

BARBIERI, Rafaela Arienti*

<https://orcid.org/0000-0003-1836-8121>

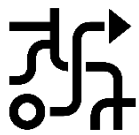
RESUMO: Compreendo as representações do satânico como importantes objetos de estudo para a historiografia, o presente artigo propõe-se a construir reflexões sobre as colonialidades que residem na atribuição do satânico à determinados grupos, debates sociais e religiões. Para tal, investiga-se como as percepções sociais do satânico estão entrelaçadas com a história dos Estados Unidos, trilhando seu caminho até as décadas de 1960 e 1970 e ao cinema de horror do período. Nesse sentido, alguns filmes do ciclo Horror Satânico permitem pensar sobre as funções sociais do medo no cinema de horror, sobre a historicidade de medos religiosamente orientados e questionar os usos políticos e culturais de Satã. Em função de tais objetivos, o artigo pauta-se nas propostas conceituais e teóricas de Walter Mignolo (2017), Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2024), a respeito do conceito da colonialidade, e Max Weber (2004), W. Scott Poole (2009), Mary Anne Junqueira (2018) e Joseph Abraham Levi (2007) para pensar sobre a história dos Estados Unidos.

Palavras-Chave: História das Religiões; Cinema, Satânico; Colonialidade.

ABSTRACT: Understanding representations of the satanic as important objects of study for historiography, this article proposes to reflect on the colonialities embedded in the attribution of the satanic to certain groups, social debates, and religions. To this end, it investigates how social perceptions of the satanic are intertwined with the history of the United States, tracing a path to the 1960s and 1970s and the horror cinema of that period. In this sense, certain films from the Satanic Horror cycle enable an examination of the social functions of fear in horror cinema, the historicity of religiously-oriented fears, and the political and cultural uses of Satan. To support these objectives, the article draws on the conceptual and theoretical frameworks of Walter Mignolo (2017), Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres, and Ramón Grosfoguel (2024) regarding the concept of coloniality, and of Max Weber (2004), W. Scott Poole (2009), Mary Anne Junqueira (2018), and Joseph Abraham Levi (2007) for understanding United States history.

Keywords: History of Religions; Cinema; Satanic; Coloniality.

* Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Graduada e mestre em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). É membro do Grupo de Pesquisa História das Crenças e das Ideias Religiosas (HCIR/DHI/UEM), do Núcleo de Estudos em História e Cinema (NEHCINE/UFSC) e do CINEMA — Centro de Investigação e Estudos em Meios Audiovisuais (UNIVILLE). Atualmente desenvolve pesquisa na área de História das Religiões, Cinema e História, Cinema de Horror, Satanismo Religioso e História dos Estados Unidos. E-mail: rafaelaariantibarbieri@hotmail.com.



INTRODUÇÃO

Seja no âmbito de debates políticos, em notícias jornalísticas, no cinema, em animações, em séries, vídeos do Youtube, TikTok, Instagram e demais espaços midiáticos públicos nacionais e internacionais, é sempre possível encontrar representações de Satã e classificações cambiantes do satânico. Ora com seus proeminentes chifres, ora como figura cômica; associado a discursos políticos de esquerda, de direita ou de extrema-direita. Em alguns casos, suas ambiguidades fazem-se evidentes, conduzindo a questionamentos para além da dicotomia entre Bem e Mal. Essa polissemia de significados não é recente e, a seguir, destaco alguns exemplos importantes para iniciarmos nosso debate, o qual percorre um caminho que parte das percepções sociais do satânico nos Estados Unidos e chega até o cinema de horror¹ da década de 1970.

Historicamente construídos, esses exemplos trazem discursos que possuem pontos em comum. Evocando o aumento de violência no país, o afastamento em relação às instituições cristãs e as profundas crises políticas em curso, neles o campo do satânico é o que está diametralmente oposto a um modelo de cristianismo, é o que fornece forma e conteúdo ao que deve ser temido e combatido para que uma ordem se mantenha. O medo torna-se arma para a manutenção do poder, da colonialidade, e, para desarmá-lo, é preciso primeiro saber reconhecer suas faces, muitas delas entrelaçadas às mobilizações de Satã.

Em 1972, em coautoria com C.C. Carlson, o apresentador de televisão evangélico Harold Lindsey escreveu o livro *Satan Is Alive and Well on Planet Earth* (1972), no qual abordou as manifestações satânicas na sociedade contemporânea: “[...] “Bruxas e satanistas, espíritos e demônios surgiram em nossa geração”.

¹ Ressalta-se que os filmes apresentados no decorrer deste artigo são compreendidos como fontes históricas para a análise das representações sociais do satânico. Nesse sentido, alguns autores constituíram o aporte metodológico da análise, como Michele Lagny (2009), Alexandre Busko Valim (2006; 2012), Douglas Kellner (2001), David Bordwell e Kristin Thompson (2013) e Rick Altman (2000). Lagny, por exemplo, auxilia a observar o cinema como prática social e um gerador de práticas sociais, que suscita transformações, veicula representações ou apresenta modelos. Por sua vez, Valim incentiva investigar os meios “[...] pelos quais alguns filmes tentam induzir os indivíduos a se identificar com as ideologias, as posições e as representações sociais e políticas dominantes e que quais as rejeições a essas tentativas de dominação podem contribuir para uma visão mais crítica da sociedade (Valim, 2006, p. 27).

(LINDSEY, 1972, p. 15) Ao longo da obra, filmes de terror, como *Rosemary 's Baby* (1968) e *The Reincarnate* (1971), foram mencionados para demonstrar uma preocupação social com a emergência do Ocultismo e ressaltar “como Satã está usando o mundo do entretenimento para expandir seu reino. Quando os filmes não estão apresentando sexo, violência ou temas satânicos, observamos uma óbvia zombaria da fé cristã” (LINDSEY, 1972, p. 94).

Em sua capa, tons vermelhos e quentes prevalecem, mantendo o destaque em Satã como elemento principal do título. Muitos outros livros do período também apresentavam a mesma preocupação e estética, vinculando uma atividade satânica ao comunismo, à esquerda política, às pautas contraculturais, aos movimentos sociais e às novas expressões religiosas que passaram a ganhar mais espaço nos Estados Unidos.²

No mesmo livro, um tópico é reservado para falar sobre os perigos do comunismo em oposição aos ensinamentos cristãos. O autor baseou-se em *The Naked Communist* (1958), de W. Cleon Skousen, segundo o qual o materialismo comunista busca acabar com as famílias estadunidenses, denunciar Deus, as escrituras, a existência do espírito e a santidade da vida humana intelectual, afinal, no comunismo “não há lei. Não há Deus” (SKOUSEN *apud* LINDSEY, 1972 [1961], p. 76). Em seguida, a cartilha anticomunista de J. Edgar Hoover, *Masters of Deceit* (1958), é citada para embasar o argumento de que o “Comunismo não é apenas uma outra filosofia política, mas uma religião. [...] [que] fornece respostas diametralmente opostas à verdade de Deus” (LINDSEY, 1972, p. 77).

As argumentações que embasavam posicionamentos anticomunistas no período continuam sendo articuladas nos debates políticos atuais, sob a luz de outro

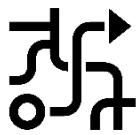
² Desde a década de 1960, os Estados Unidos observavam transformações importantes em sua configuração religiosa, profundamente vinculadas ao pós-guerra, à Guerra Fria, ao desenvolvimento da Guerra do Vietnã e a um novo dinamismo no campo cultural. Entre as novas expressões religiosas do período, para além do Satanismo autodeclarado, estão a Bruxaria Moderna, a Wicca e outras práticas não necessariamente vinculadas a uma instituição. A nova dinâmica religiosa do período abriu espaço para uma corrente sociológica falar sobre um Ressurgimento do Ocultismo, ainda que a ideia de um retorno – se é que algo realmente se foi, em primeiro lugar – seja passível de crítica. Acerca desse tema, algumas reflexões são encontradas nos trabalhos de Lennart Ejerfeldt, *Sociology of Religion and the Occult Revival* (1975); e de James Webb, *The Occult Underground* (1974) e *The Occult Establishment* (1976). Os conceitos de Novos Movimentos Religiosos (NRMs) e Movimento New Age (NA) também foram usados para categorizar as transformações no campo religioso. Com base em Paul Heelas (1996), Hugh B. Urban (2015) discute as espiritualidades NA, argumentando sobre uma diferenciação frente à rigidez do conceito de religião.

contexto social. O prefácio atual de *O Comunista Exposto*, escrito por W. Cleon Skousen em 1958, discorre sobre a importância da tradução do livro para o português em 2018 (ano da eleição de Jair Bolsonaro), ressaltando: "O Comunista Exposto apresenta toda a agenda da esquerda. Lendo o livro, você vai pensar que foi escrito no ano passado. Ele mostra o que as esquerdas estão tentando fazer com a família americana e como estão tentando destruir nossos valores e nossa moralidade judaico-cristã" (CARSON *apud* SKOUSEN, 2018, p. 06). O pensamento e as pesquisas de Hoover, por sua vez, permanecem sendo utilizados por autores para argumentar sobre os perigos do comunismo, como é o caso do livro de Paul Kengor, *The Devil and Karl Marx: Communism's Long March of Death, Deception and Infiltration* (2020).

A partir de um argumento ideológico semelhante, Steve Hotze, do Partido Republicano do Texas, conhecido por suas pautas contrárias ao movimento LGBTQIAP+, argumentou que o que chama de "transgenerismo" - com o sufixo "ismo" para indicar uma suposta patologia - faz parte de um "[...] movimento satânico em nosso país que promove o mal de todas as formas" (HOTZE, 2015). Sua fala foi noticiada por jornais do período e recuperada recentemente pelo *The Guardian*, após o posicionamento do político contra o tratamento preventivo para HIV.

Hotze não é o único nem o primeiro a classificar as pautas da luta LGBTQIAP+, as religiões não cristãs e as formas de pensar o mundo não eurocêntricas como satânicas, desvios da ordem e manifestações de um mal que precisa ser combatido antes que consolide a corrupção da fé e da alma dos cidadãos. Em sincronia com Hotze, a opinião de Walter Camier para o jornal *Scranton Times-Tribune*, expressa seu receio quanto ao aumento da criminalidade e sua relação com uma "crise espiritual na alma humana" (CAMIER, 2025). Para ele, tornar a América (leia-se Estados Unidos) ótima (ou grande) novamente, significa lutar pela cristandade que exclui a diversidade religiosa, sexual, de afetos e de direitos. Citando o livro de John Daniel Davidson, *Pagan America: The Decline of Christianity and the Dark Age to Come* (2024), o leitor do jornal argumenta que o "neopaganismo está, obviamente, em consonância com o aborto, eutanásia, transgenerismo e com o Satanismo" (CAMIER, 2025).

Essa diversidade de exemplos que conectam religiões, política e passados vivos no presente, demonstra a importância dos estudos sobre religiões de forma a ultrapassar adjetivações simplistas e superficiais. Ressalta-se que não cabe aqui o

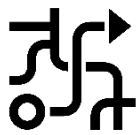


questionamento da veracidade da fé religiosa sob pretensões desmistificadoras ou afirmações de cunho proselitista (MATA, 2010), assim como as religiões não são aqui compreendidas como sobrevivências ou aspectos irracionais de sociedades menos evoluídas. Tal abordagem inferioriza um tema de pesquisa, reforça estereótipos religiosos e culturais, e caminha na contramão do reconhecimento de suas relações políticas e de seu impacto social. Situar a crença e as mobilizações de Satã como traços de um passado irracional é uma atitude pouco elucidativa e também contraditória, uma vez que tais mobilizações não constituem traços de um passado imóvel, mas integram passados e presentes vivos, incorporam-se a discursos políticos e compõem distintas expressões religiosas e culturais, seja em um sentido teológico ou simbólico.

Dessa forma, o presente artigo propõe-se a pensar sobre a historicidade das compreensões sobre Satã e sobre o satânico na história dos Estados Unidos, realizando um diálogo principalmente com os estudos sobre as colonialidades do poder, do saber e do ser, a partir de Walter Mignolo (2017), Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2024). Busca-se investigar os motivos de uma frequente categorização do satânico como o “outro” cultural e religioso, dinâmica que se estende ao mundo político e é constantemente evocada em distintos momentos da história do país. Compreendendo a religião e os usos de Satã como um ambiente de disputas que se expressa em diversas mídias, observa-se como o ciclo cinematográfico Horror Satânico, durante a década de 1970, construiu e veiculou representações do satânico profundamente vinculadas às colonialidades que compunham o cenário cultural do país após as transformações contraculturais e religiosas que marcaram os anos 1960.

COLONIALIDADE, RELIGIÃO E O SATÂNICO

Seja nos Estados Unidos ou em outros países, as atribuições do satânico integram um ambiente de disputas que entrelaça religiões, política e cultura. Ao longo do tempo, suas características físicas, como chifres, cor e textura da pele, seus olhos e estatura permanecem presentes em suas diversas representações, enquanto o significado desse conjunto de atributos altera-se conforme as intenções de quem deles faz uso e daqueles que os leem. Além de identificar nas imagens e nos discursos

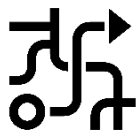


a referência histórica dos chifres, cascos e das asas de Satã, da ideia de pactos demoníacos, é igualmente importante questionar a quem essas características são atribuídas socialmente. Quem usa os chifres satânicos? Quem efetua um pacto com Satã? Quem combate essas forças satânicas? O que este Satã defende? Desde que chegou às colônias durante o século XVI, Satã parece ser um outro lado da moeda de face divina - junto à pauta oculta da colonialidade em relação à Modernidade – adaptando-se às realidades sociais às quais é empregado.

Se a colonização no âmbito do saber é um produto da colonialidade que permanece reproduzindo lógicas políticas, cognitivas e de existência (Maldonado-Torres, 2024), o campo das religiões é também um espaço e uma ferramenta que pode tanto contribuir para a manutenção da colonialidade quanto para a construção de outros saberes e práticas decoloniais. Estudar religiões - e Satã - contribui para elucidar historicamente as colonialidades do poder, do ser e do saber; permite identificar os modos pelos quais os sujeitos colonizados experienciam a colonização, inclusive através das mídias e espaços públicos de circulação de conhecimento, “[...] ao mesmo tempo em que fornece ferramentas conceituais para avançar a descolonização” (MALDONADO-TORRES, 2024, p. 29).

Na compreensão de Walter Mignolo (2017), um dos fundamentos históricos que sustentam a Matriz Colonial de Poder (MCP) é teológico: “a colonialidade tinha seu fundamento na teologia, ou seja, na teopolítica do conhecimento” (Mignolo, 2017, p. 09). Ou seja, “uma hierarquia espiritual/religiosa que privilegiava espiritualidades cristãs em detrimento de espiritualidades não cristãs/não ocidentais foi institucionalizada na globalização da Igreja Cristã (católica e depois protestante)” (MIGNOLO, 2017, p. 11).

Um dos importantes argumentos do grupo Modernidade/Colonialidade diz respeito aos marcadores da civilização postos em prática após a suposta descoberta das Américas, vinculados à catástrofe metafísica e a uma distorção do significado de humanidade: “A ‘descoberta’ agora apareceu como um agente histórico com o direito e dever de nomear o mundo, classificá-lo e usá-lo para seu próprio bem-estar” (MALDONADO-TORRES, 2024, p. 37). Esse ato de nomear e separar foi o ponto de partida da modernidade, produzindo uma transformação epistemológica e os conceitos de religião e raça; uma classificação arbitrária a partir de um dualismo maniqueísta que estabelece o colonizador como o bom e o colonizado como o mal,



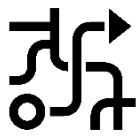
extrapolando o postulado cartesiano “penso, logo existo” rumo à sua possível complementariedade: outros não pensam ou, ainda, outros não existem:

Em suma, a aplicação universal de algo chamado religião e a formulação de exceções radicais a ela em referência aos povos do Novo Mundo e aos escravos trazidos da África abriram um universo de significados que culminou na naturalização da inferioridade, na crença em diferenças ontológicas entre diferentes grupos de seres humanos e na produção do que Fanon chamou de divisão maniqueísta, que tornava os colonizadores bons e os colonizados essencialmente maus” (MALDONADO-TORRES, 2014, p. 703).

As atribuições e usos do satânico estão profundamente atrelados a essa transformação epistêmica e às classificações eurocêntricas dos povos então colonizados, classificações que permanecem sendo articuladas após a independência dos Estados Unidos. Mesmo uma colônia pensada para ser uma extensão da Europa e que posteriormente adquire o estatuto de centro (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992; QUIJANO, 2009) e passa a empregar uma lógica imperialista em direção a outros países após a Segunda Guerra Mundial, ainda é um país colonizado. Nele, a estratégia de denominar a cultura e religião do outro como satânica expressa uma colonialidade e uma reconfiguração do racismo que está de acordo com os eixos de um projeto colonial.

O SATÃ ESTADUNIDENSE

Como vimos, portanto, Satã nem sempre existiu na América, trouxeram-no até aqui. Isso significa traçar uma importante linha divisória entre o mundo cultural e religioso anterior e posterior à invasão europeia e ao processo de colonização dela decorrente. Se desde o século XVI o projeto inquisitorial atacou as mulheres consideradas bruxas em alguns locais da Europa, considerando-as agentes de Satã e um perigo ao domínio cristão e à sua expansão política, a lógica que o embasa também chegou às colônias americanas no projeto da Colonialidade/Modernidade. Conforme explica Erik Dorff Schmitz (2023), as estruturas de controle vinculadas à moral judaico-cristã formalizadas no ambiente europeu ultrapassaram suas fronteiras geográficas: “mudaram-se os tempos e os lugares geográficos, mas a lógica foi semelhante: identificar, emudecer e eliminar aquilo que estava fora da lógica ideológica dominante” (SCHMITZ, 2023, p. 205).

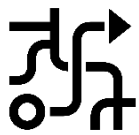


As populações originárias, suas práticas religiosas, seus costumes e modos de vida foram desrespeitados e violentados quando lidos sob a ótica do satânico, demonizados. A satanização remete aqui a uma redução da produção cultural e religiosa dos povos indígenas e africanos escravizados à subalternização e exclusão (MENDONÇA; PACHECO, 2022).

Quando observa-se particularmente o caso estadunidense, é possível compreender como as expressões e usos de Satã são repletos de singularidades apesar de sua herança cristã europeia, o que está em consonância com a afirmação de Maldonado-Torres: “A colonização é uma ação criadora, não um veículo passivo de ideias e interpretações anteriores” (MALDONADO-TORRES, 2014, p. 694). Sua chegada aos Estados Unidos deu-se por meio de um projeto colonizador aplicado em um ambiente religioso e cultural heterogêneo. Catolicismo, Congregacionalismo Puritano, Episcopismo, Luteranos, Reformistas, Anabatistas, Batistas (Gerais e Particulares)³ são apenas algumas das expressões religiosas institucionais que podemos mencionar neste período após a invasão.

Os espanhóis trouxeram consigo o Catolicismo durante a exploração das regiões, bem como uma percepção sobre Satã, bruxaria e heresia: “os rituais religiosos indígenas, especialmente aqueles que de certa forma se assemelhavam aos sacramentos cristãos, passaram a ser vistos como “inversões satânicas” dos ritos católicos” (POOLE, 2010, p. 36). O controle dos corpos, das sexualidades e das religiosidades, fez parte desse projeto moderno de colonização. Concomitantemente,

³ Os batistas apresentam leituras heterogêneas da Doutrina da Predestinação e da expiação de Cristo. Os Batistas Gerais creem na expiação geral, segundo a qual Cristo morreu por todos e não somente para os eleitos. Alguns de seus representantes são Robert Browne, John Smith, Thomas Helwys e John Murton. Já os Batistas Particulares, mais próximos do Calvinismo, acreditavam que Cristo morreu apenas para os eleitos, representados por Henry Jacob, John Lathrop e Henry Jessey, que chegaram, em 1620, na Nova Inglaterra. Na colônia, Roger Williams fundou, em Rhode Island, a primeira Igreja Batista no território entre 1638 e 1639. Em 1652, uma cisão na Igreja conduziu a um ramo que se filiou ao Arminianismo (William Wickenden e Gregory Dexter) e outro que se aproximou do Calvinismo (Thomas Olney). Os debates sobre a quem se aplica o estado de graça divino, quem tem acesso à salvação e como o fiel deve buscá-la e garanti-la povoaram as diversas igrejas Batistas nos Estados Unidos. Entre os Batistas do Livre Arbítrio presentes na Carolina do Norte (1729, Paul Palmer), na Nova Inglaterra (1780, Benjamin Randall) e em Tennessee (1785, Robert Heaton), predominava a crença na expiação geral de Cristo, ainda que a salvação continuasse dependente da fé individual e da aceitação de Cristo. (Fisher, 2011; Hinson, 1982). Entre os batistas, é frequente a experiência pessoal de conversão que instaura a certeza da salvação.



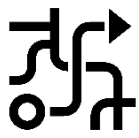
protestantes e outras expressões da fé cristã também associaram os povos originários a Satã.

Essa configuração das religiões no que se tornaria o futuro território do país já elucida um pouco a leitura colonizadora que vê o satânico na alteridade, entretanto, foi a ida de colonos anglo-saxões protestantes para a Virgínia (1607) e região da Nova Inglaterra (1620-1630), que transformou, segundo Joseph Abraham Levi (2007), o que viria a caracterizar o ambiente religioso do futuro Estados Unidos. Interpretando a Doutrina da Predestinação, portada pelos puritanos, eles “se comparavam ao povo hebreu atravessando o Mar Vermelho em busca da Terra Prometida” (JUNQUEIRA, 2018, p. 44) e consideravam-se o povo escolhido para criar o reino de Deus na Terra. O conflito cotidiano contra as forças satânicas que intencionam corromper esse investimento de fé atravessa essa percepção de mundo.

Compreendendo o impacto da Doutrina da Predestinação no projeto nacional estadunidense, destaca-se nela o espaço dedicado a Satã. Com base em excertos da Confissão de Westminster (1647), Max Weber (2004) demonstrou como esta estabelece a existência de homens predestinados à vida eterna e outros preordenados à morte eterna. Somente os homens predestinados à vida são determinados para o que é bom; enquanto aos homens maus e sem fé, a graça divina é negada, sendo abandonados à corrupção e ao pecado: “à própria devassidão, às tentações do mundo e ao poder de Satã” (WESTMINSTER *apud* WEBER, 2004, p. 92). Para o estado de graça dos eleitos, “[...] não era adequada a solicitude indulgente com os pecados do próximo [...], mas sim o ódio e o desprezo por um inimigo de Deus, alguém que portava em si o estigma da perpétua danação” (WEBER, 2004, p. 111). O lugar de Satã na doutrina, sua função na ascese intramundana e suas articulações posteriores expressam disputas de poder e têm a potencialidade de endossar tal ódio e desprezo mencionados por Weber.

O efeito histórico-cultural da Doutrina fez-se sentir no desenvolvimento do Capitalismo e no projeto nacional estadunidense, na construção de um passado para a nação após a Guerra Civil. Portada pelos puritanos evocados na qualidade de pais da pátria, ela expressou um entrelaçamento entre religião e política, legitimou e forneceu justificativas para a escravidão⁴, para o racismo, para a destruidora Marcha

⁴ Enfatiza-se que, ainda que menos frequente, outro uso da doutrina foi feito posteriormente por abolicionistas, como Harriet Beecher Stowe (1811-1896), que “pode ser considerada uma



para o Oeste, para a violência contra mulheres julgadas em Salem e contra os povos originários que personificavam Satã e seus servos, tomados por pecados e heresias, desumanizados aos olhos do colonizador.

Ao explicar os efeitos da ascese intramundana puritana e da Doutrina da Predestinação no desenvolvimento do capitalismo, o autor permite perceber a extensão desses elementos religiosos que se estabeleceram nos Estados Unidos por meio das ramificações do protestantismo, do calvinismo, do luteranismo, do anabatismo, dos quakers, do metodismo, do batismo, do arminianismo e outras. Essas vertentes herdam e dão continuidade (ora mais ou menos críticas) à percepção cristã de Satã, que atua conscientemente como o extremo oposto da bondade divina.⁵

Acerca do Calvinismo, por exemplo, Weber destaca o caráter prático de sua religiosidade, voltada à valorização do trabalho, do exercício da vocação pelo eleito em função da glorificação de Deus e sua obra no mundo. O eleito é uma ferramenta de Deus e tem sua eleição confirmada, repudiando as dúvidas como tentação do Diabo. Dessa forma, uma luta diária se estabelece em prol dessa convicção, uma confirmação de fé conquistada pelo trabalho profissional sem descanso. Afinal, “vosso adversário, o Diabo, vos circunda como um leão que ruge, buscando a quem devorar: resisti-lhe fortalecidos pela fé” PAULO *apud* CALVINO, 2008 [1559] p. 165). Em 1559, João Calvino define as ações do Diabo, o depravado pai das mentiras contra a obra de Deus, que

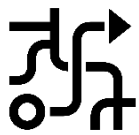
[...] luta contra a verdade de Deus, obscurece a luz com as trevas, implica com erros a mente dos homens, suscita o ódio, inflama lutas e batalhas, tudo para destruir o reino de Deus e afundar consigo os homens na eterna perdição. Onde consta que é depravado, malicioso por natureza (Calvino, 2009 [1559], p. 162).

Acerca dos impactos dessas percepções,⁶ William S. Simmons (1981) argumenta que os puritanos, embasados em uma percepção do mundo como uma arena de luta do bem contra o mal, “[...] acreditavam que os índios que habitavam

legítima representante dos puritanos da Nova Inglaterra, que viam a escravidão como algo que destruí a família cristã, afetando o núcleo moral e religioso da cultura dos Estados Unidos” (Junqueira, 2018, p. 108).

⁵ Para um estudo detalhado do diabo cristão nas leituras teológicas de João Calvino e Martinho Lutero, ver a dissertação *O Demoníaco no Protestantismo: analisando a representação do Diabo em Lutero e Calvino - século XVI*, de Eduardo Leote de Lima (2021).

⁶ Outros estudos auxiliam a compreender a leitura sobre Satã direcionada aos povos originários, como os de David S. Lovejoy (1994) e John Demos (2004).



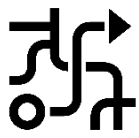
essas regiões adoravam demônios, que os praticantes religiosos indígenas eram bruxos e que os próprios índios estavam enfeitiçados” (SIMMONS, 1981, p. 56). Buscando justificar a existência dessas populações no território, muitos colonizadores consideravam sua religião como satânica e assumiam que “os índios eram descendentes das Dez Tribos Perdidas de Israel, um grupo remanescente que, privado de todo o conhecimento da verdadeira religião, foi afastado do evangelho por Satã” (MCDERMOTT, 1999, p. 540).

Francisco Cetrulo Neto (2017) também enfatiza o caráter violento do uso específico desse modo de viver e se posicionar no mundo sob o prisma da fé religiosa, uma fé intrinsecamente ligada a uma concepção política de mundo, “com o objetivo de hegemonizá-lo, imperialisticamente, em nome de Deus. Na realidade o que existe de fato é uma civilidade etnocêntrica, com objetivos de dominação econômica e política” (NETO, 2017, p. 59).

Ainda que a primeira constituição dos Estados Unidos concedesse à Primeira Emenda o *Bill Of Rights*⁷ com o objetivo de garantir liberdade religiosa, é preciso lembrar que essa liberdade não se aplica a todos, e o conceito eurocêntrico de religião articulado não é abrangente.⁸ Os negros escravizados não eram compreendidos como cidadãos (considerados 60% de um homem livre), e os povos indígenas eram vistos como raça inferior, selvagem e primitiva que ameaçava o projeto expansionista. As religiões de ambos não eram reconhecidamente legítimas. Ao estudar o colonialismo do país no século XX, Marllon Rocha reconhece a manutenção das formas de opressão após a emancipação: “[...] assim como os israelitas conduzidos por Moisés

⁷ Segundo Alexandre G. da Cruz Alves Junior: “a Primeira Emenda (The First Amendment) à Constituição dos Estados Unidos da América é uma parte da Declaração de Direitos (Bill of Rights) dos Estados Unidos da América. Impede, textualmente, o Congresso dos Estados Unidos da América de infringir seis direitos fundamentais: Estabelecer uma religião oficial ou dar preferência a uma dada religião (a “Establishment Clause” que institui a separação entre a Igreja e o Estado); Proibir o livre exercício de qualquer religião; Limitar a liberdade de expressão; Limitar a liberdade de imprensa; Limitar o direito de livre associação pacífica; Limitar o direito de fazer petições ao governo com o intuito de reparar agravos. A Primeira Emenda desautoriza explicitamente apenas o Congresso a interferir nestes pontos. Contudo, ao longo do tempo, os tribunais asseguraram a extensão destas premissas a qualquer ramo do poder judicial, executivo ou da sociedade civil” (ALVES JÚNIOR, 2015, p. 11).

⁸ É preciso lembrar que, apenas em 1940, movida por necessidade de leis comuns sobre liberdade religiosa, que a Suprema Corte incorporou as cláusulas da Primeira Emenda à Décima-Quarta Emenda, tornando-as obrigatórias para os governos estaduais e locais (WITTE; NICHOLS, 2011).



para a Terra Prometida, os escravizados libertos viviam em uma espécie de deserto [...] a entrada em Canaã não tinha sido possível” (ROCHA, 2024, p. 34).

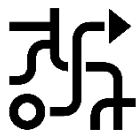
Após o reconhecimento da independência do país, em 1783, a primeira Constituição dos Estados Unidos (1787) foi marcada pelos ideais iluministas e pela ideia de separação entre a Igreja e o Estado. A laicização do Estado que busca apaziguar uma nação heterogênea, entretanto, não significa o fim da religião no âmbito do Estado e tampouco a tolerância e o respeito à pluralidade de crenças. Além disso, os eurocêtricos ideais iluministas também reproduziam exclusões e racismo. A descolonização, por fim, não significou o fim da colonialidade, das relações de poder eurocêtricas, do racismo e violências contra as populações originárias:

A independência cristalizou o estatuto desses estados como uma esfera na qual o sentimento nacionalista poderia se reproduzir e florescer. [...] A independência não acabou com a colonialidade, meramente transformou sua forma (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p. 549).

O HORROR AO SATÂNICO EM DIREÇÃO AO CINEMA (1970)

Chegando até as décadas de 1960 e 1970, o Satã estadunidense passou por diversas modificações, sendo usado por distintos grupos sociais e amplamente veiculado na cultura da mídia do período (KELLNER, 2001). Acerca desse contexto estadunidense, é importante lembrar que após as lutas sociais empreendidas por distintos grupos que compuseram o cenário contracultural durante a década de 1960, os ganhos e as transformações foram diversos, mas encontraram uma crise no final da década. A repressão policial e a violência contra grupos marginalizados permaneceram e a desigualdade se aprofundou em meio a uma crise econômica que abriu espaço para o neoliberalismo. Segundo pesquisadores, como Sean Purdy (2007) e David Harvey (2008), o liberalismo começou a mostrar sinais de fraqueza no final da década de 1960 em uma crise de acumulação: “o desemprego e a inflação se ampliaram em toda parte, desencadeando uma fase global de ‘estagflação’ que duraria boa parte dos anos 1970” (HARVEY, 2008, p. 11).

Uma desconfiança em direção às instituições se intensificou, bem como em relação às transformações culturais e religiosas da década de 1960 (como a formalização do Satanismo autodeclarado e chegada da Bruxaria Moderna e da



Wicca), aos debates feministas e aos do movimento negro. Nesse sentido, fortaleceu-se a concepção de uma luta terrena constante contra Satã e seus agentes, empreendida pelos eleitos salvos na graça divina, condensando novamente sob a face de Satã as alteridades, os oponentes políticos e os movimentos sociais que ameaçam esse investimento e a manutenção da colonialidade.

Tal conjunto de medos sociais encontrou sua expressão na literatura, nos jornais e no cinema do período. O Horror Satânico⁹, por exemplo, foi um ciclo do cinema composto por produções lançadas entre 1968 e 1969, as quais construíram e veicularam representações do Satanismo. Os enredos trazem um grupo de personagens que direcionam veneração a Satã, ao Diabo, a Lúcifer ou ao Príncipe das Trevas. Eles se organizam em cidades pequenas ou no centro de metrópoles, são ora mais, ora menos violentos, mas certamente realizam fortes críticas às religiões cristãs. O Estado, a polícia e outras instituições não conseguem detê-los, pois suas ações são discretas, assim como podem integrar essas mesmas instituições e corrompê-las, em um movimento que parte de seu interior. Nesses filmes, a instituição familiar tradicional não é estável e pode ser invadida por jovens do movimento contracultural, usuários de drogas e mulheres divorciadas. A iconografia compartilhada por esse conjunto de produções inclui pentagramas, cruzes invertidas, imagens de Baphomet, representações de Satã, altares sacrificiais, velas pretas e outros símbolos.

Nos filmes do gênero de horror, questionar e identificar quem são os monstros e os heróis da narrativa elucida justamente os mecanismos pelos quais a produção constrói suas representações e busca definir o que deve ser temido e o que gera segurança e estabilidade. Nesse sentido, o Horror Satânico fala sobre seu presente, diz algo sobre um momento e um lugar que constituem o contexto de sua produção.

Em muitos filmes do ciclo, lançados após o sucesso de *Rosemary's Baby* (1968), nota-se a veiculação de representações problemáticas e que reproduzem valores coloniais, raciais, eurocêntricos e patriarcais. Uma das características bastante problemáticas das produções é a forma como racializam personagens negros e não brancos em suas narrativas, submetendo-os a determinados espaços,

⁹ O estudo completo que sistematizou o ciclo Horror Satânico a partir de uma perspectiva que dialoga com a História Social do Cinema e a História das Religiões pode ser conferido na tese de Rafaela Arienti Barbieri (2024).

funções narrativas e estereótipos que reforçam violências e uma percepção racista já enraizada no meio social e na história nacional.

Assim como no caso da representação das mulheres no ciclo, a violência cometida narrativamente ancora-se, estipula e legitima outra forma de contenção do que é considerado um perigo social, um controle de corpos já exercido contextualmente, quando, por exemplo, o presidente Lyndon Johnson direcionou à classe média branca os programas sociais para a redução da pobreza; quando se formou um novo apartheid racial nas metrópoles e a desigualdade social se aprofundou; quando se reprimiram violentamente as manifestações por igualdade racial e vários outros exemplos encontrados no período e muito além dele.

Até onde esta pesquisa alcançou, nenhum dos 35 filmes do ciclo foi dirigido por uma pessoa negra. No que se refere ao interior das narrativas, existem poucos personagens não brancos, principalmente em posições que extrapolam a classe baixa ou que impulsionam uma crítica social acerca dos problemas específicos de pessoas periféricas. A complexidade das questões que envolvem tais grupos não é contemplada. Quando representados, são antagonistas estereotipados, violentos, com pouca profundidade narrativa, muitas vezes enquadrados em poucos frames, sem proferir qualquer palavra. As categorias racistas são tão proeminentes, que até mesmo se encontram casos de *blackface*¹⁰. Por outro lado, a inexistência de personagens não brancos também está repleta de significados, como podemos observar no filme evangélico *The Grim Reaper* (1976). Como uma religião com grande presença de pessoas negras, é significativo que a Igreja Batista representada no filme não mostre nenhum fiel não branco.

Desde *Rosemary's Baby*, é possível observar o lugar do negro nos filmes do ciclo, como personagens secundários. No caso, Diego (D'Urville Martin) é um mordomo do edifício Bramford, onde residem os satanistas brancos de classe alta. Em *The Mephisto Waltz* (1971), há o personagem Zanc Theun, interpretado por Khigh Dhiigh, ator estadunidense de ascendência anglo-egípcia sudanesa, como parte do grupo satanista. Na festa também organizada pelo grupo, nota-se um homem negro

¹⁰ Segundo Djamila Ribeiro (2018), a prática do *blackface* começou quando “homens brancos se caracterizavam de homens negros ou escravos livres durante a era dos shows dos menestréis (1830-90)” (Ribeiro, 2018, p. 41). Com a finalidade de ridicularizar, com personagens estereotipados de pessoas negras, a prática chegou ao cinema no início do século XX.

como figurante não creditado. Em *Asylum of Satan* (1972), o jardineiro é uma pessoa negra tampouco creditada. Em *Lucifer's Women* (1974), uma mulher e um homem negros são filmados na plateia de um bar, não dizem uma palavra e também não foram creditados. No mesmo filme, na plateia de outro show de classe alta, não é possível visualizar qualquer pessoa não branca. Em *Ritual of Evil* (1970), Larry Richmond¹¹ é um dos únicos personagens negros da narrativa e o primeiro, ainda nas sequências iniciais, a ser acusado de um assassinato que não cometeu. Em *The Devil's Daughter* (1973), a personagem Margaret Poole é a única satanista negra do abastado grupo, interpretada por Thelma Carpenter.

Em *I Drink Your Blood*, os satanistas antagonistas são um grupo de jovens contraculturais representados sob uma ótica negativa. No filme, o ator indiano Bhaskar Roy Chowdhury interpretou o Sumo Sacerdote satanista, cuja representação aparenta ser feita para se assemelhar a um indígena. Afinal, não seria o bastante assassinar metodicamente os povos originários, classificá-los como selvagens e retirar sua humanidade¹², ainda foi preciso, em 1971, transformá-los em satanistas.

No filme, o personagem Rollo também é racializado, sendo um dos poucos casos nos quais um personagem negro compõe o grupo satanista, ele é um dos que atacam a cidade do interior e seus moradores brancos. A visão que o classifica como negro selvagem e perigoso foi rearticulada para corresponder e responder aos medos sociais do período. Novamente, se a formação da identidade nacional destituiu pessoas negras e indígenas da humanidade, do direito à cidadania, tornou-as selvagens que precisam ser civilizadas pelo homem branco anglo-saxão portador de uma missão providencial, os filmes do Horror Satânico corroboram essa atribuída selvageria.

¹¹ O personagem foi interpretado por Georg Stanford Brown, atualmente com 80 anos, é um ator conhecido por diversos trabalhos, como *Mission: Impossible* (Missão Impossível, 1972), *Roots* (Raízes, 1977) e *Dreaming of Julia* (Cuba Libre, 2003).

¹² Ver, por exemplo, Indian Removal Act (1830, Lei da Remoção Indígena) da política empregada por Andrew Jackson, em prol do expansionismo.

Figura 2 - Satanista Rollo (George Patterson) em *I Drink Your Blood* (1971)



Fonte: <https://mubi.com/pt/br/films/i-drink-your-blood> Acesso: 02/11/2023

O local de submissão e servidão a eles atribuído busca controlar novamente os corpos insubmissos, tornando-os monstruosos e satânicos. No caso desse filme, tal articulação de valores é feita simultaneamente com a intenção de ironizar as categorizações sociais do satânico, o que não exime a produção da responsabilidade pelas representações estereotipadas que veicula. A tentativa de homogeneizar imperialisticamente o país, por intermédio de uma civilidade etnocêntrica em nome de Deus tem expressão na racialização do Horror Satânico.

Figura 3 - *Blackface* em *Werewolves on Wheels* (1971)



Fonte: *Werewolves on Wheels* (1971)

Se categorias racistas são fatos sociais, este horror não se preocupava em ferir a homogeneidade e em tencioná-las. A ausência de personagens negros nos grupos Satanistas ricos e poderosos representados na maioria dos filmes também é indicativa de um elemento racista. Essa presença se torna ainda mais problemática, quando apresentada sob a forma de uma *blackface* em *Werewolves on Wheels*, estrategicamente feita por um sacerdote que divide um pão como símbolo da hóstia, o corpo de Cristo.

Como se não fosse suficiente o *blackface*, *Satan War* (1979) é um filme que visa alertar sobre a realidade do sobrenatural e de Satã, afirmando que os temas tratados são – não de forma positiva, mas – reais. A sequência inicial apresenta uma face satânica em chamas, concomitantemente ao som de batuques ao fundo que são gradativamente sobrepostos por um sintetizador. Assim como as diversas religiões cristãs e o protestantismo predominante no país, a narrativa enfatiza a dicotomia entre Bem e Mal:

[...] os cultos satânicos são extremistas na guerra entre bem e mal. Há uma outra arma nesta batalha. A luta com Satã também é muito bem documentada. Aqueles que louvam Deus, aqueles com a crença em Deus ou cercados pelas mesmas forças maléficas que atormentaram a humanidade desde o início da história. Aqueles sob os quais Satã envia seus anjos das trevas, demônios. Eles vem para apoiar, importunar, torturar e destruir aqueles que professam uma fé em Deus (*Satan War*, 1979, 00:03:10).

As vítimas dos ataques satânicos são um casal branco – Louise e Bill Foster – cristão e de classe média que busca o conforto da modernidade por meio de aparelhos eletrodomésticos e de uma casa em uma boa vizinhança. Porém, a casa é assombrada por seres escondidos nas sombras, cujos ataques são precedidos pelo som de um sintetizador, pelo foco demasiado na cruz que se inverte sozinha na parede e pelos estupros de Louise, banalizados por seu marido. Quando as cruzes, os símbolos e as práticas cristãs são postas em evidência, muitas vezes para blasfemas, não é visando mostrar o poder de Deus, mas sua falibilidade frente ao poder de Satã. Afinal, este horror também possui uma faceta pedagógica

A guerra contra Satã acontece não somente no ambiente terreno, mas especificamente no ambiente familiar e doméstico. Durante o avanço da narrativa, o espectador descobre que aqueles que assombram a casa eram pessoas assassinadas no território, são os donos daquele lugar e expulsam os novos

habitantes. A longa sequência que encerra o filme e reafirma o poder de Satã apresenta pessoas negras, vestidas com roupas características de religiões afro-diaspóricas (como o Candomblé e Voodoo), dançando enquanto um narrador explica que o Voodoo é “uma das mais antigas formas de adoração aos espíritos, certamente a mais secreta e menos compreendida das crenças satânicas” (Satan War, 1979, 01:01:22).

Ainda articulando tal incompreensão, o narrador classifica como satânica uma expressão religiosa que não contempla Satã em sua cosmologia, lançando um olhar novamente pejorativo, violento e colonizador. Os personagens negros dançam em meio às árvores, suam e se jogam no chão, mostrando novamente a classificação de seu saber e seus corpos como selvagens, perigosos, que ameaçam a fé cristã e a ordem do mundo. A colonialidade do olhar se evidencia neste cinema e frente a esse conjunto de perspectivas. O Horror Satânico mostra-se proeminentemente colonizado em termos religiosos, políticos e culturais, bem como colonizador, usando o medo e as emoções a ele associadas de forma pedagógica.

Figura 4 - Ritual de Voodoo classificado como satânico em *Satan War* (1979)



Fonte: Satan War (1979)

Uma aproximação entre Satanismo e religiões não cristãs de matriz africana pode ser também visualizada em *Fear no Evil* (1969). Os seguidores do demônio Rakesh utilizam máscaras durante o ritual que clama por prazeres carnavais, poder e

luxúria. Novamente, o ambiente escuro iluminado por velas vermelhas e preenchido por um canto grave, abre espaço para o desfecho da narrativa.

O uso das máscaras pelos brancos satanistas levanta mais uma vez a problemática associação entre o satânico e as culturas afro-diaspóricas, opondo a civilidade eurocêntrica à existência considerada primitiva de povos colonizados. Segundo P. A. Mullins (2020), máscaras africanas negras foram usadas “em diversos períodos e locais para revelar certas verdades intangíveis através de performances” (Mullins, 2020, p. 21). Tanto em sentido literal quanto metafórico, as máscaras também possuíram um papel na edificação da nação estadunidense, usadas na classificação do povo negro como primitivo, inferior à civilidade eurocêntrica, associados a “animais mentalmente deficientes” (MULLINS, 2020, p. 26). Ainda segundo a autora,

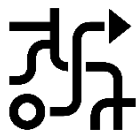
A máscara negra, portanto, congela as pessoas e os objetos considerados não brancos num passado fictício; isto é, um passado criado por aqueles que detinham o poder social, econômico e político em vários graus e que viam África como um mapa histórico em branco (MULLINS, 2020, p. 26).

Figura 5 - Satanistas usando máscaras em *Fear no Evil* (1969)



Fonte: *Fear no Evil* (1969)

Cabe lembrar que a predominância de grupos satanistas elitistas e brancos também se relaciona à própria formalização do satanismo autodeclarado amplamente midiaticizado na cultura do país. As referências pelas quais ele se formou são majoritariamente oriundas de uma tradição ocultista europeia masculina, que se

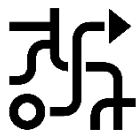


entrelaçou, nas mãos de Anton LaVey, à outras referências Sociais Darwinistas e estadunidenses que operacionalizam uma visão de mundo estratificada. Essa característica dá vazão para este cinema se tornar um espaço de reprodução de um pensamento colonial e violento contra as minorias sociais, estrangeiras dentro do próprio país, que lhes nega continuamente o direito de existir. Dessa forma, apesar de não cristão, o Satanismo autodeclarado pode ser tão opressor quanto a branca e europeia colonização.

CONCLUSÃO

Em um país de colonização protestante, a cultura da mídia veiculava representações plurais do satânico que majoritariamente compartilhavam de percepções históricas que remontam à colonização do território. A correlação entre religiões de matriz africana, Voodoo, Bruxaria, Satanismo e Magia, feita inúmeras vezes sem considerar a particularidade de cada prática e, muito menos, a própria heterogeneidade interna, está em sincronia com a trajetória de crenças e religiões dos Estados Unidos. Desde os pactos de Robert Johnson até *Rosemary's Baby*, desde a caça às feiticeiras em Salém até as acusações de alianças entre Thomas Jefferson e a satânica Revolução Francesa, Satã se fez presente nas religiões, nas culturas e nas políticas estadunidenses. Sua compreensão, religiosa ou não, está sempre profundamente enraizada no meio social e em processos históricos. A ideia de veneração a Satã, a utilização plural de sua imagem e seus significados relacionam-se a culturas e religiões que, ao serem trazidas durante a colonização, mesclaram-se a outras provenientes das populações que ali viviam, proporcionando o surgimento não pacífico de novas configurações, crenças e religiões organizadas.

A percepção do Satânico e do Satanismo está em constante adaptação, de acordo com distintos objetivos políticos desde o período da colonização, relacionando-se à pluralidade de confissões religiosas que se transformaram em cada momento da história. Durante a década de 1970, Satã povoou filmes, capas de revistas, revistas de cinema, bem como a teologia de grupos religiosos de diversos ramos da cristandade e além dela. Satã foi associado às mulheres e ao feminismo, à instabilidade política, à crise das instituições, aos questionamentos levantados pela contracultura de 1960, às lutas sociais por igualdade racial, ao uso de psicodélicos,



ao estilo musical Rock ou Metal, às religiões de matriz africana, à Bruxaria Moderna, à Wicca, à Magia e ao Satanismo autodeclarado.

Tais percepções demonstram como as atribuições do satânico são parte da continuidade das relações de poder e dominação, sendo fruto do “processo de colonização da modernidade [que] alterou todas as epistemologias, espiritualidades e cosmovisões, colonizando-as com narrativas eurocêntricas da modernidade” (GROSFOGUEL, 2024, p. 67).

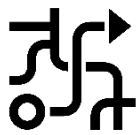
Reconhecer esses elementos, suas características e sua historicidade, é parte fundamental do trabalho historiográfico no presente. Ainda que seja possível discordar parcialmente da afirmação de Sérgio da Mata - “o estudo das religiões foi quase que inteiramente abandonado pelos historiadores brasileiros” (MATA, 2020, p. 54) - não há dúvida de que os estudos sobre religiões precisam de muito mais espaço nas pesquisas acadêmicas e principalmente de visibilidade pública. É preciso tanto reconhecer a importância das religiões quanto aprender a observá-las para além de simplificações dicotômicas. Devemos conhecer esse que é tão amplamente nomeado: Satã, o Diabo; conhecer sua historicidade ao invés de temê-lo; retirar de suas mãos o poder que lhe foi atribuído de excluir, separar e colonizar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES JUNIOR, Alexandre Guilherme da Cruz. *Interpretações da Liberdade: O Dissenso Norte-Americano Levado aos Tribunais (1983-1988)*. Tese (Doutorado em História) – Curso de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2015.

ALTMAN, Rick. *Film/Genre*. London: BFI Publishing, 2000.

BARBIERI, Rafaela Arienti. *“God Help You When the Devil Wants You”: Uma História Social do Horror Satânico no Cinema Estadunidense*. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2024.



BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson, GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.

BORDWELL, David; THOMPSON, Kristin. *A Arte do Cinema: uma introdução*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, Editora da USP, 2013.

CALVINO, João. *A Instituição da Religião Cristã*: Tomo I, livros I e II. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

DEMOS, John Putnam. *Entertaining Satan: witchcraft and the culture of early New England*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

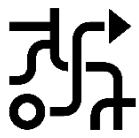
EJERFELDT, Lennart. Sociology of Religion and the Occult Revival. In: BIEZAIS, Haralds (Org). *Scripta Instituti Donneriani Aboensis VII: New Religions*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1974. Disponível: <https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/134057/New%20Religions%201975%20OCR.pdf?sequence=2> Acesso: 30/09/2019.

FISHER, Lyndel Eugene. *The Theological Antecedents of the Assemblies of God: Baptist and Presbyterian Roots*. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Memphis, 2011.

GROSGOUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson, GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.

HARVEY, David. Liberdade é apenas mais uma palavra. In: HARVEY, David. *O Neoliberalismo: história e implicações*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HEARST, Megan. QAnon and the Rebirth of the Satanic Panic in the Digital Age. *Gnovis*, vol. 22, nº 01, 2022. Disponível em: <https://repository.digital.georgetown.edu/handle/10822/1080173> Acesso em: 16/07/2024.



HINSON, E. Glenn. The Baptist Experience in the United States. *Review & Expositor*, v. 79, n. 2, 1982.

HOOVER, J. Edgar. *Masters of Deceit: The Story of Communism in America and How to Fight it*. New York: Henry Holt and Company, 1958.

JUNQUEIRA, Mary Anne. *Estados Unidos: Estado Nacional e Narrativa da Nação (1776-1900)*. São Paulo: Edusp, 2018.

KELLNER, Douglas. *A cultura da mídia*. Estudos Culturais: Identidade e Política entre o Moderno e o Pós-Moderno. São Paulo: Edusc, 2001.

KENGOR, Paul. *The Devil and Karl Marx: Communism's Long March of Death, Deception and Infiltration*. Gastonia: Tan Books, 2020.

LAGNY, Michèle. O cinema como fonte de história. In: NÓVOA, Jorge; FRESSATO, Soleni Biscouto; FEIGELSON, Kristian (Orgs). *Cinematógrafo: um olhar sobre a história*. Salvador, São Paulo: EDUFBA, Editora Unesp, 2009.

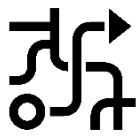
LEVI, Joseph Abraham. O Vulto Sagrado dos E.U.A. O longo caminho para a liberdade de expressão: análise de algumas das confissões religiosas norte-americanas. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano VI, n. 12, 2007.

LINDSEY, Hal; CARLSON, Carole. *Satan Is Alive and Well on Planet Earth*. Michigan: Zondervan e Bantam Books, 1972.

LOVEJOY, David S. Satanizing the American Indian. *The New England Quarterly*, v. 67, n. 4, 1994.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson, GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Race, religion and ethics in the modern/colonial world. *Journal of Religious Ethics*, 2014.



MATA, Sérgio da. *História & Religião*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

MCDERMOTT, Gerald R. Jonathan Edwards and American Indians: The Devil Sucks Their Blood. *The New England Quarterly*, v. 72, n. 4, 1999.

MENDONÇA, Jones Faria; PACHECO, Thiago da Silva. Colonialidade do poder e religião: repercussões no tempo presente. *Plura - Revista de Estudos de Religião*, v. 13, n. 2, 2022.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V. 32, n. 94, 2017.

MULLINS, P. A. *Misrepresenting Black Africa in U.S. Museums*. London e New York: Routledge, 2020.

NETO, Francisco Cetrulo. *Os que Semeiam Chorando Ceifarão com Júbilo: A Origem da Igreja Assembleia de Deus em Belém*. São Paulo: Editora Max Limonad, 2017.

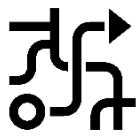
POOLE, W. Scott. *Satan in America: the Devil We Know*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

PURDY, Sean. Rupturas do Consenso: 1960-1980; McGlobalização e a Nova Direita: 1980-2000. In: KARNAL, Leandro (et al.). *História dos Estados Unidos: da origem ao século XXI*. São Paulo: Contexto, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World System. *International Journal of Social Sciences*. v. 134, 1992.

RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.



ROCHA, Marllon Motta. *Essa assim chamada democracia: a década de 1960 e o debate colonial nos EUA*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

SCHMITZ, Erik Dorff. Sexualidade sob Controle: Cristianismo e Colonização. *Revista Mosaico*, v.16, p. 201-208, 2023.

SIMMONS, William S. Cultural Bias in the New England Puritans' Perception of Indians. *The William and Mary Quarterly*. v. 38, n. 1, 1981.

SKOUSEN, Cleon W. *O Comunista Exposto*. São Paulo: Vide Editorial, 2018.

VALIM, Alexandre Busko. *Imagens Vigradas: Uma História Social do Cinema no alvorecer da Guerra Fria, 1945-1954*. 2006. Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

VALIM, Alexandre Busko. História e Cinema. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, p. 283-300, 2012.

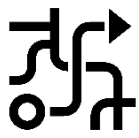
VRZAL, Miroslav. Qanon as a Variation of Satanic Conspiracy Theory: an Overview. *Theory and Practice in English Studies*, v. 9, nº 1-2, 2020. Disponível em: <https://digilib.phil.muni.cz/cs/handle/11222.digilib/143485> Acesso em: 08/07/2024.

WEBB, James. *The Occult Establishment*. Illinois: Open Court Publishing Company, 1976.

WEBB, James. *The Occult Underground*. Illinois: Open Court Publishing Company, 1974.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WITTE JR, John; NICHOLS, Joel A. *Religion and the American Constitutional Experiment*. Colorado: Westview Press, 2011.



FONTES

ASYLUM OF SATAN. Dirigido por William Girdler. Roteiro de William Girdler e Patrick J. Kelly. USA. Produzido por Studio 1 Productions. Dist. Studio 1 Productions, 1972, (80 min.).

CAMIER, Walter. Letter to the Editor: American Culture descending into neo-paganism. *Scranton Times-Tribune*, 2 de janeiro de 2025.

FEAR NO EVIL. Dirigido por Paul Wendkos. Roteiro de Guy Endore e Richard Alan Simmons. USA. Produzido por Universal Television, Dist. National Broadcasting Company, 1969, (98 min.).

I DRINK YOUR BLOOD (Eu Bebo seu Sangue). Dirigido por David E. Durston. Roteiro de David E. Durston. USA. Produzido por Jerry Gross Productions, Dist. Cinemation Industries, 1970, (83 min.).

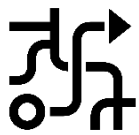
LEVIN, Sam. This doctor calls LGBTQ+ rights 'satanic'. He could now undo healthcare for millions. *The Guardian*. 23 de maio de 2025. Disponível: <https://www.theguardian.com/us-news/2025/may/23/supreme-court-case-steven-hotze-hiv-prep> Acesso: 16/09/2025

LUCIFER 'S WOMEN. Dirigido por Paul Aratow. Roteiro de Paul Aratow e Cecil Brown. USA. Produzido por Rafael Film Associates, 1974, (91 min.).

RITUAL OF EVIL. Dirigido por Robert Day. Roteiro de Robert Presnell Jr. e Richard Alan Simmons. USA. Produzido por Universal Pictures e Universal Television, 1970, (98 min.).

ROSEMARY 'S BABY (O Bebê de Rosemary). Direção de Roman Polanski. Roteiro de Roman Polanski. USA. Produzido por William Castle e Paramount Pictures. Dist. Paramount Pictures. 1968, 1 disco (2h 22 min.) DVD.

ROSEMARY 'S BABY (O Bebê de Rosemary). Direção de Roman Polanski. Roteiro de Roman Polanski. USA. Produzido por William Castle e Paramount Pictures. Dist. Paramount Pictures. 1968, 1 disco (2h 22 min.) DVD.



STEVE Hotze on Transgender People: "It's a Satanic Movement". *Youtube*. Texas Freedom Network. 17 de dezembro de 2015. Disponível: https://www.youtube.com/watch?v=JrTxROJ_5P8 Acesso: 16/09/2025.

THE DEVIL 'S DAUGHTER. Dirigido por Jeannot Szwarc. Roteiro de Colin Higgins e Phill Norman. USA. Produzido por Miller-Milkis Productions e Paramount Television, Dist. American Broadcasting Company, 1973, (74 min.).

THE GRIM REAPER. Dirigido por Ron Ormond. Roteiro de Ron Ormond. USA. Produzido por The Ormond Organization. Dist. Sword of the Lord Ministries. 1976, (60 min.).

THE MEPHISTO WALTZ (Balada Para Satã). Dirigido por Paul Wendkos. Roteiro de Ben Maddow e Fred Mustard Stewart. USA. Produzido por Quinn Martin Productions. Dist. Twentieth Century Fox, 1971, (115 min).

WEREWOLVES ON WHEELS (Lobisomens sobre Rodas). Dirigido por Michael Levesque. Roteiro de David M. Kaufman e Michael Levesque. USA. Produzido por South Street Films, Fanfare Films. (80 min.).

Recebido em: 19/09/2025

Aprovado em: 10/12/2025