, como Rosa-Cruz e a maçonaria. Do pentecostalismo (igrejas pentecostais) diz-se que é preciso ir mais além para “assumir um compromisso total com a libertação de Pentecostes” (Walsh, 1987, pp. 50-71). As armas contra o inimigo devem ser as mesmas usadas pelo pentecostalismo, porém reforçadas por um sutil e específico instrumento inconfundivelmente católico: a invocação de Nossa Senhora, o terço.

Essas religiões todas nos mostram a infundável capacidade da nossa sociedade criar espaços e formas de expressão que parecem retiradas de um passado sobre o qual esta mesma sociedade se ergueu. Mostram também como a construção das religiões é um processo constante de empréstimos, substituições de símbolos e práticas e redefinição de sentidos. Isto ainda sem considerarmos aquelas crenças quase que individualizadas que a nossa sociedade permite a cada um privatizar para si mesmo ou para grupos reduzidíssimos. E ainda assim a sociedade em que vivemos é a sociedade sem religião, sem deus e sem mistérios sobrenaturais. Essas religiões, como tantas outras coisas, ao caracterizarem esta mesma sociedade, mostram apenas algumas faces de suas múltiplas fontes de autolegitimação (Luckmann, 1987) e de orientação para a vida para parcelas imensas de homens e mulheres aparentemente deserdados de suas promessas profanas e por sua religião tradicional (Camargo, 1971; Prandi, 1975), o vigor de um de seus inúmeros mercados, aqui o religioso (Wallis, 1987), além de seus distintos planos para onde podem se deslocar soluções possíveis dos conflitos da difícil arte de viver, especialmente quando pouco de realmente significativo para a vida o progresso material, científico, intelectual foi capaz de oferecer a uma grande maioria de homens e mulheres, da qual a cidade da razão não pode desfazer-se.

Bastante significativo também é o fato de que estas modalidades religiosas tão atraentes para as massas urbanas – vale repetir, o pentecostalismo, a umbanda, o candomblé, o catolicismo carismático – fazem uso da prática do transe, quer seja transe de orixás, caboclos, guias, ou do Espírito Santo, uma prática ritual, coletiva, que apaga temporariamente a identidade do ser humano para pôr no lugar uma outra, referida ao mundo sobrenatural, e talvez mais satisfatória, como se a imagem terrena que cada um tem de si mesmo e do outro fosse pobre demais; como se os papéis sociais não-religiosos vividos fossem insuficientes para se alcançar o sentido da nossa própria sociedade.

BIBLIOGRAFIA

- AUGRAS, Monique. *O Duplo e a Metamorfose: A Identidade Mítica em Comunidades Nagô*. Petrópolis, Vozes, 1983.
- CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda: Ensaio de Interpretação Sociológica*. São Paulo, Pioneira, 1961.
- _____. *Igreja e Desenvolvimento*. São Paulo, Cebrap e Editora Brasileira de Ciências, 1971.
- DEGRANDIS, Robert & SCHUBERT, Linda. *Vem e Segue-me: A Liderança na Renovação Carismática Católica*. 2ª ed., São Paulo, Loyola, 1990.
- Encontro Episcopal Latino-Americano/Colômbia, setembro de 1987. *A Renovação Espiritual Católica Carismática* (Documento). 2ª ed., São Paulo, Loyola, 1989.
- FRIGERIO, Alejandro. *With the Banner of Oxalá: Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina*. PhD Dissertation in Anthropology. University of California at Los Angeles, 1989.
- LUCKMANN, Thomas. “Social Reconstruction of Transcendence”, in *Secularization and Religion: The Persisting Tension*. Lausanne, Conference Internationale de Sociologie des Religions (19eme. Conference, Tubingen, 1987), 1987.
- MARIANO, Ricardo. *Pentecostais em São Paulo: Crescimento e Sociabilidade*. Pré-print. São Paulo, Curso de Pós-Graduação em Sociologia da USP, 1991.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *O pentecostalismo no Brasil*. SEDOC, v. 12, col. 1107-13, maio/1980.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Representantes de Deus em Brasília: A Bancada Evangélica na Constituinte”, in: *Vários. Ciências Sociais Hoje*, 1989. São Paulo, Vértice e ANPOCS, 1989.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de e SOUZA, Beatriz Muniz de. “Comunidades Eclesiais de Base”, in: SINGER, Paul e BRANT, Vinícius Caldeira (orgs.). *São Paulo: O Povo em Movimento*. 4ª ed., Petrópolis, Vozes, 1983.
- PRANDI, Reginaldo. *Catolicismo e Família: Transformação de uma Ideologia*. Cadernos Cebrap 21. São Paulo, Brasiliense, 1975.
- _____. *Os Candomblés de São Paulo: A Velha Magia na Metrópole Nova*. São Paulo, Hucitec e Edusp, 1991.
- SMET, Walter. *Comunidades Carismáticas*. São Paulo, Loyola, 1987.
- SOUZA, Beatriz Muniz de. *A Experiência de Salvação: Pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Duas Cidades, 1969.
- THOMAS, Keith. *Religion and the Decline of Magic*. New York e London, Penguin, 1985.
- WALLIS, Roy. “New Religions and the Potential for Word Re-Enchantment: Religion as Way of Life, Preference and Commodity”, in *Secularization and Religion: The Persisting Tension*. Lausanne, Conference Internationale de Sociologie des Religions (19eme. Conference, Tubingen, 1987), 1987.
- WALSH, Vincent M. *Conduzi o Meu Povo: Manual para Líderes Carismáticos*. 4ª ed., São Paulo, Loyola, 1991.