

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

O EXORCISMO DA ALTERIDADE

**O Ideário Cristão e a Construção Histórica
e Social das Religiosidades de Matriz
Africana como Expressão de Satanismo**

ANTÔNIO DANIEL MARINHO RIBEIRO

ANTÔNIO DANIEL MARINHO RIBEIRO

O EXORCISMO DA ALTERIDADE

**O Ideário Cristão e a Construção Histórica e Social das
Religiosidades de Matriz Africana como Expressão do
Satanismo**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Sociologia da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.**

**Maceió
2009**

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecária Responsável: Helena Cristina Pimentel do Vale

R484e Ribeiro, Antônio Daniel Marinho.
O exorcismo da alteridade : o ideário cristão e a construção histórica e social das religiosidades de matriz africana como expressão de satanismo / Antônio Daniel Marinho Ribeiro, 2009.
325 f. : il.

Orientadora: Silvia Martins Carneiro Aguiar.
Co-Orientador: Walter Matias Lima.
Dissertação (mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Maceió, 2009.

Bibliografia: f. 314-325.

1. Identidade. 2. Alteridade. 3. Modernidade. 4. Religiosidade. I. Título.

CDU: 316.244:299.6

Antônio Daniel Marinho Ribeiro

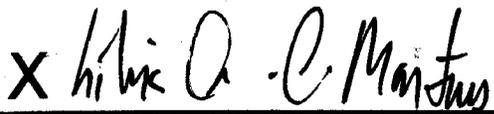
O EXORCISMO DA ALTERIDADE

O Ideário Cristão e a Construção Histórica e Social das Religiosidade africana como Expressão do Satanismo

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Gradua
Sociologia da Universidade Federal de Alagoas, como requisito
para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.**

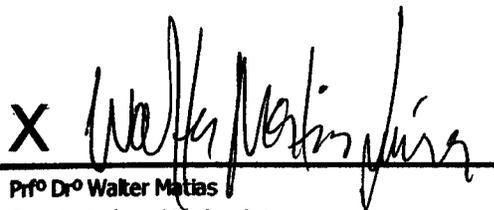
Alagoas

Maceió, 2009.

X 

Profª Drª Silvia Carneiro Aguiar
Orientadora

SILVIA AGUIAR CARNEIRO MARTINS

X 

Profº Drº Walter Matias
Co-orientador e Membro Interno

X

Profº Drº Ulisses Neves Rafael
Membro externo

AGRADECIMENTOS

Para Deus e minha família tudo o que conquistei e quiçá conquistarei com esse trabalho. Ao companheiro Alex Cerqueira Lopes uma gratidão contínua. A Prof^a Dr^a Sílvia a minha eterna gratidão, com afazeres profissionais, dos mais diversos e muita paciência pode me doar parte de seu tempo em momentos muito fecundos. A Prf. Dr.

Walter Matias pela co-orientação sendo extremamente solícito nessa ajuda indispensável. Aos professores Siloé Amorim, Ulisses Neves, José Roberto Santos Silva (primo querido) e Clara Suassuna pela cooperação. A todos os professores do Programa de Mestrado em Sociologia e aos colegas de turma que possibilitaram o surgimento de muitos debates e idéias que estão contidas nesse texto. A CAPES, por ter me possibilitado uma bolsa de estudos. Sou eternamente grato as pessoas que foram entrevistadas, especialmente a comunidade das religiosidades de matriz africana representada pela Casa de Iemanjá, que de forma extremamente gentil partilharam suas experiências comigo e com os leitores desse trabalho. A todos Paz e Bem!

“Ninguém nasce odiando outra pessoa pela cor da sua pele, ou por sua origem, ou por sua religião. Para odiar, as pessoas precisam aprender, e se elas aprendem a odiar, podem ser ensinadas a amar, pois o amor chega mais naturalmente ao coração humano do que o seu oposto.”

Nelson Mandela

RESUMO

O trabalho proposto tem como base a idéia de que, as representações hegemônicas do mal (no que se refere ao fenômeno religioso), na sociedade brasileira ainda baseiam-se na perspectiva cristã. Tal ponto de vista faz parte da essência da formação histórica e social das religiosidades de matriz cristã desde sua origem com a finalidade de estabelecer perante outras religiosidades sua hegemonia. Percebendo também que, as representações que essas religiosidades têm a respeito do mal, fazem parte do próprio processo de imposição econômica, política e ideológica do ocidente, mantendo enfim um anátema oriundo de nossas relações sociais e raciais que remontam a Colônia. Essas religiosidades estabeleceram no imaginário popular a idéia de que as religiões de matriz africana são satanistas e, portanto, corporificam o mal. Nossa dissertação tenta então, a partir daí, demonstrar que parte das fronteiras da alteridade cristã é hegemonicamente estabelecida através desse pressuposto: “Macumba é coisa do Diabo!”. Incluindo como aspectos mais particulares a formação da Visão de Mundo da sociedade alagoana exemplificando, no evento do Quebra de 1912, que tal discurso tem seu caráter histórico e reverbera com força em nossa realidade. O que na nossa modernidade resultou em um campo religioso de disputas, onde a hegemonia cristã sobre as religiões de matriz africana ainda é latente. O resultado dessa disputa, a nosso ver, é o estabelecimento de fronteiras de alteridade religiosa, que acabaram criando, indubitavelmente campos de marginalidade. Entretanto, podemos observar que essas religiosidades que ainda levam esse estigma da marginalidade começam a se organizar, tanto liturgicamente, quanto politicamente na intenção de que seja construída uma identidade desmistificada e enraizada em ideais como a pureza nagô e a luta pela liberdade de expressão religiosa. Por fim, a intenção geral desse trabalho é contribuir para a formação de campos discursivos de diálogo no vastíssimo cenário religioso brasileiro.

PALAVRAS-CHAVES: Identidade X Alteridade; Modernidade; Religiosidade.

ABSTRACT

The proposed work is based on the idea that the hegemonic representations of evil (as it regards the religious phenomenon), within the Brazilian society still based on Christianity. This point of view is the essence of the historical process and social matrix of Christian religiousness since its origin in order to establish its hegemony to other religions. Realizing that, the representations of religiousnesses in general have been associated with evil, as imposed economic, political and ideological process in the West. This ideology has had a continuity throughout social and racial relations that date since the beginning of Colonization. Such religiousness established as a common sense imagination the idea that all African related religions are associated to Satanism, therefore they all embody evil. This study attempts to show that the borders of otherness Christian hegemony is established by this assumption: "*Macumba* is a thing of the devil." Including as more private aspects of the training of World Vision Society Alagoano examples, in the event of break in 1912, that speech has its historical character and reverberates strongly in our reality. What our modernity resulted in a field of religious disputes, where the hegemony of the Christian religions of African matrix is still latent. The result of this dispute, in our view, is the establishment of boundaries of religious alterity, which eventually creating undoubtedly fields of marginality. However, we can observe that those who still take that religiousness stigma of marginality begin to organize, the liturgy, as the political intention of which is demystified and constructed an identity rooted in ideals such as purity Nagô and the struggle for freedom of religious expression. Finally, the general intention of this work is to contribute to the formation of discursive fields of religious dialogue in the vast Brazilian scenario.

KEY-WORDS: Identity X Alterity ; Modernity, Religiosity

ILUSTRAÇÕES

Figura I - Cristo Pantocrator "Rei de todos nós".....	98
Figura II - Assentamento para a Serpente Dã.	154
Figura III - Pulseira de uma Filha de Santo na forma da Serpente Dã	154
Figura IV - Ferro de Exu.	156
Figura V - Imagens de Santo Antônio e São Sebastião	157
Figura VI - A Tribuna, Maceió, 22 de Dezembro de 1911.	159
Figura VII – Sede da Coleção Perseverança e Auxílio	169
Figura VIII - Entrada e Salão Nobre do prédio da antiga Sociedade Auxílio e Perseverança.	170
Figura IX - A TRIBUNA, 7 de Julho de 1911.	178
Figura X - Jornal de Alagoas – 20 de Fevereiro de 1912.	184
Figura XI - Jornal de Alagoas, 04 de Fevereiro de 1912.	185
Figura XII - Jornal de Alagoas, 13 de Fevereiro de 1912.	186
Figura XIII - Jornal de Alagoas, 13 de Fevereiro de 1912.	188
Figura XIV - Imagens da oferenda inicial a Exu e de seu assentamento.....	237
Figura XV -“Se a Record vai chegar em primeiro lugar no Ibope, só Deus sabe!”.	281
Figura XVI – Sessão do Descarrego	283
Figura XVII – Profeta Luís Marcos	284
Figura XVIII – Revista Plenitude	289
Figura XIX – Palestra na Casa de Iemanjá para os alunos do curso de Ciências Sociais (UFAL)	297
Figura XX – Tia Marcelina	303
Figura XXI – Ato de 2 de Fevereiro	307

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO I – PERSPECTIVAS TEÓRICAS E METODOLÓGICAS PARA A CONSTRUÇÃO DESTE TRABALHO ENFOCADO NO CAMPO DA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO.....	28
I.1. A problemática das relações de poder na vida religiosa.....	32
I.2. Antagonismo entre o Sagrado e o Profano.....	34
I.3. A Concepção de Secularização.....	34
I.4. Conceito de Trabalho Religioso.....	41
I.5. A Racionalidade existente na Magia assim como em outras formas de Religiosidade.....	48
I.6. A Religião como Forma de Legitimação Social.....	57
I.7. A Supremacia Política da lógica Ocidental e das religiões da Salvação.....	70
I.8. Alteridade Religiosa e o Discurso como ferramenta de Conceituação do outro.....	81
I.9. A Religiosidade como Forma de Resistência.....	86
I.10. Engajamento Teórico – Perspectiva para o diálogo inter-religioso.....	89
CAPÍTULO II - O EXORCISMO DA ALTERIDADE NA CONTRUÇÃO DO IDEÁRIO CRISTÃO.....	96
II.1. A relação entre o Cristianismo e o Paganismo satanizado.....	96
II.2. A Construção do Diabo no Imaginário Cristão.....	112
II.3. A re-significação do Diabo para a sociedade escravocrata brasileira – O exorcismo da Alteridade negra.....	115
CAPÍTULO III - “QUEBRA DE 1912” – O EXORCISMO DA ALTERIDADE NA CONSTRUÇÃO DO IDEÁRIO CRISTÃO EM ALAGOAS.....	135
III.1. A ascensão de cultos não-católicos em Maceió do início do século XX.....	138
III.2. Questões políticas e ideológicas associadas ao “Quebra”.....	165
III.3 O Quebra como uma representação de uma cultura da violência e do preconceito em Alagoas. “Recortes de Jornal – Xangô em notícia”.....	177

III.4. Teorias a respeito da repercussão e influência do “Quebra” para a cultura de Alagoas – o silenciamento da violência.....	188
---	-----

CAPÍTULO IV - O EXORCISMO DA ALTERIDADE E A MODERNIDADE.....	208
---	------------

IV.1. Modernidade Religiosa? – Contrapontos entre a Secularização e a Tradição.....	208
---	-----

IV.2. A idéia sobre o mal e o Diabo na Modernidade do contexto sincrético Brasileiro.....	223
---	-----

IV.3. A Satanização das Religiosidades de matriz africana. A formação contemporânea da alteridade para católicos e neopentecostais.....	236
---	-----

IV.4. O reverso da moeda – ações afirmativas e outros caminhos de defesa dos cultos de matriz africana.....	295
---	-----

CONSIDERAÇÕES FINAIS	310
-----------------------------------	------------

BIBLIOGRAFIA	314
---------------------------	------------

INTRODUÇÃO

Macumba é coisa do diabo! Essa exclamação, obviamente uma sentença em muitos locais em que é ecoada, possui uma história extremamente complexa. Conseguimos perceber essa realidade social, transfigurada no artifício de um discurso que totalmente acomodado nessa, continua sendo uma das faces mais explícitas da nossa tradição religiosa e ética. O outro é representado como um problema, como um empecilho a construção de uma civilização ordeira, de uma sociedade hegemonicamente cristã. De quem parte esse projeto? Certamente que é realizado pela maioria cristã, que vêem nas religiosidades de matriz africana, vulgarmente denominadas de macumba um perigo real a esse projeto unificador e em sua linguagem de redenção.

O problema proposto é basicamente a tentativa de se perceber como as identidades religiosas se constituem como formadoras, juntamente com tantas outras formações identitárias, do contexto social brasileiro. As religiosidades produzem tão quanto, significações e embasamentos necessários para a formação das identidades das mais variadas sociedades. A nossa parábola se identifica com a busca das relações que são travadas entre as diferentes identidades religiosas da sociedade brasileira. Como proposta de trabalho, então, nós resolvemos estabelecer uma divisão entre duas grandes frações que generalizam o painel religioso brasileiro. De um lado as chamadas religiosidades de matriz cristã, e por outro lado as religiosidades de matriz afro-indígena, que nesse trabalho, por causa de seu objeto específico vamos denominar de religiosidades de matriz africana. Sabemos, entretanto, o quanto essa divisão pode se tornar caricata, principalmente se tomada ao pé da letra. Isso por que, temos ciência de que em muitas maneiras as religiosidades no Brasil não têm apenas tomado o aspecto das lutas sociais entre brancos dominantes e negros e índios dominados. Já que por tantas outras vezes o sincretismo apresentou um processo contínuo e recíproco de influências.

A obra de Beatriz Góis Dantas (1988) – “Vovó nagô e Papai branco” é observada como uma reviravolta na percepção da história das religiosidades de matriz africana e seus caminhos e descaminhos aqui no Brasil. As teorias antecessoras a respeito desse processo postulavam em duas grandes frentes de observação. A primeira dizia que a relação entre negros candomblezeiros e brancos católicos resultou em um

expressionismo cultural, onde a democracia seria natural e própria da nossa formação, o que para nós configurar em uma visão demasiada romântica. Já por outro lado, o segundo, era de teorias postulavam a idéia de uma dominação estática infligida do branco ao negro – uma versão mais política desse processo. Somos, dessa forma, bem mais partidários da segunda versão, sabendo que esse antagonismo brutal branco dominador e negro dominado foram certamente realizados através de outras práticas, tantas vezes violentas, mas tantas outras negociadas entre as partes envolvidas. A peculiar liberdade de culto que em determinados momentos poderia existir para os negros, na circunstância em que os senhores tinham receio de uma revolta de seus escravos e então lhes permitiam às suas práticas religiosas é um exemplo disso. (DANTAS, 1988).

E é por isso que acreditamos que, muito da crença do catolicismo popular e dos movimentos neopentecostais tem origem nas religiosidades de matriz africana. É nesse movimento recíproco que para nós está inserido o nosso escopo. Contudo, a nossa construção histórica, mesmo escancaradamente sincrética e mestiça, como se conclama aos quatro ventos, produziu relações de exorcismo entre as religiosidades, principalmente quando as religiosidades de matriz cristã, traçam discursos e perfis que para exaltar suas identidades e ganhar mercado, passam a denegrir a imagem, assim como as práticas, das religiosidades não-cristãs.

Dando como exemplo a construção histórica e social do povo brasileiro; sabe-se que a significação da nossa identidade nacional representava um enorme problema epistemológico durante todo o século XIX e início do XX. Isso por que a questão era: o que se construir ideologicamente, através do positivismo, diga-se de passagem, para um mosaico cultural como era o Brasil na época, já que a tendência era uniformizar racialmente as nações ao típico padrão europeu. A identidade, portanto era articulada via decretos para a criação de instituições credenciadas para tal tarefa; então um exemplo disso era o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Obviamente que dentro dessa construção, os elementos mais inoportunos eram o negro e a reboque dele a sua religiosidade, assim como outros traços de sua cultura. Exemplo prático disso é a obra do Barão de Porto Seguro – Varnhagen, em sua “História Geral do Brasil” justifica a escravidão como princípio permitido pela Igreja Católica. E que entre outras, admite a contribuição braçal do negro na construção da riqueza nacional, mas acaba sendo enfático em radicalizar que um pré-requisito da evolução sócio-cultural do Brasil enquanto nação é a necessidade de “... *que as cores de tal forma se combinem que*

venham a desaparecer totalmente no nosso povo os característicos de origem africana,...” (VARNHAGEN, 1854). Isso, porém não é tudo, tal corrente de afirmação da nossa identidade nacional conclamava aos sete ventos que as únicas saídas para os negros eram a aceitação dos instrumentos civilizadores europeus para que assim eles pudessem se tornar indivíduos mais polidos. Se não fosse dessa forma, o Brasil correria um grande risco; acabar por incorporar hábitos selvagens, animistas, sem decoro ou pudor, como seria de sua natureza africana. E para nós, o caso mais específico dessa construção histórica e social de marginalização cultural é refletido no aspecto religioso. Os elementos de encantamento e cultos não-cristãos, nesse caso tanto índios quanto negros, sofreram repetidas vezes e de variadas formas, uma perseguição que muitas vezes eram externadas de forma física, mas em sua maioria ideológica. Tratamos, portanto de uma questão, que vai para além dos eventos tradicionalmente datados e observados como oriundos da infra-estrutura e acabam por despontar na construção de uma História e um contexto social onde os aspectos ideológicos devem ser observados em sua originalidade. Como uma tendência de mentalidade histórica e social – a branca católica, se contrapôs a outra – a negra do Candomblé. E foi construída; em suas redes – macro e micro – de poder, influência e conjugação de táticas e procedimentos.

Como demonstração de que essa teoria geral a respeito da relação entre as religiosidades de matriz cristã e as religiosidades de matriz africana acabou gerando no Brasil, quase campos imperceptíveis de disputa política e por fim de dominação e marginalidade, parte de nossa dissertação será uma interpretação de um fato histórico particular a Alagoas. O evento do Quebra de 1912, foi caracterizado como um momento onde opositores políticos do então governador do Estado, Euclides Malta, denunciando a estreita ligação dele com algumas casas de Xangô da capital promoveram um dos ataques mais violentos contra a liberdade de culto naquele estado. Uma das razões ideológicas essenciais que explicam esse momento particular da história de Alagoas é que foi respaldada a idéia de que a religiosidade negra estava ligada à criminalidade e ao satanismo, quando não, tais práticas estavam associadas inteiramente à bruxaria voltada ao sucesso do governador Euclides Malta. Portanto, o caráter ideológico deste episódio acabou desviando um provável caminho de abertura religiosa, abrindo então espaço a constituição de uma cultura da perseguição, centrada na satanização dos cultos a Xangô.

Uma questão que nos tomou bastante tempo era a das denominações que deveriam ser dadas aos grupos que foram estudados no trabalho. Já que ele se refere a

um campo político, ideológico e principalmente religioso de disputas entre grupos de formação histórica e social diferentes, mas que no Brasil passaram a compor o mesmo cenário. Sabemos que o termo afro-descendente possui uma carga ideológica fortíssima, oriunda de uma formação política que descende das teorias evolucionistas e positivistas, e que posteriormente acabou sendo adotada pelos próprios grupos de defesa dos direitos à liberdade de expressão religiosa. Por isso para a formação deste trabalho, foi preferida a utilização do termo – matriz, para se referir ao conjunto de crenças que tem na africanidade, ou no cristianismo sua origem. Nessa opção encerrasse uma forte carga de disponibilidade da nossa cultura a miscigenação, a hibridez e principalmente ao sincretismo. Quando é referido o termo – matriz, isso quer dizer que, dentro do processo histórico de formação da nossa identidade religiosa, a argamassa foi composta por vários elementos, que se combinaram, em vários momentos, assim como foram heterogêneos em tantos outros. A única questão palpável, portanto nesse mar de considerações e de possibilidades de sincretismos é a observação mínima de algumas estruturas gerais chamadas de matrizes. As matrizes de formação da identidade religiosa brasileira seriam, para a feição deste trabalho, as religiosidades de matriz cristã, e do outro lado as religiosidades de matriz ameríndia e africana, ou simplesmente africana. Escolhemos nos referir apenas as religiosidades de matriz africana por que elas são justamente a cerne de nossa dissertação, por outro lado temos consciência da existência de outras matrizes de religiosidades. Podemos inclusive falar em religiosidades de matriz mediúnica. Referimo-nos à feição do trabalho por que certamente esse conceito se aplica bem a realidade que estamos estudando, ou seja, a conjuntura de formação de um discurso antagônico, entre religiosidades de matriz cristã que perseguem suas alteridades através do fenômeno do exorcismo e do outro lado as religiosidades de matriz africana que sofrem sobremodo esse tipo de preconceito. Sabemos, por isso que, ele é aplicável ao nossa dissertação por que comporta esse tipo de relação de antagonismo entre os grupos citados, mas de outra forma, em tantas outras situações a duplicidade Cristianismo perseguidor ou Candomblé perseguido deve ser revista.

Dentro da dinâmica de relações entre esses dois grandes grupos religiosos, nem sempre conflituosos em todas as suas partes, foram mobilizados variados discursos que tinham como objetivo a manutenção de suas estruturas de poder. A nosso ver, quando a Igreja Católica, em seu culto oficial ou em suas práticas populares, portanto, em suas discursividades, passou a estabelecer as fronteiras da legalidade no estado colonial português aqui no Brasil, ela representou formalmente um dos tentáculos desse estado.

Dessa forma, o exorcismo da diferença religiosa será oportuno para que sejam transparentes as diferenças entre a moral católica considerada superior e a moralidade das religiosidades de matriz africana, considerada marginal. Queremos, igualmente, por tudo que dissemos aqui, afirmar que se hoje temos disseminado em quase todas as instâncias da vida religiosa cristã uma contundente aversão, e uma ânsia por náuseas aos cultos de matriz africana isso é resultado de uma construção histórica. E como afirmamos, essa construção servia também à tentativa de se construir uma identidade nacional homogênea em bases européias e principalmente cristãs. É por isso que percebemos a vitalidade de nossa dissertação e da indagação contida nele: Para que serviu e serve para as religiosidades de matriz cristã o slogan? – Macumba é coisa do Diabo!

O desenvolvimento propriamente dessa dissertação será realizado em quatro capítulos. O primeiro vem enfocando alguns conceitos que consideramos pontuais para melhor apresentação dela. Chamamos de **“Perspectivas teóricas e metodológicas para a construção de um objeto de estudo dentro da sociologia da religião”**. Tentamos rever alguns conceitos e trabalharmos suas possibilidades através de da Sociologia da Religião e do número mais exequível de autores, clássicos e contemporâneos que a tocaram. Nossos critérios de escolham estavam traçados desde o projeto, contudo algumas questões foram sendo acrescidas na medida em que achamos conveniente. Portanto, os conceitos são tocados nesse primeiro capítulo de forma a esclarecer nossos posicionamentos a respeito de temas variados e certamente polêmicos que entremeiam a tese central. Dessa forma, pretendemos com este capítulo levantar nossas conclusões (ao mesmo tempo em que abrimos espaço para tantas outras). A primeira é que as relações de poder na vida religiosa se dão na vida cotidiana. Depois é necessário, para o estudo de qualquer fenômeno religioso, perceber o entrelaçamento do processo dialético com a imutabilidade de determinadas estruturas. De que, ainda se perdura para a continuidade das relações religiosas um antagonismo entre a idéia de sagrado e profano. Outra é que as relações entre as religiosidades no mundo moderno têm que ser vistas sob a ótica do processo de secularização e de novas abordagens a respeito do trabalho religioso. Para a feição do nossa dissertação a religiosidade se compõe como um campo de racionalidade específico e que co-legitima o status social. Observamos que o processo histórico e social criou a supremacia das religiosidades de matriz cristã sob suas alteridades e que isso reverbera ainda em campos de marginalidade. E que mesmo perante a hegemonia cristã, variadas formas de resistência são articuladas. Onde finalmente esse trabalho se

insere como tendo em sua possibilidade de engajamento teórico uma contribuição para o diálogo inter-religioso.

O segundo capítulo “**O Exorcismo da Alteridade e a Construção do Ideário Cristão**”, visa realizar um panorama genérico de informações históricas que justifiquem uma de nossas teses, ou seja, de que a prática do Exorcismo da Alteridade é uma das práticas mais bem impregnadas no habitus cristão. Nesse capítulo tentamos através dessa idéia central compreender algumas articulações utilizadas pelos grupos cristãos para a formação de sua identidade e negação de suas alteridades. Em sua primeira parte observamos que o processo de negação das alteridades religiosas por parte do Cristianismo, se deu desde sua formação nas Idades Antiga e Média como um processo político de afirmação e ampliação do status europeu. Assim como a imposição do habitus cristãos produziu campos de marginalidade com interesses políticos muito bem transparentes. A partir de então, consideramos que a reconstrução e adaptação da figura do diabo foram oportunas para o enriquecimento desse imaginário que fervia em sua intenção de tracejar suas fronteiras e impor a hegemonia cristã no Ocidente. Consideramos finalmente nesse capítulo que, essa estrutura de pensamento e de tática de imposição da supremacia do poder acabou tornando-se oportuna também no processo de colonização do território brasileiro.

Para esta exposição, vamos de forma muito sucinta, demonstrar através de alguns exemplos que o fenômeno que denominamos como Exorcismo da Alteridade, se constitui como uma característica das religiosidades de matriz cristã desde a sua formação. O Exorcismo da Alteridade sempre se configurou para o Cristianismo como a forma mais latente de se lidar com as outras religiosidades. Seus níveis de atuação foram vários, mas certamente sempre se solidificavam com interesses políticos de hegemonia dos próprios grupos cristãos. Assim como a intensidade do tratamento dado pelo discurso do Exorcismo da Alteridade sempre foi inconstante, variando desde agressões verbais, passando pela segmentação desses grupos e chegando até mesmo a violência física, entretanto o que queremos deixar claro aqui é que essa prática nunca deixou de ser, de uma forma ou de outra uma violência contra grupos minoritários.

Portanto, está na base dos princípios cristão uma relação de afastamento e perseguição de suas alteridades. Pelos princípios contidos nos mandamentos bíblicos está colocada de forma muito incisiva que a pena para quem idolatrar outros deuses que não IAVÉ será o afastamento do próprio Deus. A pena nesse sentido é colocada no imaginário cristão como a maior que possa existir, pois maior do que qualquer tipo de

punição, principalmente partindo-se do princípio de que o indivíduo acredita, é justamente a danação de estar afastada do próprio Deus. Além de que, para atestar esse tipo específico de moral, as primitivas comunidades cristãs tentavam demonstrar o quanto poderiam ser irracionais, idolatras para escrever o termo mais adequado, os costumes das outras religiosidades que, mesmo dominantes naquele período histórico eram criticadas pelos profetas do povo de Israel e posteriormente das primeiras comunidades cristãs. A função desses preceitos parece-nos que era justamente estabelecer as fronteiras da identidade e da alteridade (CAVALCANTI, 2002, pg. 34).

O caráter universalista do Cristianismo é uma das marcas mais incisivas de seus preceitos dogmáticos. Quando de sua formação na era apostólica, e até mesmo em sua origem profética com João Batista e o próprio Jesus Cristo. Esse universalismo, base da formação do discurso que estamos analisando nesse trabalho, o discurso da satanização das alteridades de matriz africana, possui bases extremamente sólidas. Podemos até mesmo dizer que, parte substancial da crença cristã reside na idéia de que o Cristianismo não seja uma religiosidade pontual de um povo eleito especificamente, mas de que ele é uma mensagem universal, e que todos os povos deveriam se converter a ele. E quem agencia esse trânsito entre o céu e a terra é a Igreja, como corpo institucional e o receptáculo dos valores morais postos na tradição, ao que os católicos, por exemplo, denominam de magistério. A crença deposita-se também na idéia de que os próprios cristãos são co-participes dessa história universal da salvação, e como tais, eles devem articular movimentos para conquistar mais e mais discípulos para Cristo. É onde entra a grande impossibilidade de um convívio. O diálogo religioso esbarra em obstáculos que são, na essência, impossíveis de serem transpostos. Já que, desde sua formação, o universalismo cristão é eugênico e segregador.

Consideramos que a formação desse caráter foi muito própria do Cristianismo, mesmo não lhe sendo uma exclusividade, principalmente se pensarmos a Idade Média, assim como grande parte da Idade Moderna considerados como um período de disputas políticas e religiosas entre os diversos grupos étnicos – em se tratando particularmente, cristãos, mulçumanos e judeus. Quando da ascensão dos estados absolutistas europeus e sua filiação ao Cristianismo, passamos a observar que definitivamente a filiação religiosa do Ocidente estava se tornando cada vez mais clara. Quando da conquista do Novo Mundo, a religiosidade cristã passou a ser um dos arautos da propagação e preeminência da Europa Ocidental. Nesse momento, a conquista do Novo Mundo demandou que o Cristianismo se mostrasse como a religiosidade superior, e forma tal,

que a ameaça a qualquer hegemonia cristã deveria ser tratada com retaliação. Se em períodos anteriores a ameaça poderia vir de hereges, árabes e judeus, dessa vez o problema era identificado nos costumes dos povos conquistados e escravizados.

No caso específico do Brasil, as primeiras impressões a respeito de um discurso satanista contra as etnias dominadas estavam nos relatos dos primeiros viajantes, nesse caso específico relatamos a experiência de um padre, que se aventurou na descrição do território, das paisagens, da natureza e da gente do Brasil. Padre Fernão de Cardim veio para o Brasil nas missões jesuíticas como visitador e através do imaginário jesuíta traçou uma descrição idílica a respeito dos costumes dos índios no Brasil. Escreveu na década de 1580 “Tratados de Terra e Gente do Brasil”, onde parte de suas descrições é dedicada a um relato minucioso da antropofagia indígena que lhe aparentou horrorosa e demoníaca.

As conseqüências desses relatos, e tantos outros a respeito da antropofagia entre os indígenas (incluindo o mais famoso de todos eles e o que teve maior repercussão dentro da história do Brasil, a morte do Bispo Dom Pedro Fernão Sardinha¹) foram catastróficas para a impressão paradisíaca inicial que os colonizadores tinham. Esta certamente deu lugar à impressão de que esse Jardim do Éden perdido certamente não era aqui, e muito pelo contrário. As práticas como o infanticídio, e, principalmente a antropofagia serviram para dar respaldo a empresa evangelizadora que vinha à reboque da colonização no Brasil. Os rituais eram extremamente complexos, ao que parece nos relatos de padre Cardim, o que deixavam margem para as interpretações mais diversas. Era especificamente um ritual de vingança, resultado de combates em guerras constantes, o que o tornava amplo, em diversas aldeias e nações e, portanto, obviamente mútuo. A espera para o dia fatídico parecia sádica nas palavras do padre. As mulheres e homens dançavam com gracejo. Elas embebiavam os seios com o sangue da vítima para seus recém-nascidos acostumarem-se com o gosto. E ao que parece ser perfeitamente natural para a comunidade para o padre, assim como para o imaginário cristão tinha essa conotação:

*“Ao terceiro dia fazem uma dança de homens e mulheres, todos com gaitas de cannas e batem todos á uma no chão ora com um pé, ora com outro, sem discreparem, juntamente e ao mesmo compasso assoprão os canudos, e não há outro cantar nem falar, e como são muitos e as cannas umas mais grossas, outras menos, além de atroarem os matos, **fazem uma harmonia que parece musica do inferno**, mas elles aturão nellas como se fossem as mais suaves do mundo;...” (CARDIM, 1978, pg. 115).*

¹ Sobre o episódio da morte do Bispo Dom. Pedro Fernão Sardinha recomendamos o documentário – “História brasileira da Infâmia” de Werner Salles Bagetti.

Dentro desse desenvolvimento político da marginalidade religiosa, constatamos que, o grupo mais estigmatizado, porém, foi o escravo negro africano. E é por isso que, de forma clara, o objetivo mais central do trabalho proposto é realizar a observação de como foi construída a idéia, vinculada e propagada historicamente pelas diversas variedades cristãs, de que os cultos do Candomblé (e outros cultos de matriz africana) estariam vinculados ao satanismo. Sobre esse momento, acredita-se que tenha sido construída uma ligação em torno das figuras do diabo e de Exu, assim como outras variedades dele e tantas outras entidades do Candomblé e principalmente da Umbanda, como a Pombagira, o Caboclo, o Preto Velho que se construiu todo o respaldo do preconceito. Sua vinculação, estética, espiritual e litúrgica passou para o panteão católico, e mais tarde protestante, como o sinal mais claro de que os cultos oriundos do Quimbanda, do Candomblé, da Umbanda e da Macumba teriam intencionalidades maléficas e, portanto deveriam ser eliminadas do cotidiano de crenças da nossa sociedade.

Em decorrência dessas demonstrações, e principalmente considerando-as essenciais para a argumentação geral dessa dissertação, acabamos por tentar ir além. Além, de que forma? Temos a consciência de que a leitura das obras referenciais sobre o tema seria não só adequada, como também importante, mas não seria totalmente suficiente. Principalmente por que um dos objetivos do trabalho seria realizar o levantamento dessa estrutura do Cristianismo, mas contextualizada na realidade alagoana. Ou seja, como essas práticas se difundiram aqui. Dessa forma, foram procuradas referências de documentos primários a respeito de perseguições efetivadas contra grupos religiosos de matriz africana, ou práticas semelhantes desde a formação colonial no território onde hoje é Alagoas. A busca foi facilitada pelo serviço da Biblioteca Digital, e do Serviço de Informação Digital da Biblioteca Nacional, assim como o serviço da Biblioteca Nacional Digital de Portugal. Que nos proporcionou o acesso a um extenso material do Auto da Fé, assim como obras e documentos de referência sobre a religiosidade portuguesa e brasileira. Já na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, parte do material foi integrada posteriormente na Coleção Artur Ramos. Autos da Inquisição a respeito do Quilombo dos Papa-Méis, memorial a respeito do incêndio que se cometeu na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e que também foi investigado pelos Autos da Fé. Essa documentação, juntamente com tantas outras que nos foram convenientes principalmente para estabelecermos o máximo

possível uma interpretação original, respaldada em passagens reais da época a que tratamos. Tendo, como dissemos desde o início a intenção de demonstrar, através de uma Antropologia Histórica, ou Sociologia Histórica que o Exorcismo da Alteridade mesmo tendo pertencido a uma conjuntura em situações e espaços específicos, se tornou uma prática essencial e, portanto, constante do imaginário cristão.

Sabemos que esse tipo de preconceito era muito difundido na sociedade colonial brasileira, mas em determinados momentos, e em conjunção com variados fatores podemos dizer que existia até certa liberdade de culto nesse período. Em sua formação, o Candomblé, ou como possamos realmente chamar – Calundu, não era um culto oficializado, devido a clara ligação entre o estado e a Igreja Católica. Mas já as primeiras referências denunciam que, desde o seu início os Calundus eram freqüentados por todos os tipos de pessoas inclusive brancos. Isso só faz ressaltar uma questão. Ou seja, que desde suas origens, pertence a sua essência a idéia de que a sua religiosidade estaria aberta para qualquer tipo de pessoa. O que por outro lado não queria dizer que religiosidade de matriz africana tivesse uma intencionalidade universalista, como era o caso do Cristianismo. Como sua ligação era muito forte com feitiços e magias, podemos até mesmo afirmar que essa abertura é consequência de uma orientação quase mercadológica de assistencialismo onde muitas vezes o objetivo era a obtenção de um relativo poder comunitário, por parte de seus sacerdotes. Isso também se deve as prerrogativas que eram próprias de um sacerdote dos Calundus. “*A documentação da época permite identificar três tipos de sacerdócio, às vezes reunidos numa mesma pessoa, como Luzia Pinta, que era ‘calunduzeira, curandeira e adivinhadeira’*” (REVISTA DE HISTÓRIA DA BIBLIOTECA NACIONAL, 2005, pg. 19). O espaço acabou por se tornar extenso devido a dois fatores que gostaríamos de salientar aqui: de um lado parte do estado português traduzido para a realidade dos trópicos admitia que tais cultos fossem realizados pelo temor constante que poderia acarretar a proibição dos mesmos. Por outro lado as três prerrogativas dos sacerdotes e sacerdotisas desses cultos se encaixavam justamente naquelas em que a religiosidade oficial – Católica – não possuía. Os efeitos práticos da magia, da cura (a utilização da farmacologia indígena e negra deveria ser extenso, devido às distâncias entre as regiões e o difícil acesso a elas o que certamente dificultava o socorro imediato dos males), da adivinhação em uma sociedade extensamente mística tinham tudo para ter grande lastro.

No terceiro capítulo do nossa dissertação, **“QUEBRA DE 1912” – O EXORCISMO DA ALTERIDADE NA CONSTRUÇÃO DO IDEÁRIO CRISTÃO**

EM ALAGOAS nós tentamos articular essa realidade pontual das religiosidades de matriz cristã, com o contexto alagoano. Precisamente salientando no evento do Quebra de 1912², um dos principais momentos de perseguição aos cultos de matriz africana. Basicamente tentaremos demonstrar nele, algumas características que consideramos pontuais nesse tipo específico de prática discriminatória. Primeiramente a perseguição as casas de Xangô aqui no estado de Alagoas não deixa de ser uma tentativa do estado pela manutenção da moralidade católica branca e sua hegemonia, ameaçada por um tipo de culto de origem negra e que tinha na magia sua principal prática litúrgica. Em decorrência disso, nos é claro que, o Quebra, assim como todas as outras perseguições a terreiros de Candomblé e Umbanda tinha um caráter político eminente. A disputa de espaço político inclusive teve naquela situação um envolvimento com as representações legais do poder instituído. Enquanto que em outras situações podemos dizer que esse caráter político estaria posicionado apenas na disputa de espaço mercadológico entre as religiosidades envolvidas, não deixando de ser, como já dissemos um problema de caráter político. Primeiramente indagamos à forma pela qual foi processada toda a violência aos terreiros de Xangô da cidade. Isso por que, tanto nas falácias jornalísticas, quanto na efetivação prática desse processo no dia 2 de Fevereiro de 1912, o resultado final das agressões tinha uma objetividade implícita, mas que para nós possuiu um efeito ideológico muito próprio. Era necessário expor os despojos da guerra santa. Demonstrar, portanto, que a vitória sobre a bruxaria e o satanismo foi efetuada, assim como para representar a inferioridade daquela cultura e a supremacia dos valores da civilização sobre a religião dita como animista.

Nossas fontes para tal interpretação serão basicamente quatro. Consideramos o trabalho de Ulisses Neves (2004), uma base muito importante para o estudo desse tema em qualquer situação. Principalmente por que, pela nossa interpretação sua intenção foi salientar justamente o xadrez político da época, e a conseqüência maléfica, para as casas de Xangô, de seu envolvimento como então governador do estado de Alagoas, o Sr.

² O Evento do Quebra de 1912, foi caracterizado como um momento onde opositores políticos do então governador do Estado de Alagoas, Euclides Malta, denunciando a estreita ligação dele com algumas casas de Xangô da capital promoveram um dos ataques mais violentos contra a liberdade de culto naquele Estado. Uma das razões ideológicas essenciais que explicam esse momento particular da História de Alagoas é que foi respaldada a idéia de que a religiosidade negra estava ligada à criminalidade e ao satanismo, quando não, tais práticas estavam associadas inteiramente à bruxaria voltada ao sucesso do Sr.º. Euclídes Malta. Portanto, o caráter ideológico deste episódio acabou desviando um provável caminho de abertura religiosa, abrindo então espaço a constituição de uma cultura da perseguição, centrada na satanização dos cultos a Xangô.

Euclides Malta. Um segundo material levantado, foram fotos tiradas, meio que na calada da noite, de jornais originais da época do Quebra. Conseguimos dessa forma um material extenso, principalmente do Jornal de Alagoas do fim do ano de 1911 até duas semanas após o evento em 1912. Os textos deste periódico são enfáticos em atacar e rotular as casas de Xangô como lugares onde eram realizadas sessões de bruxaria e adoração ao demônio. Para nós, material muitíssimo importante já que revela todo o discurso, e nos permite realizar a análise, de satanização dos cultos de matriz africana aqui em Alagoas. Pelo pouco aprofundamento no tema, acabei por ser convidado a participar da equipe de pesquisa para a composição do documentário “1912 – O Quebra de Xangô” que foi organizado por Siloé Amorim (2007). Mesmo tendo pouca participação, o resultado dessa experiência sensacional foi a disponibilidade de muitas horas de gravações de entrevistas com historiadores, sociólogos e antropólogos, participantes dos cultos de matriz africana em Alagoas e Pernambuco e também de sacerdotes católicos, e até mesmo de descendentes de Euclides Malta. Material tão rico que possibilitou seu aproveitamento não apenas para essa parte da dissertação, mas também para outras. E finalmente, foram consultados os dois catálogos da Coleção Perseverança já lançados. A exposição das peças, e sua catalogação permitiram inclusive uma observação mais aguçada das características do episódio e, principalmente, o que girava em torno do imaginário cristão da época, e sua disponibilidade visceral em satanizar os cultos de matriz africana.

Em nosso último capítulo **O EXORCISMO DA ALTERIDADE E A MODERNIDADE**, pretendemos perceber que, mesmo com a pretensa democratização de idéias da sociedade contemporânea alagoana em especial, pretendemos constatar que a satanização dos cultos de origem africana ainda persistem no ideário cristão – não só católico, mas protestante, nas mais variadas correntes evangélicas. Em todas as suas variações dogmáticas ela ainda compõe um campo político-social de marginalidade. Através da análise das principais bases da doutrina de alguns segmentos representativos do cristianismo em Alagoas e no Brasil; no que eles se referem implícita e explicitamente aos valores da Macumba (como o jargão popular costumou enquadrar a parte religiosa da cultura negra). E em contraponto a isso, como se realiza essa doutrina de uma forma mais factual. Ou seja, qual a prática dessas religiões, hoje, em relação ao Candomblé (qual a atitude dos crentes frente ao satanismo da Macumba). Queremos constatar que nessa pretensa liberdade de culto em que vivemos atualmente, o Xangô

alagoano ainda se fundamenta em estruturas litúrgicas características do tempo de perseguição mais efetiva.

Esse processo será revisto através de uma pesquisa de campo mais efetiva. Em suma, a grande dificuldade foi desmembrar e selecionar que tipo de material especificamente seria escolhido para compor essa abordagem. Isso por que, ao contrário de outras pesquisas, o material da pesquisa de campo a respeito de um tema desses é diversificado, tanto qualitativamente, quanto quantitativamente. Principalmente em termos atuais, em que as práticas cristãs ganharam a mídia, e mesmo com o processo de secularização, isso não infringiu à sociedade brasileira a falta de religiosidade, a cultura do exorcismo da alteridade acabou ganhando inclusive um caráter mercadológico. É por isso que os cartazes, entrevistas, revistas, livros, sites, folhetos, programas de TV são abundantes e formam um arsenal de fonte primária privilegiada. Privilegiada por um lado, mas movediça por outro, já que em meio a tantas possibilidades, os critérios de escolha tinham que ser reavaliados a cada momento. Elas constituem tanto fontes escritas, de linguagem formal, quanto também nos remetem a fontes imagéticas. E, dessa forma, apenas tornam o trabalho mais rico, já que elas também constituem fonte de conhecimento tão interpretável quanto às escritas. Não nos esquivamos, portanto, de durante as nossas andanças tirarem cá e lá uma foto para que ela nos ajudasse na dinâmica do texto que vem a seguir. Tão pouco se deixou de aproveitar a fonte imagética como possibilidade dos grupos se dizerem, significarem seus ritos e finalmente nos tenham incidentalmente informado a respeito de suas práticas de formação de identidades e alteridades. Também não nos subtraímos as fontes que independiam de nossa pesquisa, mas que estavam flutuando a espera de alguma interpretação. Por isso nos utilizamos de algumas palestras quer estavam postas nas várias mídias da Igreja Católica assim como de grupos neopentecostais.

Foram seguidos dessa forma, continuamente, dois critérios. Primeiramente a nossa intenção foi perceber a separação, nem sempre visível entre a religiosidade formal e oficial e a religiosidade popular, tanto do catolicismo, quanto das denominações protestantes, e até mesmo das religiosidades de matriz africana. Sabemos que, essa percepção, principalmente para as religiosidades de matriz africana são tão homologas que efetivamente foi difícil perceber suas diferenças, enquanto que no catolicismo a separação esteve sempre mais clara. Perceber essas diferenças entra a religiosidade oficial e a popular, foi importante, no sentido em que elas apresentam a efetividade do discurso do Exorcismo da Alteridade. São elas que demonstram até que ponto, o

discurso é realizado, aceito na vivência das pessoas, como ele é demonstrado como parte da realidade oficial da religiosidade, ou como sendo oriundo da popular, ou até mesmo das duas simultaneamente de formas análogas. A questão é que essa diferença foi pontual em toda dissertação, e em todos os momentos (os quatro capítulos) ela foi insistentemente tocada. Em segundo lugar, procuramos realizar dois tipos de trabalho com público alvo dessa pesquisa. Para casos mais pontuais, de exorcismo ou conversão, e principalmente com líderes da religiosidade referida, procuramos realizar entrevistas mais pormenorizadas. De outra forma, também foram buscadas informações quantitativas a respeito do nosso tema. Inicialmente através dos índices demográficos do IBGE. A cautela dessa forma foi tomada de forma muito própria. Isso por que, consideramos que, para uma temática deveras polêmica, que envolve tabus ainda muito claros para a religiosidade brasileira, como satanismo e a relação com práticas da religiosidade de matriz africana, alteridade religiosa e formação de discursos de exorcismo desta, a expressão das comunidades deveriam ser guardados no contexto de suas entrevistas. Não queremos deixar clara a perspectiva específica de um grupo a respeito de suas alteridades já que isso compõe no frigidar das contas, a demonstração do preconceito inerente as suas práticas. Não trabalharemos com comunidades, e dessa forma os crentes de cada religiosidade foram escolhidos não por comunidade, mas principalmente por denominação religiosa que professa, e por história que pudessem nos contar. Então, a intenção é revelar o que se processa no discurso de alteridade de cada denominação, e não em uma comunidade particular. Poder-se-ia cair no perigo de expor pessoas e principalmente essa comunidade. Além do que o foco não seriam as comunidades, e sim os discursos das religiosidades de forma geral. Portanto, retirando a idade, a escolha só tinha na denominação religiosa o seu foco. O que não impediu de serem realizadas entrevistas em comunidades específicas, mas suas localidades foram preservadas.

E finalmente, em consequência dessa construção ideológica da marginalidade do Xangô; como ocorreu o sentido de proteção deste. Ou seja, pretende-se observar quais os mecanismos, antigos e novos, de proteção que foram encontrados para a manutenção de uma cultura já extremamente corrompida, ou pelo menos extremamente negociada. Tanto através dos discursos acadêmicos que reverberam pró-negritude³, quanto às

³ Através de entrevistas a especialistas que tratam a respeito do tema, para a observação de que tipo de perspectiva estaria em vigor, na representação dos estudos sobre as religiosidades de matriz africana e suas relações de alteridade. Aqui na realidade alagoana, o NEAB (Núcleo de Estudos Afro-brasileiros),

atitudes mais politizadas de movimentos sociais contra o preconceito e a favor da afirmação da identidade desses grupos. E além dessas, como o próprio Xangô se estruturou liturgicamente e através do seu discurso para promover essa proteção. Num processo geral, deve-se também analisar quais os efeitos materiais, psicológicos e culturais em que essa questão deságua.

Creemos que, esse processo de redimensionamento litúrgico é também um movimento de secularização que se expande também para as religiosidades de matriz africana. Ou pelo menos, se inundou nelas um caráter mercadológico tão próprio quanto o que invadiu as religiosidades de matriz cristã. A inserção delas nessa lógica provocou mudanças substanciais em seus ritos litúrgicos, mas da mesma forma foram extremamente benéficos para uma nova posição quanto aos seus status político. A tendência que queremos evidenciar nessa dissertação, é que, com esse processo defensivo que se emoldurou como uma adaptação de caráter mercadológico, as religiosidades de matriz africana acabaram por tender a conciliar aos poucos seu caráter comunitário ao mesmo tempo em que passavam a habitar o campo da religiosidade mágica, com características pragmáticas, assistencialistas e principalmente economicistas.

Mesmo com isso, sabemos que os estigmas persistem. Um exemplo contemporâneo de como essa afirmação do Candomblé se dá de forma conflituosa é a persistência e o volume da propagação cristã contra o mesmo. No jargão popular nacional, temos a idéia de que a religião habita o ideário da indiferença e do debate inexistente. É ponto pacífico não se discutir sobre religião nas rodas de conversa entre amigos. Contudo, em avaliação generalizada ao conjunto de idéias cristãs, quando o assunto é o Candomblé, os debates depreciativos se avolumam. Naturalmente que essa tendência reverbera contra a identidade de grupos que não fazem parte da vertente cristã. Prova disso é que, hoje assistimos a propagação massificadora das mais diversas doutrinas cristãs através da mídia; onde tal programação tem em parte, um brutal e alienador discurso da satanização dos cultos não-cristãos. Tal inovação tecnológica ainda não se transformou em um recurso para o Xangô, uma óbvia desvantagem. Tal fenômeno concorre para a promoção de um debate religioso de mão única, onde apenas as idéias cristãs têm voz massificada. Grande prova de que mesmo com a sua pluri-

Secretária de Proteção das Minorias que promovem em determinadas contingências políticas públicas para ações afirmativas da identidade das religiosidades de matriz africana e os próprios grupos que já possuem uma tradição na organização para a defesa de suas religiosidades.

religiosidade, cantada em verso e prosa, o Brasil ainda é um país majoritariamente cristão contra-reformista. Mesmo que a tendência das ações afirmativas governamentais esteja próxima a configurar justamente o contrário.

Contudo, o presente trabalho não pretende ter um caráter panfletário. Isso por que seria fácil a queda em um discurso apologético ao Candomblé e a supervalorização desmedida da cultura negra. A pretensão é a construção de um discurso mais amplo em suas possibilidades. Um exemplo: desmistificar a idéia de que as religiões afro-brasileiras são satanistas não seria negar que no conjunto do panteão dessas religiões não exista a presença de elementos ligados à maldade. Isso por que sabemos que é uma característica fundamental da construção ideológica do Cristianismo a exclusão de valores éticos do mal; essa questão é fundamental por que nas religiões afro-descendentes essa exclusão de pretensos valores de bondade cristã não existe. Talvez resida nessa grande diferença o ponto inicial do discurso da marginalidade. Não se pode negar que o panteão do Xangô possui uma identificação ética diferente da cristã. O que se quer dizer em parte, a moral do bem não possui exclusividade nos ritos do Candomblé, o mal, portanto faria parte da natureza humana e divina, sem de alguma forma ferir sua sacralidade. A questão proposta no trabalho não está no satanismo, puro e simples e sim uma análise da eugenia institucionalizada pelo Cristianismo em sua relação com a ética dessa religião.

CAPÍTULO I – PERSPECTIVAS TEÓRICAS E METODOLÓGICAS PARA A CONSTRUÇÃO DESTE TRABALHO ENFOCADO NO CAMPO DA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO.

As possibilidades de caráter teórico, que decorrem à construção de uma dissertação são várias. Dentro de uma análise crítica, as potencialidades de tal questão reverberam tanto para o lado positivo quanto para o negativo. É óbvio que, neste sentido as implicações são determinantes e o próprio envolvimento político com objeto de pesquisa também. Optar por um determinado arcabouço teórico demanda expectativa, primeiro no sentido de que a teoria e a prática possam dialogar de forma dialética e mais produtiva possível na realização do trabalho, e segundo, na tentativa, por parte do argumentador-pesquisador de que a sua teoria possa tomar o status de universalidade. Pelo menos para aquela determinada sociedade alvo, como referencia Florestan Fernandes (1963) comentando em seu trabalho “A Organização Social dos Tupinambás”, que a linguagem científica tem que ser antes de tudo, universal para aquele determinado grupo⁴.

Creemos que, antes mesmo de se realizar um trabalho como esse, se torna necessário oferecer um pequeno painel de suas conseqüências, para que o leitor possa perceber os percalços que foram evidentes em sua construção. Por isso mesmo, essa dissertação não se anuncia com propostas metodológicas num sentido geral, mas, ele nada mais é do que, um mural de quais foram as nossas interpretações da literatura observada durante esses dois anos de mestrado. Nas disciplinas e principalmente nos momentos de orientação da professora Sílvia Aguiar Carneiro e que já nos serve sobremaneira para que possam ser articulados três princípios: 1. Uma escolha, ou várias escolhas a respeito de quais tendências teóricas que poderiam se encaixar ao nosso projeto de pesquisa 2. A tarefa foi realizada através da observação e complementação, através de sugestões, da bibliografia ofertada no curso, assim como os *insights* que surgiam com as discussões próprias das matérias e suas alterações pertinentes, assim como as surgidas durante as reuniões de leitura dirigida para orientação e 3. Como a

⁴ Uma das grandes afirmações dadas por Florestan, quanto ao papel do cientista social e sua atuação é que, este necessita também desempenhar o papel de cidadão. Ser um cientista cidadão é, antes de tudo, reconhecer a importância do próprio papel dentro da sociedade, e também de suas responsabilidades. É por isso que, para nós a tomada de decisão por uma determinada corrente metodológica, implica também em uma decisão política (IANNI, 1989, p. 84-124).

bibliografia selecionada, juntamente com a escolha das tendências teóricas propiciaria a regularidade da pesquisa empírica.

Em linhas gerais o objeto central de nossa pesquisa foi realizar a observação de como foi construída a idéia, vinculada e propagada historicamente pela variedade cristã – tanto católica quanto protestante em suas especificidades dogmáticas - de que os cultos do Candomblé estariam vinculados ao satanismo. E por isso traçar uma arquitetura de como esse tipo de discurso (chamado por nós de Exorcismo da Alteridade) se traduz na vivência dos símbolos que essas religiosidades envolvidas estão inseridas.

Mesmo com a pretensa democratização de idéias, da sociedade contemporânea de Alagoas (já começamos a dizer a contextualização do nosso objeto), pretendemos constatar que a satanização dos cultos de origem africana ainda persiste no ideário cristão e que ainda compõe um campo político-social de marginalidade. E mais, que, a partir de nossa perspectiva histórica essa idéia é constitutiva do Cristianismo desde sua ascensão política do final da Idade Antiga a se modificar até os dias de hoje, mas mantendo sua dosagem de intolerância, como marca registrada.

O tema proposto é sugerido primeiramente, visto a necessidade de se dar ênfase a trabalhos, que reverberem as tendências de equalização sócio-cultural pró-negritude em Alagoas, contudo, existe a idéia de se singularizar esse projeto com a intencionalidade de que ele não tenha um discurso panfletário. Já que estamos denunciando um problema, passamos a ter a intenção de demonstrar que tipos de apontamentos que podemos constatar como fórmulas de proteção das religiosidades de matriz africana frente à esmagadora dimensão do Exorcismo da Alteridade das religiões de matriz cristã. Assim ao compreender como foram fundadas as práticas de marginalização religiosa no Brasil, e em consequência Alagoas, em suas bases ideológicas, podemos chegar à conclusão de que um trabalho com tal proposta pode se tornar mais uma sugestão e caminho rumo à desmistificação dos ideais eugênicos que sempre foram a marca das relações da nossa cultura religiosa.

A relação do grupo com a religiosidade é de crença-conhecimento, ou seja, ao mesmo tempo em que sou congregado em uma, passo a estabelecer com o cosmo uma relação de ordenamento. Portanto, ela me é indeferivelmente verdadeira e isso é o que importa para a Sociologia. As almas, assim como os demônios são entes que fazem parte desse panteão da cosmogonia organizada socialmente. Essa idéia nos serve no sentido em que, o Cristianismo, adotando suas fronteiras de alteridade passa a

estabelecer com as divindades não cristãs uma relação que escapa a da crença. E não estamos nos referindo ao diabo propriamente, já que este faz parte de toda a crença cristã desde sua origem judaica. Referimo-nos ao panteão africano, por exemplo, transnavegado durante o período da escravidão para a América e que passou no imaginário cristão a integrar esse conjunto de entidades não cristãs, mas posteriormente sincretizadas, que teria esse tipo de poder analisado por Durkheim.

“Por seres espirituais, devemos entender sujeitos conscientes, dotados de poderes superiores aos que possui o comum dos homens; essa qualificação convém, portanto, às almas dos mortos, aos gênios, aos demônios, tanto quanto às divindades propriamente ditas. É importante notar, de imediato, a concepção particular da religião que está implicada nessa definição. O único comércio que podemos manter com seres dessa espécie se acha determinado pela natureza que lhes é atribuída. São seres conscientes; não podemos, portanto, agir sobre eles, senão como agimos com as consciências em geral, isto é, por procedimentos psicológicos, tratando de convencê-los ou de comovê-los, seja, por meio de palavras (invocações, preces), seja por oferendas e sacrifícios. E já que a religião teria por objetivo regular nossas relações com esses seres especiais, só poderia haver religião onde há preces, sacrifícios, ritos propiciatórios, etc.” (DURKHEIM, 1996, pgs. 11 e 12).

Contudo o termo “comércio” aplicado por Durkheim para esse tipo de relação talvez não seja o mais adequado. A crença em divindades outras (caboclos, pombagiras, exus, etc.) produziu uma relação não apenas de comércio, na maioria das vezes, e sim a de conjuro. O comércio no sentido durkheiminiano é estabelecido com seus próprios santos, no caso dos católicos, mas com as supracitadas divindades a questão foi variavelmente diferente. Partindo da idéia de que a crença nelas era fruto de várias questões, incluindo o miraculoso e monstruoso também explicado pela religiosidade em antagonismo com o movimento regular do universo. Essa crença motiva-os, portanto, a travar uma relação perpétua de exorcismo com essas divindades e também com seus adeptos. O que faz parte de nosso escopo.

Num significado amplo, a nossa proposta aqui é conferir coerência mínima às nossas identificações teóricas, e conjuntamente demonstrar quais serão os procedimentos metodológicos, de natureza mais técnica, postulando-os em uma ordem lógica e que foram utilizados para a construção desse trabalho.

Outra questão importante é definir quais seriam então, os campos teóricos em que, nos atreveremos a tomar como indicações e norteamentos da e na pesquisa. Cremos que, uma das imputações mais difíceis de tomar uma decisão é, justamente, quanto à correlação de teorias dentro de um mesmo objeto de estudo. Nesse sentido, consideramos que podemos traçar uma grande diferença entre três estágios: 1. O campo

de investigação (que nesse caso já fora esclarecido, ou seja, as relações de poder, articuladas discursivamente, dentro da cotidianidade dos grupos religiosos envolvidos).

2. Uma teoria matriz, que seja o ponto referencial da construção do argumento científico, e que nesse caso para nós seria a perspectiva histórica de Max Weber a respeito do processo de secularização. E 3. A articulação de várias teorias conjuntas (preferimos esse termo ao algum do tipo: teorias acessórias, teorias auxiliares ou coisa parecida), que como a denominação indicou, venha a contribuir para o melhor andamento da pesquisa, inclusive no chamado estudo de caso. Acreditamos que alguns autores e teorias referenciais, no campo dos estudos dos fenômenos religiosos ou o que nós denominaríamos de Sociologia da Religião⁵, possam contribuir para isso.

Mesmo que estas possam, até mesmo, parecer extremamente contraditórias, travando muitas vezes um diálogo que têm uma aparência inconciliável. Então seriam:

1-Parte do que consta como a idéia da religiosidade como alienação, posto na “Ideologia Alemã” de Marx (2005). 2- O texto de Evans-Pritchard (2005), que compreende a magia como um campo original de racionalidade, e a relação dos signos e dos significados para a construção da realidade de um determinado grupo. 3 – A Antropologia Estrutural de Claude-Lévi Strauss (1985). 4- A caracterização do símbolo como um sistema de significados colocados no Ethos e na Visão de Mundo postos na obra de Geertz (1989). 5 – A teoria do Trabalho religioso de Bourdieu (2007) e a formação do campo religioso. 6- A perspectiva singular de Berger (1985) a respeito da relação entre tradição e secularização nos tempos modernos. 7- A contextualização de movimentos religiosos alternativos no mundo colonial, pela obra “Religião dos Oprimidos” de Lanternari (1974). 8 – Além de uma contextualização a respeito da referência do simbolismo nos dias atuais, própria da obra de Eliade (1996).

⁵ Quando nos referimos aos problemas enfrentados pela Sociologia da Religião, de certo que uma questão acaba se demonstrando como ponto pacífico. Ela deve possuir, em si, um caráter etnográfico (de composição de dados e coleta de informações sobre o objeto estudado) e pela antropologia, guiando-a na percepção de que esse tipo de estudo é de caráter heterogêneo, envolvendo várias facetas da observação do cientista. Ou seja, a interpenetração das áreas é indissociável. Isso também não quer dizer que a Sociologia da Religião não tenha seus méritos como disciplina para este campo do conhecimento especificamente. Ela foi amplamente associada e estudada, e mesmo em alguns dos clássicos tomada como um universo preferencialmente ligado à forças reacionárias de acomodação do status social, como em Marx, mesmo assim ela não teve um lugar negligenciado no conjunto de sua obra.

I. 1. A Problemática das Relações de Poder na Vida Religiosa.

Em linhas gerais nossa dissertação pretende ser uma abordagem, a respeito das relações identitárias e de alteridade que as religiões de matriz cristã desempenharam e ainda desempenham no mundo moderno. Evidenciando, por fim que, essas relações acabaram criando campos de marginalidades em que as religiões de matriz africana foram o principal alvo do anátema cultural produzido pela sociedade brasileira, e especificamente para nós – a sociedade alagoana, desde a sua formação.

Um problema inicial que verificamos, é que existe um grande risco na relação teoria e prática no processo de investigação científica. Das duas uma, ou existiria uma subordinação da teoria a prática, ou vice e versa. A teoria subjugada pela prática poderia levar os resultados da pesquisa a apenas figurarem como um relativismo aleatório de coleta de dados. E no caso contrário, a prática poderia ser mutilada em favorecimento de uma abstração metafísica, que desvirtuaria a realidade de forma a transformá-la apenas em uma história das intenções revolucionárias e/ou evolutivas, sem compromisso algum com algo que é considerado decisivo dentro da dinâmica social - o movimento do cotidiano, a realidade *ipso facto*. Ora, as expressões da vida no cotidiano, normalmente não são interessantes às teorias embalsamadas por um ideal social, representados pelo positivismo e pelo historicismo. Sempre foi considerada, por esses, como a expressão da vida que, não tinha importância científica, por que pairava sobre a ilegitimidade das ações não oficiais, do corriqueiro e sem expressão. Em contrapartida, as teias do cotidiano se configuram como, o campo da realidade de mais difícil identificação, e dizemos isso embasado em sua quase infinita expressão. A vida privada revela, em qualquer caso, as veias mais recônditas da trama social (cientificamente falando), e que, popularmente estão sempre às nossas vistas. Entretanto, essa é a nossa conclusão: estudar os elementos que historicamente propiciaram, e socialmente ainda propiciam, a formulação de um campo de forças entre discursos religiosos que só pode ser feito tendo o cotidiano como pano de fundo. É nele, juntamente com as realizações dos extratos vividos nas esferas oficiais da sociedade como o estado, o governo, as igrejas, as escolas e etc. que se desenvolveram todas as possibilidades discursivas de exclusão e inclusão dos grupos que estudamos em nossa pesquisa. Católicos reacionários ou liberais, protestantes tradicionais ou neopentecostais e sobre tudo, as religiões de matriz africana, Candomblé, Umbanda e outras denominações. Estudar o fenômeno de

exclusão histórica a qual os grupos africanos sofreram, apenas pelo ângulo oficial, é no mínimo mutilar uma contextualização muito maior e mais eficaz, inclusive para a própria inserção destes grupos numa discussão que provoca reflexão sobre as suas próprias identidades.

Nesse sentido, um dos aspectos mais indagados, e popularmente afirmados como uma característica própria da secularização (iniciada com a Reforma Protestante) é que é sintomático nela a falta de controle institucional sobre os indivíduos. Para nós, entretanto, parece óbvio que o controle não se esvai com a secularização e sim, toma várias outras dimensões. Essas podem ser em muitos momentos extremamente imperceptíveis, agindo como uma força estranha à idéia de liberdade nascida com a própria modernidade ⁶. Em outros momentos agindo em determinadas circunstâncias e em outras não, demonstrando as dimensões deste poder institucional e o seu fôlego. Por isso cremos que, para se conseguir perceber esse efeito que torna o poder das instituições religiosas rarefeitos, comparando-os com o tipo de poder exercido durante o período da colonização, por exemplo, é necessária uma observação sobre a dinâmica da vida cotidiana dos grupos estudados. Já que seria através desta, que, esse efeito de poder institucional rarefeito se tornaria mais denso e, portanto, perceptível.

A religiosidade também proporciona aos indivíduos relações ritualísticas, que indicam várias atividades do próprio cotidiano. Os ritos são em si, momentos em que as relações cotidianas são elevadas ao patamar divino. As oferendas são símbolos retirados dos elementos mais próximos das regiões onde os grupos vivem e as palavras ditas são as mesmas da vida comum, a celebração não é um momento de encontro em um extra local. Referências locais, que são eleitas e suspensas ao local da sacralidade. Neste ponto, cremos que, metodologicamente, realizar uma prospecção dos ritos de

⁶ Giddens começa sua teorização sobre a modernidade, avaliando que essa é, por sua própria característica um tempo em que se sobressaem características como o hedonismo e o narcisismo. Por este último, Giddens diz que normalmente não deve ser confundido apenas com a “auto-admiração”; mas sim como uma verdadeira barreira entre o próprio indivíduo e o mundo que o rodeia. Já o segundo, o hedonismo lhe é própria a característica de ser, não apenas a busca incessante pelo prazer, mas fazê-lo como uma formação contínua da própria vida. Esse tipo de influência psico-social produz parte da realidade das religiões da salvação, por exemplo, já que, ao que nos parece esse fenômeno é explicitamente ocidental. A ênfase na decadência da autoridade tradicional, sempre relacionada por nós ao estado, portanto, tal fenômeno revela-se sobremaneira em sociedades democráticas. Nesse narcisismo e nesse hedonismo, caso muito particular das religiosidades secularizadas, o indivíduo procura uma “auto-identidade” perdida na fluidez das instituições, que mesmo residindo na religiosidade, se compreende de forma diferenciada. Principalmente por que sempre foi uma característica fundamental das religiosidades na modernidade, viverem e agirem sob um aparato de tradicionalismo, que relembram e tentam vivenciar os laços de grupalidade outrora perdidos, mesmo que esse tradicionalismo na verdade não passe de uma das várias demandas exigidas pela própria modernidade. (GIDDEENS, 2003, pg. 158)

determinada religiosidade é inevitavelmente chegar ao local do habitat desta população, dos seus sentimentos, das suas ansiedades, enfim, das suas relações práticas com o meio em que vivem. Evidências deixadas pelo cotidiano de qualquer comunidade. Não que sejamos adeptos da religiosidade apenas como instrumento de ordenação social, como assim queria Durkheim, a despeito que assim também o é, mas observamos que nela se encontram mais elementos do que apenas a tarefa de mediar, qualificar e estabelecer as regras do jogo social.

I.2. Antagonismo entre Sagrado e Profano.

Em sua teoria, Berger (1985) traceja a dicotomia entre as esferas do sagrado e do profano. Para ele, tudo que não contivesse o sagrado deveria ser considerado como profano. São todos os fenômenos que saltam fora como sagrados. Nesse sentido argumentamos quais seriam as implicações dessa tese de Berger? Certamente dela podem ser feitas inúmeras intervenções. Inicialmente cremos que os conceitos de sagrado e profano não só não se encerram na dicotomia necessária de um ser que é o oposto do outro, ou a ausência, muito menos apenas a completude, onde existe um tem que existir o outro. Foi necessário, em nossa dissertação, identificar o que representa o caráter de sagrado e profano em cada grupo especificamente. Berger (1985) estava certo em enumerar a dicotomia entre essas esferas, contudo cabe aos pesquisadores da terceira via evidenciar que esses caracteres tomam diferentes formas nos mais variados grupos. Muitas vezes o sagrado de uma religião é configurado justamente como o profano de outra. E lembrando que, para as principais religiões monoteístas o instituto do profano não só quer dizer a ausência do sagrado como também a presença do maligno. Berger enumera mais outra categoria de oposição ao sagrado que é o caos. Nos mitos de origem o cosmo representado pelo sagrado enfrenta com muito valor o caos representado pelo profano (BERGER, 1985, p. 39 e 40). Na percepção da religiosidade se montou um antagonismo entre sagrado e profano em que o profano não é mais considerado como algo que está em voragem, no caos e sim este também é representado por estruturas cosmológicas que criam uma contradição com a ordem do sagrado. O profano como maligno é não só pertencente à outra cosmologia, mas também a cosmologia sagrada. Isso por que em toda cosmificação, que Berger (1985) admitia ter uma origem sagrada, também existe uma infinita relação de afirmação com o mal. Para

existir, o bem necessita se afirmar contrariamente ao mal, por isso os dois pertencem a mesma engrenagem lógica. Portanto retratamos exemplos de estruturas basilares da religião, mas que se comportam dialeticamente (BERGER, 1985, p. 40). Para tanto, cremos que é necessária a adoção de um conceito de cosmovisão que antepare o pertencimento de idéias como as ditas aqui – bem e mal.

A cosmovisão é um produto especialmente social. E no sentido que ele nos coloca, a cosmovisão é a primeira forma de racionalização humana e é aquela que é estendida tanto para esfera do singular quanto do universal quanto do particular. Dessa forma, a cosmovisão seria uma extensão da própria atividade humana de raciocinar. Ela seria por si só, a primeira forma, ou a forma matriz de pensar e conceber o ambiente em que se vive, tanto em plano macro quanto micro. E digamos que, essa ordenação é tão necessária a manutenção do homem enquanto ser social do que qualquer atendimento de necessidade de ordem material.

A religiosidade produz indeferivelmente vínculos, e é por isso que ela é e sempre deve ser tratada como objeto de investigação da Sociologia (como já dissemos anteriormente). Através dela, inclusive e em algumas situações históricas, outros vínculos são formados após o religioso estar definido, ou em co-definição com ele. A divindade, portanto, se estabelece como um laço que propicia a união entre o céu e a terra, se coloca como o ponto decisivo de ligação entre o indivíduo e o sagrado e conseqüentemente o seu próprio grupo ao qual ele compartilha aquele determinado número de crenças. A divindade constitui um dos primeiros vínculos de pertença, e talvez um dos mais bem elaborados, do indivíduo com a sociedade em que vive. Não existe, portanto, como dissociar um do outro plenamente, a esfera do sagrado se interpela com a do profano cooperando para estabelecer a sua ordem, ao mesmo passo que o profano elege que tipo de valor sagrado deve se estabelecer e qual o mais conveniente para ajudá-lo a sobreviver. Embora saibamos que essas fronteiras entre sagrado e profano são rarefeitas (DURKHEIM, 1996, pg. 11).

I. 3. A Concepção de Secularização.

Cremos que, nesse processo de definição metodológica, a obra de Peter Berger (1985) é bastante enfática a respeito dessa dualidade entre a dialética e a estrutura no campo dos fenômenos religiosos. O importante de sua obra é que, de certa forma ele se

configura como um estudioso do fenômeno religioso, sem, contudo prevaricar com as manias metafísicas da Teologia, tão próprias em autores que possuem estas intenções. Devemos, portanto, em determinados momentos, nos orientar por suas indicações. O tradutor da versão brasileira de sua obra “Dossel Sagrado” o compara com Marx em afirmar que ele possui a “*convicção ‘fundadora’ de que a sociedade é feita pelos homens*” (BERGER, 1985, pg. 35). Para ambos, o importante é que a religião também pode ser considerada como produto histórico. E essa é a perspectiva primordial do nossa dissertação, apontar as dinâmicas da religiosidade como algo fruto das divergências e/ou convergências do processo histórico e social. Como tantas outras, a religião é uma ideologia, que inevitavelmente se processa em nossa vida prática. Só que as concordâncias, colocadas pelo tradutor José Carlos Barcellos entre os autores param por aí, para Berger (1985) a religiosidade tem um papel fundamental na sociedade, que é o de respaldar as mazelas e agruras que existem e infestam a nossa realidade.

“Surge à religião como força poderosa que tornam plausíveis e duradouras as construções sociais da realidade, eliminando a precariedade intrínseca destas ordens construídas.” (BERGER, 1985, p. 8).

Observemos que para ele, o mundo, materialmente falando é precário (BERGER, 1985, p.10), não anuncia nem muito menos delimita elementos como criatividade e interpretação que construam a base cultural da própria espécie humana – a razão. Berger (1985) demonstra a necessidade de se realizar um estudo sociológico de comparação entre dois fenômenos. Um estaria associado diretamente aos fenômenos religiosos e outro ao mundo material e cultural de uma forma mais ampliada. Eles seriam: secularização e pluralismo. Ele diz que o pluralismo seria um “*correlato socioestrutural*” da forma secularizada. Essa ligação se faz procedente desde o sentido original da forma, já que os dois processos estão indissociavelmente ligados às estruturas modernas do capitalismo. Um dos estratos incontestavelmente colocados e impostos pela secularização foram à liberdade de expressão religiosa e a partir dessa, o pluralismo. Quer queira quer não, algo que ainda se têm muita controvérsia. Dizemos isso já que é justamente essa máscara que envolve a liberdade de culto que faz com que um tema como o nosso seja colocado de forma tão obscura. Já que o óbvio é pensar que esse tipo de discurso não remeteria a nenhum problema posterior, já que vivemos em uma sociedade de liberdade de culto, mas o que acontece é justamente o contrário. A parcialidade com que as pessoas observam suas crenças remete a que grupos inteiros possam se articular e tomar decisões (não democráticas) quando estiverem e efetuarem

esse poder por causa de sua crença. Grupos inteiros são, então, envolvidos nessa trama de articulações e armadilhas que muitas vezes fazem com que eles pensem: estamos agindo de acordo com a justiça dos homens e principalmente com a de Deus. Mesmo que não admitamos, e que com o processo de secularização a religiosidade esteja aparentemente menos evidente está claro para nós que ela ainda se faz como respaldo ideológico das mais variadas propostas do estado e da sociedade civil. Ou como genialmente Berger diz: “... *não se começa uma guerra ou um casamento sem os símbolos religiosos tradicionais*” (BERGER, 1985, pg. 140).

Outra característica inegável da secularização é que esta provoca ai sim, um processo irremediável de pluralismo religioso. Cremos que a chave da explicação para tal fenômeno mantenha-se justamente nas estâncias oficiais e públicas do estado. Dizemos isso requerendo uma idéia muito própria – a nosso ver, a Igreja Católica (colocando-a como exemplo) manteve-se como religiosidade hegemônica no Brasil não pelo fato de ter maior possibilidade de poder discursivo, já que outras discursividades religiosas eram concorrentes na Península Ibérica até a retomada desta pela Cristandade – nas famosas Guerras de Reconquista. O segredo de tal sucesso encontrava-se justamente no apoio incondicional oferecido pelo estado português. Tal procedimento, por exemplo, acabaria sendo transplantado para o Brasil Imperial. O estado movia o habitual leque de privilégios e regia a hegemonia da Igreja Católica frente a outras religiosidades. Com a secularização a hegemonia acabou-se e os privilégios amenizaram-se provocando a abertura de diálogo e debate inter-religioso. Apesar de que o decreto da República apenas não seria o suficiente para colocar uma pá de cal na hegemonia católica já que em vários momentos da história contemporânea desse Brasil republicano, observamos tantos desrespeitos a liberdade de culto quanto o eram naquela época. E para provar como esse processo de secularização fez apenas remendar essa intencionalidade de liberdade de culto é que observamos hoje um forte movimento de religiosos que ingressam à vida política e, como já afirmamos antes, fazem valer a prerrogativa de seus credos. Fazem valer a lei dos homens e de Deus. E como não dizer que ainda estamos sobre um estado de coisas orientado pelo místico, pelo imaginário e pelo cosmológico? São as dimensões da religiosidade que se colocam prontamente, ao mesmo tempo em que a secularização prejudicou um monopólio do sagrado por parte de uma instituição apenas, por outro ajudou a disseminar as várias tendências ampliando a margem de escolha para os indivíduos. Berger (1985) fala de “*rivals*” que os monopólios religiosos devem enfrentar na esfera secular, contudo, cremos que mais

poderosa é a disputa do mercado religioso como forma de adaptação às novas exigências do mundo moderno. E é nesse sentido – da luta interna e da externa – que um conceito muito próprio dele se faz necessário. É a hora da “*competição*” entre os grupos religiosos e entre os grupos regulares e seculares para a conquista de mercados – e é o que o autor chama de forma muito própria de “*a questão dos “resultados”*” (BERGER, 1985, pg. 149).

Contudo, cremos que mesmo que lógica de mercado, muito própria da modernidade se aplique à religiosidade, e também assim em nosso campo de pesquisa – o discurso da utilização do Exorcismo da Alteridade, ela se coloca de modo diferenciado. Diferenciado por que temos que admitir que, mesmo por dentro de uma lógica que se aplica à modernidade a religiosidade ainda se mantém como um receptáculo vivo e atuante das tradições – e dizemos até mesmo para as igrejas neopentecostais. Já que para nossa dissertação pouco importa quanto tempo de existência tenha cada religião e sim, a que tradição ela se congrega, e nesse caso o neopentecostais são velhos. E velhos em quanto? Velhos até o Antigo Testamento precisamente. Mas voltando a nosso tema, a religiosidade se insere como a exceção parcial das instituições sociais da modernidade. Exceção parcial da modernidade já que ela cambia entre as adaptações da modernidade sendo tal e qual às outras instituições que se inserem na globalização, sendo muitas vezes cooperadora e retransmissora das idéias globalizadoras, e em outros momentos pela sua forte tradição – nova ou velha cronologicamente – que se insere como forte opositora das realidades e vanguardas modernas. Claro que nesse sentido estaríamos trabalhando com generalizações, portanto nossas afirmações devem ser antes de tudo postas em cheque para a verificação de casos específicos. Contudo, em certos níveis e diferenciando-se neles, cremos que as religiosidades normalmente não fogem a essa dualidade. Como Berger (1985) afirma que nesse sentido permanecem existindo “*velhos fregueses*” com “*lealdade ao produto*” ao passo que podemos acrescentar que muitos preferem pesquisar antes de comprar ou muitos avaliam o custo benefício da compra ou ainda gostam muito de ir pela maré da moda e das novas tendências. Afora que, outro elemento que julgamos importante para a nossa pesquisa é colocado por Berger (1985) como uma tendência da secularização. A perspectiva secular da modernidade influi principalmente no modo como as religiões se articulam, o próprio autor fala na tendência do público em procurar inclusive produtos religiosos mais secularizados. Tal tendência reforça inclusive a nossa tese. Um dos pontos basilares de diferenciação entre os credos cristãos e as

religiosidades de matriz africana é que essas ainda possuem uma forte carga de magia entranhada em sua liturgia, o que lhe confere minimamente um grau de artigo de luxo, para uma classe mais abastada que queira se utilizar de tais artimanhas em propósito próprio. Ou um status de alegoria exótica por parte de uma porção da população e na maioria das vezes como algo execrável para os religiosos de orientação menos mágica. A quizila mais divulgada, no entanto, revela outra temática que ainda iremos tratar com peculiaridade, já que no Brasil, a confrontação se dá em outros termos. Isso é óbvio no sentido em que não podemos simplesmente dizer que de um lado temos magos-babalorixás perseguidos e do outro um grupo com pragmáticos-pastores, já que é inegável a grande parcela de tendências mágicas existentes no Neopentecostalismo. A questão é mais profunda do que se anuncia.

É esse o estratagema principal utilizado por Berger (1985) para encerrar sua animação à teoria dos fenômenos religiosos na modernidade. “..., é igualmente possível dizer que o pluralismo produz a secularização ou que a secularização produz o pluralismo.” (BERGER, 1985, pg. 165). A crise da teoria das religiosidades e sua supremacia são inclusive anteriores à época atual, transcendendo inclusive o nosso século. É produzida pela quebra de hegemonia católica no ocidente no século XVI com a Reforma Protestante e a constituição de uma lógica mais pragmática e menos mágica dentro da própria idéia de religião. É como se afirmássemos: menos religião-mágica na religiosidade. Tal radicalidade⁷ criou um tipo diferenciado de observação sobre o mundo tautológico e transcendental. O que se inaugurava agora era um Deus menos miraculoso e agora mais observador da conduta que o próprio homem regravava para a sua vida. Tal regra não estava mais contida em oferenda e holocaustos, nem muito menos baseada no número de missas pagas como indulgências e sim pela condução de uma vida satisfatória e orientada pelo trabalho. Ora, “*O Trabalho dignifica o homem*”? A partir de então dignificar também representaria divinizar. E como dissemos é nesse afastamento dos ideais mágicos que residem as primeiras formas de exorcismo próprios da modernidade. A antiga configuração de confiança e fortificação medular oferecida pela mágica é demolida dando também espaço a um mundo onde o próprio sagrado pode ser questionado. E é por ser agora questionado, lembremos que uma das primeiras

⁷ Estamos nos utilizando do termo radicalidade no sentido daquele momento histórico de quebra da hegemonia católica no Ocidente. Mas temos consciência que essa quebra não é possível para podermos analisar o fenômeno religioso na modernidade. Isso por que, mesmo que em alguns momentos históricos dessa modernidade, tenhamos observado uma ampla negação de caracteres da magia e até do profetismo no contexto religioso, estes não deixaram de habitar totalmente o imaginário religioso do Ocidente, mesmo que o que prevaleça ainda seja o imaginário do sacerdote.

atitudes do Luteranismo foi justamente abrir a possibilidade de interpretação da Bíblia para os indivíduos e em sua língua vernácula – o alemão, que Berger (1985) considera que a religiosidade finalmente abre-se para o individualismo. E para se realizar esse tipo de investigação torna-se necessário agora não só um estudo das dinâmicas sociais, mas também uma análise da “*psicologia social das sociedades modernas*”. Contudo um ponto de discordância conosco e o autor é que, este assume que a crise da Teologia é, assim como a secularização e o pluralismo, mundial. Dizemos isso por que, a realidade neopentecostal e carismática no Brasil nos fazem desdizê-lo. Estamos em um país que me atrevera em dizê-lo como contra-reformista. A religião ainda é uma das referências mais fortes à composição de um ethos brasileiro. Isso por que somos sempre induzidos a refletir sobre a nossa conduta social por ela e inclusive a participar da política nacional levando em conta os seus preceitos. Contudo essa conduta social é refletida de forma preconceituosa e anômala e nossa participação política restringe-se a escolha dos candidatos da igreja – em alguns momentos. Entretanto, vivemos em uma sociedade de crentes cristãos basicamente. Nesse sentido a crise não seria da teologia como instituição, mas sim de sua fragmentação em teologias de mercado. As pessoas são religiosas mesmo tendo a liberdade de escolha da religião – especificidade da modernidade. A única tendência que parece ser, até certo ponto, massificante, é que como Berger (1985) atribui parece que, “... *as tradições religiosas na situação moderna podem estar predestinadas a atravessar variantes da experiência protestante.*” (BERGER, 1985, pg. 165). E não seria justamente isso a atual experiência católica da Renovação Carismática, guardando obviamente as suas diferenças?

Ponto elementar, muito próprio do processo de secularização⁸ (portanto de racionalização) da religiosidade é o seu aparelhamento burocrático. Este representou um

⁸ Houveram várias formas de utilização do termo secularização dentro da história das religiões da salvação – como quer Berger. Na perda de territórios da Igreja Católica, nas guerras religiosas e/ou nas revoluções clássicas burguesas. Na forma eclesiástica, para o momento em que um consagrado abandona o hábito. Contudo, observado no sentido clerical ou não, secularização aponta para uma nova ordem de relacionamentos dentro dos próprios fenômenos religiosos. Momento esse em que, há-se maior relação entre as questões do mundo, como gostam de se referir os próprios religiosos. Claro que a partir desse meandro podemos supor um número muito grande de possibilidades de relacionamentos entre a esses valores e os valores da tradição. Por isso mesmo podemos pensar em um primeiro antagonismo de fato entre secularização e religiosidade. Parece-nos que, grosso modo, a religiosidade se propõe como um sinônimo de tradição construída contra os novos valores – a vanguarda – que se exprime através da idéia de secularização. Nesse sentido se estabelece uma luta, um conflito de interesses dentro dos próprios grupos religiosos para a articulação do discurso da tradição em oposição (muitas vezes cooptação) do discurso da vanguarda. Essa conjunção, não lógica ao primeiro olhar, de elementos que se relacionam por forças e tensões, vagando entre perpetuar uma tradição (muitas vezes construída naquele momento) e os horrores propostos pela inevitabilidade da vanguarda é parte essencial da dinâmica das religiosidades nos tempos modernos. Aliás, é o fundamento não-lógico próprio desse tipo de fenômeno. “*É saudável*

dos instrumentos que, em certos momentos e através de variadas circunstâncias nos remetem a utilização de certa forma de moralidade muito própria no linguajar popularesco sobre a religião – a má fé. Consideramos como uma realidade muito própria encarnada na maioria dos burocratas da religiosidade para a instrumentalização do poder. Inscritos ou não no grupo dos alienados da religião, esses burocratas promovem, principalmente dentro do modelo moderno de religiosidade a verdadeira satanização da alteridade, tanto moral quanto religiosa. Essa cadeia de má fé, no entanto se transmuta para as mais tenras posições daquele culto. Todos são então, convidados a expurgar o mal de qualquer forma de suas vidas. E para dizer que isso faz parte do aparelhamento burocrático daquele credo ao mesmo tempo em que é algo ligado à sua magia. Esse movimento, aparentemente inoperante e sem importância para tantos é considerado por nós como um dos instrumentos mais sutis e verossímeis do preconceito e de suas facetas na modernidade. Ai coloca-se a alienação no sentido mais lato da palavra, ou seja, o indivíduo nem percebe que tipo de atrocidade comete em nome de uma fé, que na sua origem burocrática é má fé. É um processo de naturalização do exorcismo, cada indivíduo passa a atuar como se fora um próprio exorcista. Portanto, como dirá Berger: *“Mas, ver-se-á sem dificuldade, se concordar com a argumentação anterior, que a religião pode ser um instrumento poderoso para a sustentação efetiva da má fé”*. (BERGER, 1985, pg. 107).

I.4. Conceito de Trabalho Religioso.

Para Bourdieu (2007) o trabalho religioso vai além da concepção idealista, que percebe a religiosidade como uma forma de intuição do transcendente. E também da teoria materialista que apenas vê a tradição religiosa como fruto das aspirações de classe que tentam manter o poder que possuem. No trabalho religioso os indivíduos produzem coletivamente as práticas que passam a fazer parte da comunhão daquela coletividade e que são incorporadas em práticas sociais efetivas. Para Bourdieu (2007) pode ser apresentada de forma anônima e coletiva, ou até mesmo se produzir de forma muito

lembrar, a esse respeito, que a maior parte das relações históricas tem um caráter irônico. Em outros termos, o curso da História tem pouco haver com a lógica interna das idéias que nele apareceram às vezes como fatores causais” (BERGER, 1985, pg. 117).

especializada, ou seja, através de indivíduos que possuem o monopólio da tradução dos cultos e do significado dos ritos. Este é especialmente responsável em deixar clara a potencialidade das práticas, assim como são os eleitos pelos fiéis a realizarem tais predicados. Por outra forma, cremos inclusive que podemos encontrar algumas variações dessas responsabilidades atribuídas aos produtores especializados. Em práticas híbridas como o são o catolicismo popular e os variados cultos cristãos aqui no Brasil, em que podemos perceber que, nem sempre essas têm apenas no corpo oficial da instituição seus profissionais especializados no sagrado. No catolicismo popular principalmente, durante a sua história aqui no Brasil, foi extremamente comum a presença de beatos e beatas, rezadeiras, irmãos das almas etc. que mesmo não pertencendo ao corpo de especialistas oficiais da igreja, compunham um verdadeiro para-corpo de especialistas na religiosidade praticada. De alguma forma, cremos que esses para-especialistas, foram co-responsáveis pelo aprendizado das práticas religiosas, assim como de uma cosmologia até mesmo mais complexa do que aquela que existia dentro dos rigores da oficialidade de Roma. Mas mesmo evidenciando quanto rarefeita e heterogênea é a visão dessas especialidades na manipulação da religiosidade, temos que perceber que, esse conceito separa o corpo dos crentes em dois setores. De um lado estão os especialistas ou co-especialistas, ou semi-especialistas e do outro lado residem os espectadores, aqueles que comungam uma fé da forma passiva, ou seja, esperando que os sinais se manifestem através da presença e/ou vontade do especialista. São consumidores desse campo, que por sua passividade habitam o campo dos leigos e por essa posição passam a ser como dissemos consumidores e principalmente espectadores. (TEIXEIRA, 2003, pg. 178).

Bourdieu (2007) se refere a uma característica muito própria das comunidades religiosas, e que compõe também uma forma particular de comportamento da divisão social do trabalho. Primeiro que os indivíduos especializados o são em determinadas funções que o grande corpo de leigos só tem conhecimento parcial. Tendo o conhecimento total dessas práticas, e por normalmente ser intitulado através de um poder sacralizado, muito pouco discutido, o especialista, passa a se beneficiar da exclusão do trabalho material, para tanto só se dedicar ao trabalho espiritual. Concordamos nesses termos com o autor, sem destacar, porém a possibilidade de que, em alguns casos o especialista no trato das coisas sagradas para determinada religião, não esteja inteiramente da ocupação de outra tarefa socialmente falando, ou cargo politicamente falando, inclusive gozando dessas posições por ser eminentemente um

homem das coisas sagradas. Ou como é, na grande maioria dos casos, sua outra ocupação profissional e/ou política fruto de um trampolim religioso meticulosamente organizado. Por isso que, prestígio e poder normalmente equivalem a magistratura de um cargo em uma igreja, por exemplo, em que deve ser acentuada, ou pelo menos muito clara a diferença entre o especialista e o leigo comum. O círculo de poder secular e regular é tão fecundo que, podemos observar que os dogmas em torno das atribuições desses sacerdotes normalmente só são inferiores aos dogmas que regem a própria divindade. Bourdieu (2007) ainda atribui tal fenômeno às sociedades mais complexas, por que apenas essas teriam a capacidade material de sustentar uma concentração de indivíduos que não se dedicassem ao trabalho material. (TEIXEIRA, 2003, pg. 194).

Nessa tipologia, Bourdieu (2007) estabelece quais seriam as principais características desses três tipos de especialistas com a coisa sagrada. E mais do que isso, ele empreende uma etnografia, para, a partir dela, desvendar quais as lógicas inerentes a cada elemento. Para ele, assim como para Weber, o sacerdote seria o especialista oficial, da religiosidade institucionalizada como a oficial. Ele é o responsável por preservar e transmitir a lógica da religiosidade oficial, e por assim dizer incorporá-lo no habitus daquela determinada sociedade. Agora, que fique bem claro que a noção de oficialidade para Bourdieu (2007) está muito mais para àquela religiosidade estabelecida, podendo implicar em várias religiões competindo um mesmo espaço, do que a religião oficial do estado, pois agora estamos tratando de um período em que o próprio estado é laico. Normalmente o sacerdote atua em seus templos. Normalmente o sacerdote tem, por expressão de sua posição, uma predisposição em aceitar a ordem vigente, e até mesmo lutar por qualquer perigo que afete essa ordem. Portanto, tudo que estiver fora dessa ordem cosmológica e social passa a ser prontamente anatematizado. É a reprodução da idéia de pecado além de seus limites dogmáticos. Por outro lado, cremos que a prédica de Bourdieu (2007) esteja certa, a despeito dela não representar uma totalidade dos sacerdotes, isso por que, pode ser efetivamente claro que a prática dos sacerdotes seja reacionária, mas isso não equivale dizer que o exemplo contrário não possa existir. Na possibilidade do contrário, ou seja, em momentos que o sacerdote se comporte para causar uma revolução, em que sentido possa se entender esse termo, a denominação dada por Bourdieu é profeta. Ele o denomina como um verdadeiro agente, no sentido ativo da palavra. E a legitimidade que é conferida ao profeta não viria de seu campo de legalidade na ordem constituída, já que a tarefa deste é justamente transformá-la. Sua legitimidade esta em seu carisma, podendo, dependendo da força deste, até mesmo

compor uma nova ordem simbólica que posteriormente se oficialize. Essas duas figuras são muito próximas uma da outra a nosso ver. Primeiro que o próprio Bourdieu (2007) atesta que, historicamente o que tem acontecido é que, depois de revertido a ordem simbólica, muitas vezes o próprio profeta se transforma em um sacerdote instituído. E quando isso não pode ocorrer em sua vida, os seus discípulos cuidam do recado. Para nós esse é o exemplo prático do que aconteceu com o Cristianismo, principalmente no período paulino. O terceiro especialista listado por Weber e Bourdieu (2007) é o mago, confundido aí também como feiticeiro, o autor o denomina como uma espécie de “*free-lancer do sagrado*”. Para o autor o feiticeiro normalmente se utiliza de símbolos que já foram produzidos por profetas e sacerdotes, o que a nosso ver está incorreto. Principalmente por que, cremos que nada impede mais uma vez que essas figuras sejam encarnadas por um mesmo indivíduo, por exemplo. Além de que, através dessa visão passa a estar descartada qualquer possibilidade de que haja o fator de criação de símbolos para os magos, e isso nós sabemos o quanto é falso. (TEIXEIRA, 2003, pg. 195).

A teoria de campo religioso de Bourdieu (2007) se inscreve perfeitamente em uma análise da contemporaneidade das práticas religiosas. Isso por que, elas são vistas como uma espécie de campo de disputas, e essas disputas normalmente são equivalentes a disputas de mercado tão próprias do capitalismo atual. A concorrência se dá através de dois elementos básicos: primeiramente uma dosagem certa e equivalente de marketing religioso, que paira sobre a sacralidade dos dogmas, produz versadamente os novos símbolos e atualizam tantos outros. Agora, o mais importante para nós é afirmar que, a disputa do campo religioso se dá através de uma forte dosagem de legitimação da identidade da religião. Tanto a Eclesiologia, quanto a Teologia poderiam se inscrever como instrumentos oficiais utilizados pelos sacerdotes para combater profetas e magos. Mas por outro lado, a efetivação dessas práticas de identidade das religiões se dá de forma peremptória através da negação da alteridade, ou como o autor define, através da desqualificação dos concorrentes. Para nós essa reprodução da identidade, através da negação da alteridade, nos tempos modernos, mais do que qualquer outro momento histórico, se dá através da emanção de variados discursos de negação. Mesmo que se imponha sobre o trabalho de Bourdieu (2007) o peso de não oferecer uma análise sobre o catolicismo e o protestantismo dinâmicos da América Latina e sobre as religiosidades de matriz africana e ameríndia, cremos que o exemplo da teoria de campo religioso é

extremamente oportuno para que possamos vislumbrar as relações existentes entre essas religiosidades citadas.

“Na medida em que consegue impor o reconhecimento de seu monopólio (extra ecclesiam nulla salus) e também por que pretende perpetuar-se, a Igreja tende a impedir de maneira mais ou menos rigorosa a entrada no mercado de novas empresas de salvação (como por exemplo, as seitas, e todas as formas de comunidade religiosa independente), bem como a busca individual de salvação (por exemplo, através do ascetismo, da contemplação e da orgia). (BOURDIEU, 2007, pg. 57).

Primeiramente cremos que um dos propósitos mais importantes há serem questionados a despeito dessa discussão é de que forma se reconhece um monopólio de um determinado ritual sagrado. Sim, por que um dos pontos nodais de nossa dissertação é a evidência do momento em que um indivíduo passa a se filiar a outra religiosidade dentro desse campo de disputa. Visto que, mesmo que já tenhamos tocado nesse assunto por demais, estamos em um período em que o grau de reconhecimento não se dá mais através de mecanismo de simples coerção social, como pelas veias oficiais do estado. Então esse viés estaria descartado como método de imposição de reconhecimento do sagrado para a nossa sociedade. Um dos instrumentos para tal objetivo, que também se fragiliza em tempos modernos é uma espécie de hereditariedade social, ou como podemos facilitar, tratasse dos indivíduos que são de determinado credo por educação familiar. Outro que cremos fazer parte da teoria de habitus de Geertz (1989) é a capacidade de inferir perplexidade que cada prática possua. E nesse sentido cremos que repousa sobre esse conceito de perplexidade, a capacidade de atender as demandas tanto sociais quanto individuais. Agora, isso também não impede que, de alguma forma, principalmente as igrejas como a católica, não continuem com métodos de reconhecimento de seu monopólio de forma configurada à sua tradição secular. Isso se comprova com as sucessivas cartas encíclicas, documentos lançados pelo corpo eclesiástico e que são referências nas práticas católicas. Inclusive, Bourdieu (2007) é sensato em afirmar que:

“A gestão do depósito de capital religioso (ou sagrado), produto do trabalho religioso acumulado, e o trabalho religioso necessário para garantir a perpetuação deste capital garantindo a conservação ou a restauração do mercado simbólico em que o primeiro se desenvolve, somente podem ser assegurados por meio de um aparelho de tipo burocrático que seja capaz, com, por exemplo, a Igreja, de exercer de modo duradouro a ação contínua...” (BOURDIEU, 2007, pg. 137).

Para Bourdieu (2007), o que vai propiciar que um indivíduo penda para um habitus⁹ ou outro, ou seja, para as disposições mais genéricas dentro de uma coletividade, é justamente o peso, ou o volume de seus capitais, tanto o econômico quanto o cultural. Isso inicialmente pode até mesmo ser confundido com a teoria mais difundida por Durkheim (1996) que é a da coerção social, mas por outro percebemos que indiferentemente as posições da relação entre capital econômico e capital cultural podem criar possibilidades quase que infinitas. O que implica dizer que, essas combinações podem muito bem até mesmo criar singularidades, ou seja, combinações tão próprias que, não sejam mais repetidas. O que necessitaria de uma observação particularizada do caso para que o mesmo possa ser entendido. Bourdieu (2007) mesmo assim diz que: “*A cada classe de posições corresponde uma classe de habitus (ou de gostos)...*” (BOURDIEU, 2007, pg. 21). O que aglutinaria todas essas tendências, para o autor seria a capacidade de capital em produzir vínculos de afinidade. Por que seria justamente essa a função do habitus, “*dar conta de uma unidade de estilo*” que é própria da relação entre os bens simbólicos e econômicos e as práticas por estes demandadas. Ou como o próprio Bourdieu completa muito bem:

“O habitus é esse princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco, isto é, em um conjunto unívoco de escolhas de pessoas, de bens, de práticas.” (BOURDIEU, 2007, pg. 21).

Eles são, portanto diferenciados de coletividade para coletividade, ao mesmo tempo em que são as particularidades mais acentuadas, podendo ter a denominação de operadores de distinções. Em nossa dissertação, a relação que cada matriz de religiosidade estudada por nós tem com seu público de leigos é bastante oportuna para

⁹Bourdieu (2007) estabelece uma das principais características de habitus. Como já dissemos, esses são ao mesmo tempo a representação mais real da diferença entre os indivíduos e os grupos, e por isso mesmo são a marca da distinção entre eles. Suas diferenciações são como que produzidas pela combinação própria e única entre o capital simbólico e o capital econômico do indivíduo, da classe ou da coletividade. Além disso, do processo de afinidade que se aflora do indivíduo, da classe ou da coletividade com um determinado comportamento. O traço de distinção está para Bourdieu na medida em que as reações ao mesmo objeto ou comportamento nem sempre são as mesmas. Para a nossa dissertação, essa é supostamente a origem de estruturas de pensamento como o preconceito. E o que é mais agravante, mesmo em tempos de pretensa democratização das idéias como é a modernidade, a diferentes reflexões sobre um determinado comportamento, que pode muito bem ser observada como uma qualidade de um sistema democrático acaba por se definir como um problema na medida em que esses diferentes olhares não são levados em consideração. Estabelece-se a partir daí, um campo de disputas, irradiados de várias formas, tanto no campo da política, quanto no campo da economia, quanto na cultura e etc.. Agora, o que mais importante dizer, essas distinções, podem tanto gerar disputas por hegemonias de posições e opiniões, como também pode não gerá-las.

percebermos o quanto o habitus é um fator de diferenciação. Enquanto as matrizes cristãs possuem o caráter da universalidade, e, a partir desta, tentam historicamente conquistar outras religiosidades permanecendo com a sua intenção de possuir um primado, as religiosidades de matriz africana estão voltadas para uma comunidade específica que, de certa forma, não possuem a intenção de possuir esse primado universal tão característico dos cristãos.

“Daí o gosto tipicamente sacerdotal pela imitação transfiguradora e pela infidelidade desconcertante, os polinômios deliberados e a ambigüidade refinada, o equívoco, a obscuridade metódica e a metáfora sistemática, em suma todos os jogos de palavras presentes em todas as tradições letradas e cujo princípio pode ser localizado, segundo Jean Bollack, na alegoria, entendida como a arte de pensar outra coisa com as mesmas palavras, dizer outra coisa com as mesmas palavras ou dizer de outra maneira as mesmas coisas (‘dar um sentido mais puro as palavras da tribo’). (BOURDIEU, 2007, pgs. 38 e 39).

Bourdieu (2007) tenta explicar, como que em sociedades ditas como evoluídas, assim como seriam sociedades urbanas a formação do corpo de sacerdotes especializados no trato do sagrado há-se a transformação da analogia sincrética em analogia racional. Esse momento é extremamente importante para nós, já que seria impossível o embate entre essas duas lógicas, a sincrética e a racional. Racional está sendo entendida por Bourdieu (2007) como vinculada a uma pureza monoteísta, enquanto a sincrética a uma impureza politeísta. Sabemos que a racional não esmagou a sincrética em suas práticas aqui no Brasil, mas sabemos que inevitavelmente se criou um campo de disputas políticas pelo espaço e monopólio do sagrado entre as analogias racionais e as sincréticas. E essa disputa para Bourdieu (2007) tem eminentemente um caráter mercadológico. Agora, a tendência de acúmulo de poder, por parte do corpo de sacerdotes, esta na monopolização das práticas e dos rituais. É fruto inclusive de uma autarquia do conhecimento religioso, nem que para isso o gosto sacerdotal seja uma inclinação eminente a transfigurar práticas populares e transformá-las em oficiais. Assim como revelar uma prática religiosa ambígua e confusa, onde a credulidade dos fiéis seja a única pedra de salvação e que, ao final das contas seus jogos de palavras funcionem como uma garantia de prevailecimento de seu poder. Cremos que essa seja a base óbvia dos discursos religiosos, principalmente na modernidade. A articulação, mais aparentemente racional, que barganhe o maior número possível de demandas do público leigo propiciará o maior ou menor sucesso de uma determinada prática religiosa e inevitavelmente a ascensão política de seu corpo de sacerdotes.

“A maioria dos autores está de acordo em reconhecer nas práticas mágicas os seguintes traços: visam objetivos concretos e específicos, parciais e imediatos (em oposição aos objetivos mais abstratos, mais genéricos e mais distantes que seriam os da religião); estão inspiradas pela intenção de coerção ou de manipulação dos poderes sobrenaturais (em oposição às disposições propiciatórias e contemplativas da ‘oração’, por exemplo); e por último, encontram-se fechadas no formalismo e no ritualismo do toma lá da cá.” (BOURDIEU, 2007, pg. 45).

I.5. A Racionalidade existente na Magia assim como em outras formas de Religiosidades.

A dissertação está sendo realizada, observando alguns pontos essenciais que formam a estrutura da religiosidade. Uma dessas é a interpretação dos signos de cada religião colocada como problema da pesquisa. Inicialmente o objeto de estudo é a articulação histórica e social do discurso de satanização imposto sobre as religiões de matriz africana. Uma pista essencial que cremos que abrirá espaço para a formatação desse objetivo, até então aparentemente amplo, talvez distante e quem saiba generalizado, é a percepção de em quais resíduos ideológicos e/ou materiais se aloja o satanismo. Este configurasse como a discursividade central da pesquisa. E é nesse sentido que, a obra referencial de Evans Pritchard (2005) pode nos auxiliar – “Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande”. Trata-se de uma descrição sobre a magia e a bruxaria, como forma de influência social entre os Azande, e que, mais tarde ficou conhecida como a *“etnografia da verdade”*. Estes eram povos da África Central. Suas pesquisas, com os Azande eram também heterogêneas quanto às questões teóricas. Fez a analogia entre o problema da *“heterogeneidade da razão humana”* de Lévy-Bruhl e o método de Malinowski de trabalho de campo de longa duração. Sua análise foi ainda mais profunda, quando, investigando as *“técnicas divinatórias de produção da verdade”*, ele utilizou o *“jogo de linguagem”* de Wittgenstein (EVÁNS-PRITCHARD, 2005, p. 7).

O texto de Evans-Pritchard (2005) transmite a idéia de que, os métodos da magia, dos oráculos e das bruxarias compreendem muito mais do que gestos irracionais próprios dos fenômenos religiosos, como os queriam a interpretação evolucionista. Para ele, a bruxaria compõe-se como um modo de vida e de organização social do grupo dos Azande, ou seja, ela compõe-se de bases racionais tão quanto outro procedimento de qualquer outra sociedade em suas representações para ordenar sua vida. Percebemos

então que o termo – bruxaria é utilizada pelo autor para significar elementos próprios da cultura Azande, mas que, seus procedimentos e sua estrutura podem se generalizar para as atitudes de outras religiosidades também. Ou seja, quando um determinado indivíduo encarna o papel e o modo de vida da figura que, através de forças ocultas intervém em determinada realidade, toda a dinâmica social azande passa a sempre ser redimensionada por causa desse evento – a possibilidade de ser embruxado. A interpretação feita por Evans-Pritchard (2005) é compartilhada, no sentido em que não se comenta, nem ao menos se cogita a possibilidade da veracidade ou não da bruxaria, mas é importante notar que, através dela se remetem várias atitudes. Ou seja, o importante é a sua funcionalidade social. Ao passo que os indivíduos passam a acreditar nela, eles passam a traçar um arsenal de atitudes de defesa contra esta. Tais atitudes estão indissociavelmente nas teias do social, ou seja, estão materializadas, mesmo que a existência enquanto tal da bruxaria nos seja irrelevante. O problema da existência da bruxaria não possui para nós um valor de verossimilhança, mas sim um valor heurístico, enquanto que o que nos serve é avaliar quais os efeitos de determinada crença para um determinado grupo. É necessária a existência de uma intervenção própria às práticas da bruxaria, fazendo com que ela represente algo que também esteja sob o jugo do mecanismo social de controle. Esse tipo de controle de algum mal, é um elemento generalizado a todas as religiosidades, a nosso ver. Onde forças ocultas produzem uma má relação com as pessoas com a ordem cosmológica, algum mecanismo deve sancionar e estabelecer a ordem tanto social quanto cosmológica. A alteridade deve estar sempre bem definida – o bruxo... Mesmo que este seja um integrante da sociedade Azande. Nesse sentido nos é interessante que para os Azande a bruxaria seria uma espécie de corpo amorfo ao corpo do bruxo, que em muitos casos não tem consciência de que possui tais poderes. O que nos faz pensar que, potencialmente, grande parte da sociedade Azande poderia ser bruxo, o que deveria aumentar sobremaneira a mutua vigilância entre os moradores de uma mesma comunidade, por exemplo. E esta aí uma das tarefas dos oráculos para Evans-Pritchard (2005), garantir a identificação da origem dos males que acarretam àquela comunidade. Ponto fundamental para que, as relações, antes indecifráveis se tornem palpáveis para a efetivação da justiça. Como o Exorcismo da Alteridade é fundamental nas práticas religiosas, a figuração do mal é indissociável. Ou seja, ele sempre existirá, ou como Evans-Pritchard (2005) fundamenta: “Há sempre bruxaria por aí, é impossível erradicá-la da vida.” (EVANS-PRITCHARD, 2005, PG. 11).

Tal processo deve ser percebido através dos estudos dos ritos e dos mitos. Ora, os mitos evidenciam aquilo que mais estrutural existe dentro de uma religião, e aí residem às premissas básicas de sua moral, de sua liturgia, de sua articulação com o cosmo e o mais importante para a nossa dissertação, pista de como a religião deve se articular com outros grupos. Se ela deve conviver ou não com este e de que forma isso deve ser feito. Um segundo processo é a análise dos ritos, estes são os mitos em discurso prático na forma grosseira de falar, eles são os momentos em que se estabelece a conexão entre os mitos e a realidade do cosmo. É a atividade religiosa que se põem em prática. Conectando ao nosso pensamento, os mitos evidenciam o discurso da estrutura religiosa e os ritos evidenciam o discurso da conjuntura religiosa. Em seus estudos sobre os Azande, Evans Pritchard (2005) diz que os ritos e as crenças são significações de um “*sistema ideacional*”. Seu foco é uma explicação racional, nele os mitos são a representação de uma “*explicação para a vida*”. Essas representações, por sua vez, são representadas por ações sociais. Esse tipo de recorte nos faz continuar afirmando a tese proposta anteriormente, ou seja, a de que é necessário reconhecer a veracidade das práticas religiosas dos grupos para considerá-las assim como realmente frutos das interações sociais. O conhecimento de que a jurisdição, assim como a política deveriam ser realizadas através de oráculos de veneno com aves, para os estudos devem ter o mesmo efeito que nos têm as técnicas da medicina forense assim como da própria ciência em geral. E esse parece ser o diferencial da obra deste autor, ou seja, a consideração total, de que as particularidades exóticas aos nossos olhos devem ser consideradas em plena articulação com os sentidos de verdades construídas pelos Azande e por qualquer grupo que se analise.

“O objetivo de Evans Pritchard foi demonstrar como é inteligível o conjunto de crenças que formam um sistema de pensamento compreensível e como esse sistema está relacionado com as atividades sociais, a estrutura social, a vida dos indivíduos.” (STADLER, 2000, p. 32)

Lévi-Strauss (1985) em seu texto “O Feiticeiro e sua Magia” chega a levantar uma associação entre a crença na magia e em feitiços e resultantes corporais como a recusa de alimentos e bebidas e etc.. Mas o que nos cabe não seria tanto esse tipo de resultante fruto da bruxaria e dos feitiços, e que o autor chamou de “*fenômenos complexos no plano fisiológico*”. A nossa intenção é perceber como uma crença possui reverberação sobre o plano social de um determinado grupo. Essa questão nos é importante pelo motivo de que, para nós, no momento em que os grupos, de uma ou de outra, traçam as suas alteridades, a fazem e a praticam representando em parte a

estrutura apresentada por Lévi-Strauss (1985). O mal, representado pela bruxaria e/ou pelo feitiço faz parte dessa alteridade, mesmo que o indivíduo embruxado seja do próprio grupo. Onde esses termos estiverem presentes, e seus ritos forem diagnosticados se estabelece um campo de atuação para o Exorcismo da Alteridade. Lévi-Strauss (1985) exemplificou dizendo que o indivíduo deveria normalmente ser banido da comunidade. Transnavegando esse conceito para a modernidade, sabemos que isso não seria legalmente possível, em si tratando de uma sociedade em que a autoridade da religião perdeu seu caráter eminentemente estatal como o era outrora. Mas ele ainda permanece travestido em várias práticas, muitas delas discursivas (o que não deixa de representar uma violência) outras ritualísticas, mas todas combinando com a estrutura colocada por Lévi-Strauss (1985). Ou seja, de que essas identificações feitas a um indivíduo, acusado de feitiçaria, ou a um grupo acusado de satanista reverberam em atitudes concretas, denominadas por nós de Exorcismo da Alteridade, e que ainda compõem a dinâmica social como um todo.

A magia, assim como a bruxaria, a feitiçaria e outras práticas religiosas só fazem sentido na medida em que o analisador, antropólogo ou sociólogo a considera que para o grupo de crentes essas representações fazem parte do universo real de suas vidas, como já adiantamos. Não chegamos, no entanto, a como Lévi-Strauss (1985) parece fazer, realizar um mecanismo entre essa crença e acontecimento reais, ligados a distúrbios psicopatológicos que normalmente acarretariam modificações orgânicas (LÉVI-STRAUSS, pg. 194 e 195). Esse tipo de consideração não seria do nosso escopo, pelo simples motivo de que o que nos importa é como essas práticas religiosas, encaradas como reais por seus adeptos interferem nas relações destes com seu próprio grupo e, principalmente com outros grupos. E tanto para perceber algum tipo de eficácia fisiológica, quanto para saber se esses rituais também produzem algum tipo de relação prática, socialmente falando, Lévi-Strauss (1985) a traduz como um tipo de crença que deve ser construída em conjunto. Ou seja, é necessário que todas as partes creiam, por que seria justamente a partir dessas crenças que se estabelecem as ações, como já adiantamos antes. É necessário que o feiticeiro creia em seu feitiço e que o enfeitado também, para que a partir de então eles possam entrar em relação íntima a respeito desse assunto específico. Se por exemplo, o enfeitado não acreditasse que estava enfeitado não lhe faria sentido, por exemplo, exorcizar o feiticeiro. As atitudes seriam nulas. Para o nosso exemplo, esse tipo de idéia é bastante óbvio. Na relação entre as religiosidades que estudamos, percebemos que a crença nas maldições, no mal

e até mesmo nas entidades do Candomblé e da Umbanda não é só partilhada pelos seus adeptos, mas também por boa parte das igrejas cristãs. No processo de Exorcismo da Alteridade, esse momento, ou seja, o momento da crença cristã nos males vindos das práticas afro-ameríndias é que sustenta as práticas desse exorcismo social.

“Esses três elementos daquilo que poderia denominar de complexo xamanístico são indissociáveis. Mas vê-se que eles se organizam em torno de dois pólos, formados, um pela experiência íntima do Xamã, o outro pelo consensus coletivo. (...) Muito curiosamente as relações com o mundo sobrenatural se exprimem por meio dos modos do conhecimento, e entre eles, os da impressão corporal (isto é, da experiência mais intuitiva), da inferência e do raciocínio. (LÉVI-SATRAUSS, pg. 207).

Portanto a crença tem que se estabelecer a partir das relações sociais. Ao passo em que o Xamã, por exemplo, acredita piamente em suas técnicas e em seus efeitos farmacológicos o que será curado terá que também acreditar. Afirmamos isso não no sentido de nos preocuparmos se tais técnicas são verdadeiras ou não, mas no sentido em que elas possam compor um campo de verossimilhança em que a religiosidade só poderá existir na totalidade do conjunto das crenças do Xamã, dos curados e também na dos presentes ao evento. Os presentes ao evento vão por si só, garantir a rotatividade e continuidade dos ritos, já que provavelmente os presentes ao evento podem ser prováveis futuros doentes. Essa prédica nos serve sobremaneira, para dizer que o *consensus* coletivo garante a perpetuação da crença, que pode desmoronar se caso uma de suas partes deixe de crer em sua veracidade.

A crença é uma questão que intrigou também a Geertz (1989) que ao mesmo tempo denuncia ter sido ela um tanto quanto evitada por antropólogos até então. Todos saberiam dizer que a implicação mais importante que fundamenta as ações da religiosidade é a crença, contudo, não tocariam tanto na questão de como ela se processa. Na citação abaixo podemos observar como ele detona a perspectiva que jogaria para o escanteio do psicologismo a processualidade da crença. Para nós, assim como parece ser também para Geertz, o problema da processualidade da crença reside nas duas instâncias. De um lado, temos ciência a respeito da bruma nebulosa que é a tentativa de identificar o movimento psicológico de aceitação, ou não, dos dogmas religiosos por cada indivíduo particularmente (nossa pesquisa tem como área a Sociologia das Religiões). Mas concordamos com Geertz (1989) em dizer que, por parte dos movimentos, o mecanismo da crença se dá através da capacidade de persuasão de cada tática de conquista. Ele coloca alguns, como a perplexidade, a dor etc... Esses são fundamentais para criar aquilo que o próprio autor anteriormente

anunciou, como sendo a parte da realidade em que a consciência não alcançando prefere remediar-se com respostas dadas. A perplexidade nos parece ser a resposta mais imediata a esse tipo de procedimento. Estar perplexo é, em certa medida, estar entregue a uma nova credulidade, surgida mediante o trauma de um evento social particularmente espetacular.

“A existência da perplexidade, da dor e do paradoxo moral – do problema do significado – é uma das coisas que impulsionam os homens para a crença em deuses, demônios, espíritos, princípios totêmicos ou a eficácia espiritual do canibalismo (os outros são um envolvente senso de beleza ou uma alucinante percepção de poder), mas essa não é a base onde repousam tais crenças e sim seu campo de aplicação mais importante: (...)”
(GEERTZ, 1989, pg. 125).

Outra questão importante para nós é a que diz respeito à noção de sobrenatural. O que nos aparenta é que essa parece ser relativamente nova (nova no âmbito moderno pelo menos). Já que a religiosidade constituísse como um campo de saber próprio em si, articulado em sua forma de pensar e principalmente organizado logicamente, essas relações ditas antes se invertem. O sobrenatural passa a não existir pelo simples motivo de que, em algumas sociedades onde a religiosidade tem principalmente vínculos com a ordem política e econômica instituída, e nesse sentido citamos a grande maioria, incluindo a sociedade ocidental moderna, toda a cosmologia e cosmogonia religiosa não são sobre e sim totalmente naturais. Ou pelo menos ao que entendemos sobre a prédica de Durkheim (1996) é que a idéia de sobrenatural é muito própria do indivíduo que percebe a religiosidade do lado de fora de sua argumentação lógica, por que para quem esta dentro dela sobrenatural é natural! (DURKHEIM, 1996, pg. 5) Ou em outro sentido, o sobrenatural expresso na religião seria tudo aquilo que possui uma lógica incompreensível, portanto afastada da idéia de ciência.

A intenção de Geertz (1989) parece ser a busca da religiosidade para além daquilo que ela aparenta ser. Primeiro é importante salientar que sua intenção realmente era ir além da religiosidade como perspectiva metafísica de mundo e também como perspectiva ética do mundo. Para ele, os clássicos já teriam se ocupado de tal empresa. Portanto, sua busca vai até as fronteiras do que necessariamente produz o mecanismo da fé, ponto primordial para o posterior aparecimento da ética e da cosmovisão. O poder coercitivo da religião, então teria sua origem na capacidade de manutenção desse status. Geertz (1989) adiantou em seu texto “Ethos, Visão de mundo e Análise de símbolos sagrados”, fórmulas encontradas milenarmente pelas religiosidades para a manutenção desse status. Para nossa concepção sobre a modernidade ocidental cristã, a força do

Cristianismo, em todas as suas variantes dogmáticas é oriunda de sua capacidade de articular discursos, entendendo os mais variados sentidos para esse termo. Estamos nos referindo ao discurso em suas mais várias formas, que não apenas a oral ou escrita. Aquilo que ele denominou como “*ethos*” seria integrado entre outras coisas desses diversos discursos que auxiliam a predominância do poder coercitivo da religiosidade, mesmo nos tempos modernos (GEERTZ, 1989, pg. 143).

Para Geertz (1989) o poder do símbolo está em sua capacidade de regenerar-se. Ao passo que isso só é produzido, a partir do momento em que esse símbolo estivesse se referindo a alguma instância muito comum, e, portanto, abrangente da vida daquela comunidade. O exemplo dado pelo autor é o círculo, que possuiria então essa capacidade de abrangência, e teria enfim, fôlego para sempre possuir novos significados. Para nós, essa parece ser uma tendência muito clara de uma suposta estrutura das religiosidades. Ao passo em que a religiosidade se coloca em determinada estrutura social, ela o faz com seus signos e significados que naturalmente são produzidos de forma genérica. Essa produção genérica é que garante o fôlego dessas instituições religiosas. Para nós, a relação conflituosa com a alteridade religiosa pode ser considerada como um desses símbolos de grande fôlego, principalmente para o Cristianismo, que em sua origem medieval foi formulado como uma religião de um estado expansionista. Assim como a forma cíclica das coisas era comum às vistas dos Oglala, como conta Geertz (1989), a formação de um campo de força política social e cultural de marginalidade de culturas religiosas conquistadas passou também a ser uma característica muito própria do ethos cristão. Mesmo que sejam vagamente percebidos e conceituados, são amplamente vivenciados como diria o autor. (GEERTZ, 1989, pg. 145).

Os mitos e ritos são tão importantes nesse sentido por que eles denominam a fusão entre dois aspectos. A experiência humana se daria através da articulação entre mitos e ritos localizados na linguagem. Chegamos então à denominação de “*animal symbolicum*”, destes símbolos adviriam outros, como a própria noção de história (STADLER, 2000, p. 56 e 57).

Consideramos que uma das vantagens de se observar a religiosidade como fruto da atividade coletiva humana, é que, através dela, o homem em suas expectativas e ansiedades primeiras na e para a construção de seus signos e respectivos significados. E consideramos que essa construção foi extremamente bem observada por Durkheim (1996). Cremos que, o aspecto da própria natureza ao qual ele se referia é justamente a

necessidade humana de ordenar sua realidade em uma cosmologia (consciência do seu universo), em uma cosmogonia (consciência do movimento deste universo) e principalmente de um ego-cosmogonia (consciência de seu papel dentro do movimento deste universo).

Durkheim (1996) estabelece uma diferença entre duas esferas básicas da religiosidade. Mesmo que elas estejam sempre em relação mútua, e que para a sobrevivência das mesmas seja necessária a comunhão coletiva das individualidades até a transformação da simples credulidade em crença institucionalizada, e, portanto, detentora de determinado poder, parece-nos que a primeira normalmente precede a segunda. Ou seja, o que surge inicialmente é a crença, a opinião relativa sobre determinada fenomenologia, para que depois sejam institucionalizadas as práticas relativas a essas crenças. Além disso, isso não quer dizer que tenha que existir sempre uma correlação lógica e racionalista entre crença e prática ritualística. É como o próprio Durkheim (1996) estabeleceu, ou seja, existem muitas práticas religiosas, muitos ritos que, não estabelecem com a crença uma relação prática evidente. Em muitos momentos essas práticas nem ao menos são ratificadas pelos cânones sagrados, mas passam a habitar o panteão de hábitos próprios daquela comunidade.

“Os fenômenos religiosos classificam-se naturalmente em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. As primeiras são estados da opinião, consistem em representações; os segundos são modos de ação determinados. Entre esses dois tipos de fatos há exatamente a diferença que separa o pensamento do movimento.” (DURKHEIM, 1996, pg. 19)

Já Geertz (1989) inicia a sua discussão a respeito do que seria o símbolo, isso por que, este seria em certa medida, o ponto inicial de toda a formação intelectual concernente a religião. Para nós, esta seria um conjunto de símbolos e seus respectivos significados que, entrelaçados produzem eficazmente uma conjunção de motivações, que se traduzem em práticas reais dentro da dinâmica social, implicando, em determinados momentos, inclusive na forma estrutural em que os indivíduos estão dispostos em sua hierarquia. Os símbolos para Geertz (1989) poderiam estar materializados de qualquer forma, ele exemplifica em números, através da cruz, de obras de arte e etc., basta para tanto que, ele estabeleça com a realidade um julgamento sobre esta, ou até mesmo um argumento lógico (GEERTZ, 1989, pg. 105). Agora, o que nos cabe frisar é que, este argumento lógico não está necessariamente ligado a uma lógica cientificista e racionalista, o único caso que nos parece exceção são as

religiosidades da salvação ligadas ao ideal protestante extremamente pragmática surgido com a própria ética protestante tão bem estudada por Weber (1992).

Eliade (1996), por exemplo, inicia sua interpretação através de um pensamento que é muito próximo ao dos pensadores a respeito da relação entre secularização, religiosidade e modernidade. Para ele, a modernidade, no que se refere ao século XX apresenta uma reação não só da religiosidade, mas principalmente de idéias como a imagem, o símbolo e o simbolismo. Por parte por causa da psicanálise, sem dúvida, mas principalmente por que, logo ao início do século XX o que se pode observar no cenário científico europeu foi uma reação contrária (ou pelo menos de reinterpretação) as grandes tradições fundadoras das Ciências Sociais. O mundo volta reconhecer, para Eliade (1996) que os signos e principalmente o simbolismo que os engloba são parte constituinte da racionalidade, ou como prefere dizer, “*o símbolo é um instrumento de conhecimento*” (ELIADE, 1996, pg. 5). O que não podemos esquecer é que essa separação formal, esse esquecimento é adequado de uma época de cientificismo e que foi muito própria apenas da sociedade européia ocidental, e nem sabemos o quanto isso foi totalizante. Como já dissemos antes, e como o próprio Eliade (1996) marca em seu texto tanto as sociedades consideradas primitivas, quanto em outras sociedades denominadas por ele como ‘*históricas*’ o simbólico sempre esteve em voga.

A intenção geral de Eliade (1996) é de perceber o quanto os mitos e seus respectivos significados se compõem em uma linguagem que ele próprio julgou como “*perene*”. O ponto central da capacidade de se perpetuar está efetivamente na capacidade de signos e significados se colocarem como imagens. Todas as existências humanas estão inevitavelmente cercadas de signos e significados que, basicamente são percebidos como imagens. Não precisamos, entretanto lembrar que, para nós essas imagens constituem o plano da realidade mais material dos indivíduos independentemente de sua real existência, e que comumente o são, também – linguagem, discurso. O que é mais complexo, nesse sentido, é perceber o quanto e de que forma esses objetos, ou realidades imagéticas se comportam, ou estão colocadas nas vidas do indivíduo ou da coletividade. Percebê-las, é orientarem-se na pista de se poderem entender as diferenças. Para Eliade (1996), as imagens recorrem a um passado nostálgico. Entretanto, muito mais do que invocar um passado nostálgico, a imagem reporta-se as prováveis associações que podemos realizar quando percebemos alguma coisa. A associação que, por exemplo, um adepto do Cristianismo faz quando vê uma oferenda no meio de uma encruzilhada, o faz remeter imediatamente a algo não muito

agradável. Resumindo, a informação que lhe foi passada, através de sons e imagens, é como representação de signos e significados, fonte de conhecimento. Como próprio autor coloca, é um tipo de conhecimento que, até mesmo as palavras seriam insuficientes para expressar o que se sente quando, por imagem ou som se detêm um conhecimento (ELIADE, 1996, pg. 12).

Eliade (1996) traça uma diferenciação entre os especialistas no estudo das religiosidades que, para nós, o que existe realmente é uma co-participação e responsabilidade na tarefa que ele chama atenção como crucial. Mais do que catalogar, expressando a forma com a qual ocorreu o aparecimento, a difusão e as relações externas de cada religião, os responsáveis pela literatura científica, devem perceber que existem outras questões intrínsecas aos seus resultados de pesquisa e então levantá-las. Algumas pistas são interessantes: *“Por que tal mito ou tal símbolo puderam ser transmitidos? O que eles revelavam?”*. Esse tipo de pergunta fatalmente nos faz crer que não seja da empreitada específica de um especialista apenas, mas que seus questionamentos são fruto das especialidades de vários cientistas, incluindo, psicólogos, sociólogos, historiadores, antropólogos, e etc.. Para Eliade (1996), a importância de se revelar esses questionamentos é que, os mitos revelam *“situações-limites”*, ou aquilo que comumente temos nos referido, os mitos revelam a posição do indivíduo e da coletividade que ele está inserido na representação cosmológica e cosmogônica do universo. Trata-se de uma das primeiras formas de racionalidade há que podemos nos referir. Inclusive, esse momento, redescoberto na modernidade européia, e que certamente nunca fora perdido em sociedades não-européias, teria uma função maiêutica, ou seja, a de auxiliar no nascimento de uma sociedade mais cosmopolita, ou como disse Eliade (1996), um homem *“desvencilhado do provincialismo cultural”* (ELIADE, 1996, pg. 30).

I.6. A Religião como forma de Legitimação Social

Dentro das perspectivas características sobre a religião, podemos afirmar que ela é um dos elementos mais importantes da sociedade. Ela é responsável pela formação e articulação das ideologias desta mesma sociedade. Mesmo que possamos levar em consideração o termo ideologia, assim como Marx (2005) prescreveu. Por tal importância foi que Platão afirmou que a religião *“... era um dos universais da cultura”*

(STADLER, 2000, p. 13). Era a religião uma psicogênese anunciada por Feuerbach, que como uma espécie de sonho era o mais fecundo envolvimento da mente humana com a alienação.

Quando nos referimos a idéia de religiosidade como legitimação da ordem social, quase que naturalmente remetemos a idéia de que a religião se comporia como uma falsa concepção de consciência. cremos que, é justamente nesse ponto que a teoria marxista peca ao interpretar o fenômeno religioso. Isso por que, sua ligação estrita parece ser o caso de ligação intrínseca entre estado e religiosidade na modernidade na Europa ocidental. Mesmo concordando com essa prédica, ou seja, mesmo que as religiosidades sempre tenham uma interligação forte com as instituições políticas e etc., isso também não quer dizer que o papel interpretado por elas sejam sempre de manutenção da ordem e do poder instituído. Nesse sentido, não temos o que dizer a não ser que, a ligação entre a religiosidade e a conjuntura política dominante instituída no ocidente não tem sido a única regra. Muito pelo contrário, podemos apontar duas situações muito *suigeneris* em que a religiosidade se configurou contra a ordem estabelecida. Primeiramente no próprio surgimento do Cristianismo durante as perseguições dos imperadores romanos, que consideravam esses cristãos como uma ameaça real ao próprio Império, principalmente por que era natural que os cristãos dissessem: “*Daí a César o que é de César e a Deus o que é de Deus! MT 22.21*” (BÍBLIA SAGRADA, 1992, pg. 1311) como uma forma clara de não pagar os devidos impostos a Roma. E um segundo momento, realizado no século XX com a Teologia da Libertação, que no Brasil e em toda América Latina configurou-se como uma inclinação da Igreja Católica frente à esquerda brasileira durante o período da ditadura militar. Por outro lado, nossa teoria também configura dizer que, de alguma forma, mesmo agindo de forma profética, ou seja, contra a ordem estabelecida, esses movimentos tentam inegavelmente alguma forma de poder. E que essa tentativa de possuir poder é inegavelmente um poder instituído, uma nova ordem cosmológica que estaria ligada umbilicalmente com a ordem social instituída e oficialmente colocada, ou que pelo menos se pretende colocar.

“As cosmovisões de cunho religioso são bastante numerosas na história da humanidade, mas na verdade são mais abrangentes que a questão religiosa em si, pois acabam sempre legitimando, sob o manto do sagrado, sistemas políticos, jurídicos e econômicos” (MARX E ENGELS, 2005, pg. 18)

Ou ainda mais enfático:

“Os homens, até hoje, sempre tiveram falsas noções sobre si mesmos, sobre o que são ou deveriam ser. Suas relações foram organizadas a partir de representações que faziam de Deus, do homem normal e etc. o produto de seu cérebro acabou por domine-los inteiramente. Os criadores se prostraram diante de suas próprias criações. Libertemo-los, portanto, das ficções do cérebro, das idéias, dos dogmas, das entidades imaginárias, sob o domínio dos quais definham. Rebelemos-nos contra o domínio das idéias. Eduquemos a humanidade para substituir suas fantasias por pensamentos condizentes à essência do homem, diz alguém; para comportar-se criticamente diante delas, diz outro; para expulsá-las do cérebro, diz um terceiro – e a realidade existente desmoronará.” (MARX E ENGELS, 2005, pg. 35)

Creemos que essa afirmação seja, em essência, extremamente deslocada da verdadeira percepção do que é a racionalidade humana e de que produtos ela consegue produzir. Se os homens sempre tiveram falsas impressões sobre eles próprios, então onde reside a realidade? Dizemos isso, justamente por quer, seria impossível admitir que, algum produto da racionalidade humana seria irracional. E nesse sentido, a perspectiva marxista sobre a história não deixa de ser tão evolucionista quanto o positivismo. As atitudes de libertar-se das crenças pressupõem que até então, ou seja, até a construção da moderna sociedade industrial do século XIX, toda a construção racional do homem seria irracional e nesse ínterim, descartável. De certa forma, esse é o maior descompasso entre uma perspectiva de análise dos fenômenos religiosos e a concepção materialista-marxista da história. Desmoronando a construção lógica e cosmológica do mundo para os homens a favor de um racionalismo empiricista, evidenciamos o desmoronamento do próprio mundo em si, e do próprio homem em sua totalidade, já que mesmo admitindo que as exigências materiais sejam as preponderantes, essas não seriam as totalizantes da estrutura humana.

Se a religiosidade fosse apenas um epifenômeno das estruturas de dominação isso demonstraria que elas estariam em uma crise terminal. Isso por que, já é ponto pacífico que essas mesmas estruturas tenham encontrado outras formas para ratificar o seu poder, tornando os fenômenos religiosos desnecessários para tal empreitada. Sua resistência a crise da modernidade não teria o caráter terminal e sim de adaptação as tendências de secularização, mantendo, contudo os núcleos duros das religiosidades. Já outro ponto importantíssimo colocado em nossas interpretações é justamente a respeito do posicionamento de Marx (2005) a respeito dos fenômenos religiosos. Mesmo que esses não tenham, sido preferencialmente o conjunto da obra do autor, isso não implica dizer que sua visão sobre a religiosidade tenha sido unilateral.

“Assim, apesar do impetuoso assédio do movimento secular, as diferentes formas religiosas têm demonstrado uma surpreendente vitalidade

no mundo contemporâneo, e os fundamentalismos, de diversa índole, estão aí para exemplificá-lo. A explicação dessa problemática não se circunscreve à mera consideração da religiosidade como instaurada no âmbito ideológico. Ainda que seus efeitos não sejam neutros, do ponto de vista dos diferentes estratos sociais, a religiosidade não pode ser constrangida a mero epifenômeno das funções legitimadoras dos sistemas de dominação. Pelo contrário, por sua etiologia e universalidade, a religiosidade deve ser enfocada no umbral constitutivo do ser social, e Marx, a despeito da opinião corrente, parece compartilhar desta idéia.” (MOURA, 2004, pg. 83).

A despeito de sabermos a respeito da influência direta das forças materiais sobre os fenômenos religiosos, temos diametralmente admitir que, em alguns contextos históricos esses fenômenos, ou a realização efetiva destes em forma de mitos e ritos, também possuem participação efetiva, e muitas vezes decisiva sobre a dinâmica das relações materiais dentro de determinados grupos sociais. Já que estávamos anteriormente nos referindo a idéia de religião como alienação. É o que Berger argumenta dizendo que em alguns momentos a religião pode inclusive articular a “*desalienação religiosamente legitimada*” (BERGER, 1985, pg. 108). Outra questão é que Berger (1985) considera esses momentos importantes para um estudo do processo de constituição da religiosidade, mas os considera em menor número do que os momentos em que a religiosidade se faz como instrumento de alienação. Em nossa dissertação observaremos as duas perspectivas: religião como alienação; para a produção do discurso do satanismo (este sendo perseverante na prática cristã desde os primórdios da organização eclesiástica) e o da desalienação; para a produção de forças autônomas e beligerantes das religiões africanas, que passaram ao longo do processo de aculturação cristã desenvolvendo táticas de defesa de sua estrutura litúrgica e de seu modo de vida, inclusive com a maior articulação com táticas do mal para promover essa mesma defesa.

Contudo, cremos que as contribuições de Max Weber (1982) para a perspectiva religiosa são muito válidas¹⁰. Primeiramente por que para ele a religião é um fenômeno historicamente observável. Toda sua obra esta concatenada à ação social do indivíduo. É o momento em que se articulam “*comportamentos humanos*” e esses “*compreendem um significado subjetivo*”, neste sentido a religião é uma das forças que inserem pressão

¹⁰ Weber inicia seu texto (Ensaio de Sociologia) com um significado abrangente para a idéia de religião. Em suma, a religião teria a capacidade de aglomerar as pessoas e de regulamentar suas vidas. Posteriormente o autor classifica as religiões ditas como “mundiais” por justamente possuírem essas duas capacidades – a regulamentação e a aglomeração. (WEBER, 1982, pg. 189).

a formação dos “*significados subjetivos*”, portanto para a ação religiosa existe racionalidade (CARVALHO, 2004, p. 49). E está claro que esta idéia é altamente aplicável a nossa pesquisa já que, a nosso ver, seria impossível considerar alguma estrutura humana que não contivesse racionalidade. Ou como se refere David Hume a religiosidade faria parte de um contexto de angústia concreta própria dos indivíduos... São “*preocupações com eventos da vida*”, portanto se ela se emoldura metafisicamente, mas se realiza concretamente então podemos classificá-la como elemento básico da cultura humana (STADLER, 2000, p. 39).

Um dos pontos elementares que é levantado por Weber (1982), como sendo contribuição para um entendimento do papel da religião dentro da sociedade, é o processo de construção da crença. Ainda através da teoria de que as éticas religiosas e a estratificação social se relacionam, Weber (1982) demonstra em exemplos práticos essa relação. Saber onde estão os direitos e os deveres por parte de seus integrantes é algo importante para a sobrevivência do credo, pois estes, direitos e deveres, necessitam estar de acordo com a realidade preferida dos fiéis e de outro lado é importante pelo fato de estabelecer uma ordem necessária para o seu funcionamento. Portanto, as ações devem estar legitimadas. A atitude da crença, que não nos vale agora e aqui medir sua origem, é ponto importante no processo de legitimação. Ainda mais que, a diferença fundamental para Weber (1982), não é por que apenas possa parecer que ele, ao contrário de outros autores clássicos, não interpreta a religião como o produto ou a produtora de uma falsa consciência. Já que, em suma, falsa consciência não existe. É que através da idéia de co-determinância entre a estrutura social e a natureza das normas morais, ele coloca a religiosidade em seu devido lugar. Ou seja, ao mesmo tempo em que ela é produto da razão humana e de todas as suas outras construções, a religião também tem um papel de determinância sobre a realidade social.

“Os afortunados raramente se contentam com o fato de serem afortunados. Além disso, necessitam saber que têm o direito à sua boa sorte. Desejam ser convencidos de que a “merecem” e, acima de tudo, que a merecem em comparação com outros. Desejam acreditar que os menos afortunados também estão recebendo o que merecem. A boa fortuna deseja, assim, “legitimar-se”” (WEBER, 1982, pg. 192).

Berger (1985), por exemplo, enumera uma questão muito importante para a feição do nossa dissertação. O sentido de Legitimidade. Estaria ai, para nós, o sentido prático das relações religiosas na sociedade. Estas são constitutivas e co-participantes da legitimidade da ordem social. Para ele as legitimações não só dizem como as coisas devem ser, mas dizem também o que elas são. Portanto elas conferem à realidade social

uma explicação normativa, mas antes de tudo ontológica. As coisas são por que são... Ou as coisas são por isso ou aquilo. São momentos importantes, que, mesmo fragilizados em alguns momentos, como as revoluções, por exemplo, determinam um status que exercem um controle geral sobre a ordem evitando o estágio anárquico. Contudo, Berger (1985) enumera que as legitimações não são de grande formulação teórica, ele diz que; o corpo de idéias de uma sociedade muitas vezes pode ser muito diferente do saber total desta. Nesse sentido concordamos, contudo isso não quer dizer que, de uma forma geral, as concatenações realizadas para se formular legitimações sejam carentes de racionalidade, muito pelo contrário. Na legitimidade existe o papel fundante da racionalização, portanto não se trata de um caráter pré-teórico como afirma o autor. O papel da legitimidade é tão operante, portanto altamente considerável para os estudos sociais que desde a sua formação, os elementos legitimantes passam por um processo de evolução que culmina por torná-los: “*evidentes por si mesmas aos que as executam*”. As legitimações são partes integrantes da sociedade tanto no sentido objetivo como também subjetivo. Fazem parte do saber institucionalizado na sociedade em sua totalidade, contudo, para se institucionalizar e tornar-se conhecimento objetivo, a legitimidade necessita passar pelo aval da subjetividade. Ela possui concomitantemente intenções de se respaldar e auto validar tanto na objetividade como na subjetividade. E Berger (1985) diz então, para entrar em consonância com a nossa proposta: “*podemos descrevê-la dizendo simplesmente que a religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação.*” Ou de uma forma bem mais acessível: “*Tudo “aqui em baixo” tem seu análogo “lá em cima”*”. A legitimidade religiosa funda a relação com a realidade assim como ela é, ou seja, sem precedentes à dúvidas. Exemplos de retidão individual que se mostram para os grupos são naturalmente originados de exemplos colocados nos panteões das próprias religiões. Cristo é o exemplo a ser seguido, Olorum é o exemplo a ser seguido, imitá-los é agradá-los e agradando-os estamos garantindo o mínimo de benefícios para a nossa vida concreta. Portanto, o invólucro que envolve a minha moral para falar a verdade não é meu. E esta ai uma intenção básica da religiosidade, garantir a planificação dos argumentos e das práticas morais para que estes mesmos não caiam em um relativismo improdutivo e sem respeitabilidade mútua. Claro que outras legitimações, como o estado, por exemplo, pode desenvolver este papel juntamente com a religião, mas essa ligação direta a moralidade imitável de um Cristo, ou de um Olorum somente a religiosidade é capaz de realizar. (BERGER, 1985, pgs 42 a 50).

Berger (1985), entretanto deixa claro que o processo de negação da Legitimação deriva extremos perigos. Ir contra a ordenação religiosa que se postula é antes de tudo ir contra a ordenação simpática do sistema.

“Ir contra a ordem da sociedade como é legitimada religiosamente é, todavia, aliar-se às forças primevas da escuridão. (...) Quando a realidade socialmente definida veio a identificar-se com a realidade última do universo, negá-la assume a qualidade de mal e de loucura. O negador arrisca-se, então, a ingressar no que se pode chamar de qualidade negativa – se quiser a realidade do demônio.” (BERGER, 1985, p.52).

A partir desta confrontação podemos chegar a algumas conclusões. Primeiro normalmente dentro dos argumentos discursivos das religiões existem determinados grupos que se encaixam perfeitamente nos pressupostos de desordenamento do cosmo. Inclusive estes grupos são normalmente outros grupos religiosos. Esta aí a premissa básica da satanização, é assim que ela se realiza. É o momento em que o ideal negativo de determinada religião é justamente os preceitos morais de outra. Para que tal afirmação seja julgada como dogma é necessário que se decorram daí algumas exigências. Primeiro como já afirmamos antes, é necessária a montagem própria de uma tradição que remonte o universo de exclusão legítima própria desse credo. A única racionalidade que deve existir nessa empresa é a apologia, partida normalmente de um grande baluarte discursivo, que sedimente a questão não deixando dúvidas. Exemplos disso: são muito comuns respostas dadas por cristãos, que para afirmarem essa sua característica básica remetem às leis entregues a Moisés no Monte Sinai dizendo *“Amarás teu Deus sobre todas as coisas”*. Nessa afirmação estão contidas as duas exigências, de um lado está posta uma apologia segmentada por um pai da religião, que a partir daí constrói uma identidade indissolúvel, indiscutível e principalmente excludente. Diz-se excludente por que está óbvio que existem castigos apropriados para os que não seguirem essa prédica.

Um dos pontos importantes colocados pelas teorias de Berger (1985) sobre o processo de legitimação é que estas estão sempre sobre a égide da lógica dialética. As legitimações são processos engajados no contexto social próprio do tempo vivido. E neste sentido, podemos observar que, ao longo do tempo, as atividades religiosas passam a ser encaixadas às exigências desta realidade. É esse o momento em que a religiosidade realiza uma releitura de seus mitos, renova os seus ritos para que esses possam agir na forma de uma novíssima legitimação, esta sempre adequada à nova realidade. Neste sentido, nos é evidente como, em alguns casos famosos, o momento superado e o momento que supera parecem até mesmo não pertencer à mesma

instituição. Exemplo disso são os movimentos católicos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática, no contexto católico. Ou até mesmo, as igrejas protestantes tradicionais e as de orientação neopentecostal e por que não dizer o Vodou, o Candomblé, a Umbanda, a Macumba. O quanto essas mudanças são radicais já se apresenta como outro problema é necessário, nesses casos, um estudo mais aprofundado do contexto em questão.

A própria modernidade parece ser um momento histórico em que as religiosidades ganham um papel diferenciado do de outrora. Os momentos de pavor e de êxtase são normalmente encontrados em momentos de crise dentro de uma determinada sociedade, como parece ser o nosso. Nesses momentos, normalmente a religiosidade ganha papéis dúbios. Ou de um lado, as lideranças religiosas fazem emergir um discurso repressivo e altamente reacionário de conservação do *status quo*, vinculando o momento de debilidade social a uma esquizofrenia de valores – que seria o momento próprio dos sacerdotes. Ou mais raramente surge a notícia derradeira para que a própria religiosidade se configure como o pedestal inicial das propostas revolucionárias – que seria o momento próprio de movimentos proféticos. Contudo, o que vimos colocar aqui é que, o êxtase religioso produz sensações que, inevitavelmente conduz o homem a uma ação e principalmente a um posicionamento frente a uma determinada realidade. Portanto, não aceitamos a idéia grotesca do êxtase religioso como uma romaria de zumbis que não produzem a própria consciência. Tal fator despreza a individualidade, como se essa fosse sepultada pelos dogmas da dita religiosidade. Também não estamos querendo negar que para implementar e exercer o papel de indicativo de ordem social, a religiosidade não contribua para tornar superior o papel dos grupos sociais sobre o indivíduo, mas nos é óbvio que, não é função do social soterrar o indivíduo já que este se constitui como soma dos elementos que o compõem. Ou seja, a soma dos indivíduos. Aliás, deixar que se prevaleça certa dosagem de individualismo é crucial para a manutenção até da própria ordem social, sem isso os seres humanos se sentiriam tolhidos e acuados de tal forma pelas regras sociais que, além das patologias normais vinculadas pela psicologia teríamos que viver em estágio constante de busca pelo individualismo desmedido. O que nos levaria a um modelo quase insuportável de vivência. Muito próximo a este que vivemos na modernidade, que nos submete ai sim a uma imagem mal resolvida da nossa própria individualidade e humilha esta a noção própria de liberdade restrita de produtos a serem irremediavelmente consumidos. E,

diga-se de passagem, até a própria religiosidade se configura como um produto nesse sentido.

Bourdieu (2007) observa que de seus sistemas simbólicos normalmente se depreende a estrutura geral da sociedade. Ou seja, que minimamente, os capitais simbólicos e econômicos, como toda ordenação do sistema simbólico em que a coletividade está inserida será, pelo menos, uma indicação de como será a distribuição geral dos indivíduos na cadeia de privilégios e obrigações dentro da coletividade. O que, através de um pensamento durkheimiano poderíamos até chegar à conclusão de que a rede de símbolos do sagrado, por exemplo, poderia interferir de forma efetiva nos dimensionamentos da hierarquia social. Seria para Bourdieu, uma forma de “*organizar o mundo natural e social...*” (BOURDIEU, 2007, pgs. 30 e 31) e a partir desta os indivíduos passam incorporar os sentidos socialmente válidos. Esse é o passo decisivo, para conjuntamente a isto, os sistemas simbólicos constituírem, ou pelo menos influenciarem efetivamente as funções sociais. Essa idéia, decisivamente sinônima da teoria marxista, se torna ainda mais parecida com esta no momento em que esses sistemas simbólicos, ratificam as posições dentro da coletividade e passam, portanto, a constituir um instrumento político muito especial. Essa tarefa ainda se torna maior, na medida em que a arbitrariamente a religião passa a legitimar a ordem constituída, cobrindo as desigualdades latentes entre dois grupos etc...

Bourdieu (2007) tenta encontrar no pensamento de Weber, quais seriam os mecanismos que, unidos garantiriam a dinâmica de evolução dos bens simbólicos. A permanência do discurso mítico seria garantida pela conjunção de interesses tanto de quem produz seus produtos quanto de quem os consome. Quem produz normalmente deve estar antenado não só nas expectativas de quem consome, mas principalmente nas forças e contextos históricos, políticos e sociais que produzem essas necessidades para os consumidores, o que cria uma competição para o atendimento dessas demandas. Dessa forma, Bourdieu (2007) traça uma correlação entre o pensamento de Weber e Marx no sentido em que, para eles a religiosidade teria um caráter eminentemente reacionário quanto ao *status quo*. Os indivíduos que consomem teriam, por fim, uma posição passiva frente ao emaranhado de produtos que constituem o mercado religioso. Ou como o próprio Bourdieu (2007) afirma ser parte do pensamento weberiano:

“... Weber está de acordo com Marx ao afirmar que a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a ‘legitimação’ do poder dos ‘dominantes’ e para a ‘domesticação dos dominados’” (BOURDIEU, 2007, pg. 32).

O próprio Weber veria, para Bourdieu (2007), na institucionalização dos profissionais especializados em coisas sagradas, a forma mais latente de crítica realizada pelo materialismo histórico à religiosidade. Assim como observa que, a sacralização de uma situação terrena, aparatando a situação vigente, que ele chamou de “*alquimia ideológica*” como também mais uma crítica pertinente do Materialismo Histórico (BOURDIEU, 2007, pg. 32).

Outra discussão levantada por ele, e que nos é extremamente importante já que vamos tratar de uma estrutura totalmente rejeitada e mal entendida pelo Marxismo Ortodoxo¹¹, é a que diz respeito aos valores e eventos complexos que formam a dinâmica social e o significado cultural. Ao invés de tratar da realidade econômica, apenas como materialmente fundadora, ele admite também a existência de outros fatores que são “*economicamente condicionados*” ou “*economicamente relevantes*”... Como foi exemplificado pelo gosto artístico de determinada época ou acontecimentos da vida religiosa. Isso seria para ele “*a totalidade dos processos culturais*”. Tratar de algum aspecto cultural apenas em seu sentido material teria para ele um sentido vago, limitado e principalmente, “*parcial*”. Abranger a perspectiva do estudo sociológico além do “*materialismo*” é fazer nascer uma “*nova “ciência*” (WEBER, 1992, p. 118, 119 e 120). Contudo, isso não quer dizer que o estudo da cultura, através de elementos materialistas não tenha sido, e ainda o é, momento importante da análise da dinâmica da sociedade, principalmente quando este está desatrelado de ditames de dogmatismo. Para Weber o dogmatismo da biologia racial, assim como as teses sobre a sociedade fundamentada na ciência da natureza, alcançou graus muito maiores do que a febre por fundamentação científica própria de sua época poderia suportar. E tal imperativo biologicista, advém da própria perspectiva econômica da história. O que resulta, ou resultou em uma profunda incapacidade de espírito crítico. Em seu texto, diz que a perspectiva econômica da história leva outros fatores ao status da insignificância dentro

¹¹ Na verdade, a obra marxista torna-se inovadora por que, realiza uma crítica que vai para além do materialismo de Feuerbach e também do Idealismo de Hegel. Com elas, Marx elabora uma concepção própria para a História da Humanidade, vista efetivamente agora como um corolário para uma concepção materialista da vida humana e do seu próprio processo de Humanização. Contudo, o que consideramos é que, principalmente para o marxismo vulgar, a concepção materialista foi até as últimas conseqüências. Ou seja, ao considerar que a construção humana sempre estaria ligada a uma condicionante material, o marxismo em últimas conseqüências, passa a não perceber a multiplicidade do gênero humano e suas intencionalidades, assim como as suas outras necessidades que não sejam de ordem estritamente material. A nosso ver, essa é uma das incongruências mais fortes para poder adaptar os estudos dos fenômenos religiosos, (cercados de necessidades de outros tipos que não sejam estritamente material) ao Marxismo.

do todo social e desfigura o próprio conceito de econômico (WEBER, 1992, p. 122). Essa é a perspectiva aplicável ao nosso estudo. E como apontam os próprios termos, “*economicamente condicionante*” e “*economicamente condicionado*”, estamos à busca de uma relação mais equilibrada da religiosidade com as outras instituições sociais. Não queremos dotá-la de autonomia total, mas necessitamos evidenciar em que pontos ela é a partícipe fundamental e condicionante da realidade social. Weber (1992) trabalhou a religiosidade como um fundamento histórico, como já foi dito. Para ele a religiosidade produzia elementos de reflexão sobre a moralidade, à razão e a experiência. Isso quer dizer que, ao contrário dos materialistas, a religião era um pressuposto onde se fixavam elementos de ativação e experimentação histórica.

Antes de Weber (1992), podemos até mesmo enumerar uma larga tradição de teorias, provindas de certo ceticismo, e que percebiam a religiosidade como fruto das relações sociais. Essa tradição, aparentemente contraditória, tem Hume como um dos seus principais expoentes. Como empirista Hume também considerava que não pode existir experiência religiosa sem a empírica. Esta se verifica em uma prática coerente e toda própria, em suas formulações cosmogônicas e seus ritos que intercambiavam o homem com a natureza. A religião é, nesse sentido, a ideologização da primeira experiência humana, a relação com a natureza. Mesmo que, em último estágio, o “*modelo filosófico*” criado para dar conta dessa relação com a natureza não tenha a racionalidade lógica e científica como o seu ponto mais forte. “*Crer, para Hume, é apostar em absurdos.*”, e certamente ele não poderia dizer outra coisa, já que sua lógica se baseava nas comprovações empíricas que eram à base dos argumentos científicos dos quais ele era um dos maiores representantes (BORGES, 2005, p. 65). Contudo o mesmo Hume admite que exista um fator a ser considerado. Primeiramente, essa dita racionalidade é dúbia, já que determinados eventos que normalmente são considerados pela crítica científica como pressupostos de irracionalidade, na religião também não podem ser desconsiderados por essa própria racionalidade. Uma delas é o exemplo famoso a respeito da existência e/ou inexistência de Deus. Para ele, não existem provas concretas que indiquem a existência de Deus, por isso essa verdade religiosa pertenceria ao campo da crença – a irracionalidade. Entretanto também não existiriam provas da sua inexistência, já que para tal feito a própria ciência ainda não teria criado argumentos nem muito menos provas o suficiente para comprovar tal questão. Nesse caso, ele propõe a “*suspensão do juízo*”, cremos que uma fórmula de dispensar aquilo que irremediavelmente apela à consciência humana. Entre essa angústia de não possuir a

verdade sobre o infinitesimal e possuir, o homem prefere admitir a existência do segredo e de sua pequenez¹². Ao mesmo tempo pequeno diante do mistério, mas ao mesmo tempo redimido perante a ordem cosmológica que finalmente o chama para habitar agora a categoria de representante da divindade na terra. A religião é, portanto o local de suspensão da angústia ontológica do homem, e esse tratamento dado por Hume será muito semelhantes aos dados por Weber (BORGES, 2005, p. 66, 67 e 68).

Por outro lado, e já que estamos tocando no assunto da religião como legitimação social, a questão da alienação é proposta pelos autores das formas mais variadas. Contudo não podemos de forma alguma aceitar a idéia, vulgar, do marxismo vulgar¹³ em se tratando especificamente, de que a religiosidade seria mais uma forma de reducionismo das possibilidades revolucionárias inerentes à classe operária, e por isso mesmo, um empecilho para tal evento. Seria ela o “*ópio do povo*” e principalmente uma forma de legitimação do poder através da alienação. Algo, contudo que também nos remete é de certa forma, a impossibilidade de se pensar a religiosidade sem a esfera do respaldo e das lutas inerentes entre as classes sociais e entre os indivíduos. Para tanto concordamos sobremaneira com as afirmações de Berger (1985) de que:

“... a alienação é o processo pelo qual a relação dialética entre o indivíduo e o seu mundo é perdido para a consciência. O indivíduo

¹² Berger (1985) por exemplo salienta que, em todas as sociedades deve existir certa dosagem de entrega do indivíduo à uma espécie de mistério. Nesse sentido a religiosidade contribui para que essa dosagem seja efetivada. Essa parcela de entrega ele denominou como sendo masoquista, “(…), a atitude em que o indivíduo se reduz a um objeto inerte e semelhante a uma simples coisa frente a seus semelhantes, tomados separadamente ou em coletividades ou nos nomoi por eles estabelecidos.” O indivíduo se sente “*embriagado*” no ato da entrega de si mesmo a outro, ou a uma idéia. É normalmente este o tipo de posicionamento dos integrantes das religiosidades a seu(s) Deus (es), particular (es) ou coletivo(s). É aí que reside à base sólida da irracionalidade das crenças, já que para existir ela deve transformar argumentos, aparentemente frágeis em bases sólidas de sua percepção de mundo. Ao mesmo tempo em que, parece ser irreal a possibilidade, para quem ver de fora tal fenômeno, da entrega submissa e a-crítica a uma entidade que não possui uma estrutura palpável e substancial. Passa-se também a ser plausível essa doação como bálsamo das angústias diárias que atormentam o ser humano e que fazem parte da sua própria natureza – a origem e o fim. É uma forma de suportar a crueza do mundo. (BERGER, 1985, pgs. 68 e 69).

¹³ A utilização do termo “vulgar” esta sendo referida aos momentos em que o Marxismo foi amplamente divulgado, ou seja, vulgarizado, e não de forma depreciativa como se pode confundir. É importantíssimo traçar essa diferença, já que, parece-nos reinar nos jargões acadêmicos uma linguagem um tanto quanto distorcida do que efetivamente Marx e Engels pensavam sobre a religião. A religião como ópio, reinou de forma desmembrada e panfletária durante muito tempo, e cremos que até hoje ainda exista, como a única importante afirmação do marxismo sobre os fenômenos religiosos. E nesse sentido cremos que dois processos foram definidores dessa situação. Primeiro a ligação, levadas as últimas consequências, ou seja, a totalitarismos, do Marxismo com a uma ditadura radicalmente ateia na URSS. E segundo pela forte ligação no ocidente do Cristianismo com as forças estatais de dominação que gerou fortes críticas contra este pelas correntes libertárias de esquerda na Europa (em parte pelo escandaloso silêncio e omissão da IIª Guerra em favor de genocídios de judeus e outras etnias). Já na América a crítica deveu-se principalmente pelas razões históricas em que o Cristianismo sempre esteve ligado a um passado colonial de dominação e exploração.

“esquece” que este mundo foi e continua a ser co-produzido por ele. A consciência alienada é uma consciência que não é dialética”. (BERGER, 1985, pg. 95).

Se a dialética é perdida, pelo menos enquanto noção para a própria vida torna-se claro que o indivíduo perde a consciência de si, e do próprio mundo. Contudo, parece-nos que Berger não coloca as relações religiosas como totalmente alienantes, como propunha o marxismo ortodoxo. E como o próprio Berger diz: “..., a alienação é um fenômeno completamente diferente da anomia” (BERGER, 1985, pg. 95). E nesse sentido temos uma colocação muito própria. Citamos o Cristianismo como pedra angular dessas críticas feitas pela ciência. cremos que, o sentido das colocações sobre a relação do Cristianismo e a alienação, a “falsa consciência e o ópio do povo”, só podem ser pensadas historicamente, só podem ser pensadas de forma contextualizada. É por isso que, talvez, nenhuma crítica feita ao marxismo seja tão forte ao ponto de derrubar questões evidentes para aquele momento histórico. Ou seja, no momento em que Marx escreveu realmente a religião era o “ópio do povo”. Contudo nem sempre isso se deu dessa forma. Citamos nesse sentido dois exemplos pontuais: 1. O Cristianismo primitivo, mesmo que, para nós já existiam as perseveranças dos estilhaços burocráticos colocados por Paulo e que foram tão enfatizados por Nietzsche em “O Anticristo”. E 2. A Teologia da Libertação que se colocou como verdadeira contradição ao modelo próprio vindo e herdado da catequese realizada pelos europeus latinos aqui na América. Contra os dogmas provindos da tradição contra-reformista se emolduraram verdadeiras intenções quanto à dignidade social e de realizações semelhantes à de uma revolução de baixo para cima. Tanto que esse tipo de visão do catolicismo, particularmente falando, fora contextualizado durante o movimento de alta repressão a movimentos anti-governistas durante a ditadura militar, não só no Brasil, mas no resto da América Latina.

E nos referindo ao marxismo ortodoxo e sua idéia a respeito da legitimação social, o que nos vale é dizer que, a grande crítica marxista ao sistema religioso é que diferentemente do que os religiosos possam pensar a religião é fruto do homem e não o contrário. “... a religião é uma projeção do homem,...” (SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO, 2003, pg. 13), o que até então essa parecia também ser a crítica formulada pelo materialismo de Feuerbach. A religião é o produto de relações concretas, que se estabelece em relação ao próprio mundo concreto, ela é uma consciência, mesmo que vista como invertida, do mundo. Das angústias humanas, de suas misérias se estabelece uma relação de troca com a religião. Esta, por fim, oferece ao ser oprimido a guarida de

um “*protesto contra a miséria real*”, “*o coração de um mundo sem coração*”, o “*ópio do povo*” (SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO, 2003, pg. 14). Nesse sentido a forma clássica de religião como alienação se impõe. A partir da publicação de “Ideologia Alemã” é que se percebe que esse congênera vai se expandir para um conceito menos restrito sobre a religiosidade, que, a partir de então, é vista como ideologia, ou seja, um conjunto de idéias para o convencimento de uma determinada classe social a favor de um determinado status de coisas dentro daquele modelo social. A partir de então fica muito clara, a(s) intencionalidade(s) da religião dentro da sociedade – ela sempre terá um papel reacionário, já que, por si só, ela foi formulada, em sua essência, para “*justificar e esconder a realidade da dominação*” (SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO, 2003, pg. 14). Cremos que esse seja o grande hiato para uma concepção marxista de religião. Não vamos também cair aos (dês) méritos da construção de Marx (2005) para um conceito tão amplo. Por não notar a sua amplitude, tanto no tempo quanto no espaço, a realidade empírica indagada por ele (a sociedade europeia do século XIX) não propiciou que o autor vislumbrasse momentos em que a religiosidade se formulou tal e qual a profecia, ou seja, de forma não apenas reacionária, mas também revolucionária. Os momentos proféticos podem ser considerados, como o instante em que a religiosidade deixa o seu caráter reacionário e se transforma em um dos agentes transformadores da realidade vigente. Além de que, observar o caráter reacionário da religiosidade como uma camisa de força que uniformiza todas as sociedades seria, por exemplo, negar o fenômeno do sincretismo no Brasil, por exemplo. De tão ambíguo, tal movimento pode muito bem ser encaixado nos moldes dos movimentos de religiosidade popular onde as instâncias legais do poder pouco podem fazer para (dês) instrumentalizar sua dinâmica.

I.7. A Supremacia Política da Lógica Ocidental e das Religiões da Salvação.

Para Weber (1992), as práticas religiosas são extremamente racionais e sempre voltadas a uma praticidade única com o mundo. E nesse ínterim, todas as suas ações orientam-se para finalidades políticas e econômicas. O sentido primeiro que ele dá à religiosidade é o que se refere à autogênese da racionalidade partida de elementos da irracionalidade, sobre isso nos diz Juliano Borges: “*Seu estudo sobre a ética*

protestante apresenta uma gênese da base irracional que se constituirá em argamassa para a própria racionalidade moderna.” (BORGES, 2005, p. 71). É a partir desse tipo de afirmação que, Weber (1992) desmonta os jargões reducionistas e desapropriados sobre a religiosidade, e muito pelo contrário, o remete ao campo basilar do pensamento humano, sendo este, indispensável na e para a formação dos princípios de racionalidade como um todo. Mesmo que a racionalidade pura em Weber (1992) seja considerada um tipo ideal, a religiosidade, assim como a cientificidade tenta que dar conta da irracionalidade do mundo.

E apenas para completar com uma ressalva importante, de que para o funcionamento próprio da religiosidade, deveria agir sobre os posicionamentos do racionalismo puro é, para nós, com certeza, um deslize dos críticos. A idéia de que as religiosidades possuem um funcionamento interno, que lhes é próprio, remonta a Durkheim, então já deste, guardando as devidas exceções, o que temos a dizer é que, já a um bom tempo a ciência tem a consciência dessa cosmogonia interna da religiosidade. Agora, a diferenciação é necessária, inclusive para que se tracem as fronteiras da própria religião com a ciência (SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 2006, pg. 18).

Já para Durkheim (1996) não só as religiões primitivas são o elemento básico para diagnosticar estruturas existentes entre todas as outras, como também se utiliza da religiosidade, pelo menos nessa pesquisa (*As Formas Elementares da Vida Religiosa*), para também dizê-la como um observatório da realidade social. A sua idéia redundante em dizer que a religiosidade, como ponto inicial de racionalidade humana, e, portanto mais simples, seria a forma mais elementar de se observar a realidade social. E que, em outro sentido, toda religiosidade seria uma forma de se pensar não só elementos da transcendência, mas também a forma regular de se realizar um ordenamento cosmogônico, no qual a própria sociedade e sua dinâmica têm o seu papel. Já em nossa observação, realizar o dimensionamento social, através das idéias da religiosidade não é algo que possa ser tratado como simples e orgânico a ponto das estruturas serem observáveis e profusamente elementares. Entretanto a religiosidade é sim, uma forma embrionária de se observar as estruturas sociais, não por sua simplicidade, mas justamente pelo contrário, pela sua complexidade, é só verificarmos quantos preceitos, éticos, que não necessariamente tenham que estar nos cânones religiosos são adotados como receitas para as ações dos indivíduos em seus grupos.

Ponto nodal da interpretação durkheiminiana é a idéia de considerar o fato do ponto de vista daquele que crê, já que nesse sentido o fato passa a fazer sentido dentro da coletividade. Já que não seria importante para a Sociologia indagar se tal representação faz sentido ou não dentro da nossa lógica, ou se as divindades existem efetivamente ou não, quando tal tarefa em nossa concepção seria uma empreitada própria da Teologia. A Sociologia da Religião por sua vez, deve ater-se ao mecanismo lógico da crença, partindo então do pressuposto de que para o grupo de crentes, que na maioria das vezes é a comunidade inteira, aquela representação não só faz sentido, como é responsável por parte do ordenamento de suas próprias vidas. É nesse sentido que as divindades (e então para o nosso caso, entidades como o Diabo, e as divindades dos cultos de matriz africana) existem e podem muito bem serem alvos de investigação das Ciências Sociais. O momento do canto, do culto e das liturgias é não só um momento de conexão com o transcendente, mas muitas vezes de estabelecimento lógico e prático com as coisas do mundo. Rezar para fazer chover, para ter saúde, para realizar um feitiço, uma bruxaria passa a ser ademais uma forma própria de conhecimento que, como Durkheim (1996) argumentou passa ter tanta lógica quanto o conhecimento científico.

“Para ele, não há nada de estranho em poder-se, com a voz ou com o gesto, comandar os elementos, deter ou precipitar o curso dos astros, provocarem a chuva ou pará-la, etc. Os ritos que emprega para assegurar a fertilidade do solo ou a fecundidade das espécies animais de que se alimenta não são aos seus olhos, mais irracionais do que o são, a seus olhos, mais irracionais do que o são, aos nossos olhos, os procedimentos técnicos que os agrônomos utilizam para a mesma finalidade. As potências que ele põe em jogo por esses diversos meios nada lhe parecem ter de especialmente misterioso. São forças que diferem, certamente, daquelas que o conhecedor moderno concebe e cujo uso nos ensina; elas tem uma outra maneira de comportar-se e não se deixam disciplinar pelos mesmos procedimentos; mas, para aquele que crê nelas, não são mais ininteligíveis do que o são a gravidade ou a eletricidade para o físico de hoje.” (DURKHEIM, 1996, pgs. 6 e 7).

E é justamente aí que reside a cerne de nossa dissertação. A nossa intenção é pesquisar justamente onde e como reside a crença dos grupos cristãos nas práticas das religiosidades de matriz africana, já que esse conjunto de práticas parece fazer sentido a esses grupos, e não só isso, também faz parte de suas práticas sociais. A crença de que as religiosidades de matriz africana cultuam o diabo é a representação mais simples disso que acabamos de dizer, através dela os grupos cristãos estabelecem as fronteiras identitárias entre eles mesmos e esse grupos. Resumindo, tratasse de um conhecimento

especificamente religioso que reverbera sua proporcionalidade para esferas outras da vida social.

Outra faceta importante, no que se refere à racionalidade própria das religiosidades é que Bourdieu aponta uma direção muito específica para a religião: “*unir cada evento particular à ordem cósmica*” (TEIXEIRA, 2003, pg. 178). A experiência religiosa é então construída através da conjunção e da articulação dos variados elementos internos que a conjuga. Agora, mais que isso, o muito bem articulado diálogo que Bourdieu (2007) faz dos clássicos se mostra no momento em que ele explica como a articulação dos elementos sagrados se disponibiliza dentro da sociedade. Primeiro ele busca a idéia de racionalidade intrínseca à religiosidade em Weber como já dissemos antes. Já o caráter sagrado e o poder de consagração inerente a religiosidade parecem ser uma característica retirada de Durkheim. Para Bourdieu, o poder de consagração “*absolutiza o relativo e legitima o arbitrário*” (TEIXEIRA, 2003, pg. 178), de certa forma, até mesmo podendo transfigurar em determinados momentos a aparência das instituições tanto para uma ordem reacionária quanto revolucionária do *status quo*. Ela é, nesse sentido, força estruturante, que diz o que deve ser obviamente a partir daí dizendo o que não deve ser esta aí a sua eficácia simbólica que acaba se transformando em eficácia social. A alquimia ideológica onde o produto humano, aparentemente frágil torna-se consagrado e, portanto, inquestionável.

Nesse sentido, o monoteísmo procura a explicação racional para problemas de sofrimento, exaltação dos ânimos e etc. ao mesmo tempo, o ser humano encontra a medida certa de positividade na dor, a fim de conviver com ela e naturalizá-la ao passo em que encontra a dose certa de negatividade na alegria afim de não torná-la algo ameaçador ao status social. É nesse sentido que, para Weber (1992) as ordenações da moral religiosa inevitavelmente produzem efeitos nas constituições práticas da ética seguida pelas sociedades. A sua monografia específica sobre essa relação é “A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo”. Esse processo é só racional. E não é apenas efetuado por uma causa, em Weber (1992) a poli causalidade é um elemento determinante. É por causa dele que, em aspecto geral, o cientista não deve ficar deslumbrado em alcançar a totalidade do seu objeto de pesquisa. Primeiro por que o próprio conceito de totalidade é uma construção, e segundo por que, como está evidenciada que a multiplicidade das causas pode ser tão grande que facilite mais ainda, o erro do cientista em se dispor a encontrar essa dita totalidade. O importante é que não existe uma universalidade, nem para a religiosidade, nem muito menos para a ciência.

Estas são percepções diferenciadas dos mesmos fenômenos da realidade. Estes devem ser “*um dos mundos possíveis*”.

A razão de se acreditar na viabilidade e na sustentabilidade da racionalidade de qualquer método que ampare a dinâmica da vida social parece ser algo relativamente novo não só para a ciência como para, principalmente, a dinâmica política internacional. O choque de culturas, evidenciado por Eváns-Pritchard (2005) ao observar o colonialismo inglês na região Azande obviamente produziu relações incertas e muitas vezes conflituosas entre identidades e alteridades. Mesmo que essa seja uma situação muito singular das tribos Azande, a de ter que tratar ilegalmente aquilo que secularmente sempre foi legal – a penalidade da bruxaria, isso não se configura apenas uma peculiaridade Azande. Tanto em África quanto na América, o colonialismo e o neocolonialismo produziram não só um déficit econômico secular, mas inaptações, ou adaptações ao modo europeu, em todas essas sociedades. A lógica burocrática racionalista do estado europeu considerava a lógica dos povos colonizados, e por isso as relações com estes sempre produziu campos de marginalidade que, como dissemos, ultrapassou as fronteiras da exploração econômica, vindo parar no anátema de todas as vertentes culturais, políticas dos povos colonizados.

“Para os Azande, que acreditavam na imparcialidade e confiabilidade do oráculo, tais métodos judiciais eram plenamente satisfatórios. Para o governo colonial, naturalmente, tudo aquilo não passava de superstição absurda. Os novos códigos legais recusavam-se a reconhecer a realidade da bruxaria, não aceitavam a prova dos oráculos e não admitiam a indenização paga pelos bruxos ou a vingança mágica contra eles.” (EVÁNS-PRITCHARD, 2005, pg. 15).

A sociedade Azande era um tipo clássico de grupo em que a religiosidade possuía atribuições que extrapolavam a noção laica da modernidade, em que se estabelece a separação entre estado e religiosidade. Mesmo que a modernidade se esforce para tanto, também nos parece improvável a separação total entre o estado e a religião de alguma forma. Entretanto quando Eváns-Pritchard (2005) estabelece seu campo de estudo, ou seja, a relação entre ritos e crenças, ele parece demonstrar uma peculiaridade dessa relação. Mesmo que aparentemente rito e crença não tenham uma conexão óbvia aos olhos ocidentais, isso não equivale dizer que ela não possui uma racionalidade interna, uma auto conexão, que mesmo difícil aos nossos olhos constituem um sistema próprio de funcionamento das relações sociais. O desaparecimento desse sistema, assim como a sua lenta desagregação representa a desagregação do próprio grupo, como Eváns-Pritchard (2005) parece denunciar em sua

obra, com o movimento de colonização que passou a desrespeitar as peculiaridades da nação Azande. A bruxaria era uma forma de materializarem a jurisprudência da comunidade, tanto que Eváns-Pritchard (2005) se refere ao “Mangu” – ou bruxaria como uma das palavras mais faladas durante o tempo em que ele estava lá. E tanto que, os Azande acreditam ser a bruxaria, não só uma força mística, mas pertencente à vida material deles, já que ela seria uma substância encontrada no próprio corpo dos bruxos. Os olhos vermelhos e a herança seriam outros traços para se reconhecer um bruxo. Assim como os Azande, e mesmo na modernidade, uma característica básica dos grupos religiosos é traçar a alteridade a partir de traços físicos e até mesmo hereditários. As insígnias, os traços físicos, gestuais e assim como sua linhagem permanecem em maior ou menor grau como formas de se estabelecer suas identidades.

Creemos que em toda a introdução de “*Ética Protestante e Espírito do Capitalismo*”, Weber (1992) chama atenção para que fique claro que além das semelhanças existem características muito próprias e particulares de cada sociedade e que estas devem ser consideradas pelos cientistas sociais. As diferenças ditas são envolvidas no tempo e no espaço (História), observadas em um emaranhado extenso colocado em cada conjuntura histórica particular. Seu exemplo fundamental, para demonstrar essas particularidades específicas, é a sociedade moderna ocidental, que se inaugura com o advento da ética protestante e por outro lado pela ascensão de uma lógica desligada de uma racionalidade mágica e umbilicalmente ligada à lógica pragmática própria das religiões ditas como as da salvação. Contudo essa racionalidade lógico-metódica não está apenas representada pela ética religiosa do protestantismo, ela se expressa também através de suas variantes políticas e de trabalho, com o aparecimento de funcionários especializados treinados especificamente para uma determinada tarefa e da racionalidade de um estado burocrático. E esse é mais um exemplo que Weber (1992) dá, ou seja, o aparecimento dessas figuras singulares é próprio apenas das sociedades modernas ocidentais¹⁴. Partimos do princípio que para levantarmos a questão que é própria desse nossa dissertação. Por outro lado, também nos parece claro que essa racionalidade ocidental, baseada na lógica burocrática e na ética protestante, a despeito de ser hegemônica no Ocidente não parece ser nem homogênea nem muito menos total. Ou seja, sabemos da existência de outros tipos de

¹⁴ Em sua empreitada para classificar as características ordinárias da sociedade capitalista moderna ocidental, Weber (1992) traça suas essencialidades singulares. Além da separação da empresa familiar e também da utilização da racionalidade contábil, o que mais nos interessa dizer é que, essa também se assentou sobre a mão-de-obra livre.

racionalidade e principalmente, para o nosso caso, de cosmo-visões. A indagação, o problema é, portanto como é que essas racionalidades se relacionam? Que fatores causam a hegemonia da racionalidade Ocidental aqui no Brasil, por exemplo? Sem querer adiantar nenhuma resposta, cremos que esse processo de relação das racionalidades acabou, obviamente, sendo favorável para a racionalidade Ocidental, mas não a garantiu a totalidade das ações dos modos de vida em regiões diferenciadas culturalmente da Europa como é o caso do Brasil. Mesmo assim, ela impôs seu poder através das mais variadas formas de violência através do tempo e do espaço.

Weber (1999) traça uma desmistificação da racionalidade moderna, mesmo que em suma valorize o seu papel dentro da formação da própria sociedade ocidental. Agora o que nos chama atenção prioritariamente, e que óbvio, pareceu não ser uma tocante importante lembrada no trabalho de Weber (1999) é até que ponto essas racionalidades se relacionam com outras não-ocidentais. O importante nesse caso, para nós, é salientar o quanto as racionalidades julgam as outras como irracionais, como o próprio Weber (1999) colocou. Por que é justamente na medida em que essas racionalidades se relacionam, principalmente se elas pertencerem às sociedades espacialmente e/ou temporalmente separadas, é que irão ficar definidas, as quantas vão andar o inevitável choque entre elas. Mesmo que cada uma tome seu rumo ou direção, é imprescindível para a nossa análise dizer que nesses caminhos e descaminhos as suas relações são conectadas umas as outras. É como se decidimos que a racionalidade de uma se estabelece através da negação da racionalidade de outra. Portanto, mesmo que, para a análise a perspectiva seja particular a cada grupo em sua historicidade específica, se faz necessário que essa também seja sempre em relação a outros grupos que minimamente possam ser contemporâneos, contemporâneos e etc.

“Há, por exemplo, as racionalizações da contemplação mística, ou seja, num contexto que, considerado sob outras perspectivas, é especificamente irracional, da mesma forma que há racionalizações da sociedade, da técnica, do trabalho científico, da educação, da guerra, do direito e da administração. Cada um desses campos pode, além disso, ser “racionalizado” segundo fins e valores últimos muito diferentes, e, o que de um ponto vista for racional, poderá ser irracional do outro. Racionalizações têm existido em todas as culturas, nos mais diversos setores e dos tipos mais diferentes. Para caracterizar sua diferença do ponto de vista da história da cultura, deve-se ver primeiro em que esfera e direção elas ocorreram. Por isso, surge novamente o problema de reconhecer a peculiaridade específica do racionalismo ocidental, e, dentro deste moderno racionalismo ocidental, o de esclarecer a sua origem.”
(WEBER, 1999, pg. 11)

Para Weber (1999), as religiões possuem em sua constituição uma orientação para efeitos e práticas cotidianas. Esses valores eternizados na cosmologia dessas grandes religiões são co-fundantes da moral e dos conhecimentos e procedimentos práticos realizados por todos os indivíduos crentes daquela religião naquela sociedade. cremos, no entanto que, no caso do Cristianismo, e principalmente como ele se estabeleceu na sociedade moderna ocidental, sua capacidade de indicar movimentos e éticas extrapolou os limites do próprio credo. É como se disséssemos que, para o Cristianismo, até mesmo os ateus seguem inconscientemente seus princípios justamente por estes estarem umbilicalmente ligados até mesmo a formação dos legados jurídicos e culturais da sociedade ocidental. Suas indicações morais extrapolam suas fronteiras dogmáticas e adentra os territórios dos ateus, do estado e dos outros crentes, como o é e foi o caso mais específico do sincretismo no Brasil..

Uma das representações mais lógicas que se inscreve como formadora de pensamentos preconceituosos é falta de conhecimento sobre a alteridade. O que para nós representou parte da configuração da supremacia da lógica ocidental e das religiões da salvação sobre culturas outras. A *“ameaça a nossos poderes de concepção”* são forças capazes de formar a nossa própria opinião antecipada sobre uma determinada realidade. (GEERTZ, 1989, pg. 113). Por incrível que possa parecer, o momento descrito por Geertz pode ser significado como aquele em que um conhecimento, ou pseudo-conhecimento a nosso ver, é construído através de uma inadimplência de verificação empírica, ou até mesmo uma falta de capacidade de perceber algo. Desarmado de sua capacidade de identificar e construir símbolos, o homem (ou o grupo) prefere argumentar criando signos desarticulados da realidade daquela alteridade. Esse momento inclusive é mais cômodo, no sentido em que o indivíduo não necessita travar com essa nova realidade que o incomoda uma falsa relação de aceitação. Trava sim com essa, diferentemente na forma, no grau e na intensidade uma relação de distanciamento. Quando distanciar-se parece ser impossível, entra em cena todo o nosso arsenal de táticas e discursos para deixar bem clara as outras modalidades de distâncias. Ele cria uma realidade (que para nós tem o significado de ilusão-alienação), que o dá tranquilidade frente ao inacessível desafio de perceber outras verdades que seriam diferentes, e muitas vezes indissociáveis com a dele. Lembrando que, em tantas outras possibilidades, essas distorções são fruto também de adaptações conjunturais, políticas, principalmente, de um grupo que tenta justificar sua dominação sobre o outro.

Contudo, nossas concordâncias com os aparentes paralelismos entre Hume e Weber param por aí. Uma das idéias que permeia o pensamento de Hume refere-se ao processo de mitigação e imposição social dada nas sociedades monoteístas. Primeiramente Hume acredita em um processo de “(...) *evolução do processo de crença religiosa e a construção de formas mais elaboradas, (...)*” (BORGES, 2005, p. 68). A partir dessa evolução, rumo ao monoteísmo se diga de passagem, foram gerados cada vez mais instrumentos de mobilidade e imposição sobre os grupos. Era como se o monoteísmo fixasse de melhor forma um código próprio de moral, que se diferencia ao mesmo tempo em que repreende a moralidade natural. Para nós, é indiferente o grau de evolução de uma determinada cultura, para que sejam estabelecidos os laços de congruência entre o estabelecimento de uma moral e a religiosidade daquele grupo. O que certamente a época de Hume, assim como a de Weber (1999) não os proporcionava, e que nos é ofertado em abundância, é a idéia de que os termos primitivos, evoluídos, além de serem relativos não cabem mais em nossa literatura. As noções de sacralidade e de moralidade, mesmo que admitamos a existência de padrões estruturais, são totalmente diferenciáveis nas modalidades do tempo e do espaço. Portanto, as culturas não são mais evoluídas ou menos evoluídas, elas apenas são diferentes.

A idéia evolucionista já foi extremamente dita por nós, como algo que não cabe para as nossas propostas. Isso pelo simples motivo de que, se nosso campo prático de investigação tem como ponto de interrogação mais próprio a relação entre as religiosidades, temos a consciência de quanto poderíamos nos equivocar se adotássemos a idéia de que por um motivo ou por outro algumas dessas religiosidades fossem consideradas primitivas e outras evoluídas. Afora que, cremos superficial demais a idéia de que existiria uma diferença óbvia entre as religiosidades ditas como primitivas e as ditas como evoluídas. Que as primeiras teriam por si só um sentido maior de grupo e que as evoluídas teriam na espiritualidade individualista sua característica mais importante. Porém, mesmo tendo consciência de que o processo de Secularização efetivou realmente certa diluição das instituições e uma valorização de aspectos da individualidade isso não representa dizer que, a religiosidade moderna ainda não tenha um caráter extremamente agregador. Assim como isso não representa dizer que as antigas religiosidades não tinham de certa forma vestígios de um caráter individualista em suas práticas. A dualidade incisiva, tão própria do evolucionismo de certo que não se apresenta, nem se apresentava nas práticas religiosas de forma geral.

A racionalidade era um pressuposto existente em todas as culturas indiferentemente. E se podemos dizer que possa ter existido uma estrutura na teoria weberiana essa é a racionalidade, contudo Weber (1999) é enfático em afirmar que a racionalidade do tipo ocidental é única e irrepetível. E afirmamos isso por que, parece ser claro na obra de Weber (1999) uma teoria para a história. Por esse motivo, que cremos que a tarefa em estudar determinada sociedade tem que ser fruto de debruçamento exaustivo, já que cada momento tem suas próprias particularidades, cada civilização sua história. E a partir de então podemos explicar a diversidade das religiosidades afro-descendentes. Mesmo que as histórias tenham uma estrutura aparente, mas erroneamente transparente para alguns, o certo é que mesmo que elas sejam fruto de relações escravistas, monocultoras, rurais ou urbanas essas características não a fizeram homogênea. Muito pelo contrário, as religiões de matriz africanas são tão heterogêneas que, hoje um estudo etnográfico e/ou historiográfico na tentativa de uma catalogação de sua variedade representa um enorme e quase infinito desafio para que se proponha a se embrenhar nessa tarefa. As explicações, nesse sentido não produzem a realidade, mas sim é retirada desta, que é considerada por si só como única. Ela própria produziria seus contextos históricos mesmo que esses não seguissem uma seqüência lógica hegemônica.

Para a análise dos fenômenos religiosos, e em sua teoria, por conseguinte também uma análise dos fenômenos sociais, Durkheim (2005) parte do exemplo específico e de uma particularidade, tentando buscar nesses elementos aquilo que propicie a observação de leis gerais e estruturas universais encontradas em qualquer sociedade. Pela ordenação de sua teoria, o espaço das sociedades primitivas seria propício para a observação dessas estruturas, já que nelas as relações seriam as primeiras – sem nenhuma interferência anterior e sendo assim, sua simplicidade seria total. As sociedades primitivas seriam límpidas aos olhos do sociólogo que pretende encontrar e desvendar tais elementos estruturais universais. Nossa ressalva a esse tipo de pensamento se configura na abordagem dada por Durkheim (2005) a essas sociedades denominadas de “*elementares*” e/ou “*primitivas*”. Considerá-las dessa forma hoje em dia é admitir, ao contrário do que o próprio Durkheim (2005) pregava, que noções de valor possam estar intimamente ligadas à construção teórica da própria Sociologia. Que medidas seriam utilizadas para mensurar o grau de simplicidade e complexidade das sociedades, principalmente no que se refere aos tempos modernos? Naturalmente à Ocidental, o que nesse caso passaria a desconsiderar os nexos

intrínsecos existentes em todas as religiosidades indefinidamente. E dessa forma ele afirma:

“Dizemos de um sistema religioso que ele é o mais primitivo que nos é dado observar, quando preenche as duas condições seguintes: em primeiro lugar, que se encontre em sociedades cuja organização não é ultrapassada por nenhuma outra em simplicidade; é preciso, além disso, que seja possível explicá-lo sem fazer intervir nenhum elemento tomado de uma religião anterior.” (DURKHEIM, 1996, pg. V).

Mas em contrapartida, um dos pontos mais interessantes da teoria de Durkheim (2005) é o momento em que ele admite que seja inexistente a possibilidade de que alguma construção humana seja irracional. Portanto, as mesmas possuem uma construção própria singular, que lhes garante sustentabilidade e possibilidade de sobrevivência, já que, se apenas se amparassem em mentiras não teriam a mínima vitalidade, afora que a própria noção de verdade e mentira, racional e irracional passam a ser questionados. As religiosidades são, portanto, formas de exprimir a experiência do real, a religiosidade é, portanto um tipo de racionalidade tão fruto da consciência humana quanto à filosofia e a ciência. Entretanto, essa abertura que Durkheim (2005) dá as estruturas da religiosidade é imediatamente fechada quando o mesmo se filia unilateralmente ao Positivismo propondo para essas racionalidades coexistentes a religiosidade ordens hierárquicas.

Geertz (2001), por exemplo, refere-se a um costume de seus observadores que deve ser bastante comum às investigações científicas. Aquele em que os investigadores a partir unicamente de suas experiências com o sagrado de sua própria cultura, e a partir deste deixar clara a necessidade de que tem a obrigação, à luz de sua cultura de dar uma definição sobre todos os fenômenos observados. A nosso ver Geertz (2001) revoluciona essa perspectiva de forma categoricamente contrária. Ele decorre da possibilidade de alguns fenômenos realmente não terem explicação para os nossos olhos ocidentais, e terem apenas para a dinâmica interna da comunidade investigada. Cremos que esse tipo de intenção sempre foi mais evidente para os estruturalistas, já que, para os nossos olhos, a estrutura teria fundamentalmente essa função, a de dar um caráter universal, e assim explicar com veemência algo que se observarmos bem não produz nenhum sentido em nossa sociedade. Dessa forma, a necessidade de explicação a qualquer preço, que custava tanto aos observadores de Geertz (2001) pode muito bem, em alguns momentos, se confundir com as explicações que provém da falta de capacidade em explicar que alguns fenômenos despertam nos investigadores já que esses são

indivíduos como quaisquer outros. Referimo-nos então à ciência como sendo um possível canal de reflexo de idéias preconceituosas.

“O que eles não estavam dispostos a fazer era simplesmente abandonar qualquer hipótese, deixar os acontecimentos simplesmente acontecerem” (GEERTZ, 1989, pg. 116).

Mesmo com tais avanços, sua concepção perante as religiões politeístas é de que essas realmente eram primitivas. Nossa idéia é de que seus pressupostos para indicar o primitivo do politeísmo que eram: *“O domínio das condições externas e da força irredutível da natureza associa-se a rituais mágicos que procuram aplacar a ira ou coagir os “deuses”*” (BORGES, 2005, p. 72), existem em reais condições também em religiosidades tidas como avançadas e próprias das civilizações. O que realmente admitimos é que, em detrimento de fatores tais como a urbanização (que afastou o homem dessa relação contínua com a natureza), nas religiões monoteístas essa relação é realmente menor. O que Weber (1992) chamou de *“racionalização da fé”*, nós no mínimo, chamaríamos de artificialização da fé ao passo em que o fenômeno acontecido foi o do afastamento por parte dos indivíduos de suas relações próximas à natureza (BORGES, 2005, p. 72 e 73). O que o monoteísmo trará de novo é justamente a superposição de ideais morais que, agora em diante seriam ordenados pela proposta de um regulamento social.

I.8. Alteridade Religiosa e o discurso como ferramenta de Conceituação do Outro.

Que para parte das regras que estabelecem esse jogo social é justamente a linguagem. E essa é uma das bases de nossa proposta. A idéia de que, normalmente os discursos religiosos¹⁵, possuem uma espécie bem acabada de argumentos, que

¹⁵ Bourdieu (2007) declara-se filiado a três tradições sociológicas que tratam da religiosidade e sua linguagem. Essas são as mesmas do que vulgarmente chamamos de sociologia clássica – Marx Durkheim e Weber. Em sua análise a respeito da primeira tradição, a durkheiminiana, Bourdieu (2007) a reconhece como eminentemente uma tradição lingüística e principalmente estrutural. Essa teria uma estrutura dupla, ao mesmo tempo em que comunica, a linguagem é instrumento de conhecimento. É através da linguagem que a cosmologia se materializa, o que implica também que, todas as atribuições da religiosidade, como signos, símbolos, ritos e etc. estão ao mesmo tempo na categoria de significâncias e também de uma linguagem específica daquele grupo. Portanto, a linguagem religiosa, fruto da tradição durkheiminiana, é responsável pela construção e efetivação daquilo que Bourdieu chamou de ‘regiões de objetividade’ (BOURDIEU, 2007, pg. 28). O que Bourdieu considera indelevelmente positivo nessa teoria estruturalista e lingüística sobre a religião, é que a partir da formação da linguagem religiosa como fonte de conhecimento e instrumento de comunicação, formasse uma tentativa de se estabelecer uma “lógica imanente” tanto para os ritos, os mitos e todo funcionamento geral de todas as linguagens.

articulados produzem uma base central discursiva, essa chamamos de “núcleo duro discursivo”. Este serve para ser o pontapé inicial de todas as prédicas relacionadas aquele credo. Ao mesmo tempo em que ele se institui como o frontispício daquele credo. Um exemplo bem claro disso, a crença de que Jesus Cristo é Deus é indissociável do Cristianismo, derrubado esse Núcleo Duro Discursivo, poderíamos dizer que estaria derrubado o próprio Cristianismo como instituição. E efetivasse a partir do núcleo duro discursivo o próprio núcleo identitário daquele grupo. A única questão que se coloca como de difícil acesso é que, a modernidade flexibilizou, não a natureza dura dos núcleos duros discursivos, mas flexibilizou a acessibilidade e o trânsito dos indivíduos neles. Essa acessibilidade maior teve conseqüências tremendas para a conjunção das tradições de antigas religiões, podendo dizer que os núcleos podiam até mesmo ser questionados, mas parecem-nos que seu âmago mais central mantém-se inabalado invariavelmente as flexibilizações da modernidade.

A religiosidade se impõe como um conjunto de significados para uma ordenação do cosmo de uma determinada sociedade. E sabemos que, esse jogo de signos e significados se materializa através da linguagem. Por isso, um ponto que julgamos elementar para formar uma diferenciação entre a ciência e a religião, principalmente ao que concerne a sua prática, é justamente a acessibilidade de suas linguagens. Por muito tempo, a empolgação ideológica provinda do mito¹⁶ da cientificidade absoluta, própria do Iluminismo e do restante da modernidade, gerou a formação de uma tipologia lingüística toda própria. Este valorizava antes de tudo a erudição e a capacidade desta linguagem em abraçar todas as categorias ordenadas, também na língua, dos variados ramos do conhecimento. A partir de então a linguagem científica afunilou-se cada vez

¹⁶ Eliade (1996) decorre de uma das características mais importantes dos mitos, que seria a atemporalidade, ou pelo menos a criação de um extra-tempo, um tempo para além da materialização efetiva da vida, que para muitos seria insuportável (ELIADE, 1996, pg. 53). O tempo sagrado, ou o tempo do mito, seria para nós uma das formas fundamentais de manutenção de uma dinâmica que Bourdieu (2007) chamou de sacralização do *status quo* de uma coletividade. Os mitos, por si só, relacionam-se com o tempo cotidiano a fim de que o indivíduo sempre possa reportar-se, ou lembrar continuamente a posição das peças (e da sua própria) no jogo racional do universo. Ele separa o que é sagrado e o que é profano, na visão de Eliade (1996). Eles são a representação daquilo que deve constar como duradouro, aliás, eterno, dentro da comunidade. E, para nós eles são constantes dentro do processo de humanização, e, além disso, eles podem até mesmo estar dissociados de idéias religiosas. E é isso que nos demonstra a modernidade. Queremos mito mais complexo, e que nos remeta imediatamente a algo eterno, do que a promessa ainda em voga de que a tecnologia cibernética (e outros tipos) irá levar a humanidade a um estágio de evolução parecida com “*Os Jakcsons*”? E que inclusive esse estágio tecnológico não seria, por essas visagens, tão maravilhoso que até mesmo resolveria as nossas desigualdades sociais? Lembremos apenas que nas nossas recordações de infância de que a empregada doméstica dos Jakcsons era um robô. Ou não era?!

mais a um grupo seletivo de profissionais especializados que, cada vez mais detinham o poder e os benefícios da posse dessa linguagem da especialização. No sentido contrário, sempre correu a religião, pelo menos ao que nos parece. Uma de suas objetividades, como a formulação de centros de poder e como instituição ordenadora do cosmo é justamente se ampliar. Os variados tratos com toda a sua riqueza histórica provocam antes de mais nada, uma grande difusão e heterogeneidade de discursos que necessitam atingir o maior número possível de tipos de pessoas assim como classes sociais. Mesmo que nela, habitem receptáculos de uma cultura erudita e racionalizada nos moldes Iluministas, lhe resta, como método de persuasão e convencimento a adaptação de sua linguagem. Ele tem, como o próprio Berger (1985) se refere, acesso a “*maravilhosa teodicéia construída pelo teólogo*”.

“O camponês iletrado que comenta a morte de um filho referindo-se a vontade de Deus está se engajando na teodicéia tanto como o sábio teólogo que escreve um tratado para demonstrar que o sofrimento do inocente não nega a concepção de um Deus de bondade e de poder ilimitados.” (BERGER, 1985, pgs. 65 e 66).

Um dos pressupostos básicos da linguagem religiosa é que, esta transporta o crente a extrapolar o sentido das necessidades básicas. E dizemos isso no sentido em que ela retém para si a dúvida primeira sobre existência humana enquanto ser pensante – de onde venho e para onde irei? A necessidade de se eternizar, competir com a Natureza – que humilha ontologicamente o homem e propõe uma equalização em sua desvantagem óbvia. A religiosidade procura então, assim como a ciência só que num sentido diferenciado, desvendar elementos primordiais da essência humana. Coloca-se, em cada questão propostas para a resolução de problemas ontológicos, que por si só, escapam às percepções empíricas simplesmente. O exemplo dado por Berger (1985) é bem enfático nessa questão: quando um homem doente se indaga sobre o porquê desse infortúnio, ele fundamentalmente deseja “*saber por que lhe sobrevieram esses sofrimentos em primeiro lugar*” (BERGER, 1985, pg. 70). Mesmo que questões teleológicas não lhe assoberbem ele necessita de uma explicação do amálgama do ser – ou seja, uma resposta ontológica. Em muitos momentos esse resposta é dada pelo método gnosiológico da Ciência, mas em muitos outros, e em muitas sociedades essa resposta é derivada dos elementos da crença em algo sobrenatural que, teria o poder não só de dar a resposta sobre a origem de tal problema como também a solução.

Já outra questão importante que demandaram duas outras extremamente relevantes para a confecção do trabalho é a que diz respeito à volatilidade dos dogmas e

das condutas morais dentro do mesmo credo, por exemplo. Mesmo que aparentemente possam ser, e mesmo que eles possam possuir um núcleo duro de estabilidade discursiva, os dogmas assim como as religiosidades têm a necessidade de se adaptarem as permanentes novas condições da realidade e ao que esta lhes impõe. Quando pensamos nesse efeito de volatilidade perene das religiões, pensamos em dois casos aparentemente distantes e diferenciados entre si, para o caso Brasil. Um foi sua Secularização particular iniciada em 1889 com a proclamação da República e outra mais antiga que é a do sincretismo com as religiões de matriz indígena e de matriz africana. A adaptação a esses novos contextos se tornou necessária. E, para nós as principais mudanças se fizeram sentir em seus discursos, em sua linguagem como um todo.

Um dos pontos, que se apresentam como um verdadeiro nó a ser desatado na idéia de relação de respeitabilidade entre as religiões, principalmente no mundo moderno é justamente o que denominamos como núcleos duros discursivos de cada uma delas. Identificamos o problema. Em seus discursos, (esses responsáveis pela diferenciação identitárias dos grupos), as religiosidades traçam suas fronteiras, deixando claro até que ponto está à idéia de pertencimento. Nesta deve-se estar claro o que é ser cristão: acreditar que Cristo é Deus, por exemplo, sem titubear em tal afirmação. O problema apontado por nós é que, mesmo com o processo de flexibilidade das crenças, apontados pela Modernidade e pelo processo de Secularização, parte deste núcleo duro discursivo ainda detêm a opinião, transformada em verdade, sobre as outras religiosidades. Isso quer dizer que, a barreira que, denunciamos com esse trabalho, é explicitamente discursiva. O que determinado grupo considera como essencial sobre o outro grupo muitas vezes pode ser considerado como uma deformação da própria crença do grupo apontado.

Em sua tentativa de estabelecer a religiosidade como um sistema, Geertz (1989) frisa algumas de suas peculiaridades. Tanto que quando a religiosidade é estudada pelo autor, ela é denominada de "*perspectiva religiosa*", e dessa forma ela passa a ser encarada como uma perspectiva a mais na racionalidade humana. Existiriam, portanto, perspectivas religiosas, mas também artísticas ou estéticas, do senso comum, científicas e etc. a religião por fim, possui uma auto perspectiva que vai além do pragmatismo do senso comum, suas direções são mais amplas, e o que importa, no entanto não é o que deve acontecer propriamente, mas sim ter fé no que deve acontecer. A religiosidade questiona o mundo a partir de sua possibilidade ideal, e não como a ciência que investiga o mundo, como o autor se refere através de "*hipóteses probabilísticas*"

(GEERTZ, 1989, pg. 128). Cremos que dessa forma, a religiosidade é uma perspectiva que se coloca muito mais no para do que no agora. Entretanto, cremos que essa separação aparentemente formal, dada por Geertz (1989) se cumpre na realidade, mas não de forma total. Isso por que, desconfiamos que, por base, essas perspectivas selecionadas por Geertz (1989) estão sempre se relacionando, e nem sempre de forma contraditória, mas muito pelo contrário, ou seja, na intenção de provocar uma afirmação mútua. Exemplo disso é que a “*perspectiva religiosa*” em vários momentos históricos diferentes necessitou se articular também como um conhecimento cotidiano, já que mais veracidade ele teria quanto mais vivenciada ela fosse. Para não tecermos os exemplos dos vários momentos em que a religiosidade foi influenciada e influenciou o estético a favor de seus interesses, citemos o Barroco como exemplo claro dessa relação. Em vários momentos, essa relação pode muito bem criar verdadeiros labirintos de identidade para essas categorias geertzianas. Em que sentido nós podemos, retornando ao nosso exemplo, afirmar o Barroco apenas como um movimento estético ou religioso, se para falar a verdade ele foi os dois? Em que sentido nós podemos colocar a clonagem como uma problemática para a ciência ou para a religião, se para falar a verdade, outra vez, ela o é para as duas? Incluímos dessa forma até mesmo o nosso problema. Até que ponto nós podemos configurar o Exorcismo da Alteridade apenas como um problema religioso, se para falar a verdade ele é tão político quanto religioso?

“A perspectiva religiosa difere da perspectiva do senso comum, como já dissemos, por que se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, que as corrigem e completam, e sua preocupação definidora não é a ação sobre essas realidades mais amplas, mas sua aceitação, a fé nelas. Ela difere da perspectiva científica pelo fato de questionar as realidades da vida cotidiana não a partir de um ceticismo institucionalizado que dissolve o ‘dado’ do mundo numa espiral de hipóteses probabilísticas, mas em termos do que é necessário para torná-las verdades mais amplas, não-hipotéticas. Em vez de desligamento, sua palavra de ordem é compromisso, em vez de análise, o encontro. Ela difere da arte, ainda, por que em vez de afastar-se de toda a questão da fatualidade, manufacturando deliberadamente um ar de parecnça e de ilusão, ela aprofunda a preocupação com o fato e procura criar uma áurea de atualidade real” (GEERTZ, 1989, pg. 128).

Um ponto crucial da teoria levantada por Moura (2004) – “Os Mercadores, o templo e a filosofia: Marx e a religiosidade” é que a religiosidade teria sido a estrutura de racionalidade que primeiro foi posta para a observação-contemplação do mundo. O sentido de sua palavra matriz nos caiu como luva no memento em que também admitimos que, as racionalidades de outro porte leiam-se Ciência e Filosofia, indiretamente são formadas em antagonismo à Mitologia e em plano mais profundo

ainda cremos que sempre existirá, tanto na Filosofia, quanto na própria Ciência algum resquício do entrelaçamento com o pensamento mitológico. Entretanto, por outro lado, temos que admitir que, o fenômeno da secularização causou um desencantamento do mundo, e, portanto, da própria Filosofia e da própria Ciência. E como conceito novo (a palavra - novo está sendo utilizada para se referir a um tempo cronológico de aparecimento do ateísmo) a idéia do profano passa a habitar o imaginário tão quanto a própria idéia de sagrado. E ainda sobressalente à razão filosófica, podemos dizer que sobressaísse então perante essa a razão científica. Ou seja, o processo de laicização do mundo, ordenou a vida humana para uma lógica que, para se afirmar, acabou por acusar de irracionalismo, abstracionismo e metafísica pura a Filosofia assim como a Mitologia. Contudo cremos que, com esse processo, passamos a evidenciar um mundo de poucas referências de credibilidade e segurança. Esse é um dos motivos para égide da nossa crise. Ora, a Filosofia emparedou-se sobre os escombros das universidades, a Ciência além de estar nos centros de conhecimento acadêmico ainda tem duas atenuantes negativas. Primeiro, a Ciência esta umbilicalmente ligada aos interesses do capitalismo especulativo, e segundo, pelas razões primeiras a Ciência passa a ter uma volatilidade maior do que a verdadeira demanda dos indivíduos, ou seja, ela ajuda na criação e recriação da comunidade mundial do supérfluo. A nosso ver, isso explica um pouco os movimentos sintomáticos dessa crise da modernidade. Um desses é o que diz respeito ao enorme número de pessoas que, tentam, em meio a tanta volatilidade, ingressar em movimentos de cunho religioso tradicional, de discurso altamente centralizado em um dogma fechado. O fazem, a nosso ver, na tentativa de finalmente ancorar em um porto seguro que lhes alivie as aflições e que ofereçam respostas para a presença incomoda do profano como um ponto basilar da sociedade em que vivem.

I.9. A Religiosidade como Forma de Resistência.

Ou então que pelo menos todas as práticas religiosas marginalizadas, das duas uma, ou acabam tomando realmente um caráter de resistência mágica, ou então são sempre denominadas dessa forma para a manutenção de uma distância legal entre a religiosidade dominante e a dominada. Como o próprio Bourdieu (2007) esclarece: “*Na verdade a sobrevivência constitui sempre uma resistência,...*”. Cremos que o primeiro caso pode muito bem se encaixar ao modelo prático da Umbanda, inclusive com a

questão do clientelismo do toma lá da cá, de medidas que efetivamente remetem a objetivos mais concretos. Já o segundo caso pode ser encaixado com o Candomblé de uma maneira geral, já que suas estruturas, mesmo guardando as devidas proporções são muito próximas ao de uma religião institucionalizada com seus especialistas sendo tratados como autoridades e etc. Em outra medida podemos até mesmo dizer que essa disputa entre religião e magia foi de certa forma, arrefecida pela modernidade. Na medida em que as demandas religiosas se tornam mais práticas, devido à concentração do hedonismo e do individualismo no ideal ocidental, a magia passa a ganhar relevância. As religiões oficiais, por sua vez, passam a ter que emanar de suas tradições seus ritos mais mágicos, seus cultos mais fortes, esteticamente falando, para permanecer com a clientela de outrora. Portanto, essa dicotomia entre religião e magia, acaba se tornando ainda mais complexa em um contexto atual.

Uma das obras mais concisas a respeito do surgimento de movimentos religiosos que se imprimiam como alternativas ao processo de colonialismo europeu é “As Religiões dos Oprimidos” de Vittorio Lanternari (1974). Lanternari (1974) crê que o melhor método para o estudo das religiões seja o que ele chamou de historicista. Percebe-o como mais adequado à realidade por que ele possui uma forte dosagem de justificação. Justificação para ele teria uma semelhança promissora com a idéia de gênese, ou seja, aquele momento que revela as origens de determinado comportamento, assim como aquele que demonstra que todas as atividades humanas possuem uma explicação referente ao passado. No mais, a obra de Lanternari (1974) se baseia em uma etnografia do aparecimento de movimentos religiosos que pulularam em todas as sociedades coloniais em oposição ao Cristianismo¹⁷, ou pelo menos como uma forma de sobrevivência cultural de povos subjugados. Para ele, e nisso percebemos uma coerência imanente, para que tais fenômenos alternativos de libertação viessem ocorrer nessas sociedades era a necessária a coexistência de dois fatores: as “*experiências existenciais*”, que seriam mais ou menos como a condição preexistente dos grupos envolvidos, suas formas de vivência, suas diferentes formas de perceber a realidade, que a partir daquele momento colonial entrariam inevitavelmente em choque com a perspectiva européia. O que provavelmente, guardando suas devidas proporções, Geertz (1989) chamaria de “*Visão de mundo*”. Do outro lado, as exigências, que normalmente marcam as necessidades das quais cada grupo em particular precisarão enfrentar, a

¹⁷ Movimentos nativistas da África, o Peiotismo, os Movimentos Proféticos Americanos, Melanésios, Polinésios, da Indonésia e do restante da Ásia.

partir das relações travadas com os outros grupos – os europeus naquele caso específico. Para Lanternari (1974), o aparecimento desses movimentos era fruto natural, mas ao mesmo tempo “*desconcertante*” (no sentido de não ser esperado pelas classes dominantes), da dialética entre as condições políticas, sociais e religiosas dessas sociedades que estavam constantemente em conflito. Os nexos, inclusos nessa dialética só seriam, portanto, percebidos para Lanternari (1974), através do método historicista.

“Experiências e exigências estão na base de toda manifestação e transformação religiosa. O nascimento dos cultos de libertação do domínio colonialista constitui uma das manifestações mais evidentes e desconcertantes do estreito liame dialético entre vida religiosa e a vida social, política, cultural” (LANTERNARI, 1974, pgs. 10 e 11).

Com justeza temos que guardar as devidas proporções entre o que nos propomos a realizar, em nossa dissertação, e o trabalho realizado por Lanternari (1974). O trabalho do autor trata de uma etnografia a respeito de movimentos religiosos, de caráter profético surgidos em várias partes do mundo colonizado, em oposição clara ao monopólio dogmático que o Cristianismo secularmente tentou impor. Portanto, suas características próprias remeteram a uma organização para um movimento de resistências que não possuía, a seu ver, um caráter político. O que implicava que a religiosidade funcionava como a única válvula de escape dessas tensões sociais. O diferencial das sociedades brasileiras coloniais, é que a religiosidade foi mais uma das válvulas de escape, e não a única apenas. A historiografia brasileira está cheia de exemplos que comprovam o que dissemos. A Revolta dos Malês, o Quilombo dos Palmares etc.. Por outro lado sabemos que essa divisão tão íngreme, dada por Lanternari, talvez não possa ser aplicada, já que, potencialmente, todos os movimentos proféticos teriam um caráter político eminente. Assim como a religiosidade parece nem sempre ter se comportado como movimentos proféticos no Brasil, mesmo que tenhamos a presença de grandes movimentos desse caráter e que ele brilhantemente os cita como “*Movimentos Messiânicos Neobrasileiros*”. Seriam eles, o Movimento do Pe. Cícero Romão Batista¹⁸, o Movimento do Contestado, a Guerra de Canudos¹⁹. Aqui, parte da religiosidade de povos marginalizados, principalmente por ter sido tornados escravos pelo português colonizador, se transformou em expressões de resistência através da

¹⁸ Para melhor leitura sobre esse fenômeno, consultar de Salomão Almeida de Barros Lima – “O Romeiro do Padrinho Cícero – Privação e Êxtase no Catolicismo Popular” (EDUFAL, 1995).

¹⁹ Para melhor leitura sobre esse fenômeno, consultar de Walnice Nogueira Galvão – “O Império do Belo Monte – Vida e Morte de Canudos” – Editora Fundação Perseu Abramo – 2001.

magia. O que implicou, principalmente na transformação da cultura religiosa originária da África em uma religiosidade muito mais voltada a uma magia de resistência.

I.10. Engajamento Teórico – Perspectivas para o diálogo Inter-Religioso.

De outro lado temos consciência de que a abordagem tradicionalmente utilizada pelas Ciências Sociais, mais especificamente por muitos dos nossos grupos acadêmicos tem sido justamente o Materialismo Histórico. Contudo, o importante é a manutenção de certa autonomia quanto às questões básicas de formatação, elaboração e execução de uma pesquisa, que é justamente o seu campo teórico. A epistemologia materialista há muito tempo tem sido apontada como a mais engajada; contudo não verificamos essa lacuna também em nossa perspectiva. Mesmo que não queiramos provocar, o nosso projeto possui em seu contexto explícito uma reconhecível dose de engajamento. No momento em que se demonstra, como se articulou historicamente e é articulado socialmente, o discurso do preconceito cristão em relação aos grupos africanos é óbvio que a partir daí estamos demonstrando um posicionamento do nossa dissertação. E em detrimento disso, temos certeza que, os apontamentos de Weber (1999) são extremamente úteis.

Inicialmente, sua perspectiva é a de que se enumeram várias dificuldades, frente à visão da imparcialidade axiológica de Durkheim²⁰. Para isso Weber (1992) começa a explicar o problema da origem do conhecimento: 1- toda reflexão conceitual parte – e ao mesmo tempo são presas – das categorias de “*fins*” e “*meios*”. Parece-nos que, como “*fim*” Weber (1992) pensa que o objetivo da reflexão é “*algo concreto ou “em virtude do seu próprio valor”*” e o “*meio*” são os métodos que se aplicam na intenção de se chegar a “*última instância*”. A questão, portanto são os meios “*apropriados*” para alcançar os “*fins*”. Nesse caso os “*fins científicos*” (WEBER, 1992, p. 109). É, portanto indissociável a relação entre as finalidades científicas e os meios utilizados para estas, e finalmente destas duas instâncias para com as relações de valor próprias do pesquisador. Para toda finalidade existe um pode custar algo inerente ao posicionamento do pesquisador. É a própria ciência que proporciona ao cientista a idéia de que a sua

²⁰ Sobre o processo de relacionamento entre sujeito e objeto, nas Ciências Sociais, segundo Durkheim, observar um dos seus Clássicos: DURKHEIM, Émile. As Regras do Método Sociológico. Ed. Martin Claret, 2005. São Paulo – SP. (Coleção a obra-prima de cada Autor).

ação é também uma tomada de consciência e de posição pró alguma coisa ou inevitavelmente, contra outra coisa.

Caso que não ocorre na modernidade, ou pelo menos estamos constatando que é necessário algum tipo de autoridade que garanta a respeitabilidade de culto e rito. Com a instituição do estado totalmente laico observamos duas facetas de um mesmo fenômeno. Da mesma forma que o estado laico deu margem para que as religiosidades pudessem co-existir num mesmo espaço político, o que representou um grande avanço, por outro lado o mesmo não conseguiu ainda regular de que forma deve se estabelecer as relações entre as mais diferentes religiosidades. De certa forma, o exemplo Azande é bem peculiar para dizer que, mesmo que a bruxaria não fosse um instrumento de comprovada eficácia entre o grupo, seria necessário um instrumento regulador das forças para que não se chegasse a um estágio de anomalia que poderia ocorrer com prováveis acusações de bruxaria. O princípio mínimo de respeitabilidade entre as religiosidades, que julgamos ferido pelas acusações de grupos cristãos à grupos de matriz africana, encarna bem o exemplo de quanto são necessárias medidas mínimas do estado laico para que se efetive um princípio mínimo de respeitabilidade entre esses grupos religiosos.

Eliade (1996) concebe uma formação do outro muito particular, para nós, essa formação observada por ele pode ser chamada de a formação da alteridade. O princípio gerador de todo o tipo de mau relacionamento com a alteridade, até mesmo o preconceito e a intolerância são frutos do momento em que um indivíduo ou uma coletividade se fecha em seu próprio cosmo. Ou pelo menos só o percebe como sendo único verdadeiro. A maioria das identidades religiosas exige esse tipo de posicionamento, por exemplo, e aí é que está o grande desafio para ser propor um diálogo entre seres tão dispares. Normalmente a alteridade reside nesse espaço não habitado das coisas que não possuem explicação. A partir daí, ela passa a exigir uma explicação racional, e, diga-se de passagem, de qualquer sociedade independentemente do grau de desenvolvimento tecnológico e científico. Eliade diz que essa região passa a ser racionalizada como a região dos *“estranhos, dos mortos, das lavras e dos demônios...”* (ELIADE, 1996, pg. 34). Apenas não concordamos com Eliade (1996) pelo fato de que ele acha que esse tipo de microcosmo é pertencente apenas das sociedades consideradas mais simples, ao passo em que, para falar a verdade parece-nos nunca ter surgido na história da humanidade uma sociedade com um macrocosmo. Nenhuma sociedade que não tenha realizado a difícil tarefa de tê-la percebido como

mais uma sociedade entre as outras. Pelo contrário a regra tem sido que, as sociedades, da mais ágrafa até a mais letrada tenham construído percepções a respeito da alteridade em que, sua identidade é vista como central, preponderante, mais evoluída e etc..

Quando nos referimos à necessidade que as sociedades têm de construir relações com alteridade de forma não muito amistosa, é por que, geralmente, essa é construída como um reflexo de um antagonismo real a construção de suas identidades. O perigo que uma alteridade oferece caso ela se torne algo familiar para uma identidade é de justamente corrompê-la, e como Eliade (1996) retratou isso equivaleria a instaurar o caos, a não-forma (ELIADE, 1996, pg. 34). E isso sobreviveu até os dias de hoje sem dúvida. É por isso que o nosso objeto de estudo é apresentado como um problema quicá indecifrável. Como construir arquétipos de respeitabilidade entre as identidades religiosas se os seus produtos de alteridade são controversos? Para o Cristianismo, por exemplo, o problema da má relação com a alteridade é, para nós, quase uma forma, fórmula, uma verdadeira válvula de escape, bode expiatório de se escapar de um problema que lhe é interno. A alteridade cristã resolve efetivamente o problema do mal. Explico: primeiro que o Cristianismo como religiosidade, dita por Weber (1992) como secular (o próprio Cristo em seus ensinamentos resume, portanto seculariza sobremaneira o Judaísmo), possui uma inclinação moral para o bem e para desprezar o mal. Então como admitir que seus adeptos, e isso nós estamos nos referindo a um problema de 2000 anos, pratiquem o mal, e não só seus adeptos, mas suas próprias instituições? A grande desculpa para que isso seja feito é a alteridade demonizada, é ela que vai garantir que esse cristão seja bom, mas ao mesmo tempo possa garantir a justiça divina, com a arma que for útil, como violência física ou moral. A construção da alteridade cristã pode inclusive ser muito bem exemplificada pela crítica feita por Nietzsche (2007) na obra “O Anticristo”²¹. “*O Evangelho morreu na cruz*” na medida em que, seus adeptos optaram por transformar os ensinamentos de Cristo em uma instituição que, para sobreviver necessitou traçar suas fronteiras de identidade X alteridade.

Durante o período da pesquisa, é necessário, que o pesquisador em geral esteja munido de uma forte carga de compreensão. No sentido em que é impossível que ele se livre das suas próprias experiências e também de sua carga social (no que nem seria tão necessário assim fazê-lo), ele deve tomar o máximo de cuidado para não desvirtuar os

²¹ Sobre esse tema verificar “O Anticristo” – Friedrich Nietzsche.

aspectos peculiares daquela tradição que ele estuda à luz da sua própria. Erros desse calibre são comuns na antiga literatura colonial brasileira por exemplo. É por isso que, para nós, nesse primeiro passo, os momentos das experiências significativas daquela cultura são postas a mostra é necessário que o indivíduo nativo o faça, ou seja, que ele tenha a voz para dizer o porquê tal fenômeno é significativo e qual a sua função dentro daquele grupo, o que ele significa. Esse é um ponto necessário por que dessa forma o pesquisador não esteja correndo o risco de colocar em pé de igualdade estruturas que não teriam a mesma importância em sociedades diferentes. Comparar só é possível, pelo menos na tentativa de se deixar claro como a sociedade funciona, quando as diferenças não são postas em escalas de valores e importância.

Nesse sentido, a preocupação de Evans-Pritchard (2005) também é a nossa. Que fique transparente que a proposta é constatar que valores são caros para cada comunidade investigada, e que esses valores caros normalmente não seriam os mesmos que para a nossa racionalidade. Reconhecer a organização social do nativo, ou do crente como preferimos chamar, não é apenas realizar um levantamento descritivo apenas de suas preferências e de seu modo de vida como um todo. E sim, perceber quais são as particularidades daquele grupo que não se pode evidenciar em outros, assim como quais são as estruturas comuns entre os grupos. Julgamos que esses dois trabalhos, que revelam as estruturas e as particularidades ao mesmo tempo, são os mais centrados, já que, ele próprio deixa claro que mesmo por trás de todas as implicações destas, é necessário realizar uma conciliação entre ambas. A estrutura revela-nos o que temos de comum, enquanto a particularidade revela justamente o contrário, o que temos de diferente. O ponto central de investigação não é propriamente o sistema que se impõe, mas o nativo que demonstra o quanto suas práticas são verossímeis dentro de seu grupo, compondo assim a estrutura social que partilha.

Ponto básico de concordância das nossas perspectivas com a e de Durkheim (1996), por exemplo, é a admissão de que a religiosidade é, em si, um produto das relações da coletividade. E apenas dessa forma é que ela pode ser tratada como objeto das Ciências Sociais. Diferente disso, a mesma passa a ser tratada como objeto da Teologia. No entanto, devemos dizer que não é por causa disso que a relação com a religiosidade estudada tenha de ser de total imparcialidade. Principalmente por que a total imparcialidade, assim como Durkheim (1996) defendeu é totalmente impossível, e segundo por que é justamente através de uma ligação mais presencial e até mesmo

afetiva com o objeto de estudo que pode se traçar, a nosso ver, uma visão menos preconceituosa do mesmo.

A teoria de Weber é que, para completar a opção de um inevitável posicionamento da ação científica, pode-se oferecer “o conhecimento do significado daquilo que é o *“objeto” da aspiração*” (WEBER, 1992, p. 111), ou seja, o significado objetivo de uma idéia que partiu de bases subjetivas. Ou como normalmente afirmamos, toda objetividade parte, em algum momento infinitesimal e imemorable, de alguma subjetividade, nesse caso Weber diz que é necessário também dizer os sentidos objetivos desses juízos de valor. Tal artifício daria um sentido ao procedimento científico.

E ainda, na abordagem do posicionamento da ação científica, ou seja, os juízos de valor, não são necessários apenas saber quais são os seus *“fins”*, mas também é necessário aprender a avaliá-los de forma crítica. E como se faz, ou ao menos se percebe essa crítica? Através do caráter dialético que se realiza na contradição entre os próprios juízos de valor e a História. Caso não se faça isso, procurar as razões dos axiomas (ou seja, 1. Premissa imediatamente evidente por si mesma: A parte é menor que o todo. 2. Máxima, provérbio que encerra uma verdade indiscutível. Dic. Michaelis – UOL) o trabalho científico, aí sim, entrará no campo da especulação (WEBER, 1992, p. 113). Ora em nossa ciência é impossível que não exista certo imperativo da subjetividade e do posicionamento. Dito isto, é claro que estamos dizendo que, nossa postura será equilibrada, mas posicionada sem dúvida nenhuma. Principalmente se levarmos em conta que, na modernidade os problemas raciais, políticos, sociais urgem de forma latente. Estar em cima do muro em questões tão urgentes, apenas pela causa de uma imparcialidade científica, acaba sendo aí sim, um posicionamento conservador e retrogrado que afasta a ciência de uma das suas propostas mais fecundas, que é a intervenção sobre a realidade, ou pelo menos um posicionamento a respeito dela.

Grupos que, historicamente sempre foram massacrados e que hoje são colocados em pautas de assistência social, muitas vezes apenas por demagogia ou então de uma forma deslocada, necessitam, concomitantemente a se efetivarem as políticas públicas em seu favor, necessitam sobremaneira do levantamento das causas históricas e sociais de sua marginalidade. As políticas públicas, enfim, poderiam ser realizadas com muito mais propriedade, após o conhecimento profundo de trabalhos com essas intenções e que possam dar ênfase ao processo histórico e sociológico de marginalidade. É

necessário dar voz a esses grupos e o momento é agora, como se fala no jargão popular. E essa voz deve ser a voz do ontem (História) e do hoje (Sociologia).

Para nós esse processo de marginalização pode ser explicado historicamente. É o que afirmamos de forma antecipatória que, o Cristianismo foi construído como uma religião de antagonismo básico ao mal, mesmo que em sua trajetória política isso não tenha sido levado em conta tão ortodoxicamente. É a religião por excelência de contradição ao mal. Isso sem esquecermos que, durante essa mesma história, a relação da alteridade cristã acabou nomeando inúmeras religiosidades como integrantes de um panteão do mal. A nossa tese, portanto é que, o Cristianismo historicamente associou algumas dessas religiosidades não-cristãs como pertencentes ao mal. Contudo na Modernidade diagnosticamos um tipo específico de discurso cristão, que é o do Ecumenismo, esse seria uma espécie de programa institucional cristão, principalmente católico de respeitabilidade pela diversidade religiosa. Contudo tal programa mais uma vez parece não ter alcançado a totalidade de sua proposta, quanto ao que referimos a essas antigas religiosidades satanizadas anteriormente, como é o caso das religiosidades de matriz africana. E isso não é tudo, para se livrar moralmente do estigma do preconceito o Cristianismo diz:

“Em efecto, dios ama incluso cuando lās creaturas son moralmente malas, pues tambien sobre ellas hace salir el sol de su gracia y la lluvia de su bendición (cf. Mt 5,45 y de Lc 6,35)” (Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião, 2006, pg. 23).

O que para nós quer dizer que, por trás do próprio preconceito latente e construído historicamente por parte dos vários cristianismos para com esses grupos não-cristãos, existe uma idéia que sustenta sua integridade moral como religião universal. Funcionaria como dizer que, mesmo que o pecador peque, temos que amá-lo, mas não aceitando como ele é, por que a verdade esta conosco. A respeito da tolerância religiosa, adotamos as palavras de Vittorio Lanternari (1974):

“Hoje, neste século em que os chamados povos ‘incultos’ ou ‘selvagens’ surgem no cenário da história, é para nós, expoentes de uma chamada civilização ‘cultura’ e ‘eleita’, uma obrigação cultural, senão moral e política, reconhecer a mensagem de liberdade e salvação que ressuma da boca de mil profetas, das florestas do Congo às ilhotas perdidas da Melanésia, aos recifes da Polinésia, às tribos esquecidas da Ásia continental, às reservas dos Estados Unidos.” (LANTERNARI, 1974, pg. 12).

Para Lanternari (1974), assim como para nós, a questão da “*obrigação cultural*” recai efetivamente para que possamos recompor nossa Visão de mundo a respeito das

diferenças e da multiplicidade do gênero humano. O que pode parecer utópico, até certo sentido, recompõe-se diante de nós, como um verdadeiro desafio, no qual a nossa dissertação pretende ser um pequeno diagnóstico de uma parte pequena dessa situação. A xenofobia religiosa, tão própria de sociedades pré-modernas ainda compõe-se como um forte estilo de dês-encontros em nossa sociedade. O que Lanternari (1974) chama de “*dignidade cultural*”, nós prontamente chamamos de exigência moral, o reconhecimento de que é necessário se fundar bases de convívio e diálogo entre as mais diversas modalidades de comportamentos morais. E o papel das Ciências Sociais como um todo, principalmente para este novo século pululante de desafios, é dentro de uma equanimidade “*sublinhar na voz genuína e unânime dos povos oprimidos o valor de crítica e denúncia contra a cultura ocidental.*” (LANTERNARI, 1974, pg. 12).

Continuando então com as propostas epistemológicas de Weber (1992). Ele admite que exista certa orientação do indivíduo, que conceitua como a “*diferença intransponível*” em não conseguirmos diferenciar os nossos valores das realidades que são comprovadas empiricamente (WEBER, 1992, p. 113). Mesmo nesses momentos, as atitudes de valor terão efeito de decisão constitutiva. O desafio está em transformar esse difícil diálogo entre a subjetividade e a objetividade transparente, em uma linguagem, em axiomas, que inclusive sirvam de entendimento para um chinês (WEBER, 1992, p. 114). Weber (1992) traça uma perspectiva muito mais realista da atividade do cientista. Demonstra que a possibilidade contraditória da relação entre a subjetividade e a suposta imparcialidade do cientista deve residir na separação conceitual do seu discurso (pelo menos assim entendemos). “*É necessário indicar aos leitores*” (WEBER, 1992, p. 115) as divisões entre a fala do homem e a fala do pesquisador. Ou seja, a imparcialidade como tendência de abertura.

CAPÍTULO II. O EXORCISMO DA ALTERIDADE NA CONTRUÇÃO DO IDEÁRIO CRISTÃO.

II.1 – A Relação entre o Cristianismo e o Paganismo Satanizado.

Iniciamos esse capítulo buscando uma espécie de genealogia do ethos cristão. Mesmo que pareça um tanto quanto de exagero tentar afirmar certas mobilidades sociais e hábitos atuais mergulhando em um passado tão remoto. Isso não só nos soa normal como também pontual para a articulação de nosso argumento central – a formação das fronteiras entre identidades e alteridades de grupos religiosos de matriz africana e de matriz cristã através do discurso do Exorcismo da Alteridade. Então, para nós era clara a intenção já do Cristianismo Primitivo em secularizar de certa forma o estado romano, como também as bases do próprio Judaísmo do qual retiraria os principais dogmas²². No momento em que os cristãos observavam não só os imperadores, mas principalmente os deuses romanos intitulado-os de ídolos

²² As identificações a respeito da má relação que o Cristianismo têm traçado com suas alteridades, para nós é essencialmente oriunda do próprio Judaísmo. Cremos que não seja a toa que, grande parte da formação identitária do povo de Israel esteja contida em seus dogmas religiosos. Aliás, a própria história da salvação do povo de Israel comprova o quanto é improvável estabelecer uma separação entre o que é de ordem política e o que seria de ordem estritamente religiosa, já que obviamente seriam universos correlatos e amplamente integrados. E dentro dessa formação histórica um ponto nos chama a atenção. A primeira parte é que parece ter sido uma marca relevante dessa formação os momentos, amplamente relatados na literatura bíblica, episódios de crise política, guerras e escravidão. E em consequência disso podemos estabelecer duas consequências que co-determinaram a formação das relações de identidade e alteridade. Os momentos de crise política, guerras e escravidão do “povo eleito de Deus” criaram uma sociedade amplamente xenófoba, aos povos estrangeiros e suas respectivas religiosidades, podendo até dizer que essa xenofobia era a forma mais comum de conservação e defesa da ortodoxia da religiosidade de IAVÉ. Exemplo disso é a invasão de Jerusalém em 170 a.C. por Antíoco Epífanes. Suas medidas foram extremamente ofensivas a religiosidade dos judeus. Sacrifício de um porco e aspersão de seu sangue no Santo dos Santos e a utilização do templo para cerimônias consideradas depravadas em honra a Dionísio (CAVALCANTI, 2002, PG. 45). Essas medidas incendiariam o partido religioso que gerou a Revolta dos Macabeus dois anos depois da invasão em formato de uma peleja que aglomeraria mais de 6 mil homens. Esse tipo de formação de caráter, especificamente ligado a contextos históricos variados, certamente também coincidiu com a formação identitária do próprio Cristianismo. Isso por que é óbvio que Cristo nasce e morre nesse contexto de submissão política e também as histórias relatadas nos Evangelhos o são realizadas dessa forma. Esse passado, com as suas lembranças imemoriais, por não serem registradas cronologicamente no imaginário popular, criou uma espécie de caráter profético eterno, que sempre rememorou a um período em que o povo de Deus era escravo, em que, posteriormente os cristãos eram perseguidos e que acabava por respaldar uma visão etnocentrista da própria religiosidade. Desligando-nos um pouco do Judaísmo, temos ainda que nos lembrar que uma das marcas mais fortes da história cristã é que desde o nascimento-vida e morte de Cristo até o Edito de Milão, o Império Romano constituía-se, e era observado, como um agressor infiel. A negação desse povo representava para judeus (zelotes) e alguns primeiros cristãos uma forma válida de defesa da pureza de suas religiosidades.

eles claramente estabelecem uma autonomia do pensamento cristão frente a ótica mágica desses ídolos. “*Sub-vertere*” a ordem era estabelecer com ela o princípio da conciliação de Deus com os homens através do sacrifício de Cristo na cruz e sua ressurreição, essa era a racionalidade que imperava quando os cristãos eram perseguidos. O sacrifício de Cristo na cruz racionalizava então as atitudes mais pragmáticas dos cristãos se comparado com o culto ao imperador e aos deuses. Não precisamos dizer que essa posição incomodava e muito as lideranças do Império Romano. O certo, porém, é que esse posicionamento da Igreja primitiva será cooptado pelo Edito de Milão de 313. Muito se fala das controvérsias que envolveram o Edito, mas cremos que se falam muito mais do que isso representou para o Império Romano do que para a Igreja. Nesse ínterim, a nossa avaliação está na forma como ele é dito, de *religio ilícita* para *religio licita* a Igreja acabou por ser literalmente cooptada pela lógica do Império e adotando subseqüentemente as formas deste mesmo Império. O grande diferencial da Igreja Primitiva, ou seja, a subversão dos valores imperiais acaba esvaindo-se da Igreja que perde o seu caráter profético e ganha seu caráter sacerdotal. A partir de Constantino o Cristo passa a realmente a ser representado como o Cristo Pantocrator²³ que substitui a imagem do Cristo Cosmocrator.

O período inicial da Igreja estabeleceu-se com uma proposta centralizada - a administração das diversas crises. Essas crises eram deflagradas pelas perseguições que os grupos cristãos sofreram do Império Romano. Portanto, o universalismo cristão (que posteriormente seria a tônica da cultura cristã) está muito mais próximo dos ideais estatais do Império Romano do que propriamente da idéia de que a toda a criatura estaria Cristo pronto para acolher. Isso equivale a dizer que o universalismo cristão foi formado tendo como base um ideal romano de eugenia, que se declarava superior às outras civilizações e culturas. E salientamos que, mesmo separado quase dois mil anos dessa estatização da religiosidade cristã, que fermentou o seu universalismo real, ainda

²³ Desde o século IV, no período pré-iconoclasta, o Cristo é representado como soberano, sentado sobre um trono, à maneira de um imperador romano, exemplo de soberano, neste período. Nos sarcófagos desta época, esta representação era conhecida como Cristo Cosmocrator (criador do cosmos). Poucas diferenças existem entre este tipo de representação e a representação medieval Bizantina do Cristo Pantocrator (Pan Creator = Criador de todas as coisas). O mesmo tipo de majestade, com cabelos longos e beleza grave é encontrado em ambas as representações. Seu trono com encosto e apoio dos braços é igual. Este é o monarca celeste. Seu rosto é inspirado no *mandylion* (tecido sobre o qual foi impresso o rosto do Cristo). Trata-se da *vera ícona* (verdadeira imagem), e alguns iconógrafos ortodoxos atribuem o nome de Verônica à este fato. No entanto, a evolução da representação do Pantocrator se percebe na representação de uma face com bochechas fortes, barba larga e cabelos longos, fórmula que evoca o Pai e o Filho, lembrando o texto célebre de São João, que cita as palavras de Cristo: “*Aquele que me vê, vê também meu Pai*”. São Paulo vê em Cristo a “*imagem do Deus invisível*”.

vivemos sob vestígios de seus traços de eugenia e etnocentrismo religioso. O que implica dizer que, enquanto estratégia de estado para a dominação política de regiões, assim como suas culturas, trata-se do projeto mais bem sucedido da história ocidental. Por outro plano, evangélico, o universalismo cristão perdeu-se nas aspirações estatais e é com toda tranquilidade que podemos afirmar, mais uma vez, como Nietzsche (2007) que “*O Evangelho morreu na cruz!*”

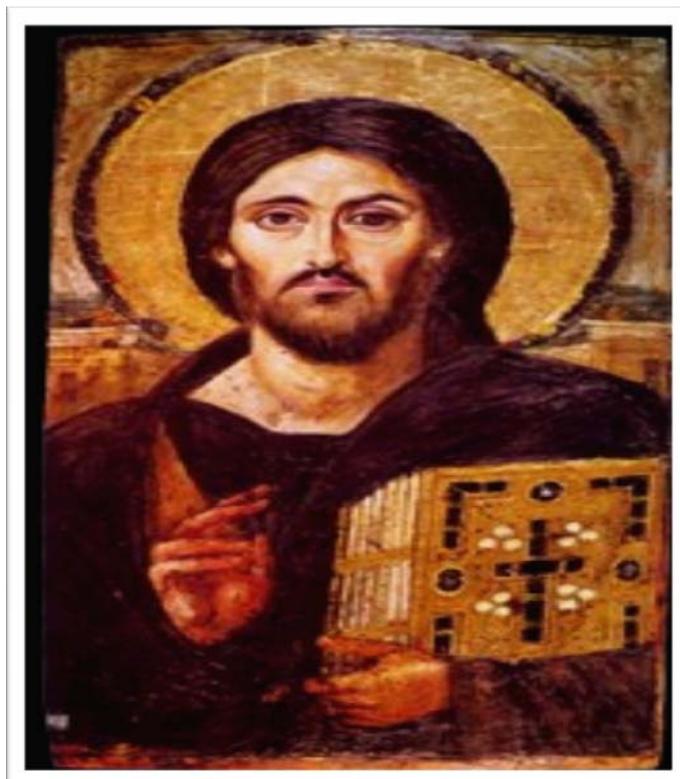


Figura I - Cristo Pantocrator "Rei de todos nós" Monastério de Santa Catarina do Sinai. Constantinopla meados do século VI pintado sobre madeira 84 x 45.5 cm x 33.1 x 19.4 Fonte: <http://www.starnews2001.com.br/earliest.html>

Sabemos que um dos fenômenos mais difundidos pelas religiosidades, principalmente em se tratando de suas relações diretas com os panoramas políticos, é o profetismo. E posteriormente a transformação desse profetismo em uma religiosidade mais sacerdotal, ou melhor, condizente com as diretrizes da nova ordem instituída. Na medida em que, em algumas sociedades o poder de verbalização e mobilização dos profetas é diminuído e muitas vezes violentamente calado (como é emblematicamente o caso de João Batista), em tantas outras o efeito é contrário. Isso é o que nos parece revelar Bourdieu (1998) em seu texto sobre o trabalho religioso, ou seja, a geração posterior a morte do profeta, ou até ele mesmo acaba sendo cooptada pelas rédeas do

poder institucional²⁴. Agora, um ponto muito importante que permanece, como a realidade que deve ligar o indivíduo ao cosmo religioso é a lembrança eterna desse passado profético. Pela religiosidade não seria apenas uma lembrança de um tempo perdido, mas reverência para reviver constantemente esse momento. No Cristianismo essa simbologia de um tempo revivido, principalmente no que confere a alteridade está revestida, para nós em dois sentidos. Primeiro que é necessário lembrar sempre que os profetas (assim como o próprio Cristo) deixaram clara a opção ortodoxa por apenas um credo, por isso os outros deveriam ser considerados heresias. E segundo, nesse sentido, esse Exorcismo da Alteridade é infinitamente respaldado pela idéia de que o tempo vivido é o tempo da graça, ou seja, de que já se foi o tempo da escravidão a outros povos e agora quem deve reinar é o Cristo. E dissemos, pois, que, essa tradição sempre revisitada, permitiu que ficasse clara que adorações a deuses de outros povos, sempre figuraria como um pecado. Por isso mesmo perguntamos, não seria grande parte da literatura bíblica anotações de relatos históricos em que o povo eleito de Deus acabou se tornando escravo? E entre as várias razões e efeitos desses períodos de escravidão não estariam os castigos pela adoração aos deuses estrangeiros? É o que narra, por exemplo, o período de setenta anos do exílio da Babilônia.

“Começamos pela operação de quase-identificação da Igreja com o mundo. A mensagem cristã se quer universal, mas tendeu a assimilar o universalismo romano.” (GOMES, 1997, pg. 40).

Essa questão para nós é extremamente importante. As representações de alteridade do Cristianismo se fundam na transformação dogmática representada nesse período. Como o autor anuncia, o Cristianismo é fundado como uma religiosidade que se pretende universal. Exemplos disso é a nomenclatura de própria Igreja – Católica (Universal), além de inicialmente o primeiro grande debate da Igreja Primitiva entre seus dois mais influentes integrantes da época – Pedro e Paulo serem justamente sobre o caráter universal do Cristianismo. Só que a essência desse universalismo se transforma com a estatização da religião. Quando transformado em religião oficial do Império Romano, o universalismo do Cristianismo se transforma de uma visualização mais utópica, para um universalismo prático. Esse universalismo prático, próprio da idéia de *romanitas*, ou seja, o Cristianismo a partir de então se considera como única e verdadeira civilização. O universalismo cristão passa a ser estendido basicamente para a

²⁴ Ver BOURDIEU, Pierre (1998). O Poder Simbólico. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand [Lisboa: Difel, 1989].

latinidade, universalismo de um Estado. O que para nós implica em um período muito próprio para o início de práticas e discursos relativos a posicionamentos de exorcismo frente às alteridades. Como, de forma extremamente importante o autor escreve:

“A Missão, por sua vez, tendia a atrofiar-se diante do Outro. Evangelizar tendia a ser cristianização do Mesmo, da população do Império Romano (o que incluía também algumas populações bárbaras) e não tanto do Outro.” (GOMES, 1997, pg. 40).

Portanto, a partir de então a idéia de salvação modifica-se radicalmente. No momento primitivo, esta estava submetida à estrutura da retidão moral, com a burocratização da religião a salvação passa a habitar a eclesiologia, fora do império, fora da Igreja ela não poderia existir. *“Extra Ecclesiam nulla salus.” (Fora da Igreja não há salvação)*. O antigo caráter de aceitação das diferenças é substituído por um aumento contínuo de atitudes de intolerância. A idéia de unidade eclesial passa a ser visionada e...

“A Cristandade, enquanto percebida como o Mesmo, era refratária as diferenças, às diversidades, à alteridade, ao Outro, provocando uma seqüência de reducionismos no cristianismo: do reino à Igreja, da fé à religião, da humanidade à latinidade, da civilização à ocidentalidade, da autoridade do Mistério ao poder da instituição, da Igreja de Cristo à Igreja de Roma, da Catolicidade à uniformidade, do dogma à imutabilidade, da santidade à imitação, da obediência à submissão, do povo de Deus a um laicado passivo, da liturgia à rubricística, da Koinomia à estereotipia” (GOMES, 1997, pg. 41).

As relações que o Cristianismo travava com suas alteridades certamente resultavam em vivências muito mais complexas do que qualquer documento da época possa retratar. Com algumas passagens podemos até mesmo afirmar que nem sempre as relações eram de hostilidade. No processo de romanização da Igreja Católica nós podemos observar um número muito grande de divindades que foram sendo agregadas no panteão católico. Esse sincretismo nascente do Cristianismo Antigo e Medieval era extremamente usual e favorecia o crescimento da própria religiosidade cristã. Um dos exemplos desse fenômeno de teor quase político é a figura de Janus, dito como um porteiro, aquele que abria e fechava as passagens, assim como nos é Exu para o culto de matriz africana. Sua dualidade, que caracterizava a maioria dos deuses pagãos, era representada na possibilidade de suas formas *“ianua caeli”* e *“ianua inferni”* (GOMES, 1997, pg. 78). Dessa forma, Janus era uma indicação à dualidade humana, não permitida para habitar nos mitos dos santos católicos, que após suas conversões, ou ingressos em suas vidas de santidade não poderiam pairar em dúvida se eram bons ou maus, eles deveriam, portanto ser bons. O que indica uma estrutura regular na adoção dessas

divindades pelo imaginário popular cristão, ou seja, elas normalmente tinham os predicados que os santos não poderiam ter. É nesse sentido que a tendência foi a de que os deuses adotados tivessem características semelhantes à inquietação como Prometeu, Hermes, Vulcano. Esse sincretismo com as religiosidades pagãs servirá para que o habitus do mal esteja preenchido já que, para uma época de óbvio pessimismo, apenas a figura do diabo parecia ser insuficiente. Óbvio também era que, esses mitos não eram permitidos efetivamente pela instituição, mas já que compunha o imaginário de povos cristãos isso representava dizer que eles poderiam perfeitamente ser considerados como divindades marginais ao panteão católico. E, diga-se de passagem, que, os artistas (por exemplo) que retratavam essas divindades o faziam na intenção de retratar uma realidade toda própria, ou seja, ele era “*um tradutor ao plano das realidades concretas daquela realidade virtual e imprecisa das ‘palavras divinas’*”. (GOMES, 1997, pg. 83).

Como o próprio autor disse a Igreja, passa a constituir a unidade política e religiosa da sociedade medieval. A fragmentação política dos estados bárbaros e dos desmembramentos do império romano do Ocidente implicou em relações constantes de Exorcismo de Alteridade. Para se afirmar politicamente, a Igreja zelava por uma pureza dogmática, e é nesse sentido que exorcizar as heresias era um plano religioso e fundamentalmente político. Um plano político para afastar a possibilidade de mobilização que as ideologias religiosas pudessem gerar através dos efeitos mágicos e principalmente através da literatura de pensadores da época, que poderiam se tornar potenciais movimentos proféticos. Por isso que a grande insistência do papado era subordinar não só os feudos de uma forma geral, mas principalmente o Império Bizantino e os vários reinos bárbaros. E tal ambição teve resultados quando da conciliação carolíngia, em que ao mesmo tempo em que se desfazia a aliança com o Império Bizantino, abria-se a aliança com o Império Carolíngio, simbolicamente representado pela coroação de Carlos Magno no Natal do ano de 800. Por sua vez, o Império Carolíngio doou os territórios da atual Itália, o *patrimonium Petri*, o que conhecemos singularmente como estados pontifícios. A partir daí, a nossa teoria, o Exorcismo da Alteridade como uma das mais variadas formas que o Cristianismo encontrou de se relacionar com outras religiosidades, toma caráter de responsabilidade imperial, programa de expansão do território do império.

“Defendia os fiéis a fé, dilatava as fronteiras da cristandade, integrando, por bem ou por mal, os inimigos, infiéis ou pagãos.”. Ou como vamos transcrever: “Carlos Magno já afirmava em 796 ao papa Leão III (795-816) que viria a coroa-lo imperador em 800: ‘Enquanto o imperador combate, o papa levanta as mãos para deus, como Moisés, a fim de que pela

sua intercessão o povo cristão seja vitorioso por toda a parte e sempre sobre os inimigos de seu santo nome e que o nome de N. S. Jesus Cristo seja glorificado no mundo inteiro. (GOMES, 1997, pg. 46)”.
.

Como adiantamos, a Cristandade passa a partir de então a não possuir mais seu antigo caráter profético e secularizador das instituições romanas. O antigo batismo, por exemplo, que possuía um caráter de iniciação engajada passa a ser observado como instrumento de legalização da cidadania – portanto burocratizando-se.

A presença da Igreja como força estatal, dentro da Idade Média, foi tão imperiosa que ela própria se confunde com o conceito de Cristandade²⁵. Na totalidade sabemos que o conceito de Cristandade extrapola ao de estado clerical da Idade Média²⁶. E cremos que está sempre em mais evidência, por que justamente sobra a respeito do que era a Cristandade Medieval a jurisdição oficial do estado clerical como fonte primária para os estudos dos historiadores e sociólogos interessados no assunto. Ou seja, não há muito a dizer além do que propriamente os documentos queiram dizer, mesmo que esse processo esteja em lento movimento de transformação (outras fontes, principalmente neste século, através da Escola francesa dos Anales estão sendo admitidas para o estudo deste período). O que nos chama atenção é que essa relação

²⁵ Uma das práticas mais comuns da Cristandade, como nós referimos anteriormente, é através da sua institucionalização como religião estatal, ou estado clerical como queiramos chamar, foi justamente a sua proposital adequação à cadeia de relações destes mesmos estados. Um dos fatos dessa relação foi dito por nós no primeiro capítulo, através da demonstração de um pensamento de Weber que remetia a constante necessidade das religiosidades se adaptarem às condições de mudanças que se impunham. O fato de a Cristandade ter se esquecido dos princípios norteadores do Cristianismo-primitivo-evangélico-profético e ter adotado, durante sua História, práticas contrárias aos seus valores primitivos deve-se justamente a esse fato. A realidade econômica, por muitas vezes se impôs como um anteparo para grandes posicionamentos da Igreja frente várias questões. Um dos exemplos mais claros é o que diz respeito à escravidão, tanto na Antiguidade, mas principalmente na modernidade. O autor denomina de Cristianismo constantiniano, a Cristandade no período que vai do século IV até o aparecimento das revoluções burguesas. Para nós, esse momento constantiniano foi o mais importante no que se refere a essas adaptações citadas acima, da Igreja em relação ao estado, da Cristandade em relação à realidade política. Nesse período, e com a relação irrestrita com o estado, a Cristandade montou várias legitimações de suas opções políticas, quanto a escravidão, por exemplo, o que resultou em várias consequências. Vamos apontar somente duas como exemplo. A primeira, e mais óbvia, remete a todo poder econômico e político que essas escolhas garantiram à Igreja o status de Império Cristão, principalmente a partir de sua oficialização como religião oficial de Roma e mais ainda quando da institucionalização do Império Carolíngio. E segundo, e mais importante para o nossa dissertação, esse período de constantes adaptações e “escolhas” foi fundamental para a articulação da identidade cristã, tanto quando as suas alteridades.

²⁶ Outra causa da intolerância cristã, que tem na Idade Média ponto definidor, é certamente a feudalização da sociedade. Lembremos que uma das características fundamentais dessa sociedade eram os laços de servidão. O que quer dizer que... “*Sua característica essencial era a noção de comunidade, o que é compreensível numa época em que a motivação primária era a defesa e resistência a ataques vindos de todos os lados*” (RICHARDS, 1993, pg. 18). O que também motivava cada vez mais o fortalecimento dos laços de Suserania e Vassalagem. Portanto, isso equivale dizer que, as pistas são grandes para que possamos afirmar que os laços eram muito mais justos, mais cerrados. A padronização da identidade, pela fé e pela fidelidade aos laços de honra produzidos em qualquer relação, tanto de servo para senhor quanto de senhor para servo, produziu efeitos de estereotipação da alteridade, que representava um perigo real a hegemonia da ordem feudal.

parecia ser de intensa, mutua afirmação e legitimação. Para esta última, a Cristandade, nós podemos afirmar que, mesmo não tendo sido desenvolvida apenas durante a Idade Média, ela se realiza através daquilo que mais nos chama atenção para este trabalho. “*Enquanto o Cristianismo se refere à religião, a um sistema religioso, a Cristandade quer antes significar um sistema único de poder e de legitimação da Igreja e do estado*” (GOMES, 1997, pg. 33). No momento em que as prédicas cristãs, oriundas dos períodos apostólicos e apologéticos, são testamentárias de um estado nascente, como praticamente única unicidade do período medieval, suas representações de alteridade vão se transformar amplamente em representações políticas de alteridade. Fazendo-nos entender, é nesse período que as expressões de alteridade do Cristianismo saem apenas das práticas discursivas dos padres exegetas e transformam-se em ações reais, práticas políticas dizendo de forma mais escancarada, contra os grupos não cristãos. Maior prova disso é a observação de qualquer estudo pouco aprofundado a respeito dos Tribunais da Santa Inquisição para percebermos o quanto eles representavam ao mesmo tempo práticas religiosas e políticas – representando, portanto, Exorcismo da Alteridade. Mesmo que aparentemente a Idade Média fosse compreendida como uma época em que pudesse existir essa hegemonia, esse conceito não se aplica totalmente a essa realidade. Os ditos aparelhos coercitivos foram utilizados e reutilizados à medida que se interviesse a exigência do estado teocrático cristão para manter a sua ordem. E para tanto, os aparelhos de coerção tinham que conviver com esses ditos momentos de hegemonia a que se refere o autor como sendo uma idéia de Gramsci.

“Convém desde já dizer o que entendemos por hegemonia. Compartilhamos o ponto de vista das teorias do consenso, em particular a de Gramsci. Para esse autor, o outro elemento complementar e dialético de coerção é a hegemonia. Essa é então o elemento positivo da dominação, já que por ela se obtém o consenso social sem que seja necessária a intervenção constante de aparelhos coercitivos.” (GOMES, 1997, pgs. 34 e 35).

Nossa dissertação se insere no contexto de que sempre irá existir um espaço de não conformação à ordem, ou pelo menos um espaço de alteridade que irá transformar a idéia de hegemonia em pura utopia, em pura pretensão. A Igreja constantiniana possuía a hegemonia formal e oficial durante grande parte do período medieval, o que não quer dizer que essa hegemonia fosse total. Agora, a tentativa, heterogeneamente bem sucedida da Igreja em manter o seu poder, se dava através de variadas formas de coerção como adiantamos. O autor se refere a dois processos que nos são extremamente importantes na conjunção do nossa dissertação. Um deles foi a conjugação de seus

discursos. O nosso fundamental, o discurso exorcista, em sua faceta mais ampla. E segundo, esse discurso estava amplamente espalhado territorialmente através da rede clerical de paróquias, o que garantia a amplitude da mensagem cristão-católica, assim como a sua hegemonia política, sua unidade jurídica em meio a heterogeneidade política e territorial do sistema feudal durante a Idade Média. De forma generalizada podemos estabelecer que dentre os vários movimentos heréticos, existiam dois grandes grupos. Um primeiro que se refere a grupos religiosos diferentes da ótica cristã, como o foram por vários tempos o Islã e o Judaísmo, o que não quer dizer, também que sempre a atitude cristã tenha sido a de perseguição e/ou conflito. E de outro lado, existia um grupo de variadas posições e interpretações a respeito do próprio Cristianismo que não se encaixavam na ortodoxia da doutrina dos concílios católicos.

Uma das marcas mais profundas da Idade Média foi a lepra. Além de toda a devastação populacional que ela provocou sabemos que também não foi insignificante sua marca no imaginário cristão, já tão místico. Por motivos óbvios, os doentes desse mal eram separados dos grupos maiores e passaram pouco a pouco a constituir uma indicação muito forte da alteridade cristã. Ela representava uma forma de maldição em que o indivíduo tinha que carregar a marca indelével da rejeição divina em seu corpo. Por outro lado, a lepra também tinha um caráter dúbio em sua relação com o Cristianismo e seu ideário. Ela era fundamental para que, na época, fosse sempre ratificado o espírito humanitário do cristão. Cuidar de um lazarento tinha a mesma proporção do que converter um infiel. Esse tema era até bastante tratado nas histórias dos santos. E pelas histórias dos primeiros exegetas cristãos, e baseando-se na história de Naaman, que teria sido purificado com a lepra pelo profeta Eliseu, para ratificar sempre mais o seu anti-semitismo, uma associação muito bem explorada e por um motivo bem claro, os dois incomodavam por demais a católicos.

“Referimo-nos às perseguições de 1321 contra leprosos e judeus, acusados ambos de envenenamentos de poços, perseguições essas que contaram como apoio da realeza de França e a adesão cega de populações que se sentiam ameaçadas.” (RICHARDS, 1993, pg. 109).

Portanto ficamos com a idéia de que, a lepra, assim como outras representações de alteridade cristã tinha muito mais um caráter ritualístico do que propriamente médico. *“Pode ser aplicada não somente a uma pessoa, mas também às vestes, a uma casa...”* (RICHARDS, 1993, pg. 101). O que nos serve sobremaneira para entendermos algumas estruturas comuns a todos os tratamentos com as alteridades. Da mesma forma que a identidade deveria estar traçada a respeito de um grupo, já que estamos nos

referindo a um período histórico onde a individualidade não era valorizada, a alteridade também. Isso equivale a dizer que, era importante rotular os grupos minoritários e colocá-los em seus devidos lugares. A amplitude das rotulações garantia da mesma forma o monopólio do poder político da Igreja medieval. Tão sombria era a imagem de um leproso, com sua *facies leonina* quanto pareciam ser os feitiços, e pactos com demônio. E podemos afirmar que, os predicados do preconceito a alguma prática determinada nunca eram representados sozinhos. Junto com o predicado de Judeu vinha o de leproso, já que os dois teriam sido abandonados por Deus. Ou como era próprio nos leprosários portugueses, que junto com suas dependências sempre tinham uma cadeia. Esse exemplo será muito clássico ao que nos parece na História do Brasil e sua relação com os grupos minoritários. Ou juntamente com os estigmas de escravo ou negro forro, não sempre lhes acompanhavam outros tantos como os da prostituição, da vagabundagem, da ladinagem?

Outro ponto importante de confronto entre as religiosidades de matriz africana e de matriz cristã, que se montou como anteparo para a formulação do preconceito, portanto, do costume do Exorcismo da Alteridade é a constante presença, ou pelo menos a presença de homossexuais nos terreiros. Tantas vezes até mesmo na figura maior de Pai de Santo. Essa frequência parece ter sido objeto de intensos discursos e discussões entre antropólogos, sociólogos e historiadores especializados no tema. Pelo menos cremos que o mais importante nesse tipo de história não seria propriamente a origem da homossexualidade nos terreiros de Candomblé e Umbanda e anteriormente dentro das próprias relações escravistas – ou seja, se tudo isso fora oriundo de negros ou de brancos, da África ou da Europa. Mas sim, que tipos de movimentos de negação e afirmação, exclusão e/ou inclusão que geraram esse habitus. A homossexualidade era um dos pressupostos para a acusação da Inquisição, que entre 1591 e 1620 acusou 135 sodomitas prováveis. Desses quase 30% eram negros e tinham ainda mais a feitiçaria como acusação, o que comprova certa frequência de sacerdotes que poderiam ser homossexuais. Além de que, parte dos resíduos das religiosidades perdidas, ou resgatadas nos navios negreiros ainda possuía um agravo mais contundente para a alteridade cristã. Trata-se da presença de elementos islâmicos dos Malês e Haussás dentro dessas religiosidades e certamente dentro de nações inteiras. Manifestações islâmicas que enveredaram inclusive nas práticas Jejê-Nagô, como os pejis, pés descalços, purificação com água, como a entrada cerimonial de uma mesquita,

o uso de turbante, prostração em esteiras na ora das orações, a música vocal e etc. (Congresso Afro-Brasileiro, 1985, pg. 133)

Já nos séculos XII e XIII Richards (1993) observa que ocorreu um crescimento proeminente do individualismo. É só observarmos como, por exemplo, se comportavam os romances de cavalaria, onde o cavaleiro suplantava todas as dificuldades para viver todas as suas ambições pessoais. Tudo isso decorrente da expansão e desenvolvimento de uma nova postura intelectual própria da Escolástica. Mesmo assim, mesmo com uma proeminência do individualismo nas grandes cidades, as relações com a diferença não serão amenizadas. As características que tomam fôlego nesse período para Alexander Murray são a “*avareza, o hábito de desejar mais e mais dinheiro, e ambição, o hábito de desejar mais e mais poder*”. (RICHARDS, 1993, pg. 19). As duas de alguma forma aumentaram a agressividade dos grupos cristãos, que estavam ingressando nessa ética, para com judeus e árabes. Por outro lado, estaria clara que essa espécie de individualismo que viveu sociedade cristã, daria também espaço para o crescimento da heresia. Ela pode ser vista como um elemento de dispersão da oficialidade e do pertencimento ao grupo. Como alternativas ao sistema oficial da Igreja, as heresias constituíam-se uma síntese de críticas aos desmandos dessa. A simonia, ao nicolaísmo, e as investiduras de leigos²⁷. As tendências dessas heresias estavam tanto em grupos que buscavam renascer o ascetismo, buscando uma vida de pobreza, simplicidade e despojamento, quanto através de “setores da *intelligentsia*” que se utilizavam da razão – moderna - para contra argumentar as idéias oficiais da Igreja. Como resposta a Igreja se reuniu no IV Concílio Lateranense (1215). Seu projeto era colocar no Cristianismo Ocidental mais ortodoxia. Seus pontos de pauta mais importantes foram justamente reformar a própria igreja e combater as heresias. Como resultado mais importante para a Igreja, alguns estados europeus adotaram em sua política algumas resoluções desse concílio, como o foram em Aragão e na França. Houve a obrigatoriedade da confissão pessoal e maior controle sobre o casamento, como forma de evitar mais libertinagem nas práticas sexuais. Para controlar as pregações avulsas concedia para os que seguiam a verdade católica licenças eclesiásticas, na intenção de diminuir a religiosidade popular de caráter messiânico e profético. Quanto aos hereges, execrou, amaldiçoou a todos dando instruções precisas de como enfrentá-los. A idéia era excomungá-los e entregá-

²⁷ Simonia era o tráfico de coisas sagradas, a venda ilícita dessas coisas, tais como: pedaços da cruz, pedaços de osso de santos, obviamente todos falsos. As investiduras eram dadas aos leigos mediante pagamento dos cargos que esses quisessem ocupar.

los aos braços seculares para que fossem punidos. Todos os seus bens eram confiscados e os que possuíam cargos públicos eram imediatamente exonerados. “Uma indulgência de cruzada era concedida a qualquer leigo que pegasse em armas para extirpar hereges.” (RICHARDS, 1986, pg. 21). E o mais importante de tudo, pelo menos para a nossa observação nessa pesquisa. A partir de então as minorias, e outros grupos não cristãos tinham que ser diferenciados dos grupos cristãos através de estigmatização. Este labéu tinha a intenção de distinguir os grupos para que eles melhor pudessem se encaixar nos tratamentos exigidos pelo Concílio Lateranense. Richards (1993) nos conta com detalhes esse tipo de estigmatização e é claro que não podemos negar-lhe a palavra.

“Em quarto lugar, o Concílio tratou de outras minorias. Judeus e Mulçumanos foram obrigados a usar roupas distintivas, a fim de evitar que se misturassem com cristãos sem ser notados. Os judeus foram proibidos de ocupar cargos públicos e de praticar a usura, e foram submetidos ao toque de recolher na Semana Santa. Em 1179, o Terceiro Concílio Lateranense havia imposto punições aos homossexuais (destituição e aprisionamento penitencial em mosteiros para infratores do clero; excomunhão para os leigos). O Quarto Concílio Lateranense reforçou estas medidas através da decretação de uma observância ‘efetiva e rigorosa’ das punições canônicas relativamente a todos os clérigos incastos, especialmente homossexuais, e decretando a destituição perpétua para qualquer um que ousasse celebrar o ofício divino depois de uma suspensão por pecado. O Concílio de 1179 já havia referendado a segregação dos leprosos. Juntamente com a ação sobre os hereges, isso pressagia claramente uma mentalidade que buscava segregar, isolar e rotular as minorias desviantes ou dissidentes, de modo a prevenir a contaminação dos cristãos. A regulamentação de um vestuário distintivo levou ao desenvolvimento da assim chamada ‘marca de infâmia’, que era aplicada a todas as minorias expressivas, exceto aos homossexuais. A partir de 1215, judeus, muçulmanos e prostitutas foram obrigados a vestir trajes distintivos e passaram a usar marcas ou sinais. Os judeus adotaram uma rodela de feltro amarelo conhecido como rouelle e as prostitutas um cordão vermelho (a aiguillette).” (RICHARDS, 1993, pg. 22).

As heresias representavam aquilo que de mais incômodo existia para os valores da Igreja – o individualismo. E muito mais do que isso, a possibilidade, mesmo que remota, da quebra de seus valores e por consequência de sua hegemonia. Ações efetivas, como a promulgação dos tribunais do Santo Ofício cabiam na mentalidade cristã como uma das formas de salvaguardar esses valores. “A heresia expressava a independência comunal em valores coletivos e tinha que ser suprimida por uma Igreja centralizadora e autoritária.” (RICHARDS, 1993, pg. 24). Mesmo que de forma muito áspera, a Igreja estivesse contradizendo todos os valores mais humanitários e altruísticos do próprio Cristianismo. Principalmente se estamos nos referindo ao Cristianismo Primitivo, que tinha no perdão, na paz e principalmente no amor emblemas de sua fraternidade. “A tolerância é talvez o traço mais importante da sociedade verdadeiramente cristã;

tolerância e perdão: ódio ao pecado, mas amor ao pecador.” (RICHARDS, 1993, pg. 25). Só que contra isso, reinava na Idade Média uma forte necessidade de se lidar com os cismáticos e desviados, na intenção da manutenção de um projeto político e ideológico de expansão do Império Cristão e de fortalecimento das monarquias nascentes.

Esse projeto milenar de homogeneização ética tinha como base a pureza sexual (com a perseguição a homossexuais e prostitutas), a pureza higiênica (com o isolamento dos leprosos) e com a pureza religiosa (com a perseguição de Judeus, Árabes e outros grupos hereges). O que estava se montando era a típica sociedade cristã ocidental, moralmente regulada em sua sexualidade monogâmica e heterossexual e sadia garantindo assim o bem estar e o convívio harmonioso em sociedade. A necessidade então, par manter a regulação ideológica sobre esses grupos era a de estigmatizá-los da forma mais degradante possível. Estigmatizar e estereotipar eram as prerrogativas elementares de tratamento dessa sociedade cristã com as suas alteridades, e nesse sentido cremos que para efeitos de nossa dissertação essa faculdade ainda é própria das religiosidades cristãs. *“os estereótipos são um meio de dar sentido a um universo desordenado, impondo ordem, definindo o eu, personalizando os temores”* (RICHARDS, 1993, pg. 29). O desordenamento aparente da realidade que cerca os grupos é amenizado com os estereótipos que o reordenam de forma momentaneamente satisfatória. É nesse sentido que as associações com representações do mal, e principalmente com o demônio fazem sentido. São eles que diferem o eu do outro, e por isso não podemos deixar de dizer que o preconceito sempre foi uma propriedade da construção da identidade ocidental, mesmo que na natureza essencial do Cristianismo essa idéia não existisse. E existia de forma quase necessária, ou pelo menos contextualizada, já que as diversidades eram empecilho a estrutura dominante. Associá-las, essas denominações de alteridade cristã, com o demônio e o pecado em geral, era deixar bem clara as diferenças que existiam entre os grupos, quando ao mesmo tempo estava respaldada uma justificativa para se manter a hegemonia cristã.

O diabo era, portanto o bode expiatório dessas motivações de exorcismo das heresias. A situação para as minorias agravou-se com os surtos sucessivos de peste bubônica. Muitos acreditavam efetivamente tratar-se do *“fim do mundo”* (RICHARDS, 1993, pg. 25). Tantos outros davam credibilidade a provável ira divina que, como um verdadeiro flagelo iria impor justiça sobre os ímpios. A praga, que não se caracterizou apenas em uma grande epidemia, mas em várias, encharcou as populações da Europa de

pessimismo, que disseminou em duas tendências muito fortes. De um lado, o pessimismo oriundo das ondas de peste provocou a abundância de isolamento de refugiados da epidemia. Ou eles buscavam uma vida austera de orações e penitências ou faziam justamente o contrário, se entregavam a devassidão por não mais existir esperanças no amanhã. Por outro lado, as ondas de peste disseminaram um aumento vertiginoso de perseguição às minorias, culpadas, direta ou indiretamente pela moléstia através da mediação da idéia de pecado, o que acirrou os ânimos das populações contaminadas.

O autor do artigo “A Igreja e o Poder: Representações e Discursos”, Francisco José Silva Gomes (1997) cita que, a Cristandade Medieval, a que ele denominou como Constantiniana, tinha como característica principal seu caráter de polivalência, a despeito de ser uma religiosidade de unanimidade. Sabemos por isso que um dos instrumentos mais eficazes de controle e monopolização deste poder e principalmente dessa influência se deu através do desenvolvimento das atividades intelectuais. Para essa eram demandadas finalidades políticas e econômicas, mas sabemos, entretanto que, a grande finalidade do discurso cristão, montado em bases intelectuais que remetiam ao helenismo (desde Platão até Epicuro) era deixar esclarecida a supremacia da fé através da apologia – do discurso apologético. Apenas combater as heresias através de propostas políticas e violência efetiva (fisicamente falando) poderia inclusive enfraquecer a base moral do Cristianismo, provocando ainda mais heresias. Portanto, cremos que, nesse sentido, os discursos apologéticos, tinham uma consonância muito importante para a formação do ethos cristão. A intelectualidade cristã produzia enfim, a naturalização das práticas que, do pseudo academicismo dos exegetas acabariam por fim sendo filtradas para a grande massa de fiéis. Ao mesmo tempo em que provia a naturalização das práticas proviam as regras de convivência. Era, portanto a religiosidade que servia de conexão para a dinâmica das relações sociais durante a cristandade constantiniana. Ou o que o autor fala com maestria:

“Com efeito, a religião agia sobre as normas de conduta (numa ética), fornecia as motivações para a ação (numa “mística” da ação) e forjava a esperança mobilizadora (numa utopia).” (GOMES, 1997, pg. 36).

Os movimentos heréticos também tiveram expressão aqui no Brasil quinhentista. E mais tarde vão implantar na mentalidade nacional, a possibilidade da existência de movimentos similares que, através de várias interpretações da religiosidade oficial, poderiam se posicionar contra a hegemonia dessa própria religiosidade, como também

representar uma alternativa social frente ao julgo do estado que se impunha. Evidente que, o que expomos aqui, muito próximo do evento da “*Santidade de Jaguaribe*” (ANDRADE, 2002, pg. 65), representa apenas uma estrutura que lhes era comum, ou seja, a representação de uma ameaça, intencional ou não frente à hegemonia católica. Mas por outro lado, podemos dizer que nas diversas conjunturas brasileiras esses movimentos pulularam. Eram como dissemos uma ameaça à hegemonia católica, mas ao mesmo tempo a afirmava, já que dentro de seus preceitos sempre estavam as ditas reinterpretações do próprio catolicismo. É por isso que achamos sempre conveniente ao denominarmos o fenômeno do catolicismo no Brasil, dizê-lo como uma matriz de pensamento que se ramificou em duas tendências básicas: a religiosidade monolítica da oficialidade do clero, e de outro lado várias tendências heterogêneas nascidas de manifestações populares, que incluíam também religiosidades de matriz africana e ameríndia tendo como base o surgimento de uma religiosidade sincrética. As relações de identidade, e modelos discursivos como, por exemplo, o diabo, as heresias, o mal acabaram se transformando em verdadeiras panacéias incrustadas no próprio pensamento do povo brasileiro. Mesmo assim compreendemos que, até por fatores políticos a base moral ainda é a cristã. Para nós, o catolicismo como religiosidade politicamente hegemônica do Brasil irá se rivalizar com aquelas que poderiam inferir algum tipo de risco ao seu poder, assim como era na Idade Média. A rivalidade será sempre contra a feitiçaria – a magia marca essencial da sacralidade tanto africana quanto ameríndia. Acreditava-se que tantos índios quanto negros acreditavam e eram, portanto suscetíveis à credices e que dessa forma essa poderia atrapalhar a missão evangelizadora. Dessa forma é que se pode compreender que tanto crianças, quanto adultos fossem batizadas quando de seu contato com a empresa colonizadora. Os padres passariam a ter a especialidade do parto, para que quando das crianças nascidas o trabalho evangélico fosse realizado imediatamente e a criança ingressada na Igreja. Era uma concorrência óbvia com os feiticeiros, diz Maristela Oliveira (ANDRADE, 2002, pg. 73).

Como forma mais latente de demonstração de como a Igreja Católica controlava as outras instituições e os indivíduos juntamente com suas inclinações pessoais, separamos da Biblioteca Nacional, um documento que expressava algumas indicações da Igreja para o comportamento dos crentes: “*Breve Memorial dos pecados e coisas que pertencem a confissão ordenado por Garcia de Resende fidalgo da casa del Rei Nosso Senhor.*”

O documento é uma pequena representação da inviolabilidade do poder hegemônico que o Catolicismo possuía na Europa Ocidental. Para termos idéia de quanto isso se representava, trata-se de um memorial inquisitorial de recomendações para uma vida de cristão reta, com muitos pormenores a respeito dos hábitos, principalmente sexuais que os cristãos deveriam seguir. O memorial é aberto com um texto para que o fiel sempre tenha a mente refrescada por Deus e que assim possa da melhor maneira possível confessar os seus pecados. Ajoelham-se, após fazem o sinal da cruz e põem-se a rezar recitando palavras colocadas neste memorial. Parte da Confissão era recitada para que ficasse exatamente clara a procedência das pessoas com quem se pecava.

“Digo minha culpa a Deus e a vós padre que eu pequei em tal pecado desta maneira tanto tempo e tantas vezes em tal lugar tal tempo e tal estado de pessoa. Eu do meu damente como passou sem ficar cousa por dizer e esta maneira confessarei todos aqueles em que pequei e suas circunstâncias e os outros nam por que confessar o que nom fiz também é pecado como deixar de dizer o que fiz”. (RESENDE, 1521)

Dentre todas as predições que contêm esse memorial uma dos mais importantes, e por bem mais destacadas é o que diz:

“Se tenho amor a Deus sobre todas as cousas. Se lhe dou as graças e os louvores que sam obrigados pelos benefícios que dele recebi e recebo. Se tenho nele firme fé e esperança: ou se desconfiei da sua misericórdia. Se adorei sol ou lua ou se fiz outra alguma idolatria. Se fui advinhadeiros ou dei fé a sonhos. Se mandei lançar fortes ou juízos: ou fazer feitiços. Se tenho alguns agouros sem que se tenho algumas indiscretas devoções. Se trago nominas nom certas. Se fui a benzedeiros. Se amei a outrem mais que a Vós.” (RESENDE, 1521).

Outras indicações falam sempre em recatamento e obediência aos preceitos da Igreja através da figura dos padres. A fornicação era muitíssimo salientada como pecado grave. A sexualidade era contida ao casamento e deveria ser uma das atitudes mais vigiadas, portanto satanizadas da tradição cristã contida neste documento. Não só o sexo com parceiras e parceiros como também a masturbação.

“Se forniquei com virgem e de que fonte ou estado. Se com freira e quanto tempo e o lugar se era sagrado. Se com casada ou parenta e em que grau. Se com judia ou moura/ ou comadre ou afilhada. Se cunhada se eram casadas ou viúvas. (ele repete essa mesma recomendação mais tarde) Se erma feias: Se formosa e se foi por maneira desonesta.” (...) *“Se me toquei desonestamente ou pequei contra a natura. Se tive para isso vontade não podendo por obra. Se sonhei que o fazia e menompesou.(...) Se estou com alguma delas amancebado secreto ou publicamente(...) Se desejei ter desejado alguma mulher.”* (RESENDE, 1521).

E até mesmo os sonhos deveriam ser vigiados para guardar na reta fé a estrutura familiar patriarcalista e monogâmica. Tanto que o documento é direcionado

especialmente para homens, que por este devem controlar seu poder de vigilância e punição sobre os setores da sociedade que estariam a sua mercê. A figura do Diabo também é relatada, para este não deveriam ser dadas “*tempo, dias e pessoas*” de uma forma até mesmo muito enigmática. As sentenças são muito enfáticas, colocadas em frases curtas para que não houvesse desentendimento nelas.

“Aconselhar quem o a mister. Ensinar a quem não sabe. Castigar o pecador.” (...) “Se tenho fortaleza para resistir as tentações e para defender a fé de Jesus Cristo até a morte”. (RESENDE, 1521).

II.2– A Construção do Diabo no Imaginário Cristão.

“Vós tendes como pai o demônio e quereis fazer os desejos de vosso pai” (João 8:44). (BÍBLIA, 2002, pg. 1396)

“Pois não é contra os homens de carne e sangue que temos de lutar, mas contra os principados e potestades, contra os príncipes deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do Mal (espalhadas) nos céus” (Efésios 6:12). (BÍBLIA, 2002, pg. 1503)

Desde os primórdios do Cristianismo, e nisso nos referimos a algumas passagens do Novo Testamento, a figura do diabo já é vista como o principal empecilho para a realização completa dos desígnios divinos. O que faria com que, nas primeiras comunidades cristãs já surgisse a polarização entre as manifestações do bem e do mal. Esse processo será obviamente latente, no que configura o desenvolvimento da comunidade cristã e sua necessidade de afirmação em meio à religião romana e o próprio Judaísmo. Assimilamos então a idéia de dizer que o diabo desempenhou e desempenha um papel singular na configuração da identidade e da alteridade cristã, sendo, por isso mesmo uma figura de caráter político-ideológico, como o próprio autor Carlos Roberto F. Nogueira (2007) fala ser ele tão importante quanto o Messias para esse íterim. Principalmente por que, segundo a tradição cristã primitiva o diabo sempre teria sido auxiliado por uma corte de demônios menores, todos eles identificados nominalmente como os deuses da religião romana (NOGUEIRA, 1986, pg. 19). Esses demônios causariam problemas de ordem física, como epilepsia, paralisia histérica, transe e etc. (analogia semelhante às acusações feitas contra as religiosidades de matriz

africana, que se diga de passagem) e as curas de Cristo e seus posteriores seguidores se configurariam na resolução desses problemas, enfraquecendo o poder de satã.

“Dessa polarização resulta que tudo o que afasta os homens de Deus é uma manifestação do Diabo. É o caso, principalmente, de todas as formas de resistência à palavra de Cristo, e, por conseguinte, também da religião judaica. De outro modo, a religião cristã, assumida como a verdadeira, exclui e assimila ao Demônio todos os outros credos, processo em cuja elaboração Satanás desempenha um papel tão importante quanto o Messias.” (NOGUEIRA, 1986, pg. 18).

O diabo seria então a personificação de uma pedagogia do medo (NOGUEIRA, 1986, 34). A figura de Deus obviamente também teria o seu papel, mas o diabo seria a prova mais palpável de que tipo de condenação se poderia sofrer dependendo de que tipo de vida se levasse. A idéia de mal é constitutiva da natureza humana, principalmente quando esse se coloca em processo de humanização e/ou civilização. *“El afrontamiento del mal es tan antiguo com el ser humano. Em realidad, constituye su problema, el problema por excelência.”* (Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião, 2007, pg. 19), ou como o é apontado pela deslumbrante obra de Nietzsche (2000), o mal é da própria natureza humana, contudo ele acabou se tornando incômodo com o advento da ética platônico-cristã. Dizemos isso, não no sentido do mau político, mas sim dos valores implantados pelo Cristianismo e de seus antagonismos considerados, ai sim, como formas de vivência que devem ser negadas. Por um lado cremos inclusive no aspecto positivo da implantação dessa dicotomia tão cristã – bem e mal. Ela ajudou a organizar a dinâmica social ocidental durante esses 2000 anos de sua história. Seria minimamente incômodo pensar em uma sociedade, onde o assassinato (em termos simples da palavra) fosse algo considerado normal, seria negar a própria essência da vida humana. Mesmo que saibamos, que mesmo com a implantação de valores contra o assassinato, ele ainda seja presente em nossa sociedade, mas, contudo, com um diferencial – ele é anômalo. Ao reboque dessa formulação de um ethos cristão, tão ocidental como acabamos de dizer, se traduz essencialmente a figura do diabo.

Ao passar dos séculos a figura do diabo, como personificação do mal, vai ganhando mais e mais importância dentro da dinâmica do pensamento teológico católico, principalmente. Símbolo da alteridade cristã, o diabo, por herança natural do Judaísmo incorpora-se ao Mito do Édem, onde a culpa recai prontamente para a visão de mundo patriarcalista da Europa Medieval e Moderna – na serpente e na mulher. Ele serve também como co-indicação daquilo que é considerado desvio e heresia para essas comunidades, já que ele desviava o bom cristão de suas obrigações. No tratamento

moral dessas comunidades o diabo exercia até mesmo uma função pedagógica. A assimilação também se naturaliza quando ocorre alguma praga, alguma doença. Essa consciência mística do infortúnio se petrifica na mentalidade cristã. E a maior insistência do Diabo estaria em sua capacidade de se camuflar em falsas religiões, em credos cismáticos.

“Assim, o maior crime de Satã reside na persistência da religião pagã, pois segundo, Tertuliano (Apologeticum XXII), a prova mais segura da verdade da fé cristã encontra-se no poder concedido aos seus fiéis de exorcizar outros seres humanos possuídos pelos demônios, cada exorcismo representando uma nova vitória de Cristo sobre uma divindade pagã. Portanto, todos aqueles que continuavam a praticar os cultos pagãos (e, em especial, os cultos que possuíam um caráter lunar, como o de Hécate), desconhecendo a verdadeira fé, prestavam, na realidade, um culto a Satã.” (NOGUEIRA, 1986, pg. 24).

A constituição da origem do mal é algo de difícil resolução, principalmente para o Cristianismo. Quando normalmente indagados a respeito da origem do mal, os cristãos posicionam-se em ordem de ataque. Isso é fruto de um tipo específico de entrelace teológico. Parte-se do pressuposto de que Deus é onipotente, onisciente e onipresente e que ele é, portanto, fundamentalmente bom, desde então explicar a presença do mal, é carregar o discurso de uma forte experiência de exorcismo. Se Deus é bom, isso equivale dizer que, tudo aquilo que está afastado dele é mal, por consequência disso todas as religiosidades que não professam essa unidade com o Deus cristão, por sua vez também não seriam boas. Esse princípio de exclusão nos é familiar dentro do Cristianismo desde suas bases angulares de formação. De onde viria o mal? Nesse ínterim da ausência de Deus, em atitudes de liberdade dos homens que se desviassem para outros caminhos, incluindo o de outros deuses, ou como os próprios cristão gostam de denominar, de falsos deuses. Ou de mais duas origens, do próprio demônio ou do próprio mundo. Com tantos caminhos, com tantas possibilidades é que podemos até mesmo a chegar afirmar que, o mal seria impossível de ser erradicado, estaria sempre no mundo, e estando nele apenas a outra vida iria finalmente erradicá-lo. Estando sempre no mundo e com possibilidades parcas de ser erradicado, o mal deveria ser constantemente vigiado e efetivamente punido. Todas as suas denominações, todas as suas exterioridades. É nesse momento que, um conceito aparentemente tão abstrato regula-se perfeitamente como um fato social.

Por outro lado parece ser um predicado muito comum às religiões da salvação, ou religiosidades de matriz cristã. Estamos nos referindo ao processo de desligamento ou rejeição do mundo. Ao que nos concerne, cremos que uma das formas mais peculiares

que o Cristianismo secularmente encontrou de negar o mundo se deu através da idéia de que parte de sua realidade não provém da natureza humana. Caso contrário nós estaríamos lidando com a idéia de materialismo puro. A religiosidade cristã, por sua vez, considera que parte dos acontecimentos da existência humana é parte indeferível de um grande mistério, inefável por sua natureza bíblica, e que, portanto estariam – os cristãos sempre atrelados aos desígnios de Deus – misteriosos por natureza. Através desse princípio se sustenta a idéia de graça, de providência divina e etc.. Igualmente, o que nos interessa é a idéia de que, tal posicionamento a respeito do desligamento do mundo e do posicionamento do homem e de Deus na cosmologia dos grupos cristãos gerou uma forma toda própria de se lidar com o mal. A negação da natureza humana não se constitui apenas para a bonança que as pessoas recebem, mas também, e em alguns momentos, para suas maldições e principalmente pecados. É dessa forma que compreendemos a integração do diabo no imaginário cristão. Ele o é, assim como todas as suas potestades e espíritos menores, a forma de personificação do mal, já que de duas formas, o mal não poderia ser identificado com Deus, já que é predicado essencial do Cristianismo que Deus seja, além de onipotente, onisciente e onipresente, que ele seja fundamentalmente bom, como já dissemos. E de outro modo, a articulação de se atribuir culpa ao diabo, através da tentação, da obsessão e da possessão, funciona como já dissemos a forma mais apropriada de se resolver ontologicamente problemas referentes ao mal. Um bode expiatório ideal das culpas do cristão. Respostas para problemas como adultério, incompetência, sexualidade transviada, epidemias, guerras e etc. A nossa impressão é a de que, sociologicamente, esse mecanismo ainda reverbera potencialmente a possibilidade real de que, parte da natureza má, contida no diabo, possa estar em várias significações que, tiveram formas diversas durante a história do Cristianismo, mas que sempre tem a alteridade como sua representação hegemônica.

II.3 – A re-significação do Diabo para a sociedade escravocrata brasileira – O Exorcismo da Alteridade negra.

O processo que descrevemos acima, como título do trabalho se refere a que tipo de potencialidade um discurso pode tomar. A literatura difundida sobre o imaginário português quinhentista é extremamente farta. Ela certamente é importante para que

possamos entender de que forma as relações de identidade e alteridade do Cristianismo se instalaram no Brasil. Até a própria visão edêmica (paradisíaca) do Brasil faz parte dessa perspectiva cultural que reinou na Península Ibérica durante todos os séculos XV e XVI. As narrativas foram várias, mas a que se destaca para nós é a do Frei Vicente do Salvador. Para ele, o Brasil teria sido um local específico, entre vários de atuação do demônio, até mesmo a permanência do nome Brasil, a partir da presença da madeira de mesmo nome, em detrimento da utilização dos nomes santos dados em seu descobrimento já seriam evidências de sua natureza degenerada (ALMEIDA, 2001, 244 e 245).

Creemos que esse processo de re-significação não foi apenas acessório da empresa escravista, mas sim pontual no que ela tinha expressão de um salvacionismo próprio da arrogância européia. Nos primeiros anos de nossa colonização percebemos que esse tipo de atitude era muito próprio das ações e Missões Jesuíticas, principalmente no que tangia a catequização e suas associações, marcadas pelo maniqueísmo Deus X diabo, céu X inferno, civilização X barbárie. Exemplo significativo do imperioso pensamento jesuíta (Contra-Reformista) que se arrebatou no Brasil é a obra do padre Fernão de Cardim (1978), *“Tratados da Terra e Gente do Brasil”*²⁸.

“Este gentio parece que não tem conhecimento do principio do Mundo, do dilúvio parece que tem alguma noticia, mas como não tem

²⁸ A viagem narrada pelo Pe. Cardim tinha como destino a Bahia e como objetivo o crescimento da Missão Jesuítica em terras brasileiras. As Missões Jesuíticas possuíam várias dubiedades intrínsecas se pudéssemos falar. Ao mesmo tempo em que eram articuladoras de proteção aos índios contra os bandeirantes, promoviam um sistema de trabalho semelhante dentro de suas dependências, ao mesmo tempo em que se articulavam, com alguns costumes indígenas para melhor aproveitarem-se das coisas da Terra e de suas dificuldades, foram co-responsáveis pelo cerceamento da continuidade da cultura dos povos evangelizados. Uma das missões mais importantes do colégio de Padres era o envio de Missionários para empregarem-se na conversão de índios. Dentro dessas questões cremos que, uma das passagens mais implicantemente dessa Narrativa Epistolar é justamente a quase total responsabilidade que os Padres da Companhia de Jesus teriam com os assuntos que fossem de nativos e dos negros da Guiné. Essas medidas incluíam assuntos de muitíssima importância para o casamento, batismo e cativo dos negros da Terra e da Guiné. Visto que isso era considerado de fundamental importância para aumento e manutenção do Cristianismo em terras brasileiras. O que podemos afirmar que, a escravidão se dá como um projeto econômico, de viabilidade contínua, não só para o estado português quanto também para a Igreja. Claro que desse fato já tínhamos algumas certezas, mas a novidade dessa vez é encontrar afirmações mais veementes dessa prática e orientação pela própria Igreja tão abertamente declarada. E não se tratava de qualquer região do império português, tanto que a impressão assim como o senso feito pelo Pe. Cardim em sua Epistola diz que: *“É terra farta em mantimentos, carnes de vacas, porco, galinhas, ovelhas, e outras criações; tem 36 engenhos, nelles se faz o melhor assucar de toda a costa; tem muitas madeiras de paus de cheiro, de vaias cores, de grande preço, terá a cidade com seu termo passante de três mil vizinhos portuguezes, oito mil índios christãos, e três ou quatro mil escravos de Guiné; em seu cabido de cônegos, vigário geral provisor, etc. com dez ou doze freguezias por fora, não fallando em muitas igrejas e capellas que alguns senhores ricos têm em suas fazendas.”* (CARDIM, 1978, pg. 175).

escripturas, nem caracteres, a tal noticia é escura e confusa; porque dizem que as águas afogarão e matarão todos os homens, e que somente um escapou em riba de um Janipaba, com uma sua irmã que estava prenhe, e que estes dois têm seu princípio, e que dali começou sua multiplicação.” (CARDIM, 1978, pg. 102).

O relato do padre Fernão Cardim (1978) nos é interessante em vários sentidos. Primeiro o basta pelo sentido de que uma descrição de viagem que remonta o início da nossa colonização. A implantação não só do estado burocrático português, como principalmente da religiosidade católica. O mais interessante, no entanto é que, nessa passagem que se seguiu, várias marcas indeléveis são sutilmente notadas. E são notadas da forma como para nós já estava montado o Exorcismo da Alteridade desde tempos mais remotos da história da Cristandade na Europa Ocidental, e particularmente na Península Ibérica. O termo *gentio*, para acusá-lo de estrangeiro, utilizado desde a latinidade, é acrescido no texto do Pe. Cardim (1978) como forma de demonstrar o desconhecimento que os Índios tinham das histórias sagradas. Este princípio, que o autor intitula de “*Do Princípio e origem dos Índios do Brasil e de seus costumes, adoração e ceremonias*”, o faz sutilmente para que o índio – gentio seja lançado ao escanteio da história da salvação, por que sua prerrogativa principal é de que são desconhecedores dessas coisas. Há-se, dessa forma a necessidade de ingressar-lhos nessa história. É o que pode determinar como forma de respaldo para as dominações vindouras a esse período. Essa marca será constante para determinar que os Índios, assim como os negros de desconhecimento semelhante sejam tratados por um longo tempo como estrangeiros à história da salvação. A única escapatória que lhes caberia seria a de deixar o estágio apático de desconhecimento e que então passassem a conhecê-los. Só que essa passagem implicava sobremaneira o abandono de suas antigas e confusas (as histórias eram confusas para o padre por que não tinham escrituras nem caracteres) histórias, o que para nós implicaria no desmanche de suas consciências de grupo, na desarticulação de suas identidades.

“Este gentio não tem conhecimento algum de seu Creador, nem de cousa do Céu, nem se há pena nem gloria depois desta vida, e portanto não tem adoração nenhuma nem ceremonias, ou culto divino, mas sabem que tem alma e que esta não morre (1) e depois da morte vão a uns campos onde há muitas figueiras ao longo de um formoso rio, e todas juntas não fazem outra cousa senão bailar; e têm grande medo do demônio, ao qual chamam de Curupira, Taguaigba (2), Macachera, Anhangá, e é tanto medo que lhe tem, que só de imaginarem nelle morrem, como aconteceu já muitas vezes; não o adorão, nem a alguma outra creatura, nem tem ídolos de nenhuma sorte, sómente dizem alguns antigos que em alguns caminhos têm certos postos, aonde lhe offerecem algumas cousas pelo medo que têm delles, e por não morrerem. Algumas vezes lhe apparecem os diabos, ainda que raramente, e entre elles há poucos endemoniados.” (CARDIM, 1978, pg. 102 e 103).

Um dos pontos mais importantes da documentação do padre Cardim (1978), quando de sua vinda aqui no Brasil era, por imposição de ofício certamente, retratar em que âmbito residia à religiosidade dos povos que ele próprio denominou de gentio. Na passagem que citamos acima três pontos nos chamam atenção. Primeiro é o que diz respeito a consideração do padre Cardim (1978) de que os gentios não possuíam conhecimento a respeito do criador da criatura, assim como de sua salvação e/ou danação. Os índios possuíam, e falavam em Tupã, como aquele que provém os relâmpagos, e que essa era a única representação de divindade que tinham. Esse momento relega, e principalmente respalda para a catolicidade européia a idéia de verdade absoluta que girava em torno dos dogmas da Igreja. Assim como aqueles povos se referiam e tinham pelo menos consciência da existência de divindades estaria respaldada uma ação de evangelização já que, como o próprio relator conta, poderia existir conhecimento e principalmente manifestações não só da divindade como do próprio demônio. Deixar isso bem claro, logo no início de seu relato, é para nós a prova de que era necessário respaldar a empresa de evangelização, já que, mesmo poucos alguns indivíduos viviam endemoniados, o demônio poderia lhes aparecer e a sua falta de conhecimento poderia ser então terreno fértil para a ação do maligno. Mesmo que não esteja explícito em seu relato, para nós padre Cardim (1978) remete-nos a idéia que os europeus já possuíam de produzir relações de Exorcismos da Alteridade. Já que além das aparições e manifestações, outra predisposição a ação do diabo, relatado pelo padre é:

“Usão de alguns feitiços, e feiticeiros, não porque creião nelles, nem os adorem, mas somente se dão a chupar em suas enfermidades, parecendo-lhes que receberão saúde, mas não por lhes parecer que há nelles divindade, e mais o fazem por receber saúde que por outro algum respeito.”
(CARDIM, 1978, pg. 103)

Os feitiços são observados como algo que é estranho a natureza, padre Cardim (1978) relata como truque, alguns feitiços que ressuscitaria algum morto, ou então pela ação de algum profeta que se intitula tão mago que poderia mandar-lhes parar de trabalhar já que alimento sempre eles teriam. Conta Cardim (1978) que alguns chegavam a morrer esperando tal feito.

“Ainda que são melancólicos, têm seus jogos, principalmente os meninos, muito vários e graciosos, em os quaes arremedão muitos gêneros de pássaros, e com tanta festa e ordem que não há mais que pedir, e os meninos são alegres e dados a folgar e folgão com muita quietação e amizade, que entre elles não se ouvem nomes ruins, nem pulhas, nem chamarem nomes aos paes e mães, e raramente quando jogão se desconcertão, nem desavêm por cousa alguma, e raramente dão uns nos

outros, nem pelejão; logo de pequeninos os ensinão os pais a bailar e cantar e os seus bailos não são diferenças de mudança, mas é um continuo bater de pés estando quedos, ou andando ao redor e meneando o corpo e a cabeça, e tudo fazem por tal compasso, ...” (CARDIM, 1978, pg. 110).

Um dos pressupostos mais contundentes do relato de Cardim (1978) é o que diz respeito a falta de conhecimento por parte do gentio. Já adiantamos essa questão em outro momento, contudo, o que nos chama atenção é que o ideal civilizador (especialmente evangelizador) se concentra também na idéia de que essa provável e inicial inocência seria potencialmente perigosa para a infiltração do maligno, e seria amplamente diagnosticada pelos prováveis hábitos dos gentios. Estamos dizendo prováveis hábitos, já que não nos cabe aqui, e isso demandaria uma pesquisa muito mais profunda, analisar se os relatos de Cardim (1978) condiziam com a verdade, já que não estamos preocupados especificamente na realidade dos fatos, mas sim no discurso montado pela Igreja Católica aqui no Brasil no início da colonização. A impressão que nos passou essa passagem é que os índios viviam numa espécie de ante-sala do paraíso, ou seja, viviam sob os reais perigos da maledicência, mas ao mesmo tempo não possuíam os atributos e os males de uma sociedade civilizada. Eles não pelejavam, não xingavam, viviam (através da nossa impressão sob o discurso do padre) uma espécie de balett perpétuo em um compasso só, o que mais uma vez indicaria que esses indivíduos estariam fora da história contínua da salvação.

Ocorreu durante muito tempo, na Era Medieval e principalmente na Era Moderna, uma compactação da Igreja Católica com o regime escravista. Mesmo que, em estudo próprio, Clóvis Moura (2003) tenha ratificado uma nova intencionalidade da Igreja Católica em realizar empenhadamente um revisionismo de sua historiografia a respeito de um assunto tão delicado. Nesse processo extremamente longo de apoio a escravidão, e ao mesmo tempo, de co-identificação do elemento negro da escravidão com os tipos mais torpes de heresia, se destaca a bula *Romanus Pontifex* escrita por Nicolau V e promulgada em 8 de Janeiro de 1455. Nela, se diz que:

"Nós [...] concedemos livre e ampla licença ao rei Afonso para invadir, perseguir, capturar, derrotar e submeter todos os sarracenos e quaisquer pagãos e outros inimigos de Cristo onde quer que estejam e seus reinos [...] e propriedades e reduzi-los à escravidão perpétua e tomar para si e seus sucessores seus reinos [...] e propriedades" (Bula "Romanus Pontifex" Papa Nicolau V, 8 de Janeiro de 1455).

Inclusive sendo essa bula, esse documento o ponta pé inicial de todo processo de dizimação dos negros do Cabo Bojador, do Cabo Não e da Guiné. Inclusive não sendo muito estranha a percepção vez por outra de algum tipo de discurso católico ratificando

a condição da escravidão associada a servidão própria dos indivíduos humildes e clarividentes dos hábitos cristãos. E exemplo bem característico disso que acabamos de citar são os Sermões do Padre Antônio Vieira (1957), que dessa forma a escravidão era uma graça de Deus em benefício da evangelização (domesticação) dos povos incultos. Que melhor maneira teríamos para expressar tal condição? E por isso que Clóvis Moura (2003) afirma que não apenas os padres, mas as instituições religiosas, como prelados, conventos e paróquias possuíam e se aproveitavam sistematicamente do trabalho escravo. Mesmo que este possuísse alguns beneméritos da vida cristã, como era o caso de um enterro cristão, e até mesmo a celebração de missa para a alma do negro, sua condição de subalternidade permanecia como anteparo explícito da estratificação social. Exemplo disso é que Clóvis Moura (2003) observa que na década de 1930, o médico psiquiatra e professor Ulisses Pernambuco deu a sugestão de que os cultos das religiosidades de matriz africana assim como todas as suas diversas manifestações fossem assistidas pelo Departamento de Higiene Mental de Pernambuco (MOURA, 2003, pg. 19).

A implantação da Inquisição no Brasil²⁹, e sua atuação virulenta nos séculos XVII e XVIII, fazem parte de um processo de homologação da hegemonia católica no

²⁹ A Inquisição não se instalou no Brasil, através de decreto que a fixasse em algum local da colônia, ao contrário de outras regiões coloniais portuguesas, como Goa. Em nossas pesquisas nas páginas da internet, nos sites da Biblioteca Nacional Portuguesa e da Brasileira também, as referências a Inquisição de Goa eram muito mais numerosas do que qualquer outra parte do império colonial português. Portanto, aqui no Brasil a atuação da Inquisição, mesmo que fosse considerado um perigo a grupos minoritários, não chegou a empreender uma perseguição sucessiva e constante a esses. Isso pode ser até mesmo considerada uma das razões para a riqueza dos movimentos religiosos, dispersos no sincretismo, de resistência a hegemonia católica. Os acusados de faltas mais graves eram levados a Lisboa para serem julgados e condenados, mas as penas não eram aplicadas no Brasil, o que faz pensarmos que aqui, não chegou a ocorrer o espetáculo do patíbulo e todo o imaginário que certamente lhe recorria dele. (ANDRADE, 2002, pg. 100). Tem-se desconfiança, porém que, mesmo que a Inquisição não tivesse uma atuação constante e sistemática de controle das heresias no Brasil, isso também não queria dizer que o “quadro de transgressões” fosse afrouxado pelas autoridades constituídas. Estudos de Luiz Mott e João José Reis indicam que, pelo menos, as relações sincréticas entre religiosidades africanas e o catolicismo não eram bem vistos pela Inquisição. Luiz Mott fala a respeito de uma dança chamada *acotundá* ou *tunda*. (apud ANDRADE, 2002, pg. 101). No quadro detalhado de referências as heresias, que Maristela reproduziu em sua obra a alteridade religiosa efetivamente perseguida era o Judaísmo, com 207 denúncias e 22 culpas confessadas. Mesmo não existindo nesse quadro uma referência explícita a respeito de atividades de negros e suas religiões, existem várias denúncias que indicam se referir a esse tipo de culto, mas não explicitamente. São 33 denúncias de feitiçaria com 6 culpas confessadas, 3 denúncias de adivinhações com 2 culpas confessadas, 7 denúncias de superstições com 4 culpas confessadas, 1 de Curandeirismo que não teria sido confessada e 15 denúncias de pacto com o diabo com 5 confissões. (ANDRADE, 2002, pg. 102). Quanto ao curandeirismo acreditamos que a menor conta de denúncias dessa atividade seria uma resposta quase que inconsciente dos denunciadores a evitá-las graças a eficácia que essa prática possuía em um período de pouco desenvolvimento da farmacologia. Mas o que esses números apresentam demonstra a realidade de imposição da hegemonia católica. Dessa feita as estruturas mais observadas no quadro que Maristela reproduziu são justamente aquelas que poderiam ameaçar a hegemonia católica mesmo que, numericamente elas nem representassem tal perigo – práticas de magia realizadas por mulheres em cultos demonológicos. Isso por que elas poderiam por em cheque bem mais

território brasileiro. Para a formação de tal hegemonia a Igreja Católica contou não só com a atuação da Inquisição como também da ação desta em sincronia com um forte ardor missionário no processo de definição das fronteiras, expansão do território nacional. Esse processo sempre foi negociado, e é esse termo que pretendemos evidenciar, com o estado, com a população em geral. Em certos momentos a negociação da hegemonia se tornava difícil, e era aí que o braço da Inquisição pairava. Dessa forma, pode-se compreender que o termo negociação é composto pela simbologia de que, a religiosidade oficial queria se impor como hegemônica teve que, de formas variadas entrar em acordo com comunidades diversas e seus hábitos sexuais, políticos e etc. Criando a singularidade do processo de sincretismo no Brasil, ou seja, mesmo que tenhamos tido a presença de uma instituição reguladora tão violenta como a Inquisição ela era, ao menos o que nos pareceu durante as leituras, contingente, própria para momentos extremos, ou até mesmo tomando um caráter regulador extremamente burocrático. Mas se deve lembrar que, nem por isso ela deixou de se formar como uma instituição reguladora, e que a força pareceu ser a sua estratégia mais usual quando da necessidade de impor a ordem do primado católico. O que quer dizer que, certamente representou uma imagem de medo para quem, de certa forma, não se comportava mediante os padrões do bom católico português. Dentre as variedades de exercícios de fé praticados e que eram mal vistos pela Inquisição no Brasil³⁰ uma das mais observadas era o curandeirismo, como podemos observar anteriormente. Mesmo que em várias situações e localidades os curandeiros fossem até tolerados, principalmente em localidades mais distantes dos centros urbanos. A farmacologia era em determinadas

do que a hegemonia católica, mas também um arsenal cultural que esta representava a sociedade portuguesa, sacerdotal e patriarcalista.

³⁰ Uma tese muito interessante a respeito da Inquisição no Brasil é que está teria uma maior viabilidade em Portugal e em consequência em todo o seu império ultramarino, graças a sua capacidade de articular e transferir bens das nascentes classes médias para o controle da Igreja e sucessivamente do Estado. O que feria, e explica por demais a perseguição mais notória a judeus. Sabemos que essa tática mais tarde se voltaria contra a o próprio estado português. Mas, isso quer dizer que os episódios de acusações de transgressões ao Santo Ofício também não era algo incidental, e sim extremamente comum. Portanto estamos falando de algo que pertenceu efetivamente aos hábitos de uma sociedade, ou seja, o controle das vidas diárias dos indivíduos mediante a possibilidade de estar ou não acusado de algum tipo de heresia. E dessa forma é que consideramos que, a partir do costume de recriar e adaptar essas sensações e hábitos de vigilância e punição é que acreditamos que elas alcançam nossos dias. É a memória coletiva que se reproduz e demonstra a sua capacidade de adaptação e de uma constante auto-releitura. Essa releitura constante inclusive se dava entre os grupos envolvidos, já que se tratava de uma sociedade de auto-vigilância constante, já que conhecer o outro na íntegra era uma questão de segurança. Portanto, não se tratava de um tipo de preconceito clássico como costumamos falar, ou seja, do indivíduo que prefere traçar qualquer discurso a propriamente preferir conhecer melhor o outro. É justamente o contrário, a preferência agora é manter total conhecimento a respeito do outro a fim de garantir certa segurança, tudo isso fruto de uma forte consciência do outro.

situações muito importante. Essa transformava a magia, não em algo ponderável, mas usual, corriqueiro, a partir dessa farmacologia a magia adentrava ao âmbito de uma rede de indivíduos que partilhavam desses hábitos, sendo curandeiros, ou simplesmente se beneficiando de suas práticas. O que não diminuía a vigilância em cima, principalmente de mulheres desacompanhadas, solteiras ou viúvas, que dessa forma escapavam também do padrão de dependência feminina ao homem opressor.

Sobre os caminhos e os descaminhos do sincretismo no Brasil, Bastide aponta três implicações que acabamos por aceitá-las como válidas. Primeiro é que o catolicismo era certamente mal compreendido pelos escravos que recém chegavam da África, mal compreendido ele ainda se ligava umbilicalmente a idéia de submissão ao regime de escravidão. Portanto o que mais existiam eram possibilidades de releituras desse catolicismo híbrido já desde Portugal. Um segundo motivo é dito por Bastide (1973) como um “*drama inconsciente*” que almejava a dispersão da condição de escravidão e a equidade da situação do escravo com a do senhor, motivo mais cingido de um plano psico-social. E em consequência desses dois movimentos, encontra-se no sincretismo outro dote psico-social, que é o “*complexo ancestral*” de busca pelo passado perdido e inaudito que se busca com sagacidade a lembrança e a volta, também presente no messianismo popular tão comum no Brasil (BASTIDE, 1973, pgs. 177 e 178). De certa forma, mesmo que coloquemos essas alavancas para o relativo sucesso do sincretismo no Brasil, ainda é importante salientar que, tal qual ontem como hoje, a identidade cristã-católica ainda é um dos mecanismos políticos, talvez inconscientes que os filhos de santo através dos tempos encontraram para ainda se manterem como bons homens, ou ainda, serem pouco molestados pela elite branca, também católica. A desculpa doutrinária é a de que os Orixás como homens comuns morreram e depois reencarnaram, em corpos e homens ocidentais e teriam tido suas forças reconhecidas com a canonização católica - e estaria feita a associação.

Esse princípio de analogias do qual se tornou o fenômeno do sincretismo ampliou a visão a respeito das entidades, tanto católicas, quanto africanas, ou ameríndias. Maior prova disso é seu aspecto dúbio na associação entre várias entidades principalmente Exu e o diabo. No momento do Quebra, era a figura nagô fálica de Elegbá ou Legba que se representava como o diabo, como encontramos nas referências de estudos sobre o acontecimento. Mas sempre parece ter existido uma ligação própria com Exu, espírito de caráter dúbio. Como podemos observar, foi claro que essa associação só foi aceita por uma parcela menos instruída dos filhos de santo, e pela

maioria cristã. Mesmo acontecida relação-associação entre essas entidades grande parte dos crentes das religiosidades de matriz africana não aceitam essa denominação, mesmo que Exu seja “*um deus invejoso, intrigante, egoísta, mas não é o princípio do mal, oposto às potências do bem*” (BASTIDE, 1973, pg. 184), principalmente por que em alguns casos ele efetivamente pode realizar o bem. Tanto é que, em algumas crenças, assim como os anjos da guarda, cada homem teria não só o seu orixá guardando-lhe a cabeça, mas também teria um Exu para essa função. Em tempos coloniais, a preocupação, se é que ela efetivamente existia, sob a permissividade de culto das religiosidades dos escravos era, até que ponto essas religiosidades poderiam ser perigosas para salvaguardar a ordem escravagista, e até que ponto poderia ser perigoso para a segurança pública. A questão estava em de que forma o sistema de vigilância e punição poderia escapar às mãos das autoridades brancas. Dessa forma o catolicismo se fez cada vez mais importante como religiosidade assumidamente oficial. Podemos inclusive entender a permissão privada dos cultos, ou seja, enquanto eles habitassem o lugar do mistério e não se tornassem uma ameaça pública a hegemonia branca católica eles até poderiam ser permitidos. Sempre, como dissemos estabelecendo os padrões da ordem coordenados a pureza católica, como podemos observar na citação de Roger Bastide (1973).

“É assim que, na vereança de 25 de Maio de 1748, o procurador denuncia à Câmara ‘que era contra o bem comum os negros que se ajuntam em maloca a jogar pelos arredores da cidade, e com batuques, e juntamente as regras dos tabuleiros o saírem fora dos rios da cidade, por que costumam avisar aos calhambolas, e fazer outros malefícios mais contra a lei de Deus’” (BASTIDE, 1973, pg. 194).

À formação de um sistema de vigilância a esses hábitos aparentemente exóticos foi co-responsável pelas atribuições feitas entre Exu e o diabo. Toda prática que de forma qualquer se desviasse do padrão típico europeu católico poderia ser interpretada como marginais.

Por sua vez, o imaginário coletivo do Brasil colonial, certamente era muito místico. Místico principalmente pela importância que tiveram na construção do catolicismo português, assim como das religiosidades de matriz afro-ameríndia duas idéias. Um maniqueísmo representado em nossos moldes por uma mitologia repleta de santos, e seres de bom caráter e de outro lado de seres maléficis. O discurso do Exorcismo da Alteridade foi complementado e enriquecido no Brasil através do sincretismo, onde a figura do diabo contextualizava um espaço sócio-religioso de vigilância perene. O próprio servia então como paradigma, daquilo que fosse o

antagonismo do padrão civilizador católico dos portugueses. É dessa forma que, consideramos as analogias entre essa figura e as entidades indígenas (Curupira) e africanas (Exu) não sendo uma mera coincidência, mas uma construção ideológica própria do processo civilizador e catequético para criar anátemas de identificação das identidades e alteridades religiosas. Certamente, essa aproximação que acabamos de afirmar eram ratificadas nos momentos em que os festejos eram realizados, e as procissões funcionavam como momentos ímpares desse sincretismo e pedagogia exemplar.

Os anos de colonização e de enfrentamento, tanto com a natureza quanto com índios hostis substituiu a impressão paradisíaca inicial que se tinha a respeito do Novo Mundo. Tanto por parte de portugueses, quanto de espanhóis. Os relatos passam a ser contados com dramaticidade, o que revestiu o imaginário europeu cristão de uma mistura de receio e êxtase a respeito dos hábitos de indígenas quanto de negros escravizados. Houve, portanto uma substituição da figuração de paraíso para a de inferno a respeito da América. No Brasil, especificamente a presença da Igreja Católica era fundamental, era ela que co-abalizava as posses portuguesas contra os invasores não-católicos, como o eram franceses e holandeses. Portanto, era necessária a perpetuação do discurso salvacionista, onde estariam conjugados os esforços tanto do estado português quanto da Igreja Católica. Incluindo que, essa salvação era tida como fruto de um estado predestinado, ideal muito próprio da fundação da potência ultramarina – Portugal. Já aqui no Brasil, esse salvacionismo terá um comportamento próximo às tensões existentes de classes menos favorecidas, que absorverão a ansiedade portuguesa da inauguração de um reino rico, onde o messias teria a responsabilidade de implantá-lo.

“O salvacionismo milenarista seria a modalidade de pensamento que se enraizou na mentalidade ou imaginação coletiva brasileira, que representa um misto de assimilação dos valores religiosos salvacionistas do Catolicismo oficial, com as demandas permanentes das populações desfavorecidas por um milenarismo rebelde ao padrão imposto pela Igreja, que busca a realização de um reino celeste na Terra.” (ANDRADE, 2002, pg. 49).

Tanto o salvacionismo, representado pela forte expectativa no messianismo, quanto o sincretismo identificam sobremaneira grande parte do que configura o ethos brasileiro. Principalmente se percebermos que, a empresa evangelizadora se caracterizou não apenas como um movimento de conquista através da força, mas na maioria de suas atividades como um movimento pedagógico que, com uma violência diferenciada iria incutir na mentalidade brasileira uma naturalização da ética cristã, além

de torná-la hegemônica. Para o jesuitismo e o franciscanismo poderíamos denominar esse fenômeno como “*pedagogia missionária*” (ANDRADE, 2002, pg. 50). Tendo também que lembrar que, essa mentalidade que se instaura com a “*pedagogia missionária*” não é apenas católica, mas é fundamentalmente católico contra-reformista. O que quer dizer que se instaura, pelo menos como protótipo aqui no Brasil uma versão muito mais intolerante contra as heresias de modelo católico. Lembremos que o movimento de colonização do Novo Mundo coincide com o movimento das Reformas Religiosas na Europa. Portanto, havia na Europa e seria transnavegado para o Brasil aquilo que Andrade chamou de “*verdadeira obsessão pela heresia*” (ANDRADE, 2002, pg. 51).

Certamente existem dois conceitos-chaves para o entendimento de uma História da religiosidade no Brasil. Quando a autora Maristela Oliveira (2002) tenta traçar, em sua obra “500 Anos de Catolicismos & Sincretismos no Brasil”, um panorama da formação da identidade religiosa do Brasil ela o faz utilizando esses dois conceitos, naturalmente eles também serão importantes para a feição de nossa dissertação. Esse dois conceitos, os de milenarismo e messianismo (ou salvacionismo) soam certamente sinônimos apesar de guardarem suas devidas privacidades. Elas se entrecruzam no primeiro momento de nossa colonização através de relatos (vindos principalmente de duas idéias: o sebastianismo e a imagem do Jardim do Éden que se formou com as primeiras viagens) de que a história da religiosidade católica no Brasil tinha um caráter de salvação prioritariamente. A religião viria trazer a verdade de Cristo que redime o homem da ignorância e do erro. A esperança de estar no paraíso, a esperança que um messias voltasse em glória e redimisse o povo eleito davam a sensação de “*recuperação da perfeição*” (ANDRADE, 2002, pg. 37). Ora a recuperação da perfeição custaria uma alta bagatela e nem todos teriam condições de arcar com seus ônus momentâneos. Existiriam barreiras naturais, que preferimos para a nossa pesquisa denominar de fronteiras de alteridade, que se interpunha a grupos que não poderiam se beneficiar desse deleite caso não aderisse incondicionalmente ao Cristianismo católico.

“Evidencia-se daí que tanto o milenarismo como o salvacionismo estão intrinsecamente ligados à idéia de fim do mundo e à posterior vinda de um Messias libertador para fundar um novo reino, em que o acesso será restrito aos escolhidos, aos eleitos, devendo o restante ser excluído, por não serem puros de alma. Daí a importância da temporalidade para o pensamento salvacionista e da seletividade, que implica a exclusão daqueles indignos da salvação.” (ANDRADE, 2002, pg. 40)

Claro que, na história do Brasil, o milenarismo, assim como o messianismo nem sempre provocou dominação de classes que é possível notarmos em outros contextos sociais como o europeu por exemplo. Muito pelo contrário, pela obra de Vittorio Lanternari (1974) – “A Religião dos Oprimidos”, esses movimentos foram vez ou outra fermento para a eclosão de movimentos de oposição real a ordem instituída. Essas representações de ethos religioso estão fragmentadas, e muitas vezes imperceptíveis nos variados contextos sociais, além de estarem reproduzidas nos discursos. Claro que elementos como o salvacionismo e o milenarismo cristão no Brasil dos dias de hoje possuem enormes diferenças se comparado a esses mesmos fenômenos no “*imaginário religioso europeu na época da fundação do Brasil*” (ANDRADE, 2002, pg. 29). Mesmo acreditando que o messianismo de alguma forma ainda habita a nossa Visão de Mundo, e não só religiosa, temos que admitir que a configuração atual não possua nem mais a coluna vertebral do sebastianismo campesino português, latente nos Sermões do padre Antônio Vieira (1957). Antes disso, podemos dizer que o traço mais forte que é colocado no catolicismo português que se implanta no Brasil é a sua mentalidade contra-reformista. Essa mentalidade transnavegada para os trópicos vêm com a intolerância religiosa em seu bojo. Ou como Andrade (2002) coloca, que quando os contra-reformadores em suas comissões se deparavam em assuntos irremediáveis houve quase sempre o prevalectimento do conservadorismo. A contra-reforma foi, e dissemos isso de forma escancarada, ultra reacionária. Primava pela supremacia papal e sua infalibilidade, apenas como exemplo de que sua essência universalista, e excludente ao mesmo tempo, estava mantida. E o ponto de retrocesso mais acentuado se deu com a afirmação de traços identitários católicos que alcunhavam os costumes medievais. Dissemos o termo alcunhavam, no sentido de apelidamento. Isso por que sabemos que existiu uma enorme diferença entre a Catolicidade Medieval e Moderna. Como Andrade (2002) afirma que:

“Ambas defensoras de um compromisso com a atividade missionária evangelizadora, ao lado da prática assistencialista de socorro aos desvalidos, em substituição ao modelo vigente no período medieval de vida monástica e contemplativa.” (ANDRADE, 2002, pg., 32).

O culto a virgem Maria, a afirmação da dignidade sacerdotal e dos efeitos miraculosos na transubstanciação, assim como o culto aos santos, a confissão pessoal ao sacerdote e etc., foram pontos fundamentais desses hábitos católico-portuguêses. Mas com certeza, aquele que mais nos importa, é a homologação de ordens religiosas que se dedicassem a pureza dogmática católica – como os jesuítas e os capuchinhos, e a

violentíssima Inquisição Ibérica. Para basicamente combater mouros e judeus, a Inquisição Ibérica foi não só um braço do estado português e de sua catolicidade aqui na América, como também a reafirmação de habitus católico e cristão em um geral – a não aceitação da alteridade. Foi instalado aqui também pela necessidade que existia de tolher os próprios possíveis equívocos do catolicismo irremediavelmente popular. Seria dessa forma muito contraditória, mas fruto da óbvia interpretação particular das classes menos abastadas, que foram responsáveis pela criação de um catolicismo paralelo, onde mesmo que a intolerância fosse oficial, nesse campo ela se tornava mais rarefeita. É como se disséssemos que o imaginário religioso brasileiro já foi instalado nos idos de quinhentos sob a égide da intolerância. Era um tribunal instaurando de forma oficial a intolerância e mais do que isso, fazia nascer uma civilização que, pelo menos no cartório sabia que as diferenças não poderiam ser permitidas e que ante elas existia um modelo civilizador – o evangelho e a igreja em missão salvífica.

A escrita de Bastide (1971) é extremamente interessante para notarmos como essa construção e satanização no imaginário cristão foi tão estimulante para a formação de próprio ethos brasileiro. Um dos pontos mais pertinentes da escrita de Bastide (1971) é que, em certo momento ele parece respaldar o forte preconceito (pelo menos intrinsecamente ele tenta isso) contra as religiões de matriz africana e indígena através da incompatibilidade estrutural que essas possuiriam com o Cristianismo. Ou seja, ao mesmo tempo em que, constatamos no Brasil uma forte presença de elementos sincréticos isso não quer dizer que as incompatibilidades não permanecessem. E elas, as incompatibilidades, ou o que Weber (1992) chamaria de particularidades, foram primordiais para que a alteridade religiosa fosse traçada.

“É de se notar que a religião opõe em sua mitologia sempre do mesmo modo o negro ao ameríndio, isto de São Paulo a Natal. Os espíritos dos negros gostam de gracejar; os dos caboclos são orgulhosos, arrogantes ou selvagens. (...) Em seguida vem Ignácio de Oliveira, um antigo catimbozeiro e seu filho mestre Carlos: ‘É o rei dos mestres, onipotente e com todos os defeitos de um deus grego. É ciumento, gosta de pinga, age com naturalidade e sempre prontamente tanto para o bem, como para o mal. Sua história é tradicional. Era um moço bebedor e jogador, para desespero de seu pai Ignácio de Oliveira.’” (BASTIDE, 1971, pg. 251)

Bastide (1971) considera que em regiões sul e central do Brasil, a industrialização e a urbanização foram os fatores preponderantes para a transformação das religiosidades africanas, já sincréticas na Umbanda, ou como é próprio da denominação no Rio de Janeiro – na Macumba. Esse desenvolvimento da Macumba obviamente fará surgir as analogias entre essas práticas e idéias do mal para a ética

cristã. Na região de Minas Gerais, por exemplo, um tipo particular de denominação era próprio dos ritos africanos – canjerê, como no Espírito Santo tinha-se a Cabula. Nele, assim como na maioria das representações das religiosidades africanas aqui no Brasil, pouco ou muito sincretizadas possuíam uma figura representativa que seria análoga ao diabo. No caso do canjerê, cabia a Cariacariapemba esse papel. Para os católicos e outros cristãos de regiões mais rurais, esses cultos tomavam mais ainda uma áurea de mistério quando eram praticados em sigilo, em reuniões fechadas, onde apenas iniciados poderiam participar. Esse tipo de conotação certamente ainda tem espaço no imaginário cristão, e certamente foi responsável por parte do preconceito existente contra as religiosidades de matriz africana³¹. (BASTIDE, 1971, pg. 282). Parte das diferenças entre as crenças serão sempre acentuadas e estereotipadas pelo imaginário cristão, e em vários momentos propositalmente já que não podemos descartar de nossa proposta de trabalho determinados momentos em que o preconceito é deliberadamente exposto servindo inclusive como parte do aparato discursivo para charlatães de plantão conseguirem seus objetivos. Está claro para nós por outro lado que, mesmo com o processo de sincretismo, os cultos e os ritos são extremamente diferentes, e mesmo que eles se utilizem de ritos e símbolos cristãos esses normalmente não têm a mesma composição. Portanto, estamos afirmando que, as diferenças não são escandalosas, mas certamente são consideráveis. Em vários momentos ela serviu para que os grupos percebessem-se enquanto particularidade no cenário religioso nacional, mas em outros tantos ela serviu como aparato discursivo para se exorcizar a alteridade negra. Podemos, dessa forma, alimentar vários exemplos que são as marcas dessas diferenciações, como a adoração que as religiosidades de matriz africana têm para com os atabaques, considerados deuses. E o que dizer do momento supremo da cerimônia, portanto aquele que

³¹ Segundo Carneiro (1981) os negros que vieram para o Brasil tinham um sistema mitológico muito diferenciado do que encontramos hoje para as modulações que o sincretismo implementou nessas religiosidades. Nessas religiosidades, principalmente a jeje-nagô, o panteão era muito próximo a hierarquização do catolicismo, já que a idéia era a de que acima de todos os orixás existiria um Deus único que os criou: Olorum. Esse possui a ajuda de dois orixás criados por ele próprio: Odudua (a Terra) e Obatalá (o Deus Céu). Esses dois últimos se casaram e tiveram como filhos a terra firme que é Aganjú e Iemanjá – as águas. Os irmãos frutos de Odudua e Obatalá se casam e têm como filhos Orungã que é o ar. Este último deflora sua própria mãe, e do fruto da vergonha de Iemanjá que morre fugitiva de Orungã, nascem Dadá (vegetais), Xangô (trovão), Ogum (ferro e guerra), Olocum (mar), Oxalá (lagos), Oyá (rio Níger), Oxum (rio Oxum), Obá (rio Obá), Ocô (agricultura), Oxóssi (caça), Okê (montanhas), Ajê-Xalugá (saúde), Xampanã (varíola), Orum (sol) e Oxu (lua). (CARNEIRO, 1981, pgs. 34 e 35, quase totalmente ao pé da letra). Por ele a mitologia original, ou mais próxima da original teria essa configuração, ele a pegou por ser contada pelo Coronel A. B. Ellis, mas que já em sua época essa ordem de coisas era totalmente desconhecida, incluindo o próprio Olorum. Cremos que a sua exposição é interessante ao nossa dissertação na medida em que demonstra o quanto essas religiosidades foram transformadas, principalmente se levarmos em conta de que, ai como ela se demonstra ela já não era autóctone da África.

praticamente define a crença africana que é a descida dos orixás? São observadas como frenéticas e sempre demoníacas. Isso se intensificou com as perseguições policiais que não permitiam que o culto ultrapassasse às 22 horas.

O processo de re-associação, que Bastide (1971) denominou de empobrecimento, ocorrido com as religiosidades de matriz africana não ocorreu por simples descuido de transmissão das naturezas e atribuições que seus mitos tinham desde a África. Mas sim ocorrido devido ao lapso temporal da escravidão, onde os receptáculos dos saberes, os mais velhos, certamente eram tragados pelas penúrias da escravidão e tantas vezes pela morte prematura. Fala-se de poucos anos de vida útil de um escravo na lavoura da cana e menos ainda nas lavras de ouro em Minas Gerais. O uso contínuo não irá ser determinante para a mudança desses ritos, mas o radical desaparecimento de algumas imagens. Exemplo desse processo foi o desaparecimento do culto a Oko.

“Nas páginas precedentes explicamos o desaparecimento de Oko, deus da agricultura, com o regime de escravidão: o escravo não podia celebrar os ritos de fertilidade dos campos, pois que as colheitas não lhe pertenciam.” (BASTIDE, 1971, pg. 341)

Isso devido à teoria de Halbwachs, colocada por Bastide (1971) que diz que os ritos rememorados de um passado aludem sempre uma penetração do passado no presente, e essa simbiose entre esses dois estágios do tempo exige sobremaneira que as imagens resgatadas tenham sempre uma conotação com a realidade pragmática dos crentes viventes. Seriam dois mundos que co-habitariam o terreiro, o dos problemas do presente e suas demandas e do outro lado o das soluções do passado com a sua espiritualidade. (BASTIDE, 1971, pg. 347). Como rezar para o êxito da colheita se ela era a razão de sua escravidão? Podemos até mesmo dizer que dessa forma explicasse em parte, a razão de esses cultos terem se transformado até mesmo em magia de resistência contra os brancos opressores.

O processo descrito por Bastide (1971) como o de evolução, ou orientação de Exu é análogo com o de Oxalá. Dessa forma, a associação entre Oxalá – Jesus Cristo certamente dirigia a seqüência Exu – diabo. Bastide concorda com o maniqueísmo colocado por Nina Rodrigues na intenção de dizer que todas as entidades seriam possivelmente análogas no Candomblé, poderiam proteger aqueles que lhes oferecem sacrifícios ao mesmo tempo em que puniriam os traidores e perseguidores destes. Bastide (1971) lhe chama de “*Mercúrio Africano*”, como intermediário entre os

homens e os orixás, é o dono e abridor de caminhos, com a disposição quase humana, gosta de armar confusões entre as pessoas tendo sempre os benefícios a oferecer se lhe ofertaram ou não sangue. Outra estrutura que se assemelha a natureza pecaminosa da tradição cristã está no fato de que, pelo menos para o Exu dos nagôs o Legba teria uma natureza fálica. Ele presidiria o ato sexual, a fertilidade, que residiria no sangue de suas oferendas, as vísceras dos galos e seu sangue. Entrando em conflito óbvio com a moral católica. Bastide (1971) não se esquivava em dizer que:

“Todos esses traços e muitos dos mitos que os exprimem passaram para o Brasil, mas alguns se desenvolveram mais que outros. Primeiro, por causa da escravidão. Exu foi usado pelos negros em sua luta contra os brancos, enquanto patrono da feitiçaria e dessa forma, seu caráter sinistro, como o disse se acentuou em detrimento de seu caráter de mensageiro. O deus fanfarrão tornou-se o deus cruel que mata, envenena, enlouquece. Porém essa crueldade tinha um sentido único, mostrando-se Exu, em compensação, aos seus fiéis negros, como o salvador e o amigo indulgente. A abolição da escravatura, a proclamação da igualdade jurídica entre todos os brasileiros deveriam parar esse movimento para o diabólico, pois que a oposição de castas cessara; contudo, as perseguições policiais contra as seitas religiosas africanas, assim como as lutas entre os partidos políticos, agiram no sentido da acentuação da tendência colonial; o ebó sacrifício é ainda hoje o ebó magia da época servil; a galinha preta que se lhe sacrificavam e que se jogava no mato deserto é agora colocada, cheia de tabaco, de milho torrado e de outros ingredientes no caminho daqueles a quem se quer prejudicar.” (BASTIDE, 1971, pgs. 349 e 350).

Nas descrições colocadas por Carneiro (1981) a respeito da personalidade dos orixás ele descreve Exu da seguinte forma:

“Exu, Orixá das Trevas, representa todas as forças inimigas do homem. Exu, o ‘homem das encruzilhadas’, mora em todos os entrecruzamentos de ruas ou de estradas. (...) A exu se dedicam, não só o primeiro dia da semana (a segunda-feira), como ainda os primeiros dias de qualquer festa fetichista. O candomblé começa, mesmo, com o padê, ou despacho de Exu, por que é preciso entendê-lo (despachá-lo) com pipocas e farinha de azeite-de-dedê, senão ele virá atrapalhar a festa... Sacrificam-se-lhe o cão, o galo, o galo, o bode.” (Carneiro, 1981, pg. 36)

Tanto que é por causa dessa propriedade de mensageiro que ele possui, que todo terreiro tem que ter um assentamento para Exu, como forma de sempre lhe pedir passagem.

O sincretismo, como forma de implementação da religião é por si só tão antigo quanto o próprio Cristianismo, não sendo, portanto exclusividade da conjuntura escravocrata colonial brasileira. Transpunha as diversas diferenças para habitar o local da lógica mais pragmática, como é o exemplo dado por Bastide (1971), quando da associação de Santa Bárbara com Xangô, mulher e homem respectivamente, mas que se conjugariam em uma só entidade sincreticamente por causa de suas atribuições com os

raios, as tempestades e as faíscas. (BASTIDE, 1973, pg. 161) Entretanto, quando o caso é Exu a relação com o diabo parece ser constante, como mostra o mesmo autor em seu quadro “*Correspondência entre deuses africanos e santos católicos do Brasil, Cuba e Haiti*” (BASTIDE, 1973, pg. 162). Mesmo que a variação entre as entidades seja muito mais comum entre os espaços do que nos tempos, a imposição do diabo a Exu prece ter sido uma constante, mesmo que em poucos casos ela não seja total. Como em Porto Alegre que Exu Moço, ou Exu-bará é Santo Antônio e o Exu Velho, ou Exu-Ogum é São Pedro.

Os mitos se conservariam como fôrmas apropriadas de significação das diferenças sociais. Seria uma união tão apropriada que, percebemos em nossas andanças o papel e o lugar ocupado por Exu, mesmo nos cultos que se alto afirmavam apenas lidar com o bem. Era extremamente central. Ganhou também muito espaço o culto a Omolu ou Abaluaiê, que disseminava a varíola através de seus mosquitos. Seu caráter sinistro seria também uma particularidade da conjuntura vivida com a escravidão.

As relações estruturais entre os santos católicos e os Orixás facilitaram o processo de sincretismo entre as duas matrizes de credos. Para Bastide (1971) essas estruturas estariam identificadas em alguns hábitos. Primeiro estava a capacidade de intercessão que os santos seriam capazes de ter com a virgem Maria e esta com Jesus e de outro lado os orixás que se corresponderiam dessa forma com Olorum. Segundo, tanto os santos quanto os orixás teriam uma simbologia e uma analogia às atividades de gestos, de curas próprias das exigências humanas, à forças da natureza, à natureza moral humana atendendo dessa forma ao pragmatismo exigido pelos crentes. E para Bastide (1971) outra correlação estrutural estaria revelada na forma de organização das confrarias católicas com as nações africanas escravizadas no processo de colonização. Essas relações, inclusive, para Bastide são realizadas facilmente com um “*pouco de boa vontade*” (BASTIDE, 1971, pg. 363). Elas eram realizadas na medida em que pela crença dos africanos escravizados adeptos desse processo de sincretismo, os orixás tinham sido seres humanos que como todos os outros poderiam reencarnar e seriam reconhecidos em sociedades européias pelas mesmas qualidades existentes em África, tornando-se santos. (BASTIDE, 1971, pg. 375). Entretanto as relações estruturais não são correspondentes para que possamos entender todos os fenômenos de relações entre orixás e santos católicos através delas. O exemplo que Bastide (1971) dá uma ilustração visível a respeito dessa dificuldade. Se levarmos em conta apenas as estruturas comuns de santos e orixás podemos dizer que Exu seria o diabo, por ser o senhor da magia

negra. E até mesmo Santo Antônio por ter sido tentado pelo próprio diabo, ou São Pedro por ter a chave do céu e ser então o dono dos caminhos, ou até São Bartolomeu por se dizer popularmente que em seu dia, 24 de agosto os demônios estariam soltos. Dessa forma, o importante deve ser ressaltado, que conjuntamente as estruturas que identificam e definem semelhanças deve existir atenção para as particularidades conjunturais que singularizam cada situação e cada analogia. E temos que ter a consciência de tão complexa que é essa questão a partir do questionamento de Bastide: “*Não há um fio condutor que nos permita ainda assim pôr um pouco de ordem nesse caos de identificações contraditórias?*” (BASTIDE, 1971, pg. 370). Sua interpretação demonstra que o sincretismo é flexível e essa sua característica certamente ofusca o olhar do pesquisador tamanho o número de informações empíricas que podem ser recolhidas. Certamente as distâncias entre os centros que desenvolveriam as religiosidades de matriz africana facilitaram esse processo de diferenciação entre cada analogia regional entre os santos e os orixás.

Para Bastide (1971) a situação humilhante da escravidão, era tão desagregadora que deixava ao negro os resquícios de suas identidades africanas. É por isso que, dessa forma não podemos avisar que as identidades negras trazidas para o Brasil fossem as mais pontuais de sua organização na África pré-colonial. Mas certamente o que nos interessa mais é dizer que, a força de desagregação foi tal, nem mais nem menos atuante, que por sua própria natureza fez que resistissem o banzo, a mandinga e a magia. Ela foi consubstancial para a formação desses habitus brasileiro, ou afro-brasileiro e por ser a magia parte integrante desses resquícios imagéticos e culturais do povo brasileiro. Inclusive parece existir sobre o apanágio dessas religiosidades uma forte expressão das próprias lutas raciais e grupais que se desenvolveram no Brasil. É como observamos serem as religiosidades de caboclos e guias. São receitados remédios, banhos, folhas e descarregos para que os inimigos sejam finalmente expulsos. Quem são esses inimigos? A luta das entidades afro-brasileiras, traduzidas em novos apanágios de santos, luta contra espíritos demoníacos de caboclos. “- *Em suma, entre a África e o Brasil mestiçado de ameríndios, a luta racial se transporta para o sobrenatural, e os conflitos étnicos da sociedade rural deságuam no mito.*” (BASTIDE, 1971, pg. 399) A cura, é encontrada em toda a sua sacralidade, inclusive para o momento em que a maioria de seus filhos de santo, ou representantes, babalorixás e ialorixás adentram ao culto, sendo essa a grande razão para sua inserção nas práticas. É como se cada candomblezeiro fosse anteriormente salvo por outro mais velho e mais experiente que lhe indicou a

permanência no culto e lhe ofereceu a servidão ao espírito curador. Nas festas ou reuniões do interior normalmente se trabalha com três tipos de correntes, a cabocla, a branca e a africana, onde podemos observar minimamente uma relação com elementos do mal.

Um dos pontos mais importantes para a manutenção do poder que a religiosidade (entenda-se – catolicismo) mantinha no Brasil Colonial, e posteriormente no Brasil Imperial e até mesmo Republicano era como se dava a articulação das formas de vigilância e punição das chamadas condutas heréticas. Cremos que, não por que apenas se pensa o Brasil como um país em que o sincretismo solapou todas as outras formas de religiosidade ditas como mais ortodoxas, que devemos desprezar a forte influência desses ditos aparelhos de vigilância e punição religiosa. Somos bastante enfáticos em adotar os termos “Vigiar e Punir” da obra de Foucault (2008), como extremamente oportunos para realizar uma síntese de como se dava a influência da Igreja Católica, e principalmente da mentalidade cristã no Brasil. Uma atenuante muito explícita que diferencia a construção da identidade religiosa brasileira, principalmente após a abolição da escravatura, foi o *desaparecimento do suplício*³². O poder sobre o corpo, a mais latente forma de individualidade, não se implicaria tão enfaticamente quanto outrora. O suplício trazido pelos tribunais da Inquisição e na própria educação doméstica dada a escravos, mulheres e crianças, para o prevalecimento de uma religião dita como sã já não era mais a única forma para o estabelecimento desse poder. “..., desapareceu o corpo supliciado, esquartejado, amputado, marcado simbolicamente no rosto ou no ombro, exposto vivo ou morto, dado como espetáculo.” (FOUCAULT, 2008, pg. 12). Ou, para adaptarmos melhor à dinâmica religiosa, o catolicismo ao adentrar na modernidade brasileira vêm-se obrigado a buscar novas formas de coerção, novas formas de catequização que não seja, dentro dos princípios, outrora legalizados pelo estado e que mutilava o corpo na intenção de domesticar o espírito. A própria Inquisição é substituída por regimentos mais dogmáticos e litúrgicos e muito menos executivos, principalmente por que a partir de então a blasfêmia contra a religião não constituía mais um crime formal contra o estado. Segundo Foucault “*O castigo passou de uma arte de sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos*” (FOUCAULT, 2008, pg. 14), já para o nosso exemplo, o poder da Igreja representado em seus castigos também deixou de ser “*uma arte de sensações insuportáveis*” para

³²O termo é colocado pelo próprio Foucault como expressão máxima que diferenciava as antigas formas de punição daquelas desenvolvidas na modernidade.

habitar o campo de uma economia de indicações dogmáticas e preceitos litúrgicos, onde o seu centro era a batalha espiritual contra novos movimentos religiosos que surgiam nas cidades brasileiras, ou seja, a Umbanda, o Kardecismo e etc.

CAPÍTULO III - “QUEBRA DE 1912” – O EXORCISMO DA ALTERIDADE NA CONSTRUÇÃO DO IDEÁRIO CRISTÃO EM ALAGOAS.

“Agora tudo está em silêncio, os deuses e as divindades permanecem tranqüilos e as toadas são vozes ocultas no tempo e no espaço.” (Abelardo Duarte, 1974)

Talvez fosse esse o prognóstico da época em que, já passadas as exaustivas perseguições policiais, o Xangô já se via como uma religiosidade autêntica, ao mesmo tempo em que era catalogado pelo Instituto Nacional do Folclore (1985) como apetrecho folclórico e a reminiscência de uma cultura afogada pela hegemonia cristã. Deixamos claro através da nossa voz que esse tempo de paz e de canto sóbrio e doce dos Orixás sempre foi uma exceção. O “Quebra” de 1912 é a representação mais pontual da prática do Exorcismo da Alteridade de que se têm notícia o estado de Alagoas, além de ser propriamente a demonstração da formação de uma cultura de preconceito difundida e aceita como habitus próprio de nossa formação. As vozes da primeira década do século XX não queriam se calar, e por causa dessa posição incomodavam demais as elites de oposição a essa heterogeneidade religiosa. As vozes foram finalmente caladas e ainda mais, elas permaneceram muito tempo rezando baixo.

O termo Xangô possuía, e ainda possui duas configurações para os cultos de matriz africana. De um lado refere-se ao Orixá Xangô, senhor da justiça, do equilíbrio e da equidade. Aquele que desperta os indivíduos para as reais questões da vida. Por outro lado, o termo – Xangô é vulgarmente utilizado para classificar o culto do Candomblé e Umbanda nos estados de Alagoas, Pernambuco e Sergipe. Segundo Bastide (1971) existe uma diferença primordial entre Shangô e Xangô, é que enquanto o primeiro designa-se uma entidade específica, o segundo é a denominação mais comum aos templos de Candomblé em todo o Nordeste, como já dissemos principalmente em Pernambuco, Alagoas e Sergipe. Dessa forma, Bastide (1971) acredita serem esses três estados constituintes de uma unidade do ponto de vista das religiosidades de matriz africana, principalmente por que teria se sobressaído aqui à nação iorubá. A forma arquitetônica também é considerada pelo argumento de Bastide (1971) como ponto unificador de culturas geograficamente separadas. (BASTIDE, 1971, pg. 268). Parte

integrante, e obviamente fundamental era a “*Casa dos Mortos*”, onde da mesma era que os Orixás recebiam sacrifícios apropriados. Afora que essa arquitetura do terreiro, também privilegia, e dessa forma podemos também dar nosso testemunho, de que além do altar em privilégio ao santo da casa, normalmente existem altares e/ou casas especiais, ou pegis dentro da casa ou do terreno do terreiro. Os mais encontrados, aliás, generalizadamente encontrado é o pegi à Exu. Em uma entrevista com o Babalorixá Evandro, da Casa de Nagô, conseguimos uma informação auxiliar muito importante. É que através da oralidade, segundo ele é que se foi aos poucos modificando certos aspectos da antiga pureza dos cultos africanos, e dessa fosse perdendo principalmente a arquitetura ancestral dos terreiros.

A perspectiva do capítulo proposto é a de se evidenciar, de forma apropriada, a conjuntura que desembocou na série de acontecimentos que ficou conhecida como “O Quebra de 1912”. As principais impressões é que, em Alagoas, a cultura do Exorcismo da Alteridade se configurou da mesma forma como foi colocada na história colonial brasileira, com os mesmos elementos, ou pelo menos, estruturas semelhantes.

As interpretações sobre os acontecimentos até então colocados, nas literaturas referenciais sobre o tema, possibilitam que sejam evidenciadas as conexões econômicas e políticas deste processo. Nesse sentido é aí que entra a nossa proposta. Através de uma análise a respeito dessas questões conjunturais (tanto econômicas quanto políticas e etc.) pretendemos observar como se constituiu o discurso ideológico, ou o fio discursivo que co-fundamentava a perseguição até então imposta sobre os grupos de Religiosidade de Matriz Africana em Maceió durante os primeiros anos do século XX. Essa discursividade, em determinados momentos, tomou o status de co-determinância com as esferas do político e do econômico³³. E através daí, consideramos que seja fundamental

³³ Um ponto importante e que é considerado fundamental, para os estudos dos campos ideológicos é justamente percebê-los não apenas como uma instância autônoma, que se reproduz ou se indica. Nem muito menos observá-lo como mais uma das instâncias determinadas pelas necessidades materiais pura e simplesmente. Portanto, cremos que dentro dessa perspectiva a análise da Sociologia Compreensiva tornasse fundamental, através da idéia de “*co-determinância*”. Essa é a que diz respeito aos valores e “*eventos complexos*” que formam a dinâmica social e o “*significado cultural*”. Ao invés de tratar da realidade econômica, apenas como materialmente fundante, ele admite também a existência de outros fatores que são “*economicamente condicionados*” ou “*economicamente relevantes*”... Weber fala da co-determinância do gosto artístico de determinada época ou acontecimentos da vida religiosa. Isso seria para ele “a totalidade dos processos culturais”. Tratar de algum aspecto cultural apenas em seu sentido material teria para ele um sentido vago, limitado e principalmente, “*parcial*”. Abranger a perspectiva do estudo sociológico além do “*materialismo*” é fazer nascer uma “*nova “ciência”*”. Contudo, isso não quer dizer que o estudo da cultura, através de elementos “*materialistas*” não tenha sido, e ainda o é, momento importante da análise da dinâmica da sociedade, principalmente quando este está desatrelado de “*coibições dogmáticas*”. (WEBER, 1992, p. 399-429).

observar que essa ideologia, centrada no discurso de que os terreiros de Xangô estariam ligados às práticas de bruxaria, não é totalmente autônoma, nem muito menos responde à totalidade do real naquele momento. Disso temos consciência, mesmo que ela seja o nosso ponto de observação nessa pesquisa.

Bourdieu (2007), por exemplo, estabelece o que para nós pode ser considerada como a fronteira entre a ciência e o senso comum. Já que para ele, para que se possa ter a autoridade de se falar em determinado assunto, exemplifica através de sua relação com a França, deve-se ter mais do que o simples conhecimento de pontos particulares como língua, mas sim poder debruçar-se sobre o mesmo. Isso por que, através de um estudo particular, como o foi o de Bourdieu (2007) sobre a França, estabelece-se também alguns parâmetros que podem cientificamente ser chamados de universais. Os particularismos para Bourdieu acabariam tendo esse caráter de exotismo. É essa a nossa intenção, muito particular, através do estudo a respeito da dinâmica das relações entre as religiosidades de matriz cristã e as religiosidades de matriz africana aqui em Alagoas, que possamos minimamente nos remeter as condições e dinamismos que se processam nas relações entre as identidades e as alteridades, principalmente no que concerne às religiosidades envolvidas. Mesmo tendo como pano de fundo micropartículas da realidade global, por exemplo, devemos por fim nos orientar em ultrapassar uma leitura particularista. (BOURDIEU, 2007, pgs. 13 e 14).

Outro ponto importante de nossa pesquisa é realizar minimamente diagnóstico, pelo menos prévio da sociedade maceioense, em seus mais variados contextos, para que então possamos interpretar as falas dos grupos que acusavam os cultos de Xangô de realizarem práticas de satanismo, e também as falas dos próprios grupos do Xangô. Escolhemos esse caminho por dois motivos essenciais: 1. Cremos que, seja válida a interpretação do campo ideológico deste evento, já que ele é sobremaneira sobressalente em momentos decisivos daquela realidade. Guardando a ressalva de, não se produzir um isolamento desse campo ideológico, no processo de argumentação. 2. Até então, não conseguimos encontrar uma bibliografia que tenha se especificado totalmente na argumentação do discurso ideológico dos grupos que realizavam as acusações de bruxaria infringidas ao Xangô. Em consequência dessa afirmação anterior é que nosso material de trabalho empírico, afora as referências bibliográficas essenciais, são

basicamente as notas jornalísticas do periódico oposicionista *Jornal de Alagoas*³⁴ que produziu, em série, críticas ferinas à constituição da oligarquia de Euclides Malta e sua vinculação com as casas de culto a Xangô. Sabemos, porém, as ressalvas que devem ser feitas às notas jornalísticas, entretanto, essa não é a nossa maior preocupação. O importante, para transcorrer nosso argumento, será perceber as conexões que foram realizadas entre o discurso panfletário desse periódico e as práticas de Exorcismo da Alteridade religiosa. Ou, os momentos em que se colocou o papel dessas discursividades no contexto total das práticas desses grupos de oposição à oligarquia Malta. E, os momentos em que essas falas tiveram funcionalidade e obtiveram êxito juntamente com a população em geral e com os grupos específicos que efetivaram a violência contra os terreiros.

Segundo Neves (2004), as primeiras referências às ligações entre as casas de Xangô e a atuação política do governador Euclides Malta datam de 1904. Inicialmente sem muitos problemas, os ataques seriam definitivamente retomados em 1906, quando Joaquim Paulo Vieira Malta, irmão de Euclides era o governador. Seriam notas demonstrando a freqüência com que alguns correligionários do Partido Republicano freqüentavam o terreiro de Pai Felix em Jaraguá. Entretanto, o ano de 1911 é que vai ser marcante para que a opinião pública encontrasse uma acusação devastadora sobre o mandato de Euclides Malta. A partir de então a denominação Leba passaria a ser utilizada amplamente pelos periódicos oposicionistas para nomear o governador. Blygher (1951), então correligionário de Euclides Malta conta em seu “Alagoas Pitoresca”, a respeito de uma visita que o governador teria feito ao terreiro de Chico Foguinho, localizado na Levada. (Blygher, 1951). Onde teria recebido a “*comanda*” de *Papa do Xangô Alagoano*.

III.1 - A Ascensão de Cultos não-Católicos em Maceió do Início do Século XX.

O ponto inicial das nossas perspectivas é o surgimento, a partir do final do século XVIII, de uma visão muito menos idealista da América. A visão paradisíaca que

³⁴ Em texto, a antropóloga e jornalista Rachel Rocha diz que o autor da maioria dos artigos de oposição a Euclides Malta e, por essa feita em ataque ao Xangô se chamava Oséias Rocha. Os artigos do *Jornal de Alagoas* foram as fontes proeminentes dos textos que si indiciam no assunto. Texto do professor Luís Sávio de Almeida, “Por amor à tia Marcelina”. Texto do professor Douglas Apratto em seu livro “A Metamorfose das Oligarquias” e as crônicas de Felix Lima Júnior em “Maceió de Outrora”.

até então era muito comum entre os europeus é substituída por outra mais depreciativa. Essa nova visão a respeito do Novo Mundo marca uma ruptura frontal, ao mesmo tempo em que é a representação mais real do contexto de perseguições que as minorias religiosas vinham sofrendo desde então. Mais tarde a quebra do monopólio católico no Brasil acentuaria essa visão já que a única garantia de civilidade que poderia existir era essa hegemonia catequizadora. Antes da separação total com o Estado, a hegemonia católica iria observar um processo lento de enfraquecimento de sua influência. Tanto em Portugal como no Brasil cremos que dois momentos foram essenciais para esse evento. O primeiro foi em 1759 com a expulsão dos jesuítas do território português e segundo em 1770 com a extinção da Inquisição, marcando o fim do monopólio de vigilância e punição que essa instituição possuía. A má distribuição do clero em todo território nacional propiciou a criação de comunidades religiosas de leigos o que desmembrou a efetivação da influência do clero sobre essas comunidades. Mais que isso, certamente deu lastro para o avivamento de práticas religiosas não ortodoxas, facilitando o desenvolvimento de sincretismos regionais. (ANDRADE, 2002, pg. 126). E já a partir da Constituição Imperial de 1824³⁵ o tema liberdade religiosa passou a figurar como uma possibilidade importante. A liberdade era permitida segundo o âmbito particular e possuía várias restrições quanto à probabilidade de culto, contudo é óbvio que já representava um grande avanço.

A visão de Ellis (1997) no Capítulo II “A Questão Religiosa” de “História Geral do Brasil Monárquico” orienta que o processo de desligamento entre a Igreja Católica e o estado monárquico constitui-se como uma manifestação quase que natural de desgaste entre uma instituição e outra. Dessa forma, tenta não se orientar para a idéia nem de que a igreja era a grande vilã da história muito menos o estado, e que certamente a proporção em que esse afastamento era inevitável, ele propagou várias disputas por poder e influência nas esferas representativas do estado e da igreja. Isso pode ser

³⁵“**Art. 5.** A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo. **Art. 95.** Todos os que podem ser Eleitores, abeis para serem nomeados Deputados. Exceptuam-se **III.** Os que não professarem a Religião do Estado. **Art. 102.** O Imperador é o Chefe do Poder Executivo, e o exercita pelos seus Ministros de Estado. São suas principaes attribuições **II.** Nomear Bispos, e prover os Beneficios Ecclesiasticos. **Art. 106.** O Herdeiro presumptivo, em completando quatorze annos de idade, prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas Camaras, o seguinte Juramento - Juro manter a Religião Catholica Apostolica Romana, observar a Constituição Política da Nação Brasileira, e ser obediente ás Leis, e ao Imperador.” (Constituição Imperial de 1824).

observado na Carta de 1824, sua dualidade quanto a presença maciça da Igreja Católica de um lado, e do outro a inevitabilidade do surgimento de novos movimentos religiosos, aliados à pressão inglesa (protestante) para isso fez com que o seu texto tivesse uma clara intenção conciliadora. Admitia-se a chegada desses novos movimentos, ao mesmo tempo em que continuaria a privilegiar de alguma forma a Igreja Católica.

“Isto é, ao mesmo tempo em que se instituía um simulacro de liberdade religiosa, que as disposições posteriores do Código Civil, dos Regimentos Parlamentares, dos Estatutos das faculdades etc., tornariam ainda mais limitada, concedia-se à religião católica o privilégio de religião oficial, a ser obrigatoriamente por todos respeitados, conforme dispunha o & 5º do art. 179 da Constituição.” (ELLIS, 1997, pgs. 319 e 320).

O que de forma muito explícita incidia em um costume português nato, e comprometeria sobremaneira a própria soberania do país, já que, em tese qualquer medida que não fosse do agrado da Santa Sé poderia ser por essa revogada, ou pelo menos indicada a isso. Ressaltasse ainda que, como a autora coloca que o problema entre a igreja e o estado só existiu por que o processo e modernização, que depois se veria com a vinda de imigrantes para o Sul e Sudeste, além da pré-existência de cultos africanos e ameríndios trouxeram a necessidade de se atender à demanda religiosa dessa parcela considerável da população.

“Tenhamos presente, desde logo, que, se o Brasil de então fosse uma nação verdadeiramente católica, com os espíritos todos impregnados da fé romana, do imperador ao último dos súditos, o conflito potencial nunca talvez se atualizasse: nesse caso quimérico o cidadão e o crente estariam indissolavelmente unidos, numa perfeita harmonia entre as esferas públicas e privada da vida de cada um.” (ELLIS, 1997, pg. 320).

Essa expressão e tese da autora são até ressaltadas quando diz que para falar a verdade a grade maioria da população não era efetivamente católica, certamente por seguir hábitos religiosos muito afastados dos dogmas ortodoxos da Santa Sé. Essa heterogeneidade de credos, mas não de uma religião oficial tinha para Tavares Bastos uma analogia a formação das classes sociais. Para ele, a classe culta de nossa sociedade em sua maioria era deísta, incluindo o próprio clero, que se intercambiava entre costumes intelectuais franceses, muito mais do que romanos e por outro lado vivia em pleno “*regalismo*”, além propriamente dos dois imperadores. Isso em enquanto a grande parcela da população em que estavam colocados também os escravos “*que é totalmente fetichista*” toda estava “*engolfada no mais profundo politeísmo primitivo*” (ELLIS, 1997, pg. 321).

A separação entre a Igreja Católica e o estado brasileiro foi resultado de um processo extremamente lento, mas não deixou de por si, abalar uma estrutura hegemonicamente secular. Na intenção de preservar sua institucionalidade a Igreja passa a colaborar em prol de movimentos de afirmação de seus dogmas mais severos e ortodoxos. Dessa forma, a separação entre catolicismo oficial e catolicismo popular se acirra. A crise parecia então ser também de caráter interno. Por falhas do próprio clero, aos poucos as confrarias de leigos tornam-se cada vez mais influentes na vida religiosa, entre elas as próprias confrarias de negros escravos e ex-escravos. As distorções agora passariam a ser vistas não como erro do clero, mas principalmente como desvios dos leigos que detinham a demanda de fé entre várias parcelas da população, tanto no campo quanto nas cidades. Tais leigos, por deficiência de conhecimento da totalidade da doutrina normalmente respaldavam sua vocação pastoral como um chamamento de Deus, vocação natural atribuída. Andrade (2002) compõe duas características importantes desse movimento. Para ela, eles compunham uma estrutura de rememoração de um passado imemorial, o que quer dizer que era necessário a reimpressão de um passado arcaico, centrado em valores medievais para o Cristianismo, assim como foi o sebastianismo. E para os cultos de matriz africana a lembrança do passado de liberdade da África. Esse passado imemorial fazia com que os católicos da época tivessem verdadeira adoração aos santos que possuíam uma história muito mais palpável, por terem em sua maioria sido homens, portanto mais atraentes do que o próprio Deus. Tratava-nos de forma análoga a forma em que os orixás e as entidades da Umbanda eram tratados, castigando-os e em outros momentos recompensando-os. Outra característica desse movimento era sua natureza ontocrática, onde a intermediação entre a natureza divina e a natureza humana era extremamente palpável, resolvível. (ANDRADE, 2002, pg. 154). Para nós, além dessas duas estruturas, os movimentos de Catolicismo Popular tinham em seu âmago as relações de subdesenvolvimento e principalmente de desigualdades sociais preexistentes na própria sociedade brasileira. Uma reparação a essa desigualdade era fomentada na Umbanda quando da oportunidade da descida de espíritos de Eguns, e entidades que em seu passado de vivente eram pobres e sofriam algum tipo de discriminação. Dessa forma de combinação híbrida de elementos religiosos brasileiros, a Umbanda se posiciona como verdadeira formação antropofágica, no sentido dado por Oswald de Andrade em seu Manifesto Antropofágico.

Na Umbanda, parte das entidades vistas como próprias ao culto, seriam de pessoas já mortas, que foram por si só reais, viventes e por isso tendo histórias próprias. Esse culto da manifestação dos mortos era outro ponto crucial da doutrina vulgarmente denominada de Baixo Espiritismo que incomodava ao catolicismo. Um dos pontos fortes dessa doutrina era o atendimento de necessidades vitais através da magia. Dessa forma, vemos o aparecimento constante nesse período de centros Espíritas, em que as entidades, ou os eguns que desciam eram justamente de médicos, e médicos negros. Era duplamente a valorização da raça, já que a Umbanda trás essa equalização sócio-espiritual quando permite a descida de qualquer tipo de espírito, diferenciando-se do Kardecismo que considerava esses espíritos menos desenvolvidos, e por outro lado, espíritos de negros que poderiam efetivamente realizar prodígios. Houve três médicos amplamente conhecidos nos centros Espíritas do Brasil inteiro, e que realmente existiram em vida. Informa-nos Marques (1982) em sua comunicação no III Congresso Afro-Brasileiro realizado na cidade do Recife em 1982 – Dr. Pedro de Souza Dornellas, Dr. Pedro Antunes e o Dr. Lopes Pessoa, todos negros e post-mortem invocados em sessões de Espiritismo (Congresso Afro-Brasileiro, 1982, pgs. 148 149 e 150).

Sabemos que durante o período de colonização a administração portuguesa através do estado sacro, contribuiu não só para respaldar a dominação dos portugueses, sacralizando seu poderio, como também permitindo que a Igreja Católica obtivesse o monopólio religioso e quiçá, cultural do Brasil. Para nós essa relação foi imprescindível, como inclusive já dissemos em outras partes. Tanto que, quando o Brasil se torna um estado laico, várias foram as tentativas, ou pelo menos manifestações para se restabelecer o catolicismo como religiosidade oficial do país. Observamos algumas, como verdadeiras provas de que a intenção do estado brasileiro era restituir uma ordem e torná-la sacra outra vez, ou pelo menos reatar certos laços. O “Discurso de Rui Barbosa no Colégio Anchieta em 1903”, o livro do Pe. Júlio Maria “Livro do Centenário” e as “Conferências Anchiéticas” (BARBOSA, 1981). Fora que nem devemos falar que, essas foram apenas às oficiais, mas contemos, por exemplo, que uma das maiores revoltas do messianismo sertanejo do início do século XX foi visceralmente contra a laicização do estado, a mais importante de todas elas – Canudos, tendo Antônio Conselheiro grande opositor da República por causa de sua administração laica. Outra questão que devemos lembrar é que, o Catolicismo mesmo que fragilizado após a laicização do estado e do aparecimento de religiosidades alternativas, ainda contribuía sobremaneira para constituir o habitus do brasileiro.

Quanto a um dos melhores exemplos a respeito dessa revalorização da cultura cristã e do legado católico para o país, atestamos algumas particularidades no já citado “Discurso de Rui Barbosa”. A verdade é que não existe uma autografia deste discurso. Mesmo que visse nele um potencial destruidor da verdadeira fé cristã. Como conta Américo Jacobina Lacombe em seu discurso de cinquenta anos de aniversário do “Discurso de Rui Barbosa” no Colégio Anchieta.

“E neste ponto afirma rigorosa verdade histórica. Ele não vinha da negação de Deus nem dos Evangelhos. Vinha de uma atitude generalizada em sua geração, atitude defendida na oração fúnebre em homenagem a ALEXANDRE HERCULANO, na Bahia, de um cristianismo antetridentino, dos velhos católicos de DÖLLINGER, em suma, que viam no Papa Pio IX e na Companhia de Jesus, considerada uma força secreta e inescrupulosa, os destruidores da verdadeira fé. Na quadra final do Império a quase totalidade de nossos homens públicos pensava assim. A ignorância e a má-vontade transformaram esta atitude doutrinária num vulgar ateísmo e anticlericalismo. Houve quem afirmasse que RUI pregava imagens sagradas na sola dos sapatos para poder pisá-las.” (FUNDAÇÃO CASA DE RUI BARBOSA, 1981, pg. 9).

Herdara de seu pai um “*velho catolicismo*”, sem os dogmas afirmados já no século XIX, que lhes eram extremamente caros, um deles a proclamação da Imaculada Conceição. O que em todo não queria dizer que fosse ateu, e anticlericalista convicto, já que externara sua emoção pela Igreja e seus sacramentos em outras oportunidades deixando sempre clara a sua devoção familiar.

*“Já vedes que, no vocabulário dos sofismas da maldade, os mais formosos nomes padecem deturpações de sentido atroz. Mas dessas fraudes blasfemas nenhum sofreu ainda maiores torturas que o de *patriotismo*. Não vos iludais com essas falsificações abominandas. O sentimento que divide, inimiza, retalia, detrai, amaldiçoa, persegue, não será jamais o da pátria. A pátria é a família amplificada. E a família, divinamente constituída, tem por elementos orgânicos a honra, a disciplina, a fidelidade, a benquerença, o sacrifício. É uma harmonia instintiva de vontades, uma desestudada permuta de abnegações, um tecido vivente de almas entrelaçadas. Multiplicai a célula, e tendes o organismo. Multiplicai a família, e tereis a pátria²⁴. Sempre o mesmo plasma, a mesma substância nervosa, a mesma circulação sangüínea. Os homens não inventaram, antes adulteraram a fraternidade, de que o Cristo lhes dera a fórmula sublime, ensinando-os a se amarem uns aos outros: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*. (Amarás teu próximo como a ti mesmo)” (FUNDAÇÃO CASA DE RUI BARBOSA, 1981, pgs. 24 e 25).*

Rechaçava a própria República dizendo que em outros países republicanos nenhum de seus líderes se dirigia em casos oficiais sem que antes tenham se dirigido a Deus e sua grandeza e tendo os mandamentos cristãos, ditos como universais em seu discurso, como modelo régio da nação. Parte dessa redenção cristã das nações americanas, das quais o modelo mais dito era o dos EUA, era dita sob a sublimação da

escravidão como uma verdadeira mácula desse projeto de civilização³⁶. O que deixa um tanto clara a sua intenção de realizar uma ligação entre o processo de desenvolvimento dos EUA e sua cultura religiosa da qual, mesmo com um estado laico o Brasil não deveria abandonar de todo.

“Foi sob esse pensamento que adotamos a Constituição de 1891. Tínhamos, então, os olhos fitos nos Estados Unidos; e o que os Estados Unidos nos mostravam, era a liberdade religiosa, não a liberdade materialista.” (FUNDAÇÃO CASA DE RUI BARBOSA, 1981, pág. 45).

A liberdade religiosa por tanto era considerada como uma faculdade expressa para as religiosidades de matriz cristã, enquanto outras modalidades não tivessem nem ao menos sido notadas em seu discurso, já que quando feita a Constituição essa não criaria uma religião oficial do estado, mas já encontraria essa expressa em todos os hábitos brasileiros. Tal necessidade de manutenção do Cristianismo como a base cultural e moral do Brasil, viria para Rui Barbosa explícito desde a sua formação histórica. O Brasil teria nascido cristão. A separação do estado da igreja seria para ele um processo natural de valorização da religião, já que para ele a imposição do Estado para a Igreja representava um fardo para esta.

“Esse fato precedeu à Constituição, ali e aqui. Aqui, como ali, esse fato subsiste sob a Constituição. Ela o não podia destruir, porque, lá e cá, era, nas duas nações, a grande realidade espiritual. Na república norte-americana, a superfície moral do país estava mais ou menos igualmente dividida entre uma variedade notável de confissões religiosas. No Brasil, o catolicismo era a religião geral; o protestantismo, o deísmo, o positivismo, o ateísmo, exceções circunscritas. De modo que, enquanto nos Estados Unidos a igualdade religiosa constituía uma necessidade sentida, mais ou menos, no mesmo grau, por todas as comunhões, entre nós ela representava tão somente aspirações da minoria. “A liberdade de cultos veio satisfazer, em boa justiça, à condição opressiva dessas dissidências maltratadas pela exclusão oficial, mas não invertê-la contra a consciência da maioria.” (FUNDAÇÃO CASA DE RUI BARBOSA, 1981, pg. 45).

Entretanto, de todos os movimentos não-católicos que eclodiram no final do século XIX e início do século XX, um dos mais importantes e efetivamente perigosos ao catolicismo foi a Umbanda. A Umbanda, como nós já dissemos antes, foi fruto de um sincretismo que certamente esteve direcionado as zonas rurais, o que mais tarde não

³⁶ O poder de compactuar com esse sistema era tão grande pela Igreja que, atestamos como era comum que os próprios padres possuíssem escravos e exercessem sobre esses um poder ideológico de catequização. Em documentos colhidos no Arquivo Público de Alagoas observamos um muito ilustrativo a respeito dessa prática. O documento fala sobre um escravo fujão que fora preso em Maceió. O escravo chamava-se “José Nação Cabinda” e o mesmo foi reivindicado pelos frades franciscanos do convento Sr^o. Bom Jesus da Glória em Sergipe ao frade (também franciscano) José de Santa Eufrásia. Certamente fugido, o mosteiro pedia a sua volta. O documento é de 1851. (Arquivo Público de Alagoas – M82, E08 – 1850 1853 – Chefe de Polícia – Requerimentos).

impediria a sua locomoção para as zonas urbanas, principalmente em decorrência do êxodo que provocou o processo de transição da mão-de-obra escrava para a livre. E como Silveira (2005) adverte esse processo de legitimação urbana, é conflituoso, principalmente por que ele vai de encontro ao projeto de modernização da cultura, da política nacional. Visto como incivilizado e certamente endemoniado por parte da elite branca. Já em 1810, o projeto de modernização da Bahia, comandado pelo Conde dos Arcos, ao contrário do que muitos poderiam contar, tinha como uma de suas políticas a prevenção de choques entre os negros escravos e/ou livres com a coroa através de doses de liberdade de manifestações culturais por parte destes. O que resultaria que em 1812 (cem anos antes do “Quebra” em Alagoas) o terreiro da Barroquinha já passaria a possuir uma autorização legal, licença da Câmara de Vereadores, para manter suas atividades. Entretanto, certamente a intenção era muito mais política e preventiva do que propriamente libertária e/ou humanitária. Como um verdadeiro empecilho em alguns instantes, mais extremamente produtivo em outros graças a sua funcionalidade mágica que atraía número cada vez maior de adeptos e principalmente de semi adeptos, esses cultos irão encontrar nessa realidade um sucesso coerente. Como o autor demonstra que já no começo do século XIX há-se a fundação do primeiro templo efetivo de Candomblé no Brasil, ele foi construído no terreno da capela de Nossa Senhora da Barroquinha em Salvador. Sua construção, como nós suspeitávamos estava associada também às atividades da confraria católica de negros que funcionava na mesma igreja. Ainda hoje essa instituição existe na cidade de Salvador, possui o nome de “*Ilê Axé Iyá Nassô Oká*”, ou popularmente conhecido como Casa Branca do Engenho Velho da Federação. (Revista de História da Biblioteca Nacional, 2005, pg. 21). Esse contexto de intermitência, entre momentos de permissão aos cultos e perseguição seria alterado pela chegada no Brasil das concepções positivistas de progresso e higienismo que vão inclusive moldar o ideal republicano brasileiro. As conseqüências para as religiosidades de matriz africana serão das piores possíveis. O rastro de civilidade não inseria o negro em seu contexto quanto menos sua religiosidade.

“Já em 1851, foi o ano de chegada da ideologia do progresso ao Brasil, quando então as elites sociais tentaram esquecer o passado colonial e adotar um modelo moderno de sociedade, no rastro da Europa e da América. Nesse novo contexto, precisava-se provar ao mundo que éramos ocidentais ‘civilizados’ e para tanto incrementamos a imigração européia visando ‘limpar’ nossa raça, o que, segundo doutrinas científicas então prestigiadas, era a única maneira de nos habilitarmos ao progresso.” (Revista de História da Biblioteca Nacional, 2005, pg. 23).

O início do século XX marca a ascensão meteórica de vários cultos de caráter mágico nas principais cidades brasileiras. Bastide (1971) inicia sua análise através do que é denominado de Pajelança e Catimbó. Esses elementos, mesmo com seus traços predominantemente indígenas, já possuíam características de um forte sincretismo com o Catolicismo. Esse momento precisamente é aquele em que os mestiços – assim chamados por Bastide, “*estarão dispersos ou urbanizados*” (BASTIDE, 1971, pg. 245). E é nesse sentido que o Catimbó, o Candomblé, a Umbanda efetivam-se como religiosidades de caráter especificamente prático. As curas dos males espirituais e principalmente corpóreos vão ser a tônica de suas práticas. A pobreza das casas, dos altares e até mesmo dos objetos utilizados nos rituais é outro marco dessa nova configuração identitária dos cultos mestiços e urbanizados dos séculos XIX e XX. E é, portanto, esse momento em que a magia invade em uma tendência contrária a lógica do sincretismo onde quem prevalecia era o catolicismo dominador, as cenas urbanas. Ela apropriasse inclusive de elementos desse catolicismo híbrido e o re-significa para as suas práticas particulares. E além do mais, essa magia mestiça será palco para a abertura da religiosidade enquanto individualidade. Livre de dogmas e práticas grupais, essa religiosidade individualista que busca na magia a resolução de suas querelas, irá se tornar um espaço aberto para aquilo que os grupos cristãos denominavam de prática do mal, configurado no que nesses grupos e popularmente ficou denominado de Magia Negra.

“Este altar une a América Indígena à América Católica com seus charutos, suas garrafas de aguardente, seus pequenos arcos, suas imagens de santos ou crucifixos, seu instrumento de música indígena, o maracá, e ‘a princesa’ que não repousa diretamente sobre a mesa, mas sob um rolo de fumo, cercado por um pano que nunca foi usado. Designa-se por esse nome um tacho em que se faz a moenda da jurema e por onde descem os espíritos invocados: é o receptáculo da santidade. A magia também invadiu o altar que, na realidade, comporta, além desses objetos rituais, sapos de boca costurada, bonecas espetadas de alfinetes, animaizinhos enrolados na cera. As cerimônias desenvolvem-se de noite, geralmente a noite que vai de sábado a domingo; são cerimônias de ‘pedido’, em que os caboclos vêm um após outros pedirem cura, o amor, a fortuna. Contudo, pode aí haver cerimônias todos os dias, as segundas, quartas e sextas-feiras para a magia branca (fumaça à direita) e as terças, quintas e sábados para a magia negra (fumaça à esquerda).” (BASTIDE, 1971, 245 e 246)

Lanternari (1974) fala a respeito dos chamados “*Movimentos Messiânicos Neobrasileiros*”. Para ele, esses movimentos, como o Contestado, Canudos e o Juazeiro do Padre Cícero efetivamente se encaixavam em várias peculiaridades dos movimentos religiosos messiânicos e proféticos. Já o surgimento da Umbanda nos centros urbanos

não teria tido essa capacidade de levantar as massas em movimentos proféticos de contestação. Para ele, a dispersão dos indivíduos e das devidas nações escravizadas da África teriam responsabilidade sobre essa falta de capacidade profética dos negros brasileiros. Mas ao mesmo tempo concorda com a idéia generalizante em dizer que tais movimentos representaram enfim uma necessidade de resistência e principalmente uma “*necessidade de autonomia cultural e religiosa dos grupos em questão.*” (LANTERNARI, 1974, pgs. 202 e 203). Esse movimento teria, a seu ver, muito mais um caráter de resgate do misticismo e tradições africanas, do que propriamente uma possibilidade de levante político contra a ordem instituída.

Entretanto as cidades (o meio urbano) parecem ter sido palcos extremamente férteis para a disseminação de movimentos de resistência, ou alternativos, de caráter religioso. Referimo-nos não apenas as grandes religiões universais, mas também de uma complexa rede de movimentos religiosos sincréticos. Como dito por Bourdieu (2007) a cidade, por ter às vistas, um número muito maior de contatos interpessoais e de coletividades também produziu historicamente, principalmente aqui na América em que as diretrizes ortodoxas do Cristianismo nunca foram tão incisivas quanto na própria Europa, um contato e fluxo de ethos muito fecundo. Mesmo que, de certa forma, o sincretismo como o entendido aqui no Brasil também tem sua origem no campo, observando que tal fenômeno não foi apenas uma exclusividade dos perímetros urbanos. Mas quanto à cidade, e ao fenômeno de aparecimento da Umbanda no final do século XIX e início do século XX. O certo é que, a ruptura entre campo e cidade não produziu no Brasil diferenças de padrões religiosos tão profundos, como se, por exemplo, compararmos à Europa. Essa oposição morfológica, como dita por Bourdieu (2007), foi no Brasil responsável sim por diferentes formas de controle por parte dos profissionais especializados no trato do sagrado. O produto aparente para Bourdieu (2007) de todas as transformações ocorridas na religiosidade em cidades ocorre devido a maior racionalização fruto das relações mais íntimas fruto do comércio e etc. para Weber (1992), a urbanização propícia a racionalização das práticas religiosas na medida em que possibilita o aparecimento de um corpo burocrático de especialistas do trato do sagrado e com isso, esses indivíduos passariam a ser responsáveis pela construção de valores morais para regular essa vida urbana mais complexa. São-lhes conferidos poderes de regular a ética e a moral, inclusive como fala Bourdieu, “... *recompensam o ‘bem’ e punem o ‘mal’,...*”. (BOURDIEU, 2007, pg. 34).

A relativa autonomia que os negros urbanizados tinham devia-se principalmente a seu afastamento, ou pelo menos de suas residências dos centros das cidades, nos morros, como no Rio de Janeiro ou nos alagadiços como em Maceió. A formação, ou re-significação das nações, Ketu, Jejê ou Nagô, culminava também em um cenário de marginalidade, onde parte da população, devido sua posição realmente se dedicava a afazeres espúrios. Daí que a associação desses cultos com a vagabundagem, prostituição, e o furto acabou se tornando quase inevitável. Pelo menos essa é a tese mais divulgada por Nina Rodrigues no seu “Os Africanos no Brasil”.

Na região do Congo, os movimentos de inspiração profética e no Brasil os de inspiração mágica geraram o aparecimento de várias alternativas religiosas para além das forças oficiais da Igreja Católica. Contudo algumas diferenças devem ser observadas. O estudo de Lanternari (1974) comprovou o aparecimento de uma nova igreja, institucionalizada, inclusive com seus mitos de origem, seus profetas que ao mesmo tempo também eram messias que produziram a libertação contra os brancos e proveriam um novo reino de paz e prosperidade (LANTERNARI, 1974, pg. 26). Já aqui no Brasil, os movimentos tiveram muito mais um caráter não-sistêmico, no sentido de não ter se institucionalizado como uma igreja messiânica e profética, e certamente foram muito mais de caráter mágico, como adiantamos. Por isso, esses movimentos não representaram efetivamente um potencial perigo contra a ordem instituída, como o eram os movimentos insurrecionais com propostas políticas e etc.. O desembocar de todas essas atividades mágicas de resistência contra a opressão branca se metamorfoseou através dos séculos de colonização, e, para nós, já no começo do século XX resultou na criação de vários cultos pseudo organizados, onde dentre eles destacava-se a Umbanda. O que vai efetivamente penetrar no imaginário popular, principalmente da massa católica é que, esses cultos teriam de transgredir a utilização de elementos de magia negra, já experimentados pelo Catolicismo em sua luta contra as heresias na Europa Medieval. Por fim, essa magia representava um real perigo não só aos indivíduos de bem, mas a base da moralidade de uma sociedade majoritariamente cristã. E não só o imaginário cristão foi sendo transformado nesse período, como também o dos praticantes dessas religiosidades marginais. Cremos que, já no aparecimento da Umbanda, o pensamento que imperava não era de todo a realização de efeitos mágicos para subverter a ordem branca, e sim o que imperava era o assistencialismo. Isso se comprova pela afirmação de que a própria Umbanda, e seus similares, tiveram uma eficácia enorme também nas classes dominantes, majoritariamente não-negras. Os

movimentos africanos, nesse sentido tiveram um caráter de pan-africanismo, caso que não ocorre no Brasil. Exemplo disso é o aparecimento da própria figura do Preto Velho.

E o que procuramos levantar aqui é um questionamento a respeito da forma em que um símbolo religioso desenvolve e de também como ele co-habita outros campos da cultura humana que não apenas a religiosidade. João de Camargo (o Preto Velho), por mais provada que pudesse ser sua mediunidade essa não seria testada que não fosse ao campo da religiosidade marginal e paralela. O que nos faz crer que, concomitante ao movimento de afirmação simbólica dentro de uma determina coletividade, deve-se existir outro movimento paralelo de afirmação política, seja em que âmbito for. A história de João Camargo é uma das mais evidentes no cenário brasileiro do início do século XX de aparecimento do contundente sincretismo que representa a Umbanda em nosso cenário religioso. No contexto brasileiro das religiosidades que exprimiram certa dose de diferenciação à religiosidade vigente, como é o caso da relação entre João de Camargo (Umbanda) e Catolicismo, essa prédica escapa um pouco às teorias já formadas a respeito do assunto. As religiosidades que transgrediram aqui, pelo menos no que podemos observar pelo exemplo do aparecimento da Umbanda, não transgrediram tanto pelo valor profético e revolucionário, a despeito de ter, João de Camargo toda a estética do profeta, menos a oratória ao que consta. Em contrapartida, sua demonstração de transgressão foi dada justamente pelas relações sincréticas e também pelo valor mágico que carregavam. O que, em medida geral não livrou os seus adeptos de perseguições das religiões cristãs amplamente difundidas e do poder oficial. Por outro lado, cremos que uma indagação se faz pertinente. Como, no princípio do século XX, ainda tão carregado do preconceito próprio do tempo da escravidão, uma religiosidade tão próxima à culturas marginais de índios, escravos e mestiços acabou ganhando espaço em um país que abertamente planejava o seu desenvolvimento de forma eugênica? Cremos que várias podem ser as respostas para essa questão, mas que certamente elas não emergem de forma tão fácil quanto possa parecer. Isso por que, poderíamos dizer que a origem dessa difusão tenha sido a liberdade oficial dada politicamente através da laicização do estado, mas isso explica parte, mas não o todo. Poderíamos também dizer que a tendência em perverter a ordem religiosa existe no Brasil antes mesmo dele ser formado, já que o próprio Portugal é um exemplo disso. Mas talvez o que resume de forma acentuada essa questão é justamente por que, esses novos movimentos religiosos acabaram por preencher a porção de mágica que o catolicismo possuía pouco (ou possuía apenas oficialmente).

De certa forma, não queremos afirmar que, as cerimônias de caráter público tenham perdido a sua força e sua influência dentro desses contextos urbanos que tanto nos referimos. O que nos parece, entretanto, é que esse período representou a primeira quebra de braço entre os cultos de orientação grupal e as novas religiosidades desprovidas da ética destes. A secularização radicalizasse no Brasil, abrindo espaço para cultos privados que passem a atender as demandas próprias dos indivíduos³⁷. É como já afirmamos que essa foi a hora da abertura total dessas práticas para o que os grupos cristãos denominavam como magia negra, já que essa seria totalmente desprovida de valores morais pertencentes às religiões da salvação e também ao Candomblé e as religiões indígenas sincretizadas.

“Além dessas cerimônias públicas, existem cerimônias privadas, por exemplo, para um doente que não pode esperar, ou para uma pessoa que deseja ‘fechar o corpo’ contra as balas da polícia ou contra a infelicidade, ou para aqueles que querem apelar aos espíritos malignos da magia negra contra algum inimigo. Isto significa que o essencial desse culto é o ‘pedido’ individual de pobres infelizes, não bastante ricos para que possam recorrer aos médicos, mas bastante supersticiosos para recorrer aos processos sobrenaturais. A cerimônia pública é no fundo de um rosário de ‘pedidos’ individuais. Nada de parecido, conseqüentemente, com as festas africanas da Bahia ou do Recife que têm um caráter social orgânico” (BASTIDE, 1971, pg., 248).

³⁷ Primeiramente a idéia de crise é generalizada. Generalizada no sentido em que, realmente temos que concordar com Berger (1985), a evasão do sobrenatural é concernente a Modernidade, ou pelo menos aos comentários sobre a religiosidade. Contudo, cremos que realizar uma pergunta para que então se possa realmente se ter a real proporção da crise. A crise do sobrenatural é generalizada até que ponto? Sim, por que acreditamos que essa crise do sobrenatural é algo muito concentrado na metade do mundo cristão, orientado por uma ética valorativa do trabalho e do pragmatismo factual. No mais, poderíamos efetivamente colocar que, o diferencial da crise do sobrenatural não seria uma crise da mágica da racionalidade e da perspectiva religiosa, como diria Geertz (1989), e sim das religiões como formas institucionais. Cremos que o ponto de partida para entendermos o que poderia se chamar de crise da religiosidade no mundo moderno é a dê-estatização da religião. A avalanche do surgimento de estados laicos durante os séculos XVIII, XIX e XX não pode ser descartada como um ponta-pé inicial de um processo de uma crise agudíssima para as religiosidades. Principalmente se levarmos em conta que, grande parte dessas culturas, foi produzida através do ethos em que a religiosidade era minimamente o esteio do estado. A nossa era mais do que é a “era pós-cristã” é a era do estado laico (o que particularmente até considero como um avanço). Contudo, daí se afirmar que estamos em um processo irreversível de tendência global é outra questão, principalmente por que, como acabei de salientar esse fenômeno de estado laico, aparentemente muito recente na História da Humanidade, é muito próprio no Ocidente. Nem ao menos precisamos exemplificar os nomes de alguns estados teocráticos do mundo moderno no oriente para comprovar a nossa afirmação. Concordamos com Berger, no entanto, quando este diz que pelo menos temos que, nessa crise, avaliar que o sagrado perdeu a sua forma clássica. No entanto na leitura de “Um Rumor de Anjos” Berger parece se referenciar não a uma secularização no sentido em que estamos falando, mas em uma espécie de “secularização da consciência”. Mas ainda insistimos que o estado laico foi o ponto inicial, já que, observamos que antes da mudança na consciência ocorre nesse caso específico uma mudança de direcionamento histórico, com um evento minimamente datado – a construção dos estados laicos no ocidente cristão moderno. (BERGER, 1985, pg. 13)

Mesmo que essa divisão seja frágil, ou seja, dizer que determinada prática religiosa tenha um caráter comunitário ou individualista, podemos por como paradigma dessas denominações a questão do mal. O mal é permitido até certo ponto para as ansiedades das demandas individuais, e é por isso que não podemos desvinculá-lo das práticas de magia negra descritas por Bastide (1971) e outros. Agora, o que nossa tese levanta, é que esse aprendizado terá efeitos devastadores sobre a liberdade de culto não só particulares como também os públicos. Já que o Senso Comum irá vulgarizar, e o evento do Quebra de 1912 é um exemplo claro disso, que todas as práticas não cristãs, incluindo as públicas, teriam essa ligação com as forças maléficas. O aparato ideológico, portanto, estava formado e o respaldo para se tracejar a alteridade também, em tempos já de crise de identidade.

Para Bastide (1971), uma das tendências do processo de urbanização (nos séculos XIX e XX) dos cultos de matriz africana, causou, ao contrário do que muitos poderiam pensar que, um processo de simplificação e de individualização das práticas (as aspas são nossas). Segundo ele, os preços da vida urbana, dificultavam os sacrifícios, onde anteriormente em sociedades de vida semi-urbana ou semi-rural a criação de animais dentro dos próprios estabelecimentos dos terreiros não se fazia caro. Podemos até dizer que, esse foi um dos pequenos motivos que se avolumaram a tantos outros e que cada vez mais foram permitindo a existência e continuidade da religiosidade de matriz africana, não pela organização comunitária dos negros e sim, pela sua elitização. Já que só quem poderia arcar com os custos de tais sacrifícios, muitas vezes de animais mais caros ainda, os quadrúpedes, cabras, ovelhas e tantas vezes até bois eram os seguidores mais abastados. Além disso, os sacrifícios fazem parte central dos cultos, já que o sangue representa o elemento unificador entre os homens e os orixás. Sem ele não há o elo, portanto não haveria a própria constituição da religiosidade, dessa forma ele é entendido como um rito, mito, crença fixa que não poderia ser substituído por analogias. Já foi dito, também, que esse tipo de prática expressava, e é visto como ponto diferenciado entre as religiosidades de matriz africana e as de matriz cristã.

As informações colhidas em nossas pesquisas nos levam a crer que, o processo de ampliação da zona urbana da cidade de Maceió, conjuntamente à liberdade de culto reforçada pela República, produziu o imaginário dos cronistas sobre o assunto. Félix Lima Júnior (2001) é um dos autores que evidencia esse processo dizendo que cidade

fervilhava com os sons dos batuques dos vários terreiros que existiam aqui. (JÚNIOR, 2001, pgs. 154-155).

As indicações mais próprias de estudos a respeito de terreiros de Candomblé na cidade de Maceió são de Abelardo Duarte (1974)³⁸, onde suas principais referências para a escrita do tema são as de Artur Ramos e de Nina Rodrigues. Por influência desse último é clara a predisposição de seus textos a realizar uma comparação do processo de desenvolvimento das histórias dos terreiros baianos com os de Maceió. Os dados foram colhidos há muito tempo. E em sua grande maioria são dispostos em alguns números da Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. Parte de sua historiografia sobre o negro e seus ritos fala a respeito do enigmático culto da Serpente denominado pelos seus estudos de Dãnh-Gbi. Esta era uma cobra sagrada, o “*Vodun*”, para os Daomeanos ou Gêges, mesmo que para Abelardo a grande leva de negros que aqui chegaram era Banto³⁹. O que quer dizer que, até mesmo a visão etnográfica de Abelardo Duarte (1952) estava amparada sobre uma reminiscência de culto de uma minoria dentro de outra minoria. Grande parte dos hábitos dos Gêges já tinha sido cooptada pela maioria Iorubá e Nagô em outras regiões e aqui em Alagoas pelos Bantos. (REVISTA DO IGHAL, 1952, pg. 60).

O culto da Serpente, dessa forma configurou-se como mais um dos hábitos religiosos que se fundiriam em uma prática heterogênea, mais ao mesmo tempo unificada, sob a amálgama dos ritos da Umbanda, ainda não denominada dessa forma aqui, mas como o conhecido Xangô que era identificado como São Bento, em associação sincrética com o Catolicismo. Como está identificado nos trabalhos de Edison Carneiro e documentado nesse texto de Duarte (1952).

“(1) *Quand’eu vinha d’Aroanda,*

³⁸Sobre Abelardo Duarte, seus principais estudos sobre a temática são “*Sobrevivência do culto da Serpente*” in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*, Maceió, 1952, vol. XXVI pp. 60-7 na *Revista Eletrônica começa a partir do slide de número 0143*; e “*Sobre o Panteão Afro-Brasileiro*” in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*, Maceió, 1952, vol. XXVI pp. 68-79. Consta no Dicionário de Folcloristas Brasileiros que: **ABELARDO DUARTE** nasceu no dia 18 de maio de 1900, na cidade de Maceió, AL. Médico, crítico, ensaísta, folclorista, biógrafo, historiador, jornalista, professor, membro da Academia Alagoana e da Academia Carioca de Letras, Abelardo Duarte publicou diversos livros e, na área de Folclore, nos deu *Um folguedo do povo: o Bumba-meu-boi* (1957) e *Folclore negro das Alagoas* (1974). Já é falecido.

³⁹ Segundo o antropólogo Bruno César Cavalcanti, os Bantos teriam sido o tronco lingüístico mais significativo da nossa formação cultural. **GAZETA DE ALAGOAS - 06/11/2005. “As Bantas Coisas de Alagoas - culturas negras, passado e presente.”** Tal tronco étnico teria, mesmo assim, passado por estigma de “atrasados” até mesmo pelos estudiosos que se dedicaram a este assunto no Brasil. Já os Nagô seriam os responsáveis pela disseminação da religião dos Orixás como nós conhecemos hoje, Candomblé, Xangô, Tambor de Mina etc.

- *Jesus, São Bento!*
- *Valei-me, São Bento!*
- *Jesus, São Bento!*
(2) *São Bento – ê!*
São Bento – á!
São Bento – ê!
Jesus – Maria!
(3) *Cobra mordeu Caetano, São Bento!*
(*Revista do IGHAL, 1952, pg. 62*).

Para Abelardo Duarte (1952), ter encontrado objetos ligados ao culto de Dãnh-Gbi nos Xangôs de Alagoas representava uma expressão notória do processo de resistência dessa cultura no Estado. Era para ele: “... *uma das forças pelas quais o escravo negro resistiu pacificamente à força niveladora de seu novo habitat: ...*” (REVISTA DO IGHAL, 1952, pgs. 63 e 64). Sua literatura mesmo sendo politicamente a favor da liberdade de culto, mostrando-se defensor honorário dessa idéia, ao mesmo tempo ainda está presa a um linguajar que inclui termos dos quais, primitivo, superstições, indicando um ideário cientificista conservado pelo positivismo. Além de evidenciar a existência desse tipo de culto em Maceió, como forma mais própria do processo de sincretismo, mas ao mesmo tempo deixando claro que, na atual situação (a de sua pesquisa) não era mais possível se estabelecer conceitos seguros sobre esse tipo de culto, por causa de sua fragmentação.

Vestígios desse tipo de culto em Alagoas foram encontrados com os despojos da noite de 2 de Fevereiro de 1912. E posteriormente enviados para montar a Coleção Perseverança, em que o próprio Abelardo Duarte estivera envolvido. Essa coleção certamente como a maioria das outras de caráter etnológico, possui em si, emblematicamente a violência que a originou ao mesmo tempo em que pode despertar ao olhar do observador seu bocejo histórico. O assentamento da serpente de Dãnh-Gbi do Vodun dos Gêges fora encontrada juntamente com tantas outras insígnias nos terreiros de Xangô de Maceió. O objeto era de ferro, com lanças apontando para cima, onde em sua base se enrosca uma serpente. Ele teria espaço no peji como qualquer outro assentamento. As lanças eram objetos que representavam ou o trabalho da lavoura ou a guerra, mas apresenta uma simultaneidade já que poderia compor tanto um símbolo do orixá Ogum, quanto do Vodun Gu. Outro objeto é uma pulseira de latão em forma de serpente, que certamente era utilizada por uma filha de santo. Elas encontrassem expostas no Catálogo da Coleção Perseverança que foi editado Raul Lody (1985).

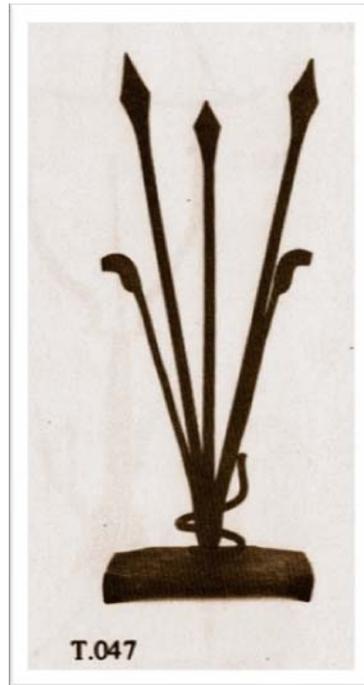


Figura II - (*Assentamento para a Serpente Dã*, Catálogo da Coleção Perseverança, 1985, Tombo 047).

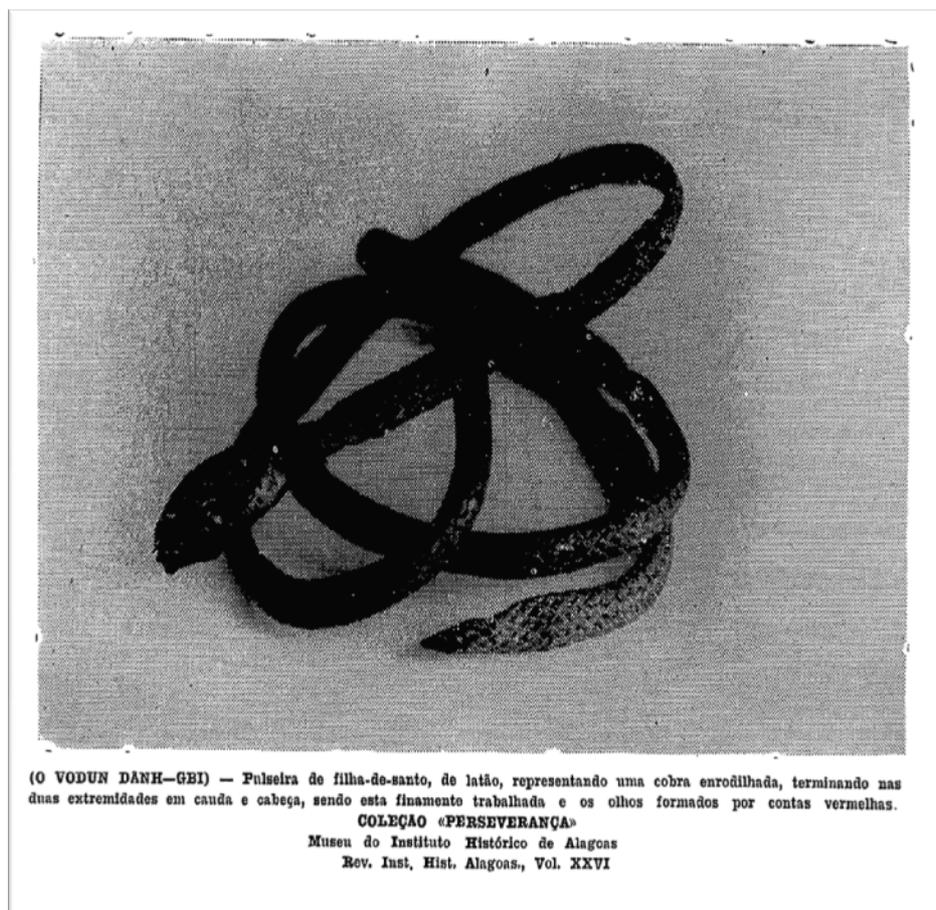


Figura III - (*Pulseira de uma Filha de Santo na forma da Serpente Dã*, Catálogo da Coleção Perseverança, 1985. Tombo 048) .

Questão muito importante é a dúvida que sempre se sobressaiu à mente dos atuais pesquisadores alagoanos a respeito do silêncio relativo que tomou conta de nossa historiografia a respeito dos atentados a liberdade de culto em Maceió. Abelardo Duarte (1952) tem uma medida para tal silenciamento, o medo que causava a soberania de movimento dos grupos que perseguiram os Xangôs. Como o eram a Liga dos Republicanos Combatentes e a polícia posteriormente com as batidas aos terreiros de Candomblé. As disputas políticas e as perseguições aos Xangôs da cidade calariam, para o autor, um estudo mais profundo sobre o culto fetichista em Maceió.

Faz-se necessário neste trabalho, realizar uma observação um tanto quanto mais apurada da Coleção Perseverança a que temos falado (e continuaremos) com tanta insistência. Ou mais precisamente de perceber nas peças e suas devidas explicações de catálogo quais eram as insígnias em que o preconceito existia de forma mais contundente. Certo que a tarefa não é fácil, já que por este motivo todas as peças da coleção são encaixáveis e podem ser ditas como despojos do preconceito e intolerância religiosa que marcaram aquela época. Mas pretendemos expor os pontos mais comuns, aqueles que de forma coincidente acabaram sendo refletidas como as exterioridades mais satânicas pelos grupos cristãos. Como um objeto ritual de assentamento, que é um Chifre de Boi recoberto de vermelho, onde tanto a cor quanto o animal e também o machado compunham o culto a Xangô. Temos que, por outro lado, lembrar a forte relação, ou semelhança entre as figuras de Xangô e Exu (observado pelo ideário cristão como o próprio diabo), principalmente para quem observa o culto do lado de fora. Seus movimentos se assemelham, eles dominam o fogo, que é elemento de vida e transformação, da mesma forma em que são responsáveis por algum tipo específico de justiça. (LODY, 1985, pg. 13).

Nas quartinhas encontradas na coleção, além das seivas de plantas e água era colocado o sangue das oferendas em holocausto nos dias de matança, assim como esculturas de galinhas de Angola. Tipo de rito muito mal interpretado pelos perseguidores aos Xangôs da época. Assim como era o Ferro de Exu, confeccionado com ferro batido puro, semelhante a um tridente, e que faz parte do assentamento a Exu. Certamente o mais criticado de todos, sendo por isso mais assemelhado aos usos do diabo da tradição cristã.



Figura IV: *Ferro de Exu*, Catálogo da Coleção Perseverança, 1985, Tombo – 184.

Dentre esses objetos da Coleção Perseverança também se encontram vários que reforçam a impressão de quão real era o sincretismo entre os ritos de matriz africana e o catolicismo popular. Encontram-se imagens adequadas de alguns santos católicos. Santo Antônio é um deles, o estilo de sua imagem assemelha-se aos cultos dos ex-votos, feito de madeira, o santo é representado como negro como forma clara de adaptação – resistência dos produtores destas imagens, tanto que podemos observar a existência de uma meia-lua nas costas da imagem que remetia imediatamente ao sincretismo com o orixá Ogum. E como essa existe mais algumas, como por exemplo, uma imagem que remeteria ao orixá Xangô, mas que estaria sob a forma católica da Virgem Maria amamentando. O constante uso da cruz como elemento de culto é outra referência presente. Ao orixá Omolu, responsável pela cura, tendo o sincretismo com São Sebastião, que na coleção é representado como branco, mostrando como esse processo heterogêneo de sincretismo era rico. (LODY, 1985, pgs. 19-20).



Figura V - *Imagens de Santo Antônio e São Sebastião*, Catálogo da Coleção Perseverança, 1985, Tombo – 005 – 019.

Para a organização da Coleção Perseverança foi escrito em 1974 o primeiro catálogo, onde Abelardo Duarte (1974) dispôs um resumo histórico sobre as perseguições aos Xangôs naquele período de forma muito precisa. Constituiu-se, a partir daí uma importante peça desse quebra-cabeça. Para o autor, as intenções desse catálogo seriam as seguintes: demonstrar a riqueza do acervo do IGHAL e remontar com a Coleção Perseverança ilustrações de um período onde os cultos africanos eram praticados com certa pureza religiosa. Revela também a causa da extinção dos terreiros em que as peças eram usadas. Os objetos foram classificados segundo a sua funcionalidade: 1-fetiches e insígnias; 2-Esculturas (Ochês) e imagens; 3-Instrumentos musicais; 4-Indumentárias; 5-Paramentos (roupas usadas nos cultos); 6-Diversos. O autor refere-se também ao esforço do IGHAL em manter a coleção. E, além disso, ele deixa claro que o momento em que passava a instituição era de renovação e adaptação aos novos conceitos e métodos da Museologia, que para ele, estaria facilitando uma abertura maior do acervo ao público. Outra intenção da catalogação do acervo é a aceitação da ampliação das peças com as dos terreiros atuais. Sua preocupação também se estendeu na confecção de um *“Bosquejo Histórico, Nomenclatura dos antigos*

terreiros de Maceió e a Nominativa dos Pais e Mães de Santo do passado". Para finalizar, a catalogação da Coleção Perseverança obedece aos seguintes critérios: "*n. da peça, quantidade, nome do Orixá, matéria-prima e a seita ou nação a que pertencem*" (DUARTE, 1974, pgs. 9-10).

É necessário contextualizar historicamente a cidade de Maceió no período aludido (início do século XX). Até então, no fim do regime colonial, por exemplo, Maceió já era uma cidade afastada de suas antigas características – ou seja, apenas a de um pequeno povoado em volta de um engenho bangüê que não funcionava muito bem. Desde então, por causa da valorização de sua posição estratégica para ancoradouros, a mesma tomaria um aspecto extremamente comercial⁴⁰.

Dentro desse conceito é que foi imposta uma dinâmica de crescimento urbano da cidade de Maceió onde a primeira década do século XX é parte significativa desse processo. Vários fatores contribuem para isso. Inicialmente observamos que, o grande fluxo populacional emergia das lavouras de cana de açúcar para a capital, o que fez com que a cidade literalmente inchasse em menos de dez anos. Claro que os problemas avolumaram-se e as obras de infra-estrutura faziam-se necessárias. O crescimento da cidade de Maceió obedecia ao sentido do distanciamento das classes. Ao mesmo tempo em que as classes mais abastadas monopolizavam o aspecto residencial do centro da cidade; as classes menos favorecidas estavam sempre à margem desse centro. Esse processo acentuou profundamente a hierarquização, não só social, mas espacial em Maceió. Contudo dois fatores serão sobremaneira importantes para as especificidades dos nossos estudos. Primeiro a constituição da oligarquia dos irmãos Malta – Euclides e Joaquim Paulo. E segundo a não clara ascensão das religiosidades africanas dentro da dinâmica social de Alagoas e Maceió nesse período.

Tratava-se de uma cidade portuária, onde grande parte da cotidianidade girava em torno do funcionamento desta estalagem, assim como das pequenas quinzilas próprias de um povoamento que ainda não passara por todo o seu processo de modernização. Para falar a verdade, cremos que este seja o problema singular ao qual a cidade se defrontava naquele instante. Sua malha urbana, se é que podemos considerar tal termo,

⁴⁰ A propósito de qualquer questão, a grande maioria da historiografia sobre a cidade de Maceió, retrata-a com certo apreço demasiado – discurso proselitista. Um discurso apologético que, em todo caso, desfigura uma possibilidade real de discussão sobre a formação histórica da cidade. Contudo, cremos que, parte dessa historiografia que tem como principais representantes: Félix Lima Júnior, Craveiro Costa e Manuel Diegues Júnior têm seu real valor pelas informações e dados empíricos, como estatísticas e documentos vários. A consulta nestas obras é relevante por que grande parte dessa documentação ou se encontra em estado deficitário, ou já não mais existe.

era deveras insalubre, rarefeita e ainda bastante ruralizada. Prova disso é que, constatamos com as pesquisas documentais a confirmação do número sempre perene de sítios e pequenas propriedades que, não só rodeavam a cidade, como também faziam parte dela. No momento específico a que nos referimos, ou seja, as primeiras décadas do século XX, Maceió era uma cidade que, oscilava entre o provincianismo próprio dos povoados pequenos e uma cidade que passava por reformas e melhoramentos em sua estrutura física. Tivemos a curiosidade de, através das Falas Provinciais do Estado de Alagoas, observar quais foram algumas dessas reformas e melhoramentos a que Maceió passara no início do século XX. Por curiosidade, 1911 parece ser o ano que mais ocorreram obras públicas que promoveriam essa reurbanização⁴¹. E para completar, já se anunciavam hábitos da população que comungavam com as ditas modernidades, já tornadas corriqueiras na maioria das cidades brasileiras. Curiosidades a parte, recortamos um anúncio que comprova a presença desses hábitos pelo maceioense do início do século XX.



Figura VI - A *Tribuna*, Maceió, 22 de Dezembro de 1911.

⁴¹ E começa: as estátuas de Marechal Deodoro e do Visconde de Sinimbu, a conclusão do Teatro Deodoro (que para o Governador do Estado naquele momento, Euclides Malta, apresentava como “uma forma de alcançar elevado grau de civilização”). Outras importantes, o calçamento da Avenida do Livramento, construção de várias pontes sobre vários rios do Norte do estado e da capital para facilitar o trânsito. Além da ponte de embarque de Jaraguá, reformas nas Igrejas do Livramento, Bom Parto e no Cemitério Público, Hospital de Isolamento, compra do prédio para o funcionamento do Senado Estadual. E também um para o IHGAL (Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas), construção do prédio para o Tribunal de Justiça do Estado e já desde agosto de 1909 já funcionava o Banco do Estado de Alagoas. Todas as obras terminadas no período de 1911, isso por que, pela primeira vez em muitos anos as safras tradicionais do estado, onde a cana-de-açúcar era a principal, arrecadaram mais do que se presumia. (FALAS PROVINCIAIS, n.º. X, Alagoas, 1911).

Não se trata da transformação errônea da história em suas “migalhas” (MATTOS, 2002, pg. 28), mas a percepção de contextos gerais em situações muito próprias como se a multiplicidade fosse agora oportunamente o novo panorama, sem que para isso tenhamos que deixar de lado o aspecto geral das representações sociais e históricas. Os sujeitos históricos e sociais são reconhecidos frente a sua própria realidade, vivida no cotidiano, representada no dia a dia. Mesmo que nos restem documentos oficiais, ou então filtrados pelo jornalismo da época sabemos que as representações sociais de épocas, como a que estamos estudando, são oportunizadas pela percepção do movimento diário, e não apenas pelos grandes movimentos históricos eleitos politicamente, como forma de palanque à determinada idéia eugênica. Mais do que isso, a intenção é revelar a conjuntura de disposições em que estão inseridos, não apenas os opositores políticos, representantes das oligarquias vigentes em Alagoas do início do século, mas aos negros, ex-escravos, gente humilde que se viu cerceada em seus direitos fundamentais, e sendo retrato de uma violência sem precedentes. No tocante a representação espacial da cidade de Maceió do século XIX e XX, observamos que espirrou aqui sinais de um tipo de política muito própria das grandes cidades brasileiras desse período. A cidade é pensada, ou pelo menos delineada através dos conceitos higiênico-sanitaristas, onde o espaço era transformado através de uma forma excludente de ocupação. A tendência parecia ser a da ocupação geral do centro pelas elites, enquanto as margens eram ocupadas pela população menos favorecida, onde certamente se concentrava o maior número de terreiros. As áreas marginais eram consideradas insalubres, principalmente pela aproximação que tinham das lagoas e da natureza mais propriamente. Portanto, isso quer dizer que essa cidade era múltipla, mesmo que tenhamos anteriormente uma idéia contrária, tendo, portanto interstícios para a visão de muitas realidades a mais do que normalmente estaríamos acostumados a olhar. A própria paisagem dela é um documento a ser lido, assim como para a nossa pesquisa a memória relatada nos jornais, nos documentos, e nas falas de quem, de alguma forma viveu aquela realidade.

A vida social e econômica girava em torno das oscilações próprias da cultura da cana, suas safras, lucros ou prejuízos, e assim permaneceria por muito tempo. O que certamente deixava um ar constante de possibilidade de crise, já que quase tudo dependia da oscilação do preço do açúcar. A década de 1910 é um exemplo claro disso, como podemos observar pelas Falas Provinciais. Não indiretamente é que as crises do

açúcar iriam causar sentimentos cada vez mais acalorados de insatisfação e revolta frente aos desmandos da oligarquia dos Maltas. Era inclusive, uma realidade em que as esferas de público e privado se permeavam, não deixando nítida essa diferença.

Nesse contexto urbano que através do cotidiano se desenrolam as mais variadas formações de poder. Mesmo que ele se demonstre como um campo de difícil significação, compreendemos que é nele que é processada a vida propriamente dita, e por isso seria um engano ignorá-lo. Ele constitui a globalidade das transformações das conjunturas e por fim das estruturas, representando-se como um verdadeiro palco. O nosso exemplo é simples nesse sentido, parte de todo o movimento ante Xangô em Alagoas foi semeado dia após dia, em extratos sociais vividos diariamente como que em pílulas homeopáticas. Os jornais de oposição, principalmente o Jornal de Alagoas era o exemplo mais real disso, e certamente eles parecem ser as únicas referências “documentais” mais efetivas sobre o evento do “Quebra”. Observado nesse ângulo, o estudo do cotidiano propicia um redimensionamento da perspectiva do objeto estudado. Olhando para esses estratos, evidência - de vez por outra os elementos marginalizados da sociedade. Ângulos que propiciam a observação daquilo que se permuta entre o público e o privado. No caso do Quebra especificamente isso, já que parte da vida particular do governador do estado, entre outras questões particulares, eram posicionadas como importantes para a ascensão ou derrocada econômica e política da vida pública do próprio e do estado de Alagoas. Esse tipo de vivência cotidiana propiciava duas configurações diferentes. As perseguições que sofreram as religiosidades de matriz africana remeteram constantemente que seus adeptos se integrassem em “*redes de solidariedade*” ao mesmo tempo em que seus perseguidores se articulavam em “*redes de exploração*” que redefiniam constantemente as identidades dos grupos envolvidos. (MATOS, 2002, pg. 10). Nas atividades do lar, ou nos terreiros, lendo os jornais ou invadindo casas de Xangô, brincando carnaval ou rezando para seus santos todas essas atividades englobavam grande parcela da população de Maceió de alguma forma. E nem precisamos dizer que todas elas compunham atividades de caráter político, pelo menos no que se pondera ser a disputas entre as classes por privilégios simples e poder. Sistema político diário de vigilância e punição daqueles grupos que já estavam inseridos geograficamente na cidade, mas representavam mais um incômodo a estabilidade religiosa, que demandava a moral hegemônica cristã.

“Nesse sentido, importantes contribuições foram dadas pelos estudos de arqueologia dos discursos de Foucault, pela proposta de desconstrução de Derrida, pela historiografia das mentalidades, além de

estudos como os de E. P. Thompson, que trouxeram luzes sobre o que poderíamos chamar de uma 'cultura de resistência', em que a luta pela sobrevivência e a improvisação tomaram feições de atitudes políticas, formas de conscientização e manifestações espontâneas de resistência. A essa politização do cotidiano incorpora-se também a visão do relativismo pós-moderno, que praticamente destrói a tradicional distinção entre o central e o periférico na história, contribuindo, assim, para o desaparecimento progressivo do acontecimento histórico – 'do fato' – como foco central de análise." (MATOS, 2002, pgs. 22 e 23).

Já tínhamos falado que cremos que um dos motivos que tentam explicar um pouco essa ascensão dos cultos a Xangô em Alagoas é que, o pragmatismo religioso do Cristianismo e toda a sua burocracia litúrgica, não davam espaço para o curandeirismo e a mágica cotidiana de resolução prática, próprios dos cultos de matriz africana. Isso influenciou a associação dessas práticas com os mais variados setores da sociedade de Alagoas. Resumindo, pode estar aí uma explicação pseudo-ideológica da imensa procura ao Candomblé por essas pessoas incluindo representantes da alta hierarquia política do estado como o próprio governador Euclides Malta.

Duarte (1974) enumera que apesar da liberdade velada que, naquele período gozavam os terreiros de Candomblé e Xangô, grande parte deles seguia um sentido de localização marginal na malha urbana de Maceió. Então os bairros seriam: Jaraguá, Mutange, Levada, Trapiche da Barra, Reginaldo, Gulandim e Frechal de Cima. Tais locais eram muito propícios para a instalação dos barracões, tinham aluguéis mais em conta e o afastamento garantia uma relativa tranquilidade frente à perseguição costumeira. Além de estarem em localidades que serviam para a criação semi-extensiva de animais para sacrifícios e matas próximas já que era muito comum a existência de sítios e chácaras nessas regiões onde a urbanização efetiva ainda demoraria em chegar.

A produção de cultos sincréticos tomou um fôlego imenso no início do século XX. Principalmente se levarmos em conta o processo de urbanização das cidades brasileiras e o fim da mão-de-obra escrava que levou uma massa de ex-escravos para essas mesmas cidades. O substrato disso, como já foi dito é a Umbanda. Ela se desenvolveu mais precisamente no Rio de Janeiro, mas encontramos formas similares de sincretismo na maioria das cidades litorâneas brasileiras que se aproveitaram em larga escala do antigo trabalho escravo. O seu tronco litúrgico estrutural foi composto por entidades africanas, ameríndias, católicas, orientais e kardecista. Adotando desse último a fé na encarnação da alma e do orientalismo a idéia da constituição do universo em cores e linhas vibratórias. Ela teve em seu início a manifestação mediúnica de um espírito brasileiro, Caboclo das sete encruzilhadas revelado no médium Zélio de Moraes

em 14 de Novembro de 1908. Em sua atividade mediúnica o Caboclo das sete encruzilhadas revelou a sua revolta na insistência das religiões mediúnicas de então, principalmente o Kadercismo em traçar uma hierarquia terrena no céu. Para ele, a morte nivelaria todos os viventes, o que faria com que ele, um caboclo pudesse ser tão revelador de segredos e bênçãos quanto qualquer espírito. Em 1939 seria fundada a Primeira Federação Umbandista do Brasil. Em diversas ocasiões o Caboclo revelara sua dimensão social mais ampla também para o plano dos espíritos.

“haverá uma mesa posta a toda e qualquer entidade que queira se manifestar, independentemente daquilo que haja sido em vida. Todos serão ouvidos. Nós aprenderemos com aqueles espíritos que souberem mais, ensinaremos os que souberem menos e a nenhum viraremos as costas e nem diremos não” (site da Revista CULT⁴²).

Já o Espiritismo Kadercista teve sua entrada no Brasil a partir de 1857, principalmente nas áreas urbanas. Kardec criou em sua maturidade uma doutrina ligada a atividade dos espíritos. Certamente sua origem francesa garantiu-lhe certa credibilidade. Sua difusão no Brasil deveu-se também a essa afluência de hábitos e doutrinas francesas entre as elites brasileiras. Para Maristela Oliveira, o fenômeno de expansão e de aculturação do Kadercismo deve ser entendido por suas bases doutrinárias. Ele reunia um ideal secularizador, que no todo não negava o papel da autoridade, mas certamente era muito mais flexível do que o clericalismo católico. Por outro lado mantinha e elevava o culto aos espíritos, antes apenas colocado no catolicismo popular. Não existia a exigência de *“exclusivismo religioso”*, tão caro as religiosidades de matriz cristã (ANDRADE, 2002, pg. 169). Sabemos que essa flexibilidade, quanto à fidelidade da religião acabaria tendo um lastro enorme entre as religiosidades de matriz africana e mesmo o catolicismo privado das casas grandes, tão exaustivamente retratados por Gilberto Freyre, que já possuía e dava referências ao culto ou semi culto dos mortos, o que certamente facilitou a aceitação desse tipo de culto no Brasil. Serviria, no entanto, segundo a lógica adotada por Roger Bastide (1974) como contribuição para um processo de branqueamento das religiosidades de matriz africana. Já que elas agora teriam estruturas de cultos semelhantes, mesmo que a visão de superioridade e inferioridade ainda pesasse sobre os imaginários religiosos.

O período anterior ao movimento de violência efetiva contra a ligação entre o governador do estado e o terreiro de Tia Marcelina se demonstrava muito propício para a realização e liberação dos cultos africanos. A primeira justificativa para isso é dada

⁴² <http://revistacult.uol.com.br/website/site.asp?edtCode=FFBBE6C1-3D1E-42FF-856B>

quando tratamos do processo sincrético, que, até certo ponto, se configurou como elemento que fermentou esse processo de aceitação das religiosidades africanas. Nossa justificativa real e mais específica, nesse sentido, vem desde o processo de secularização do estado nacional com o advento da República. Processo esse até muito próprio da constituição da modernidade na maioria dos países americanos – a separação formal entre estado e igreja. Ora, no momento em que a liberdade de culto é instituída, passam a não existir mais instrumentos oficiais de perseguição da Igreja Católica, amparada no aparelho estatal, para coibir a ascensão de outras religiosidades e garantir o seu espaço de poder. A única arma, a partir de então, passou a ser o seu próprio discurso oficial, que nesse momento possuía um caráter diferente em sua disseminação entre a população num todo. Por isso, acreditamos não só que, no catolicismo como também em outras formas de religiosidade, principalmente cristãs, o discurso oficial dos catecismos e dos dogmas, normalmente é reinterpretado pelas conjunturas da vida cotidiana. Nesse sentido, podemos falar, de um lado, em um catolicismo oficial impregnado de uma tradição que se mantêm através de imposições de suas lideranças, e do outro, um Catolicismo popular que se enraizava cada vez mais nas práticas particulares das comunidades em que se distribuía⁴³. Preferimos sempre o termo “*em transformação*” do que propriamente “*agonizante*” como assim o quer Berger (1985) na identificação desse problema. Sabemos que, seria inevitável não observar a dinâmica das religiosidades sem esquivar-se de modelos hierárquicos próprios de instituições religiosas, - as igrejas. Dessa forma a crítica de Berger (1985) é extremamente pertinente, isso por que, a religiosidade não é especificamente uma instituição apenas, a despeito que as implicações institucionais são efetivamente importantes para se poder entender seu desenvolvimento e até mesmo seu ethos. Mas primordialmente os sociólogos da religião devem tentar observá-la como um conjunto de práticas que vão muito mais além de sua institucionalidade. Era assim em tempos de estado sacro, principalmente aqui no Brasil, imagine agora após a invenção do estado laico? As cadeias de discussões, de vivência dos significados, de práticas dos rituais, em algumas religiosidades mais e em outras menos, normalmente extrapolam a oficialidade dos cânones e produzem uma heterogeneidade amorfa aos olhos do observador. Essa rede

⁴³ Nesse ponto, consideramos que, essa discussão entre o que seria uma religiosidade popular e outra oficial é muito delicada. Isso por que, temos em princípio admitir que, em muitas situações essa instâncias se misturam, tornando imperceptível o que provém do oficial e o que provém do popular. Ou seja, tratasse de uma discussão tênue principalmente por que não estaríamos tratando de universos homogêneos e fixos, muito pelo contrário. Nem a própria religiosidade oficial nos parece ser tão fixa e homogênea assim.

de micro-poderes e micro-negociações é a demonstração clara que qualquer estudo pertinente a Sociologia da Religião, e outras tantas, são apenas parte de um todo muito mais complexo.

O que queremos dizer é que, agora – ou naquele momento, sem o aparato das instâncias seculares, o catolicismo necessitou traçar o mínimo diálogo entre as instâncias do oficial e do popular. Se o sincretismo foi um movimento amplamente discutido por antropólogos, historiadores e sociólogos, nesse momento ele deveria ter sido amplamente discutido dentro das próprias ordens eclesiais. Já que se tratava da realidade mais congênita que a Igreja Católica passava. O resultado disso? Uma aceitação estratégica de alguns elementos dessa cultura popular, que até então estava impregnada do imaginário do Candomblé. A questão era permitir a religiosidade popular, até certa fronteira em que essa não ferisse elementos primordiais da doutrina oficial. Digamos então que se tratava de uma tarefa quase impossível. A Igreja parecia então, ferida em direitos seculares de hegemonia que possuía em todo período colonial e imperial. A aceitação desses novos cultos se fazia irremediável, e impunha-se como uma verdadeira afronta já que anos antes, ainda durante a escravidão, esses cultos, agora tão emergentes não passavam de religiosidades primitivas.

III.2 - Questões Políticas e Ideológicas associadas ao “Quebra”.

Outra questão importante, para contextualizar a realidade de Maceió no período aludido é a crise econômica por qual passava o estado. Desde o desmantelamento da estrutura dos engenhos bangüês, a transição da mão de obra escrava para livre, assim como a má adaptação desses antigos engenhos para se transformarem em usinas, afora as seqüentes desvalorizações do açúcar no mercado internacional gerou um estado quase terminal da estrutura econômica em Alagoas⁴⁴. A fala sobre a crise era a tônica tanto dos grupos governistas, filiados ao governador Euclides Malta representando o

⁴⁴ Como dissemos, as Falas Provinciais são instrumentos fundamentais para se analisar o processo da crise econômica que abalou as estruturas do Estado de Alagoas durante as primeiras décadas do século XX. Questões pontuais são: A mensagem das falas evidencia que a crise financeira era geral, e que afetava a agricultura, o comércio e a indústria. Falta de capitais, baixos preços dos produtos (principalmente o açúcar e o algodão) são as principais causas. O dinheiro que provinha não cobria as despesas com o fabrico do açúcar. A única saída apontada era a criação de um Banco Agrícola, que já tinha sido autorizado pela Lei n. 221 de 9 de Junho de 1898, mas que não foi concretizada por falta de recursos. E no fim, o bacharel – Euclides Malta evidencia que não consegue encontrar saída em curto prazo para tal situação. (FALAS PROVINCIAIS, Alagoas, Nº. X, 1901.).

Partido Republicano de Alagoas, quanto também era para os grupos oposicionistas liderados pelo Barão de Traipú (sogro de Euclides), o Coronel Clodoaldo da Fonseca e o Sr. Fernandes Lima que representavam o Partido Republicano do Estado (NEVES, 2004, p. 73 e 74). De um lado o governo exprimia a fala de que a crise não possuía solução, até então por causa da conjuntura federal desfavorável. E de outro lado o discurso oposicionista (nosso objeto mais específico), mesclava falas a respeito de denúncias de corrupção e inércia no governo, e também em suas práticas discursivas realizando a associação ideológica entre os termos: Crise - Euclides Malta – Xangô. Nas falas, que estamos pretendendo analisar, o fio discurso é resultante dessa tríade. E vejamos que, esse discurso só realmente irá reverberar na sociedade alagoana por que já existia um ethos montado para tal, uma sociedade preparada para aderir a tal violência.

Uma das entrevistas mais importantes realizadas a respeito do tema do Quebra nos últimos tempos foi feita pela equipe do Documentário “Quebra de Xangô” coordenada pelo Professor Siloé Amorim (2007). Ela foi feita com o Sr. Ciro Malta o filho mais novo do “*chefão*” Euclides Malta. Ele diz que era um grupo de 5 filhos. Com ele ainda tinham Alice já falecida, Nilo, “*Mariquinha*” que teria se casado com Abelardo Duarte (que conhecera e convivera bem, tanto com ele próprio quanto com Euclides Malta) Sinhozinho e Danúbio. Fora esses tantos, o Sr. Ciro ainda fala da existência de um filho mais novo de todos que teria sido resultado de uma relação extraconjugal. Não tinha memória a respeito do Quebra diretamente, disse que sua saída de Alagoas deveu-se a uma intervenção nacional que teria retirado assim como seu pai, também o então governador de Pernambuco do poder. Lembrando também que depois de certo isolamento seu pai, Euclides Malta teria retornado à vida política em Alagoas onde se tornou deputado, não sendo grande proprietário de posses. O que nos pareceu é que certamente Euclides se tratava de um político nato, dedicado profissionalmente a esse tipo de ocupação. No todo, não tinha nenhuma lembrança, nunca tinha ouvido falar que seu pai tivesse alguma relação com casas de Xangô nem com pessoas negras, nem muito menos com Tia Marcelina, mesmo que o entrevistador tenha insistido tanto. Deixando bem marcada que seu pai era sempre, e em todas as suas relações uma pessoa extremamente pacífica, inclusive com o Barão de Traipú, que nem tinha ouvido falar de rixas entre este e seu genro. Sobre Abelardo Duarte também não tinha idéia de seu ofício de historiador, mesmo que tenha enfatizado muito de sua convivência com ele, o que para nós se explica parte do silêncio tão proclamado pelos estudiosos de nossa época como denúncia aos estudiosos de outrora. (**Gravado em 28/01/2007 em Olinda –**

PE. Entrevista com Ciro Malta – filho mais novo de Euclides Malta – então com 92 anos).

Abelardo Duarte (1974) é um dos autores que, de forma incidental, toca no assunto do “Quebra de 1912”. Sua visão sobre o tema é bastante interessante, já que, mesmo não tendo participado dos acontecimentos como pesquisador (tinha apenas 12 anos em 1912), participou ao encenar com o folclorista Theo Brandão o salvamento dos despojos do “Quebra” e a organização da Coleção Perseverança⁴⁵ em 1950 quando esta era ameaçada pela especulação norte americana. Sua interpretação principal é a de que os atos que foram realizados em 1 de Fevereiro de 1912 e dias posteriores eram uma consequência fiel da conjuntura política do período. Em consequência disso ele passa a retratar um pouco do caminho percorrido pelas peças recolhidas nesses despojos. Teriam ido imediatamente para a coleção particular da Sociedade Perseverança e Auxílio, que em sua catalogação, feita com a ajuda do Jornal de Alagoas procurava sempre relacionar a função de cada peça com algum ato e disposição de Euclides Malta nos cultos. O autor não acredita em sua veracidade, por motivos óbvios e critica abertamente Artur Ramos por ter dado crédito a um tipo de denúncia como essa dizendo que dessa forma, Ramos apenas estaria a “*endossar mentiras e calúnias*” (REVISTA DO IGHAL, 1952, pg. 65). Em se tratando disso, Duarte inclusive defende a tese de que, realmente nunca teria havido qualquer relação entre as casas de Xangô e o Sr. Euclides Malta.

“Escreveu o autor das reportagens entre outras coisas, o seguinte – ‘um banco de Ogum-Taiô, peça torneada, de madeira, sobre pés de ferro e em que o Dr. Euclides Malta se sentava para receber a benção do ‘pai de santo’” (REVISTA DO IGHAL, 1952, pg. 64).

Creemos que um dos processos mais importantes que comprovam a natureza política do Quebra foi o enfrentamento entre duas razões distintas. Uma que se autodenominava civilizada, secularizada, nascida das entranhas de um Positivismo transnavegado em nosso republicanismo e do outro lado a genuína formação de um ethos nacional em que a religião mediúcnica em questão – que apelidamos como sendo de matriz africana ganhava relativo espaço. Nisso, o processo de secularização em Alagoas é co-participante de uma avalanche positivista⁴⁶. Ele foi a corrente filosófica que

⁴⁵ Os objetos roubados no dia 2 de Fevereiro de 1912, e em outras oportunidades foram levados para a Sociedade Perseverança, na antiga Rua João Pessoa, hoje Rua do Sol na cidade de Maceió. Tratasse do prédio vizinho ao do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, onde funciona a Escola Técnica do Comércio de Alagoas. (LODY, 1985, pg. 5).

⁴⁶ O grupo Positivista teria sido segundo José Murilo de Carvalho o grupo mais atuante na manipulação e formação do imaginário da identidade nacional. Sua luta, que teria em alguns momentos contornos de

mais se adaptou aos ideais bacharelescos que estavam em voga na construção da República no Brasil, mesmo que muitos de seus símbolos e significados não tenham efetivamente vigorado. Como o é o exemplo da figura feminina e de todo preceito feminista implícito nas propostas de Comte. Suas visões eram cheias de ambições opulentas para um futuro da humanidade evoluída, principalmente em sua fase mais mística. Portanto, ideais como o republicanismo e o abolicionismo vinha a reboque de um positivismo que estava umbilicalmente agregado as forças militares. Acabou por si só, montando-se como um modelo de civilidade afetiva que se pretendia racionalista, e os positivistas ortodoxos brasileiros baseavam-se justamente nessa fase do pensamento comtiano. Tal inclinação política (e religiosa, por que não dizer dessa forma?) era vista em determinadas situações como ortodoxa demais e tantas outras vezes como lunática. Chegaram até mesmo a possuir no Rio de Janeiro um Templo da Humanidade com seus devidos altares. E interessante é que podemos notar a semelhança desses símbolos de identidade nacional dos altares positivistas no Templo da Humanidade no Rio de Janeiro com a sede da Sociedade Perseverança e Auxílio da qual nos referimos anteriormente, alguns desses símbolos ainda podem ser notados lá intactos no mesmo prédio, tirando a poeira habitual que circundam esse ideal hoje em dia. Como que pedindo para que os detalhássemos. Além de suas insígnias, demonstrativos de toda a sua ideologia, como nós vimos no frontispício do salão nobre da atual Escola Técnica do Comércio de Maceió e Sindicato dos Empregados no Comércio do Estado de Alagoas: *“Si é possível está feito: se é impossível far-se-á” “Ousa e sempre o que meditadamente resolverdes”*

fanatismo, se intrometeria na formação do *“mito de origem, do herói, na alegoria feminina, da bandeira”*. Já August Comte começaria a adentrar por conceitos mais místicos quando de seu encontro com Clotilde, quando o Positivismo evoluiu, ou degradou-se como tantos o queiram de uma percepção de ciência e *“filosofia da história”* para uma *“religião da humanidade”* (CARVALHO, 1999, pg. 129).

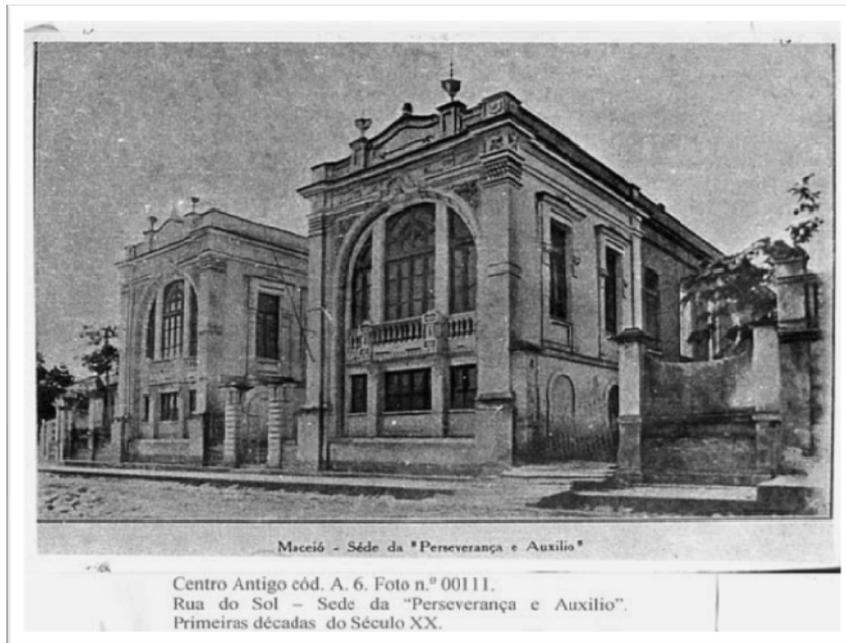


Figura VII – *Sede de Perseverança e Auxílio*. Foto do acervo do MISA – Museu da Imagem e do Som de Maceió.

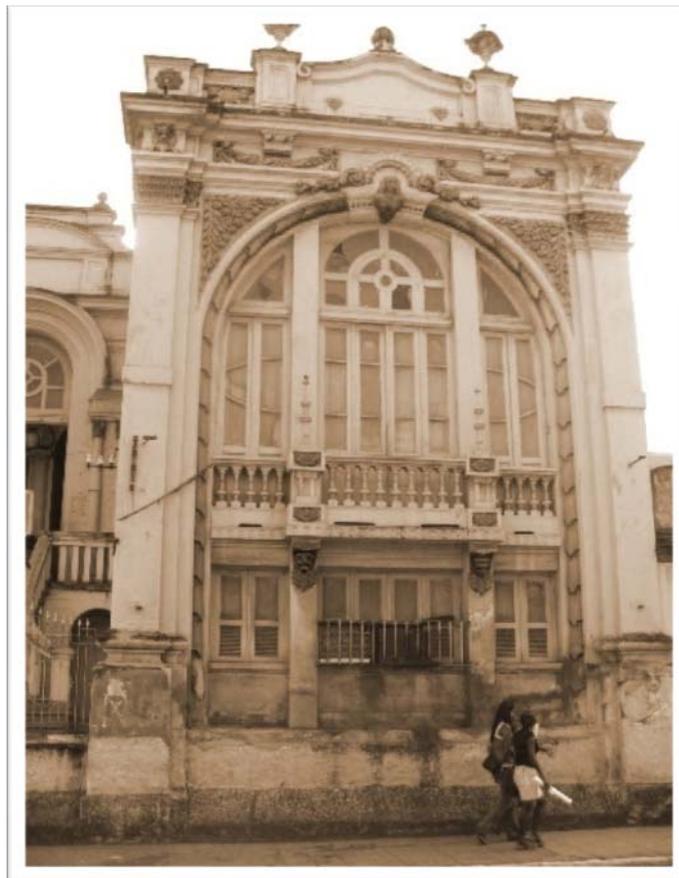




Figura VIII - *Entrada e Salão Nobre do prédio da antiga Sociedade Auxílio e Perseverança – Maceió*
– 08/10/2008.

Esse caráter religioso salientado pelo positivismo pós-Clotilde, realçava uma moral afetiva acima de uma racionalidade pura e simples. Dessa forma existia até mesmo uma indicação para certa superioridade-predisponibilidade emocional e afetiva da raça negra.

“O dogma da superioridade do sentimento e do amor sobre a razão e a atividade aplicava-se também às raças e às culturas. A raça negra seria superior a branca por se caracterizar, como as mulheres, pelo predomínio do sentimento, ao passo que a raça branca era marcada pela razão. Os países latinos estavam na mesma posição vantajosa em relação aos anglo-saxões.” (CARVALHO, 1999, pg. 131).

Em Alagoas as mais antigas referências sobre a presença do ideal positivista, datam de 24 de Junho de 1875, quando, em observação da obra do minucioso trabalho de Moacir Sant’Ana (1989) “Positivismo e Republicanismo em Alagoas”, é colocada a citação do periódico O Liberal, assinada por José de Barros, e tendo também em Dias Cabral um de seus mais respeitáveis expoentes. Mas foi com a fundação da Sociedade Instrução e Amparo dos Caixeiros de Maceió (20 de Agosto de 1882) que os ideais Positivistas se disseminam propriamente nesse Estado, pois em 1884 essa instituição deixa ao encargo de Guido Duarte a publicação de um Semanário – “A Nova Crença” como forma de propaganda, muito sugestiva por sinal, da doutrina. Sua inclinação era quase que natural à defesa do evolucionismo como movimento da História Universal. (SANT’ANA, 1989, pg. 43).

“incontestavelmente, o reconhecimento da evolução natural, como suprema lei da Sociologia, moderna, vai dia por dia, ganhando prosélitos e se impõe no caráter de uma força a todas as manifestações da atividade humana” (...) “A Nova Crença, esperava que seu desaparecimento, (gerasse) mais tarde, a convicção inabalável de que, aqui, é impossível confessar à luz do dia a nova crença, embora ela se imponha no ânimo de todos com a força de uma lei incontestável, a da evolução social” (A Nova Crença, Maceió, 6 jan. 1884, A Nossa Missão, p.1. apud SANT’ANA, 1989, pg. 43)

Ainda nesse mesmo periódico o Sr. Guido Duarte escreve um poema e o oferece para o Dr. Dias Cabral:

*“Cantemos da matéria as lutas estupendas,
A lei da evolução, fecunda perenal,
Que é morto o Jeová das bíblicas legendas
Ante a luz da Razão, fanal universal:
Em todos os ramúsculos da árvore da vida
Imprime a nova crença o selo animador;
Não mais as maldições, nem sombra indefinida,
Q’entoa a Natureza um cântico de amor.” (A Nova Crença,
Maceió, 6 jan. 1884, A Nossa Missão, p.1. apud SANT’ANA, 1989, pg. 45)*

E quanto a idéia de liberdade religiosa amparada na Constituição do regime, observamos sua real funcionalidade podendo passar como um plágio americano e francês, apenas para que a nação tivesse, para esse e outros olhos os ares de modernidade que se exigia de uma nação. Explica-se uma sociedade que regimentava a liberdade da individualidade de um lado, e de outro a ânsia coletiva em não compactuar com a quebra da unidade religiosa da Igreja Católica. Uma verdadeira encruzilhada, sem dúvida, já que não existia nexos se transformar um antigo hábito (visto como hábito santo, perseguir outras religiões) em crime, por causa de uma minoria religiosa. Mesmo que um dos problemas fosse a garantia de símbolos para essa nova pátria, agora tão impessoal, sem a figura paterna do imperador, vista como uma coleção de indivíduos que buscassem seus interesses pessoais ou de grupos menores que o próprio estado, como uma religião por exemplo. A identidade nacional teria que conviver agora com mais duas, a identidade de grupos particulares e a identidade singular do cidadão, essas duas identidades descritas aqui eram certamente uma novidade pouco entendida pela população, tanto que a política partidária quando saíam as ruas para colher seus votos certamente desprezavam-nas. O apelo ainda continuaria sendo por muito tempo ao paternalismo de uma nação mãe feito por velinhos poderosos e ao mesmo tempo acolhedores. Esse contraste iria ser apimentado pelo tipo de liberdade, como já dissemos que a República tinha vindo implantar, um tipo de respeito, até então impensado pelas vontades individuais, civis, de opção política e em nosso caso de expressão religiosa:

“Em contraste, a liberdade dos modernos, a que convinha aos novos tempos, era a liberdade do homem privado, a liberdade dos direitos de ir e vir, de propriedade, de opinião, de religião. A liberdade moderna não exclui o direito de participação política, mas esta se faz agora pela representação e não pelo envolvimento direto.” (CARVALHO, 1990, pgs. 17 e 18).

Claro que organizar, ou reorganizar uma identidade nacional brasileira, mesmo com tantos elementos heterogêneos entre si, requeria muita habilidade, já que potencialmente ainda pesavam as possibilidades de revoltas provincianas, com as que poderiam ter abalado a cara unidade geográfica do Império. Estariam envolvidas então, duas questões primordiais: a unidade geográfica e a unidade cívica (cidadania) do Estado brasileiro. Portanto, desde o Império a escravidão, a multiplicidade racial e de costumes eram vistas como um empecilho a esse plano emergencial. A literatura e a história tiveram um papel ideológico importante nesse contexto. Pela obra de José de Alencar, por exemplo, a figura do índio é envolta de uma áurea heróica enquanto a matriz branca ainda preservasse e a matriz negra é desprezada. A esse tipo de romance,

eram acrescentados estudos como os do Barão de Vanhargem que já colocamos aqui nessa dissertação.

“A Monarquia aboliu a escravidão em 1888. Mas a medida atendeu antes a uma necessidade política de preservar a ordem pública ameaçada pela fuga em massa dos escravos e a uma necessidade econômica de trazer mão-de-obra livre para as regiões cafeeiras. O problema social da escravidão, o problema da incorporação dos ex-escravos à vida nacional e, mais ainda, à própria identidade da nação, não foi resolvido e mal começava a ser enfrentado.” (CARVALHO, 1999, pgs. 23 e 24)

Dessa forma, o problema da identidade brasileira é um dos pontos mais importantes e que estão embutidos em nossa dissertação. Sabemos que a nossa identidade, ou pelo menos a formação de idéias hegemônicas a respeito dela tem gerado discussões acadêmicas fervorosas e não menos têm gerado conflitos, ora de forma violenta ora de forma mascarada, mas não menos arrebatada. Não geramos guerras mundiais, como os europeus, mas com certeza estamos longe de uma situação de tranqüilidade (leia-se liberdade) total, quando o assunto é a formação da identidade nacional. A nossa perspectiva para a análise de tal fenômeno é a histórica, e sabemos que dessa forma, a empreitada é grande e demanda inclusive um conjunto de incompletudes, já que as fontes são diversas, mas por vezes imprecisas. O nosso endividamento foi então muito parecido com o de Maristela Oliveira (2002):

“... o de escapar dos estudos de pequena escala para aceitar o desafio de construir uma extensa narrativa a respeito da história religiosa brasileira a partir do conhecimento já existente, aliando ao processo descritivo um esforço de interpretação, como convém a um estudo que se pretende antropológico.” (ANDRADE, 2002, pg. 13).

E é por isso mesmo que a nossa intenção não é a originalidade plena, visto que, para nós, tal empreitada é impossível. Se os caminhos já foram percorridos por outros autores, a nossa intenção é dar a nossa pitada, na medida do possível para que a interpretação seja mais uma das várias contribuições a um problema que achamos pontual: o relacionamento identitário das religiosidades no Brasil. Esse relacionamento identitário, que como a nossa dissertação propõe produziu em Alagoas relações de exorcismo com a alteridade não cristã assim como no resto do Brasil, por parte das denominações cristãs, têm como ponto central de sua formação cultural o sincretismo. Por muito que o senso comum o tem entendido como traço positivo de nossa formação cultural, e certo é que a nossa tarefa não seria julgar isso especificamente. Mas sim, que o sincretismo é fruto de uma sociedade de violência e não foi promotor de uma sociedade que admitisse a liberdade religiosa. Como Maristela (2002) indica, o sincretismo é tão da essência da religiosidade brasileira que a extrapola, já que podemos

dizer que o ideal sincrético, ou seja, a miscigenação é também o lastro essencial da própria formação identitária brasileira (ANDRADE, 2002, pg. 18). O sincretismo indicaria uma idéia de que sua realidade é a das reproduções subjetivas dos grupos envolvidos. É como se dissessemos que existem dois planos de realidade das religiosidades no Brasil, ora uma institucional, normalmente anti-sincrética por parte da religiosidade oficial e hegemônica e do outro lado a religiosidade das representações (ANDRADE, 2002, pg. 25), em que reina como dissemos a reprodução subjetiva dos grupos envolvidos. Essas reproduções inclusive são produzidas através do convívio entre os diferentes grupos, nos diferenciados contextos históricos brasileiros. Para nós, esses quatro conceitos são cabíveis nos variados contextos históricos do sincretismo no Brasil. Ele teria por vez, várias funcionalidades e cumpriria assim vários papéis. Podemos anunciá-lo como dominação/resistência/negociação/conciliação. Onde o papel do imaginário cristão é preponderante, já que nas relações sincréticas ainda é ele que se estabelece como hegemônico, e dessa forma influi até mesmo sobre a moral dos outros grupos considerados marginais. E mesmo que esse texto não pareça tão original assim, o mais importante de todo esse movimento é que foi e está sendo evidente ainda hoje, o confronto entre essas duas demandas que marcam a identidade nacional. Tão pouco nós estamos pensando em americanismos ou regionalismos, outrossim, a questão inevitável para a formação de nossa proposta de trabalho é dizer que, de alguma forma esse jogo de identidades está sendo jogado continuamente. Ele produz (iu) campos de centralidade e padronização, ao mesmo tempo em que, produz (iu) campos de marginalidade e despadronização.

“Na verdade, o sincretismo religioso, que visamos destacar, implica, não somente, uma relação de dominação/resistência, como alguns defendem, mas também, de negociação e conciliação, onde se estabelece uma espécie de equilíbrio de forças em que os mais fracos impõem veladamente sua forma própria de expansão religiosa.” (ANDRADE, 2002, pg. 25).

A essa realidade do sincretismo se acentua que a conjuntura específica do Quebra era da imposição de ideais de modernização adaptada de uma sociedade que ainda não tinha traçada de forma mais clara seus traços identitários mais próprios. E modernizar requeria uma grande transformação nos hábitos e nas formas de se encarar a realidade, questão que estava clara que, até para o sistema físico da cidade de Maceió parecia impossível naquele momento. Dessa forma, essa inserção nesse modelo de modernidade, requeria também um planejamento e posicionamentos políticos de inserção de um padrão e expurgo dos hábitos que estariam fora desse referido padrão.

Em se tratando desse tema – modernidade, consideramos que esse possua, nas primeiras décadas do século XX, não só para sociedade alagoana, mas para as de todo Brasil, uma analogia óbvia com outro conceito – identidade nacional. Isso por que, consideramos que o processo de formação da identidade nacional se configurou como o conceito fundante dessa nova realidade, que tentava se impor como moderna. Sabemos que até então, a justificativa da formação da identidade nacional moderna, associava-se, entre outras problemáticas, a questão da cor. Contudo, em nosso argumento, não conseguimos dissociar essa questão a tantas outras correspondentes a origem africana, portanto incluímos aí a religiosidade. Nossa proposta é a de verificar em que momentos específicos referentes ao “Quebra” a construção da marginalização cultural é refletida, e faz parte, do aspecto religioso. Negros que cultuavam elementos de encantamento, ditos como animistas, sofreram repetidas vezes e de variadas formas, uma perseguição que muitas vezes era externada de forma física, mas que em sua maioria era ideológica.

Mesmo que possa parecer um tanto quanto redundante, ou até mesmo sem propósito para leitores de um marxismo ortodoxo, a nossa perspectiva a respeito do avanço do conceito de civilidade e de modernidade, nesse estudo empírico especificado, possuiu fatores que consideramos co-determinantes à formulação desse conceito – modernidade dos hábitos e secularização das crenças⁴⁷. Um desses fatores, objeto próprio desse estudo, é justamente como ocorreu à articulação de um discurso imediatista, extremamente funcional naquele momento, que teve a religiosidade e o discurso político como ponto basilares. Este resultaria em práticas efetivas de exorcismo e discriminação de um segmento – o de matriz africana, que, até então passava por um processo de convivência, que já era dificilmente permitida, por conveniência, pelas instâncias formais do aparelho burocrático estatal.

⁴⁷ O termo – Secularização, já possuiu vários significados. A perda de territórios por parte da Igreja Católica em guerras, o retorno de um religioso ao mundo... Parece ser um movimento de afastamento da própria religiosidade, que ao mesmo tempo não lhe escapa totalmente. Para Berger (1985) a secularização é estágio próprio da religiosidade, como já vimos no primeiro capítulo, principalmente na Modernidade. Se resignificar perenemente, mesmo que, para isso seja necessário negar determinados valores (e fazer isso imperceptivelmente) ao mesmo tempo em que incorporam outros. É o caso específico da relação da religiosidade com a lógica do capital, então, a religião pela necessidade de manter-se enquanto tal produz relações que corporificam o sistema de mercado. Tudo isso, se utilizando da arma mais apelativa: o discurso da tradição, que é constantemente inventada e reinventada. Ao contrário do que possa parecer, não existe o sentido de imutabilidade na religião, e sim que essa se modifica dentro das próprias contradições. Para Berger (1985), o próprio Cristianismo nasce como uma religião secularizada, primeiro por que ela nega as produções mágicas e éticas próprias do paganismo romano. (BERGER, 1985, p. 117 e 118).

Pela parte do processo de oposição à oligarquia de Euclides Malta e de seu irmão, montava-se um verdadeiro aparelho para-estatal que nós consideramos uma das antecipações do movimento integralista no Brasil. Pode parecer até exagero, mas dentro desse processo de afirmação de uma identidade regional para Alagoas, a famosa “*Liga dos Republicanos Combatentes em Homenagem a Miguel Omena*”⁴⁸ encaixava-se em todos os pré-requisitos de uma instituição paramilitar queurgia por sentimentos como a ordem e principalmente a limpeza étnica e religiosa. Sua sede ficava a Rua Pernambuco Novo, onde também funcionava o Terreiro de Chico Foguinho, o primeiro a ser saqueado na noite do “Quebra”.

Em nota do “*Jornal de Alagoas*” de 13 de Fevereiro de 1912 podemos observar algumas características desse grupo. Inicialmente a associação se defende de calúnias as quais julga estar sofrendo, que são as de promoverem perseguições contra a liberdade de culto na cidade. Essa liberdade de culto eles garantem manter, principalmente por ela ser um direito garantido pela Constituição Federal⁴⁹. Eles estabelecem a partir daí, uma moralidade indissolúvel que provêm da respeitabilidade às leis que vigoram no país. Contudo, até mesmo na nota, é escrito que os responsáveis na vinculação de tais calúnias são “*adeptos de Chango*”. Uma estratégia discursiva perfeita para os seus objetivos é o que julgamos. Mesmo cometendo atos ilícitos contra a liberdade de culto, infligindo dessa forma a Constituição, a Liga se coloca a favor desses princípios legais – denominando-se como o “lado do bem” (as aspás são nossas), ao mesmo tempo em que denunciam as calúnias que estavam sofrendo dos “*adeptos de Chango*” – agora, o lado

⁴⁸ Em recorrência de um encontro, ocorrido na madrugada de 02 de Maio de 1906 aconteceu o confronto “à bala” entre o comandante do Batalhão Policial – Coronel Salustiano Sarmiento (favorável a Euclides Malta) e o Bacharel Miguel Omena (forte opositor do governador). Do qual o primeiro, defensor da ordem pública sairia ferido. Tal bacharel, no entanto, foi o grande inspirador para a fundação da associação intitulada em sua homenagem: “*Liga dos Republicanos Combatentes em homenagem a Miguel Omena*”. A partir de então, a oposição a Oligarquia Maltina se acirrava.

⁴⁹ Art 11 - É vedado aos Estados, como à União: 2º - estabelecer, subvencionar ou embarçar o exercício de cultos religiosos; E na Seção II – Declaração de Direitos estava expresso: § 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum. § 4º - A República só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita. § 5º - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis. § 6º - Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos. § 7º - Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados. § 8º - A todos é lícito associarem-se e reunirem-se livremente e sem armas; não podendo intervir a polícia senão para manter a ordem pública. (o grifo é nosso) § 28 - Por motivo de crença ou de função religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderá ser privado de seus direitos civis e políticos nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever cívico. § 29 - Os que alegarem motivo de crença religiosa com o fim de se isentarem de qualquer ônus que as leis da República imponham aos cidadãos, e os que aceitarem condecoração ou títulos nobiliárquicos estrangeiros perderão todos os direitos políticos. (1ª Constituição da República Brasileira)

do mal. O combate estava respaldado. O sentido da palavra combate é bem ratificado, mesmo que implicitamente. Pois na nota não existe uma vez se quer a menção a este termo, já que, como anunciamos, os lados estavam denominados de um lado “*adeptos de Chango*” tidos como bruxos e feiticeiros e do outro a Liga dos Republicanos onde só existiam “*homens dignos e amantes do Direito e da Liberdade...*”. Em várias outras de suas ações, distribuía folhetins, fechavam repartições públicas, vaiavam cidadãos e invadiam residências, e inclusive em momento posterior, invadindo o próprio Palácio dos Martírios forçando a fuga de Euclídes para o Recife (NEVES, 2004, p. 203).

A comprovação da legitimidade do discurso da Liga dos Republicanos se dava pela aceitação popular do grupo. Ainda na nota de 13 de Fevereiro de 1912 são ditas, de forma muito garbosa, a aceitação, comoção e disponibilidade em ajudar que os integrantes da associação, considerada como “*carbonária*” por Abelardo Duarte (1974)⁵⁰, recebiam da população. “*Em nossa sede temos recebido diversos objectos pertencentes à Bruxaria levados pela massa popular.*”. Nesse período, com a divulgação dessa nota, se efetivava o maior número de ocorrências de quebras de terreiros pela cidade. “*A onda de populares que tem dissolvido mais de setenta ninhos de bruxaria...*” (Jornal de Alagoas, 13 de Fevereiro de 1912). E a própria Liga também possuía um jornal onde era efetivada a campanha contra a Oligarquia Maltina e o Xangô – “*O Combatente*”.

III.3. O Quebra como uma representação de uma cultura da violência e do preconceito em Alagoas. “Recortes de Jornal – Xangô em notícia”.

Para termos idéia do tipo de aceitação que vinham sofrendo os cultos não-católicos em Maceió, na primeira década do século XX, recortamos uma propaganda do periódico “A Tribuna”, que era o principal veículo governista, diga-se de passagem, de

⁵⁰ Abelardo Duarte foi juntamente com o famoso folclorista alagoano Theo Brandão, o responsável pelo salvamento do acervo de peças que, até então, passaram a ser denominadas de Coleção Perseverança. Nesta, consta uma coleção raríssima de peças dos antigos Xangôs da cidade de Maceió que sofreram saque na noite do dia 2 de Fevereiro de 1912. Estas foram salvas por Abelardo e Brandão quando estes souberam que as mesmas estariam sendo ambicionada por colecionadores estrangeiros que coletaram referências sobre elas nas obras de Gilberto Freyre, isto já em 1950. A publicação do catálogo da coleção Perseverança parece, ao menos, ser fruto de um projeto vinculado nacionalmente. Isso por que para a sua confecção ocorresse foi necessário ocorrer a articulação do Departamento de Assuntos Culturais da Secretaria de Educação e Cultura de Alagoas com o Departamento de Assuntos Culturais do Ministério da Educação e Cultura. A Coleção Perseverança hoje está exposta no acervo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. (DUARTE, 1974, p. 13).

7 de Julho de 1911. Trata-se do “*Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento*”, e cremos que alguns pontos são importantes o suficiente para ressaltarmos aqui:

A TRIBUNA — Maceió, 7 de Julho de 1911

Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento

O Circulo Esotérico «I. H. V. M.» com sede no Rio de Janeiro, é um circulo da comunhão de pensamentos dos seus associados e tem por fim:

- 1) Promover o estudo das forças ocultas da natureza e do homem;
- 2) Promover o despertar das energias creativas latentes no pensamento de cada associado, de accordo com as leis das vibrações invisíveis;
- 3) Fazer que essas energias converjam no sentido de assegurar o bem estar physico, moral e social dos seus membros, mantendo-lhes a saúde do corpo e do espirito;
- 4) Concorrer na medida das suas forças para que a Harmonia, o Amor, a Verdade, a Justiça se effectivem cada vez mais entre os homens.

Os socios pagarão de 1-ia 5\$000, inscrição 2\$000, de instrucção 3\$000, annualidade 5\$000, diploma 5\$000, total 20\$000.

Delegado Geral, **A. O. Rodrigues.**

Enviaremos, gratuitamente, alem de Estatutos, etc., a todas as pessoas que desejarem conhecer o valor do Cir. . . do Pens. . . e nos solicitarem, um folheto, denominado «Vibrações do Pensamento», onde encontram-se um estudo detalhado das forças ocultas e diversos attestados de beneficios obtidos pelos membros do mesmo Cir. . .

O Pensamento

Orgam do Cir. . . Esot. . . da Com. . . do Pens. . . e do Brazil-Psychico-Astrologico. Dedicado aos altos estudos da philosophia occulta.

Assigna tura annual 7\$000 dando direito a um valioso premio, com acrescimo de mais 500 réis para registro e porte.

Acceltamos pessoas que se encarreguem de fazer a propaganda do Cir. . . nos municipics d'este Estado.

Temos á venda as melhores obras existentes sobre sciencias occultas, editadas pelo Brazil-Psychico-Astrologico.

Toda a correspondencia deve ser dirigida para A. O. Rodrigues, Praça Tiradentes 48, Capital Federal, ou, n'este Estado para o abaixo assignado, á rua do Commercio n. 139.

O encarregado,

Paulo d'Assumpção Mendonça.

Figura IX - A TRIBUNA, 7 de Julho de 1911.

Um das questões primordiais é que a propaganda, representada em parte na nossa descrição não foi apenas uma eventualidade, ou algo que viesse apenas em algumas edições do jornal “*A Tribuna*”, muito pelo contrário. Tivemos a curiosidade de folhear as encadernações em que estavam organizados os exemplares do ano de 1911, e literalmente todas possuíam a mensagem do “*Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento*”. Cremos que, até então não podemos afirmar que existia uma ligação entre esse anúncio e as práticas de Xangô. Também, não sabemos quais as ligações deste tipo de anúncio com a doutrina espírita de Allan Kardek. Contudo, esse foi o exemplo mais cabal da inclinação do governo para outros tipos de práticas religiosas e/ou espiritualistas que não fossem a Igreja Católica. Termos como: “*Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento*”, “*estudos das forças ocultas da natureza e do homem*”, “*despertar das forças criativas latentes*” e “*lei das vibrações invisíveis*” eram contraditórios demais com o vocabulário católico da época, para que fossem bem vistos.

Esses eram ou poderiam, no mínimo, ser tolerados. E outra desconfiança que nos arremata é que, tal tipo de propaganda, era direcionado às pessoas que possuíam certo status dentro da sociedade alagoana. Primeiro as que sabiam ler, segundo as que compravam jornal e terceiro, principalmente as que podiam arcar com a bagatela de 20\$000 para participar do “*Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento*”.

Os jornais foram escolhidos para a pesquisa por vários motivos, mas principalmente por que era o meio de comunicação mais difuso da época e ao mesmo tempo compõem uma das fontes mais ricas em detalhes sobre o episódio aludido. Inclusive, uma das melhores formas encontradas, pela Liga dos Republicanos Combatentes para angariar a simpatia da população foi a de vincular as suas idéias exorcistas às festividades do Carnaval⁵¹ com propagandas muito bem articuladas no Jornal de Alagoas. Os indivíduos que escreviam a respeito desses grupos não pertenciam a eles, o que de forma generalizada não compunha um perigo ou deslize real, apenas potencial. Os registros de jornais e as ocorrências policiais dão um lastro muito grande para os atuais pesquisadores se debruçarem a esse tipo de tema. Mas a atenção deve estar redobrada no sentido que elas representam uma potencialidade da realidade e não a realidade em si. São fragmentos, que nos servem como indicação paleo cultural de outros fragmentos momentâneos. Já que parte desses relatos é contingente e não representa a totalidade dessas práticas, aliás, a totalidade nesse sentido que está sendo colocada é estritamente utópica. Seus relatores, ou eram curiosos sem percepção da dimensão daqueles hábitos, ou literalmente estavam simplesmente condenando-os. Os jornais, como meios de comunicação de acesso mais fácil à população e produção intelectual restrita a uma elite era uma forma vulgar de direção das campanhas ante Candomblé, não só na Bahia (com o Alabama, de 1864 a 1871), como também em Alagoas. E tanto lá como cá, existia a associação indébita dessas práticas–rituais com algum tipo de motim político, ou aglutinação que as elites tinham alergia ao seu poder de aglomeração. Por vez, um liberto chamado Amaro foi preso em Salvador não só por ser o sacerdote dos negros como também de pesar sobre si, a

⁵¹ Além disso, naquele ano, as festividades do Carnaval coincidiam com uma das festas mais tradicionais dos terreiros de Maceió, que era a festa de Oxum que naquela época era comemorada nos dias da Imaculada Conceição entre 23 de Janeiro e 2 de Fevereiro. A festa se dava no terreiro de Chico Foguinho e de Tia Marcelina. O terreiro deste ficava também na Rua do Sopapo e seus irmãos eram assíduos freqüentadores do Palácio dos Martírios: Cesário Thompsom, Chico de Teça e Japyassu. Os mesmo conseguiram convidar o próprio governador para a inauguração do terreiro, onde este foi aclamado representante máximo na terra do Deus Leba, o papa do Xangô alagoano (NEVES, 2004, p. 105).

algunha de conspiração contra os brancos, isso registrado em 1855. (Revista de História da Biblioteca Nacional, 2005, pg. 26). A sociedade soteropolitana de então, assim como a sociedade maceioense deixava claro, através dessas medidas, e também através da eugenia religiosa qual estratificação social deveria ser própria daquela sociedade. Prova disso é que, a própria Liga dos Republicanos Combatentes era em sua maioria formada por tipógrafos negros, que para manterem-se em mínima aceitabilidade dentro da sociedade maceioense tinham que não só negar a religiosidade de seus ancestrais diretos, como também persegui-la. Mesmo que a mistura de raças entre as religiosidades fosse comum, aliás, necessariamente comum para a existência tanto do Candomblé quanto do catolicismo e da ordem instituída em geral, o movimento de brancos no Candomblé se dava de forma muito própria – escondidos, em busca de assistencialismo mágico. Esse processo será co-definidor da re-afirmação em cavalgada da figura do diabo nos cultos de matriz africana. Era muito comum a procura desses Candomblés para que o diabo fosse retirado do corpo de algumas pessoas. (Revista da Biblioteca Nacional, 2005, pg. 30). Ora, a feitiçaria era já um predicado das alteridades que o Cristianismo considerava como demoníacas desde antes da colonização brasileira. Mesmo que as acusações inquisitoriais incriminassem as práticas africanas dessa relação com o demônio, será o seu processo de mestiçagem e por que não de inserção do branco dentro de seu meio o carro chefe das acusações de satanismo. Era a forma de não só depreciar as práticas como também de chamar os brancos à civilidade da ação católica, e também, no caso de Alagoas de definir espaços para disputas políticas entre grupos rivais.

Esse costume se desenvolveu especialmente nos centros urbanos, em que a vida mais austera, mais complexa, com determinado desenvolvimento de práticas individualistas rechaçaram em certo tempo, e em outros foi benevolente com a existência de práticas de feitiço. Essa bruxaria estaria seqüenciada de um voraz e perigoso pacto com o diabo. As religiosidades de matriz africana, mesmo com o sincretismo, possuíam todas as prédicas necessárias para o exorcismo da alteridade cristã: a prática do curandeirismo, da feitiçaria, acusações de pactos com o diabo, relíquias, culto dos mortos, cerimônias em florestas, auge místico para a presença das entidades sendo por causa dessas características expulsos de suas cidades e em tantos casos punidos legalmente. Em São Paulo, por exemplo, a entidade responsável era a Polícia de Costumes, no quadro colocado pelo autor, a respeito dos indivíduos que foram presos, ou simplesmente fichados, listam um total de 559 desde a fundação da

entidade até Junho de 1944. Surpreendentemente, para nós, apenas três indivíduos foram acusados de charlatanismo, o que figurava em menos de 0,6% do total. Todos os outros figuravam em crimes como curandeirismo, libidinagem, Baixo Espiritismo, Macumba ou feitiçaria. O que demonstra a real fé da sociedade instituída nos fenômenos observados. Para que Macumba, feitiçaria, Baixo Espiritismo fossem considerados crimes era necessário que a sociedade acreditasse em sua eficácia, como dissemos anteriormente nesse trabalho. Só existiria razão para persegui-los se existe a fé nos efeitos maléficos da macumba, e certamente isso respaldava a ação policial, que certamente poderia se intitular guardadora da verdadeira fé, da moral e dos bons costumes.

A festa do carnaval começava a se emoldurar como um dos pontos culturais que mais marcavam a identidade popular em Maceió naquele período. A ligação entre o discurso exorcista da Liga e o Carnaval era eminentemente material, contudo não casual. Na sede da Liga funcionava o famoso “*Clube dos Morcegos*” (que juntamente com os “*Ciscadores*” e os “*Filhos da Montanha*” faziam os festejos da cidade), que era comandado pelo líder do grupo - Manoel Luis da Paz que residia na Rua do Sopapo, 311 na Levada. Um ex-combatente da guerra de Canudos que, por essa ocasião, já tinha perdido uma perna. Aliás, sobre essa figura, cremos ser impossível não pensar na carga reacionária – própria do Republicanismo nascente do início do século XX, que ele carregava. Pois seria eminente não realizarmos a concatenação, que deveria se processar em sua individualidade, entre a máquina do progresso e da civilidade e a necessidade desta em devastar tudo aquilo que atrapalhasse o seu caminho. Inicialmente os sertanejos de Antônio Conselheiro e, posteriormente, naquele momento, à selvageria vinda do satanismo próprio do Xangô que empestava a sua cidade.

A folia seria uma das formas que, propiciaria à população se livrarem de pestes muito comuns àquela época, os mosquitos e a bruxaria. As notas jornalísticas de propaganda do Carnaval são muito enfáticas:

“MASCARADA - Podeis rir Tamanduá. Ogum Taiô não vem cá. (...) Guerra, guerra de morte e extermínio a todos os... mosquitos e “Xangôs”. diante da nota editada do dr. Secretario.” (Jornal de Alagoas, 15 de Fevereiro de 1912).

No dia 17 de Fevereiro de 1912, outra nota, anunciando as festividades do “*Clube dos Morcegos*” e remetida ao redator do Jornal de Alagoas, pedia, ironicamente que o bloco “*Tem de sahir nos três dias. O acima referido. Aqui lhe faço um pedido: Não se metta em Bruxarias.*”. E mais:

“Deixai que assome a larga portaria. Das tendas do Prazer e da Folia. O club dos “Morcegos” diletantes. dos Lopes, dos Oguns e dos Barreiros. Da “troupe” numerosa dos brejeiros. não sugarão as lágrimas chourantes.” (Jornal de Alagoas, 17 de Fevereiro de 1912).

Mesmo assim, transformando os festejos populares do carnaval em propósito para a efetivação de um discurso contra as práticas religiosas do Xangô, as próprias entidades do Candomblé realizavam suas festividades análogas à festividade católico-profana. Na notícia dos festejos, dados pelo Jornal de Alagoas, nós conseguimos observar a presença maciça das associações a que nos referimos sempre. As festividades análogas à carnavalesca dos cultos africanos são consideradas como um batuque que atormentava sobremaneira a paz dos transeuntes. Interessante notar que, na linguagem jornalística, são enumerados termos estratégicos para transmitir, através do texto, a idéia de que aquelas manifestações se tratavam um *“infernial batuque”* feito por um *“endiabrado grupo”* que possuíam *“dansas macabras”*. Consideramos que, nesse sentido os termos tomam a configuração de atitudes. Constituindo também a idéia de que, as principais referências que normalmente são dadas nessas notícias são justamente as ligações entre o Sr. Euclides Malta e as práticas de Xangô e, em conseqüência disso, a ligação dessas práticas religiosas com as forças infindáveis do maligno. Os *“próceres do fanatismo”* colocados nas notícias do dia 20 de Fevereiro de 1912, são as *“bugigangas dos santos”* que remetiam a figuras como *“Ogum Taiô, Tia Macuca e Leba”*, certamente Tia Marcelina violentada cruelmente com *“um golpe de sabre na cabeça”* além do velho Manoel Martins que *“teve seu cavanhaque arrancado com epiderme e tudo”* (DUARTE, 1974, pgs. 19 e 20). Essa última referência era a expressão de Exu feita naqueles cultos – Exu-Legba, que em muitos deles era a associação ao diabo, como nos conta Bastide (1971)⁵², e que, em parte das propagandas anti-governistas era imediatamente direcionado a figura de Euclides Malta e seus correligionários (que eram apelidados especificamente dessa forma – *“os Lebas!”*). Inclusive com acusações de que, rituais próprios com estupro de garotas virgens seriam realizados em uma câmara secreta nos fundos do Palácio dos Martírios, em homenagem e oferenda a Exu-Legba e outra divindade - Ali Baba (NEVES, 2004, p. 105).

A respeito de Tia Marcelina, seu Terreiro se localizava na Rua da Aroeira, atual Rua Dr. Costa Leite, nas imediações da Praça Euclides Malta, atual Praça Visconde de

⁵² Em seu livro: “Religiões Africanas no Brasil” Roger Bastide ilustra um quadro com as principais associações feitas entre os Santos Católicos e os Orixás em todo o Brasil. Neste, é que colhemos a informação mais cabal que, naquele momento, a figura de Exu-Legba era associada a do Diabo aqui em Alagoas (BASTIDE, 1971, p. 364).

Sinimbú. Assim como Mestre Félix (outro afamado Pai de Santo de Maceió da época), Tia Marcelina era africana de nascimento, na liturgia africana era abarcada com a dignidade de ter a Coroa de Dada, “irmão mais moço de Xangô” (DUARTE, 1974, pg. 19).

Inclusive, uma das tiradas mais ácidas da propaganda de satanização da figura do Sr. Euclides Malta, assim como dos cultos a Xangô é da história da única nota interessante do primeiro dia de Carnaval (do dia 20 de Fevereiro de 1912). Tratava-se da reclamação irônica de um rapaz travestido de “*chorona inconsolável*” que reclamava com os editores do Jornal de Alagoas que, o famigerado “*Ogum-Euclides-Taiô*” teria roubado o seu marido. Nesse caso o marido da dita cuja era o próprio Rei Momo, “*a alegria do povo*”. Como ponto final desse reclame, diz a nota: “*-Console-se Moma, tenha paciência, elle um dia chorará também no inferno e seu marido pode voltar para o anno.*” (o grifo é nosso).

Quando da fuga do Sr. Euclides, se dizia que, enfim “*(...) partiram todos os malles que nos affligiam e torturavam...*”. E deste modo se representou o caráter muito próprio das sociedades cristãs e sua relação com o mal e suas personificações. Explicamos: nas mensagens em que foi retirado o trecho acima, de 24 de Fevereiro de 1912 do “*Jornal de Alagoas*” cremos que são evidentes duas relações óbvias do povo alagoano com os poderes instituídos, tanto os seculares quanto os regulares. Quanto ao poder secular, fica clara a dependência e a relação dos destinos das pessoas com a índole dos governantes. É como se no imaginário popular reinasse o pensamento de que algo só daria certo por causa do bom caráter, do espírito de benevolência e das práticas bem sucedidas de um individuo, apenas! É o messianismo político puro, emoldurado como, a espera permanente de que as coisas dêem certas a partir de atitudes de um messias. Contudo, o messianismo político se configura de forma contraditória. Isso por que, ao passo em que o caráter messiânico do líder se efetua beneficentemente à população tudo estará nos eixos dessa racionalidade. Mas, ao passo em que, as suas decisões não passem a dar frutos e a situação passe a piorar, o discurso se volta contra esse Messias. Cremos que, podemos sem ferir a lógica formal, realizar uma analogia do princípio de messianismo político com as relações que as pessoas normalmente fazem do maligno e de suas personificações (e esta claro, as considerações que irão se seguir necessita de um maior aprofundamento, mas nos arriscamos a expô-las).

Em muitos momentos na seção “*REFLEXÕES*” do “*Jornal de Alagoas*” eram realizadas a associação entre o governo de Euclides e “*a negra tirania de Xangô*”.

Como se a pureza sacralizada do poder secular, que em muitas oportunidades sempre esteve ligada ao poder regular (é importante lembrar que o Bispado de Alagoas não só foi montado durante o governo de Euclides Malta, como também recebeu muitos donativos do governo para se manter inicialmente) agora estaria rompida e esturpada por poderes satânicos próprios do culto a Xangô. Nessas “REFLEXÕES” feitas nos dias 20 e 21 de Fevereiro de 1912, os cultos a Xangô são nomeados como “*simplórios processos de porca magia*” e que agora, com a saída a miúda do Sr. Euclides Malta do Estado os seus “*feiticeiros tinham perdido o prestígio*”. Nelas se encontra a alusão a uma tirania que reinava e escravizava o povo alagoano, e que uma das causas do seu poder era justamente “*a negra tirania de Xangô*” que atormentava, tanto quanto os desmandos do governador, com os seus tambores e seus batuques. Era a limpeza étnica e cultural se realizando de fato, como forma mais latente da contradição de uma sociedade heterogênea em sua gênese.



Figura X - *Jornal de Alagoas* – 20 de Fevereiro de 1912.

No noticiário do dia 4 de fevereiro de 1912 no *Jornal de Alagoas*, o fato mais enfático desse processo, encontrasse a notícia da noite do “Quebra”. De todas as notas essa é a mais incisiva e ferina, onde a relação da seqüência de interdependência que mencionamos anteriormente – Crise - Euclides Malta – Xangô é externado em todas as suas possibilidades. Sua manchete é bastante contundente:

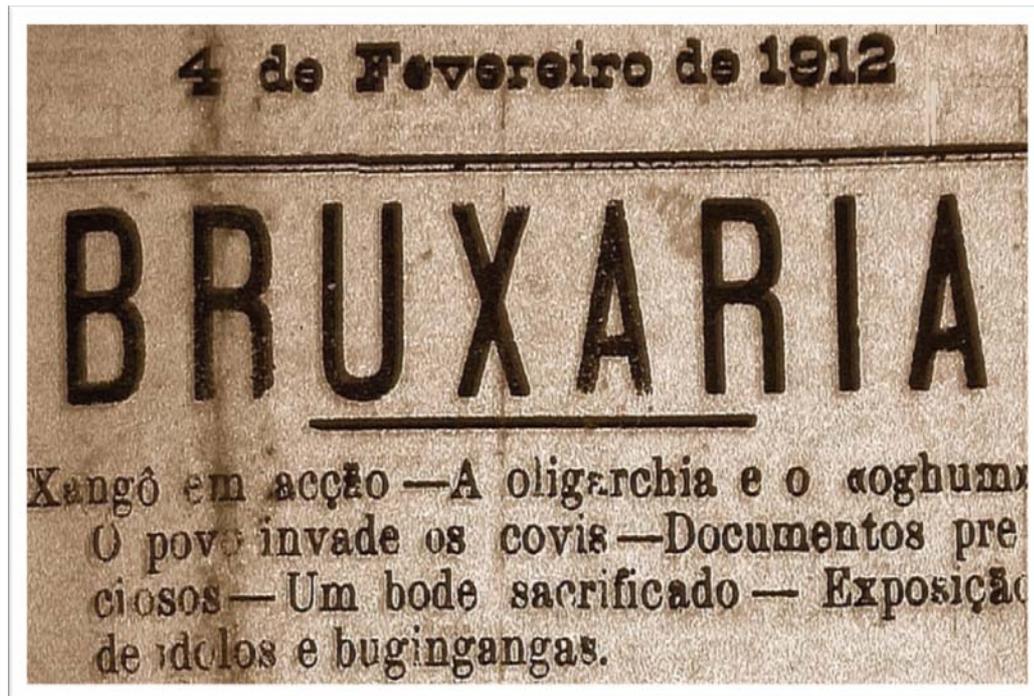


Figura XI - *Jornal de Alagoas*, 04 de Fevereiro de 1912.

Para a efetivação das práticas de exorcismo, o jornal oposicionista sempre se refere à atitudes dos populares. Tática conveniente aos seus propósitos que, no discurso, pousa como a instância que observara a justiça sendo feita pelo gosto e desejo popular. Inclusive, é salientada a responsabilidade popular com muito predicado, “*O povo quiz isto fazer, e fel-o*”. Para o momento do saque, que o *Jornal de Alagoas* publicou como sendo de responsabilidade popular, o texto praticamente fala por si:

“Era uma pequena sala, cheia de pinturas grosseiras, de hieroglyphos de ídolos, de adufos, bancos immundos e porcarias, onde o suor dos negros, coagulado pelo pó em constante suspensão impregnava a acanhada atmosphaera, envenenando os assistentes; e foi isso, que antehontem se acabou pelas mãos de quase duas mil pessoas, entre sorrisos e gargalhadas.” (Jornal de Alagoas, 04 de Fevereiro de 1912).

As notícias complementares revelavam o seguinte: existiria um plano, na dimensão irreconhecível da bruxaria, para tratar da morte do Coronel Clodoaldo da Fonseca e do Sr. Fernandes Lima. Dar cabo da vida dos maiores opositores da Oligarquia vigente, e prova disso é que teriam sido encontrados alguns bonecos de vodou com a forma desses indivíduos. Perto deles “*ardiam velas*” para que o trabalho fosse realizado, e mais, segundo a notícia, existia uma foto do Coronel por debaixo das vestes do Leba, para que seu futuro assim estivesse trancado e amarrado ao pescoço de um bode preto sacrificado, que deveria ser enterrado na praia. O povo teria sido ajudado por

algumas guarnições policiais, que após terem quebrado literalmente tudo, ainda mandaram prender os pais-de-santo mais famosos da cidade.

O ponto fundamental do discurso que se desencadeou naquela ocasião contra os cultos de Shangô, como esse tipo de religiosidade foi chamado por Roger Bastide (BASTIDE, 1973, p. 363), era promover o desmantelamento da Oligarquia Malta, principalmente perante a opinião pública. Nesse sentido cremos que, as matérias dos jornais oposicionistas da época, principalmente o *Jornal de Alagoas*, foram oportunas para que possamos colher esse tipo de discurso. Existiam fundamentalmente três tipos de associações elementares e constitutivas da lógica desses argumentos. A primeira era conceber uma culpabilidade pelos atrasos e pela miséria a qual passava o estado diretamente aos desmandos da oligarquia Malta. Segundo, tornou-se necessário tecer a relação do Sr. Euclides Malta com os cultos a Xangô. A terceira, era manipular as obviedades do imaginário cristão católico a respeito do Xangô que, certamente já existiam no linguajar popularesco à identificação com o mal. Nesse sentido o mosaico se fechava e a associação era construída. Essa ligação é explicitada, por exemplo, pela nota seguinte:

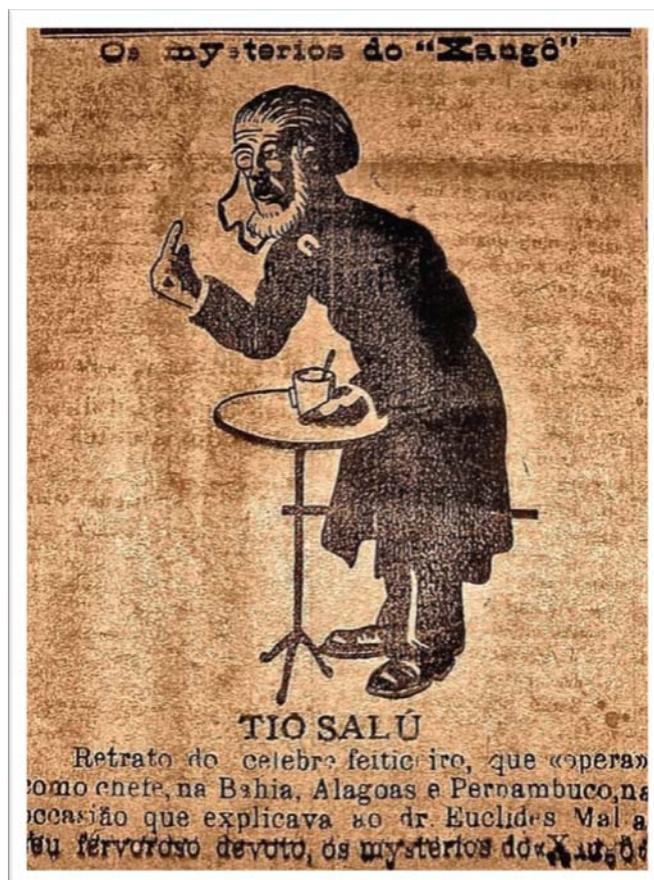


Figura XII - *Jornal de Alagoas*, 13 de Fevereiro de 1912.

A raiz do problema, então, não era apenas a figura do governador simplesmente, mas também o elemento fundador dos males, ou seja, a bruxaria vinda das práticas Xangô. O caráter desse problema era imprevisível, o que certamente acarretava mais ansiedade e medo das pessoas. Por exemplo, no *Jornal de Alagoas* de 13 de Fevereiro de 1912, estampava-se uma nota que dizia: “*Os mysterios de “Xangô”*”. O mal era representado como algo palpável, ou seja, reconhecido em figuras concretas (nesta ocasião Tio Salú), mas, ao mesmo tempo era considerado como um mistério. Em suma, os grupos ou os indivíduos responsáveis pela disseminação do mal eram figurados e mostrados, mas para que houvesse mais inquietação – e revolta contra essas figuras – a forma daquele mal que viria deles era infundável, irreconhecível, inesperada.

Tio Salú, representado na nota vista era uma espécie de adido cultural do Xangô alagoano. Existem muitas desconfianças, salientadas ainda mais pela nota de jornal, que o babalorixá referido viajasse constantemente para a Bahia, Pernambuco e até mesmo para a África para ter contato com as tradições mais centrais do Candomblé nesses locais. Dessa forma, acabaria trazendo algumas das peças que comporiam a “Coleção Perseverança”, o que acabou lhe dando ainda mais prestígio como coleção que representava a religiosidade sincrética e perseguida que estava nascendo no estado de Alagoas.

Em nossa colocação uma das questões mais importantes é observar em quais momentos, a perseguição contra os terreiros de Xangô em Maceió extrapolou questões políticas e acabou se configurando como uma real representação de uma Modernidade tardia que pretendia impor-se ideologicamente. Nesse sentido, era necessário fundamentar falas que, radicalizasse a visão já distorcida das pessoas, e conseguisse realizar associações entre esses cultos e elementos de uma selvageria e barbárie que, para elas, eram provenientes da própria África. Em nota tirada do “*Jornal de Alagoas*” de 13 de Fevereiro de 1912, observamos elementos bastante próprios destas associações.



Figura XIII - *Jornal de Alagoas*, 13 de Fevereiro de 1912.

Professor Edson Moreira, auto denominado “*um contador de histórias*”, fala que muito da perseguição contra terreiros tinha no ato da possessão o seu foco principal. Normalmente quando um Pai de Santo era pego pela polícia, segundo ele, esse tinha o braço queimado para atestar que estava realmente possuído ou não. Se não estivesse iria para a “geladeira”, que o historiador localiza na Praça das Graças, na Levada. A “geladeira” tratava-se de uma sala especial com o teto revestido de gelo que ficava sob a tutela do delegado o Sr. Juca Mendes. Para ele, antes desse evento, os babalorixás eram obrigados a andar nas ruas do Centro com objetos sagrados na cabeça, como forma de mostrarem sua categoria de macumbeiros. A única ressalva dessa história contada por Edson Moreira é que, ela não possui referências bibliográficas, apenas sendo contada por ele como algo que ouvira falar do artista alagoano Zumba, que era filho de Dona Hortência que era filha de santo de Tia Marcelina.

III.4 - Teorias a Respeito da Repercussão e Influência do “Quebra” para a Cultura de Alagoas – o Silenciamento da Violência.

“Esta gente apelidada de povo, mas, contudo, sempre exibida num corpo desossado como um polvo. Insistimos em falar da Nega Jujú, uma imagem bem nossa e

bela, mas, olhando direitinho, uma negra imaginária, uma "negra maluca" criada nos anos da era Vargas, naquela pequena, pacata e provinciana Maceió. Tudo bem, a Nega Jujú é mesmo um de nossos patrimônios imateriais. Ora, mais importante e mais real, patrimônio esquecido, foi a Marcelina; porque negra real de terreiro, negra de Xangô, que apanhou com o pau do ódio às coisas de África, essa lembrança que se quis apagar com uma sova na gente crédula de seu passado. Foi numa Alagoas - e numa Maceió - senhorial, violenta, e branca em sua vontade de negar-se a si mesma, que se calaram todos os que tinham voz ante o massacre das casas de cultos afro-brasileiros. E o pau cantou, deitou e rolou naquela noite de 1 de fevereiro de 1912.” (Bruno César).

Contudo, tal perseguição deu origem a um tipo de culto extremamente singular à Alagoas, como se pode comprovar na tese de Doutorado do Prfº Ulisses Neves Rafael (2004), “O Xangô Rezado Baixo: Um Estudo da Perseguição aos Terreiros de Alagoas em 1912”⁵³. Eventualmente não pretendemos fazer nenhum tipo de recorte ou resumo desse trabalho, mas contrapô-lo em uma questão que não foi um ponto de investigação de sua pesquisa. Em sua tese, Rafael (2004) torna-se bastante enfático em salientar que o ponto central de sua investigação foi justamente o jogo político de oposição a Euclídes Malta. A impressão dada ao leitor deste trabalho é que o seu autor produz a idéia de que antes do evento de 1912, existia uma ainda conturbada liberdade mascarada de culto e que o caráter político deste episódio desviaria esse caminho já conturbado, abrindo então espaço a constituição dessa perseguição. Nossa perspectiva diferenciase justamente por considerar, como assim fez o autor da tese a conjuntura daquele momento, mas tendo como ênfase as questões ideológicas, representadas nos discursos jornalísticos, que co-promoveram a efetivação dos “Quebras” aos terreiros em Maceió naquele período.

Durante tais perseguições era comum a debandada de vários indivíduos de suas cidades para outras (já que as perseguições não se deram apenas em Maceió, mas também em cidades do interior do Estado), realizando assim, uma espécie de

⁵³ Por outro lado, não podemos afirmar com certeza que esse “*xangô rezado baixo*” fosse um modo novo de prática religiosa, ou se implicou de fato em cerimônias exclusivas, sem os atabaques, pois Roberto Motta e Maria do Carmo Brandão, estudando o Xangô em Recife no artigo “*Adão e Badia: carisma e tradição no xangô de Pernambuco*” (op. cit. p.66) afirmam que “*não havia toques em casa de Badia, nem, que nos lembremos, acompanhamento com ilus daquilo que se cantava – e evidentemente se cantava muito, pois nada se faz sem canto no Xangô*”.

aculturação forçada de elementos que passaram através de tal fenômeno a se intercambiar:

“Na verdade há entre esses centros um vaivém incessante. Marciano vai visitar seus amigos dos xangôs do Recife. Com a perseguição da polícia muitos pais de Santo ou muitas mães de santo rumam para regiões mais hospitaleiras: encontrei na Bahia pernambucanos que haviam preferido emigrar a abandonar sua fé: Dona P. foi para Alagoas. Antigamente era o contrário que acontecia: fugia-se de Alagoas, onde a perseguição alcançava o auge, para o Recife, onde por essa época os terreiros desfrutavam da proteção médico-policial.” (BASTIDE, 1973, pg. 165).

Remanescendo das perseguições mais efetivas, como foi o Quebra em Alagoas, partem seus representantes, sacerdotes dos mais influentes que sobreviveram aos ataques foram submetidos a uma diáspora, nacionalmente falando. Um dos resultados mais contundentes desse processo em Alagoas foi o quase desaparecimento da chamada Nação Xambá e o seu sucessivo reaparecimento em Pernambuco. Colhemos nos Anais do III Congresso Afro-Brasileiro, Manoel Nascimento da Costa (1982) dizendo o seguinte a respeito dos resultados dessa diáspora:

“A Nação Xambá, que foi a primeira nação da casa de minha avó materna, que é a mais velha mãe-de-santo de Pernambuco, teve o maior de seus líderes na pessoa do alagoano Artur Roseno, que pode ser considerado seu introdutor na capital pernambucana. Na casa da minha avó Mãe Lydia foi onde assisti as primeiras obrigações da minha vida, de acordo como rito da Nação Xambá, muitíssimo rigoroso, sobretudo no que diz respeito aos sacrifícios, realizados debaixo do maior segredo. Somente as pessoas ‘feitas’ (iniciadas) e antigas no santo tinham acesso ao local em que se realizavam.” (III Congresso Afro-Brasileiro, 1982, pg. 133).

Berger (1985) acredita que, na relação entre as “atividades religiosas” e as “ideações religiosas” estas devem estar em exequível equilíbrio com a realidade social em que existe. Neste ponto, ele quer dizer que a religiosidade se apóia sobre a base sólida da realidade de um determinado grupo, no nosso caso a sociedade alagoana. Ao passo que esse grupo, ou determinada instituição deste é deslocada, fracionada, ou até mesmo extinta essa forma de religiosidade também deixa de existir, ela “depende de processos sociais específicos, (...)”. (BERGER, 1985, pgs. 58 e 59). Ele se remete ao exemplo do grupo religioso do Peru pré-colombiano, que permaneceu válido e concreto até o momento em que esta civilização também conseguiu se manter de pé. Após o momento da conquista de Pizarro, toda essa realidade teve que ser redefinida e não muito, esquecida pelo motivo de não mais existirem os valores e muitos de seus descendentes não terem tido a oportunidade de ouvir as histórias, os contos e toda tradição própria daquela região. Nesse ponto concordamos enfaticamente com Berger (1985), contudo cremos que certamente ele não se atentou a uma questão importante.

Qual a porcentagem, qualitativa, de elementos da cultura religiosa inca que resistiram à invasão espanhola? Temos conta de que o que sobrou não foi o suficiente para a reorganização de uma nova cosmologia, mas certamente se configurou como elemento anômico de representação social. Consideramos esse exemplo dado por Berger (1985) para encaixar-lo ao nosso. Dentro dessas representações as religiosidades deslocadas no oceano Atlântico – da África para o Brasil e resto da América conseguiu, até certo ponto, se manter e sobreviver como novas cosmologias. Evidentemente re-siginificadas e reposicionadas a novíssima condição, que se tornara imperativa para povos que estavam deixando a autonomia da mãe África e dando uma verdadeira guinada em sua condição social – a escravidão. Esse redimensionamento foi penoso, e isso não nos resta dúvidas, mas ocorreu com um relativo sucesso tão próprio que acabou propiciando a continuidade de uma cultura. Processo diferenciado do observado sagazmente por Berger, a religiosidade africana sobreviveu - resistiu - se modificou a um transplante de território e principalmente de condição social e se adaptou a essa nova realidade. A religião de uma realeza africana transformou-se em praticamente, em alguns momentos de nossa história, na única forma de resistência desses povos. Nesse sentido, se mesclar com o catolicismo heterogêneo luso-brasileiro e com o reino dos encantados dos povos indígenas foi crucial, para a modulação dos símbolos e dos próprios indivíduos nessa confusa dialética.

A tendência da urbanização dos cultos de matriz africana remeteu, vez por outra, a inclinações desta com elementos políticos, principalmente de contestação ao estado republicano. Em outras situações, como foi a do Quebra de 1912 a ligação política, por parte dos terreiros e casas de Xangô, pelo menos, não era proposital, nem muito menos tinha uma orientação escrupulosa de levante político. Muito pelo contrário, a participação, como agente ativo, acabou contraditoriamente sendo incidental, postulado no assistencialismo realizado no sentido Tia Marcelina - governador Euclídes Malta. Bastide (1971), em seu exaustivo trabalho, descreve alguns fatos que nos podem ilustrar a respeito dessa participação política dos terreiros de Candomblé e Umbanda. Primeira conta que desde o começo da década de 30 o partido comunista teve interesse em se infiltrar nos Candomblés⁵⁴. Já outro movimento foi basicamente anti-clerical, todavia precisamente anti-romano. Buscava na Igreja Católica Apostólica Brasileira, uma conciliação com os ritos de religiosidades de matriz africana, muito mais para compor

⁵⁴ Sua referência era a busca da obra de Ruth Landes – “The City of Woman”.

uma crítica ao catolicismo oficial e uma afirmação da religiosidade popular brasileira. Dessa forma, o movimento liderado pelo Bispo Maura (BASTIDE, 1971, pgs. 324 e 325) ocupava espaço para que seus sacerdotes benzessem imagens de orixás, celebrassem missas em terreiros de Candomblé e etc. Roger Bastide (1971), considera inclusive que, esse tipo de movimento, como tantos outros de caráter sincrético fez com que, aos poucos cria-se no imaginário popular a idéia de que, as diferenças sociais poderiam ser amenizadas através da democratização que existia na hierarquia dessa conjunção religiosa. O ato da possessão é um exemplo disso. Não que nela a hierarquia social seja desfeita, mas pelo menos ela é suspensa, num verdadeiro efeito de re-determinação da ordem do mundo. Para Bastide (1971), esse efeito amenizaria os protestos sociais às classes menos abastadas de negros ex-escravos.

“Dissemos, noutra parte, que o transe místico, identificando empregadinhas de restaurante, cozinheiras ou pedreiros com os reis do céu, da tempestade ou do mar, faz desaparecer os sentimentos de inferioridade, os ressentimentos contra as humilhações diárias, em resumo, tudo o que pode originar ou alimentar o protesto racial” (BASTIDE, 1971, pg. 325).

O Quebra de 1912 acabou sendo também exemplo de uma verdade muito latente nos estudos da Sociologia da Religião, e que Bastide (1971) evidencia de forma magistral:

“Existe uma dialética intensamente viva, um forte fluxo e refluxo de influências entre a situação social do negro de um lado e suas crenças e instituições religiosas de outro. A religião não é um sistema fechado, recebe a influência do meio exterior e transforma-se à medida que esse mesmo meio muda, advindo daí a necessidade de conhecê-lo.” (BASTIDE, 1973, pg. XVI).

A aceitação, a que nos referimos anteriormente produziu uma inegável ascensão dos cultos a Xangô (como já dissemos), que concomitantemente a isso, ainda sofriam as penalidades de representar uma cultura própria de escravos. Era o contraponto dessa modernidade tardia e forçada, a qual nós tratamos anteriormente. Ou seja, até determinados momentos, os efeitos práticos da bruxaria eram aceitos, – o próprio sucesso político, o declínio dos desafetos e etc. Contudo, representando a mais fidedigna característica da modernidade, ainda prevaleciam elementos de uma cultura contra-reformista inquisitorial que pretendia, e conseguiu exorcizar a alteridade africana. Um texto que, exprime implicitamente (por se tratar de uma abordagem quase descritiva) o discurso da relação entre a magia prática e as instâncias do poder é “Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande” de Eváns-Pritchard (2005). Os métodos da magia, dos oráculos e das bruxarias compreendem muito mais do que gestos

irracionais ditos como próprios dos fenômenos religiosos por alguns desavisados. Para ele, a bruxaria compõe-se como um modo de vida. Percebendo que o termo – bruxaria é utilizada pelo autor para significar elementos próprios da cultura Azande, mas que pode se generalizar para as atitudes de outras religiosidades também, como é utilizado em nosso estudo. Ou seja, quando um determinado indivíduo encarna o papel e o modo de vida da figura que, através de forças ocultas intervém em determinada realidade, ele passa a ter que arcar com a contradição de, em certos momentos, ser recomendado para os seus serviços e por isso ganhar prestígio, e em outros, ser perseguido justamente por causa dos efeitos de suas práticas. A conexão feita por Eváns-Pritchard (2005) nos é compartilhada, no sentido em que não se comenta, nem ao menos se cogita a possibilidade da veracidade ou não da Bruxaria, mas é importante notar que, através dela se remetem várias atitudes. Ou seja, o importante é a sua funcionalidade social. Ao passo que os indivíduos passam a acreditar nela, eles passam também a traçar um arsenal de atitudes de defesa contra a mesma. Tais procedimentos estão indissociavelmente nas teias do social, ou seja, estão materializadas, mesmo que a existência enquanto tal da bruxaria nos seja irrelevante. É necessária a existência de uma intervenção própria às práticas dela, fazendo com que esta represente algo que também esteja sob o jugo do mecanismo social de controle. Esse tipo de coerção é generalizado em todas as religiosidades, onde forças ocultas produzem uma má relação com as pessoas e com a ordem cosmológica. A alteridade deve estar sempre bem definida – o bruxo, ou no nosso caso o satanista... E esta aí uma das tarefas dos oráculos para Pritchard, ou seja, garantir a identificação da origem dos males que acarretam àquela comunidade. Como também era importante se referir sempre as forças ocultas do Xangô, para que se deixasse clara a alteridade que deveria ser exorcizada. Era o ponto fundamental para que, as relações, antes indecifráveis se tornem palpáveis para a efetivação da justiça. Como o Exorcismo da Alteridade é fundamental nas práticas religiosas, a figuração do mal é indissociável. Ou seja, ele sempre existirá, ou como Eváns-Pritchard fundamenta: “*Há sempre bruxaria por aí, é impossível erradicá-la da vida.*” (PRITCHARD, 2005, p. 64).

“*Onde a razão fracassa, a única arma eficiente é a magia*” (BASTIDE, 1971, pg. 316). Por outro lado, para nós, quando a magia é colocada como o ponto principal do desenvolvimento da Umbanda, isso é feito em razão da exigência de uma cultura urbanizada que se desenvolvia perante a lógica do capitalismo. Isso representa o desenvolvimento de um tipo muito específico de magia – aquela que lida com as

intempéries sexuais e amorosas, políticas, de dificuldades financeiras... Essas demandas mágicas agiam justamente em terrenos intocáveis, ou pelo menos só tocados burocraticamente pela Igreja Católica. A moral sexual católica sempre rezou pela monogamia heterossexual, e principalmente pelo sexo apenas dentro do casamento com fins reprodutivos. Na Idade Média o homem que sentisse desejo sexual por sua esposa seria considerado pecador (como tentamos observar no capítulo passado). Contra essa moral monogâmica, e ameaçando-a de alguma forma, os feiticeiros umbandistas produzem um conjunto amplo de práticas, toda essa estética é que vai cair em desavença moral com os preceitos católicos:

“Os babalorixás ou as ialorixás conhecem remédios eficientes que impedem o homem de deixar uma mulher por outra, ou que fazem voltar o antigo companheiro à companheira abandonada, como as ervas que despertam o amor, os filtros que apaziguam brigas. Exemplos: sangue menstrual no café da manhã; um sapo, as pálpebras costuradas com uma linha, as patas ligadas com uma fita, preso num cesto cheio de terra; vinho de urucubaca no qual se molha a camisa da pessoa amada. Procedimentos populares aos quais se acrescentam naturalmente as promessas e os sacrifícios aos orixás como a consulta ao colar de Ifa ou às conchinhas de Exu.” (BASTIDE, 1971, pgs. 316 e 317).

Weber (1992) refere-se a uma diferença primordial entre a crença vista como instituição (religião) e a crença observada como individualidade (religiosidade), que cremos ser esse o problema mais enfático colocado acima. Uma das marcas mais fundamentais destes tempos modernos, é que a partir da idéia de Secularização, essas relações entre o que chamamos de religião e religiosidade se redefiniram sensivelmente. Um exemplo disso é que para Weber (1992), os problemas pessoais, identificados grosseiramente por ele como as doenças, eram de responsabilidade de um mago e/ou feiticeiro que se profissionalizava para o atendimento dessas demandas. Com a modernidade essas demandas passam também a ser atendidas pela instituição religiosa de forma mais acentuada, já que de forma grosseira elas nunca teriam deixado de atendê-las. Especificando o problema para a realidade do início do século XX, isso explica a ascensão desses cultos de Baixo Espiritismo, representado pela Umbanda e pela Quimbanda. O que dissemos é que, na realidade brasileira, urbana de início do século XX, e nisso incluímos a cidade de Maceió, observamos o surgimento de instituições religiosas que, além de todas as suas outras atribuições eram também destinadas aos serviços mágicos e feiticeiros que pela conclusão de Weber (1992) seria de responsabilidade apenas dos magos e dos feiticeiros (WEBER, 1992, pg. 192).

Com tal assistencialismo monta-se, ou pelo menos é ratificado, no Brasil um fenômeno muito semelhante àquilo que Weber (1992) denominou de *Teodicéia do*

Sofrimento. As acusações mais elementares feitas contra os cultos de matriz africana são de que esses funcionam através das necessidades, normalmente vis, para a resolução de problemas que seus adeptos e/ou clientes tem com seus desafetos... Seria a prática da feitiçaria, no jargão conhecida como Macumba pura e simplesmente. A proposta de que os injustos, e nisso podemos contemplar um numero generalizado de categorias ditas como injustos, devem pagar por seus feitos montou-se inclusive como uma prédica da identidade nacional. Nesse caso passa a existir uma transferência das causas do sofrimento, pessoais e coletivos, para a responsabilidade dos injustos, que por tais feitos deveriam pagar por suas atitudes.

“A Teodicéia do sofrimento pode ser colorida de ressentimento. Mas a necessidade de compensação pela insuficiência de nosso destino neste mundo não tem, em geral, o ressentimento como um elemento básico e decisivo. Sem dúvida, a necessidade de vingança teve uma afinidade especial com a convicção de que os injustos se saem melhor neste mundo, apenas o inferno lhes está reservado no outro.” (WEBER, 1992, pg. 195).

Não existiria para tanto, uma concordância de gênero e de grau do que fosse entre as éticas econômicas e a organização social propriamente dita. E um ponto basilar da teoria de Weber (1992) é que, essas conjunções entre organização e ética econômica penderam a produzir conjunturas históricas imprevisíveis e totalmente dispares do que se pode pensar e prever. Um exemplo claro disso, para nós, é a conjuntura política da sociedade alagoana do início do século XX. Se analisarmos alguns pormenores poderemos concluir que existia para tanto uma conjuntura favorável em vários sentidos para que a liberdade de culto pudesse se tornar ainda maior nesse contexto. Contudo a conjuntura muito especifica da década de 1910 provocou uma nova ordem lógica para as idéias de liberdade de culto em Alagoas. Ou seja, o que poderia parecer previsível na verdade acabou desembocando em uma realidade totalmente diferente. E até mesmo, na modernidade a propagação da idéia de liberdade de expressão, concomitante a idéia de liberdade de mercado poderia nos transmitir uma eterna segurança quanto à liberdade de culto. E foi justamente isso que não aconteceu mesmo velada e apenas na esfera do discurso a intolerância religiosa foi uma das tônicas dessa sociedade moderna.

O Cristianismo aqui se desenvolveu singularmente em bases rurais. O patriarcalismo rural das lavouras de cana de açúcar e de café confunde-se basicamente com uma oligarquia de controle moral católico. Baseado na figura do pai, e mais ainda, na subserviência de todos perante este, cremos que o catolicismo rural brasileiro acabou sendo a base, inclusive das mutações ocorridas com as religiões ameríndias, as africanas, modificando-o por este motivo, até mesmo nos grandes centros urbanos. Para

tanto, nossa idéia é a de que, em nossa ética econômica formou-se espíritos extremamente antagônicos. Inicialmente vivemos sob a égide do pluralismo cultural, e da abrangência de gêneros e credos... Contudo essa relação é tratada por nossa ética como uma expressão dúbia, ou seja, ao mesmo tempo em que nos abrimos à diversidade, isso tendo o Cristianismo como sua base, nós também possuímos condutas que orientam a expurgar o diverso, a alteridade. Sabemos também que essa outra face da moeda, por incrível que possa parecer também possui uma responsabilidade cristã. E temos a consciência weberiana que essa conduta de má resolução com a alteridade não é o mais importante traço da mentalidade nem muito menos da identidade brasileira, contudo a grifamos por um motivo muito simples, ela faz parte do nossa dissertação.

Uma marca muito acentuada dessas “REFLEXÕES” do “*Jornal de Alagoas*” em 1912 é que o caráter maligno estaria personificado na pessoa do Sr. Euclides Malta e o seu prócere dos ritos a Xangô. Portanto, todo o mal que viria cair sobre a população alagoana possuía, agora, sua válvula de escape, seu bode expiatório. Como no messianismo político, a origem das dificuldades e das tragédias é refletida em uma figura especial e necessariamente identificada. E coloquemos muito claro que, para as práticas religiosas cristãs, esse tipo de denominação da alteridade conjugada à maldade é fundamental à existência do próprio Cristianismo. Não refugamos em afirmar que, sem muitas dificuldades, encontramos alguém que diz que, sua própria vida não dá certo devido a trabalhos realizados por macumbeiros... Ou até mesmo encontramos quem diga que, desejou a mulher do próximo não por vontade própria, mas por que foi tentado pelo diabo. Garantir a identidade da origem dos males é garantir a irresponsabilidade sobre a própria culpa, no sentido que estamos colocando. Naquela ocasião, a apatia da população alagoana, a má índole dos políticos representantes de oligarquias seculares, a situação externa que desvalorizava mais e mais o preço do açúcar e etc. convergiam para que o estado permanecesse em crise por mais de uma década. Contudo, a responsabilidade deveria recair sobre alguém, ou sobre um determinado grupo. Nesse sentido, a seqüência de interdependência Crise – Euclides Malta – Xangô era oportuna para o movimento oposicionista que se generalizou e se efetivou das formas mais violentas.

Nas mensagens fica muito clara a intenção de relacionar o processo de manutenção do poder secular de Euclides com elementos exóticos, para o movimento de oposição, próprios dos cultos de Xangô. Termos e informações como: “*Bruxaria*” (como manchete estampada em caixa alta na primeira página), “*Exposição de ídolos e*

bugigangas” e principalmente “*Um bode sacrificado*” eram destacados sobremaneira. Tal costume (o de sacrificar animais), perante o Imaginário Cristão, sempre soou como prática animista, que na versão hebraica remontavam ao Antigo Testamento, tempo da velha aliança em que os cordeiros eram entregues ao holocausto e que a nova aliança – da vinda de Cristo já tinha posto por terra. Portanto, tal costume configurava como algo a ser reprovado e posto em cheque, a respeito de suas intenções e funcionalidades. Outra passagem importante da nota deste dia (4 de Fevereiro) é que, a própria oposição, propagadora da violência praticada pela Liga dos Republicanos Combatentes aos terreiros em Maceió, anuncia que para falar a verdade, parte desta violência contra os terreiros foi o próprio Euclídes, que quando saíra fugido do estado “*ordenára maior força na pilha da bruxaria*”. A ligação entre a política Euclidiana, as casas de Xangô e o demônio, cerne mais específico da nossa dissertação, é externada por termos como “*antros endemoniados*” e como se não bastasse, era conveniente, e mais eficaz seria o seu objetivo, relacionar as ditas casas como lugares de ameaça para a estabilidade social. Como dizemos antes e comprovemos com as nossas notas, as Casas de Xangô eram vistas como “*focos de indolência e prostituição*”.

Dessa forma, indagamos os métodos pelos quais foi processualizada toda a violência aos terreiros de Xangô da cidade. Isso por que, tanto nas falácias jornalísticas, quanto na efetivação prática desse processo nos dias 1 e 2 de Fevereiro de 1912, o resultado final das agressões tinha uma objetividade implícita, mas que para nós possuiu um efeito ideológico muito próprio. Era necessário expor os despojos da guerra santa. Demonstrar, portanto, que a vitória sobre a bruxaria e o satanismo foi efetuada, assim como para representar a inferioridade daquela cultura e a supremacia dos valores da civilização sobre a religião animista. Era necessário expor o “Xangô” em “*photographia*” e nesse sentido, cremos que os termos são próprios para ratificar a idéia anunciada. O momento que comprova isso se realiza quando, na tarde do dia 3 de fevereiro, dois homens levam os expostos de mais de trinta quebras de terreiros para a redação do Jornal de Alagoas. Um dos despojos destacado, e virilmente conclamado é justamente o de Leba, “*o espírito do mal*”, que juntamente com o de Ogum-Taiô e de Baluaiê foram habilmente arrastados por toda a cidade para que todos vissem. Finalmente todos os despojos ficaram em exposição justamente na sede da Liga dos Republicanos Combatentes. Outro ponto importante era ratificar, e em muitos momentos insistir, em elementos que, de certa forma eram pré-requisitos da religiosidade que estava sendo exorcizada e associá-los a outras formas de vida

impróprias à civilidade. Os cultos de Xangô se utilizavam das batidas nos tambores assim como de cantorias, mas o texto refere-se ao incômodo que isso provocava o tormento que via desse tipo de prática. Suas práticas eram irremediavelmente associadas às modos de vida próprios da vagabundagem, da prostituição da libertinagem e etc.

As notícias são representativas não só pela necessidade de se expor a alteridade a uma posição de inferioridade, mas também de que sejam naturalizadas as atitudes exorcistas. Óbvio, um dos elementos que mais nos chamou a atenção para a produção do trabalho foi, justamente, a contradição inerente a uma sociedade dita como republicana que se esboçava como moderna, mas que tratava de forma violenta um traço cultural que já existia em seu cerne – o Candomblé. Ou seja, era a atitude de se naturalizar a violência e respaldá-la em nome de um processo civilizatório, este contrariava a configuração secular desta mesma sociedade, que era a mestiçagem não só da cor, mas dos costumes, das referências ontológicas para a vida. A Coleção Perseverança, por sua vez foi por tempos, pelo menos até 1950 quando de seu tombamento e salvamento por Theo Brandão e Abelardo Duarte, uma referência a hegemonia de um passado político que articulou quase o extermínio total dos cultos de matriz africana em Alagoas. E não seria exagero afirmar que até então, as peças da Coleção tinham um ar que remontava aos despojos de uma guerra ideológica. A entrega dos objetos restantes à Sociedade Perseverança e Auxílio fora feita com o ideal de sarcasmo e efeito depreciativo. Contudo muitos objetos, ou foram incinerados ou perderam-se totalmente. Outra parte, como os Ilús e Ingomes (atabaques) foram incinerados em frente da casa do sargento Manoel que também era a sede da Liga dos Republicanos Combatentes – na Rua Pernambuco Novo (DUARTE, pg. 4, 1974).

O olhar antropológico só se debruça nesta coleção quando desse salvamento, daí podemos dizer que, as perseguições políticas não são mais contingentes e o que passa a imperar desde então é a teoria da articulação entre as esferas política e religiosa e como resultado dessa associação percebemos os campos de marginalidade tão próprios dessa relação. E ela ainda pode ser dita como um rico achado antropológico da presença de religiosidade negra no Brasil como afirma propriamente todos os pesquisadores que se debruçam sobre ela, justamente por ser fruto de um processo político extremamente violento.

A literatura que se desprendeu desse evento, e de tantos outros que tiveram a peja de serem retratos da marginalização dos cultos de matriz africana se tornou ao longo do tempo extremamente fragmentada. Tal fragmentação gerou por diversas

circunstâncias várias interpretações sobre a identidade dos cultos aqui em Alagoas. Resultante desse processo foi a estigma existente dentro dos próprios terreiros da necessidade da preservação, ou pelo menos alocação constante, da afirmação nagô. A denominação nagô, que em muitos sentidos quer dizer: Nagô misturado com Umbanda, resultou em quase o único fragmento de resistência e perpetuação da memória de um passado africano. Tal afirmação era necessária, e parece que ainda o é. Principalmente por que um dos principais despojos do “Quebra” foi justamente a dispersão do padrão de culto do Xangô, por outros estados, e conjuntamente algumas adaptações litúrgicas de grosso calibre. Para tanto nos lembremos do título do trabalho de Rafael (2004) – “Xangô Rezado Baixo”, como marca dessa adaptação a que nos referimos. Resumindo: em tempos de dispersão e adaptação era necessária, por propósitos vitais, a afirmação de uma ancestralidade heróica que perpetuasse a mística de uma religião pura.

Em entrevista informal para a confecção do documentário “Quebra de Xangô” durante a Festa de Iemanjá (08/12/2006) na praia da Pajuçara tivemos uma noção mais precisa de como ainda é colocada essa questão da identidade Nagô. “*A gente ainda puxa uma raspinha do nagô!*” – A Mãe de Santo fala que não existe mais referência do culto de Congo, e que ela seria a última remanescente dessa tradição, que assim como o Nagô estaria em processo de desaparecimento. Visto que, a identificação e realização da crença, como hábito que remete a formação da identidade religiosa, têm que normalmente estar radicada a alguma tradição. Geertz (1989) demonstra o quanto é importante a crença e a tradição nesses sentidos. A crença nos símbolos e em seus significados é o que vai torná-los reais precisamente. Não basta apenas praticar determinado rito, esse inclusive, só terá o porquê de ser praticado a partir do momento em que seus participantes confiam em sua veracidade.

Inclusive cremos que dentro dessa discussão cabe, por exemplo, alfinetar a idéia de que o folclore (pelo menos como ele visto atualmente), não constitui um conjunto de crenças autênticas. Mas, o que nos serve é dizer que a idéia de Geertz (1989) é privilegiar a análise do efeito da crença para a determinada comunidade e, dizê-la como ponto fundamental do sistema religioso (GEERTZ, 1992, pg. 110). Quando perguntada a respeito de sua memória sobre o “Quebra” de 1912 contra o terreiro de Tia Marcelina e outros diz ela meio desconversando que não havia necessidade de tanta violência. Outro aspecto lembrado por ela é que a dança de Congo é uma reminiscência como culto de matriz africana, não tendo nada haver com folclore ou resgate de valor cultural,

mesmo que nem toda a sua família fosse do Congo, mas ela permanecia como a representação de uma minoria dentro de outra minoria.

“- Siloé: E por que a Sr^a. Não dança fora dos terreiros?

- Mãe de Santo: Por que não tem com a gente fazer isso, não é folclore! Eu tenho a seita, eu tenho por uma necessidade que eu entrei na seita, eu não entrei por folclore ou, não! Por que vi o povo dançar, não eu entrei por necessidade por que eu adoeci quase morro, ou eu entrava na seita ou eu morreria!”

Na contramão dessa cultura de esquecimento, das raízes negras corre o Manifesto Sururu, do Antropólogo Edson Bezerra. Em entrevista para a confecção do documentário “Quebra de Xangô”, ele reafirma uma condição primordial de resgate da cultura popular alagoana, em que no centro do argumento está Tia Marcelina. Suas referências históricas, mesmos frágeis, já que não indica alguma referência bibliográfica, são sinais de que já se tenta montar em Alagoas, pelo menos academicamente, uma nova identidade para o estado. Ela, em seu discurso seria a figura ímpar de representação de uma ética para Alagoas. Ela resistiu a violência policial, rezando por seu santo, dizendo que tudo pode ser retirado dela, menos o saber, o conhecimento. A imagem de Tia Marcelina remeteria a um matriarcalismo ético, que seria contraditória ao patriarcalismo violento do coronelismo político explícito nas figuras dos marechais. Demonstrar as figuras da cultura negra seria supor um apagamento dessa violência visceral das elites. Já que quando se quebrou os terreiros, quebrou-se parte de uma cultura negra representada nas festividades carnavalescas dos maracatus.

Mas vale lembrar também que, ao que nos parece, o vácuo administrativo colocado no momento de crise política que desembocava Alagoas, fazia com que, a nosso ver, todo o episódio de pilhagem dos objetos sagrados do Xangô, pelo Clube dos Morcegos, parecesse mais uma parte das festividades, não implicando para a maioria da população um grande agravo. O que também nos leva a pensar na possibilidade de que o silenciamento já dito por nós por parte dos intelectuais alagoanos também se fez sentir a partir dessa sensação de normalidade.

Difícil é mesmo saber quais foram às conseqüências mais incidentes do evento do “Quebra”. O sincretismo configura-se em um hábito tão antigo quanto à instauração da cultura brasileira. Antecedeu ao “Quebra” e, portanto não poderia estar apenas ligado a ele. Por outra via, também se torna óbvio que o “Quebra” não inaugurou a cultura da perseguição religiosa no estado de Alagoas, já que de variadas formas ela já existia. Podemos, no entanto, torná-lo contingente, já que foi através dessa perseguição pontual

que a cultura do exorcismo da alteridade tomou proporções maiores. O “Quebra” foi o registro mais visível da cultura que já estava instalada, e por isso mesmo, é que ele sempre deve ser lembrado como o episódio vitrine desse tipo de hábito. Mesmo com a secularização, e seus efeitos mais práticos de laicização do estado, o Brasil não passou a respeitar as diferenças religiosas existentes em seu cerne desde sua formação colonial. Isso se explica pelo artigo 157 do código penal republicano de 1890, o grifo é nosso. De forma, quase espantosa para nós ele diz:

“Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim par fascinar e subjugar a credulidade pública”. (Revista da Biblioteca Nacional, 2005, pg. 36).

E o que mais nos chama atenção é que, a despeito de qualquer coisa em contrário, esse artigo tratasse da prova de que, no início do século XX o Brasil ainda vivia sob uma sociedade que acreditava efetivamente nos resultados da magia. Ora, seria impossível respaldar qualquer tipo de restrição, ou perseguição se não existisse uma crença efetiva nos efeitos da magia. Portanto, mesmo com os efeitos da secularização, a sociedade brasileira não perdeu o conjunto de hábitos que redundam em credices, já que esse tipo de hábito era visto como crime é natural que se acreditasse que deles sairiam males.

“Uma coisa é certa: se há crença na feitiçaria, há o combate aos feiticeros. Portanto, os processos criminais nos quais muitas pessoas foram acusadas de praticar o crime previsto no artigo 157 pressupõem que a sociedade brasileira acreditava na feitiçaria.” (Revista da Biblioteca Nacional, 2005, pg. 37).

“O Centro Espírita Pai Caboclo, mantido pela negra Georgette Camargo, é visitado pela polícia exatamente no momento em que algumas pessoas pedem ‘despachos para desmanchar a vida de alguém’” (BASTIDE, 1973, pg. 210).

Certamente podemos atribuir a existência de criminalidade em meios do Xangô, mas certamente não podemos fazê-lo em certeza, já que para uma acusação tão grave necessitaríamos de dados mais condizentes com a verdade da época, e sabemos que nem os próprios relatórios policiais eram tendenciosos a expressar o estereótipo crime – negro – terreiros de Xangô. Sabemos que, entretanto a magia pode certamente configurar como um estimulante e tanto, para impulsionar a discórdia entre os indivíduos e acentuar os ânimos. O Xangô, ou a Macumba, como se diga seria um catalisador de ânimos, mas não o centro do mal propriamente. Imaginemos que a realidade do Quebra foi exatamente essa, para os opositores do governador Euclides

Malta, a crise não estaria associada a conjuntura específica daquele momento histórico, mas sim no bode expiatório – a feitiçaria. O que aconteceu certamente não teria sido a vitória da razão sobre a fé, da beleza cristã sobre o exotismo bugre. E sim pelas palavras de Roger Bastide, se produziu “*uma loucura mística e esta loucura se perfaz no sangue*” (BASTIDE, 1973, pg. 236), desejos recalçados, a vontade de finalmente se fazer valer a civilização que por essa oferenda – em sangue – diga-se de passagem, moldava um habitus de hibridez confusa.

O que intensifica mais a nossa tese de que a hegemonia cristã, mesmo não mais oficial, reverberava de outras formas a sua má relação com as suas alteridades. O habitus cristão seria a nosso ver co-responsável, ou principal responsável pela homologação dessa lei. Os resultados mais efetivos do artigo 157 podem ser comprovados pelo número imenso de museus e/ou coleções que foram criados para abrigar os despojos das perseguições. Como o é a Coleção Perseverança aqui em Alagoas. O que resta dessas coleções é retrato vivo da Visão de Mundo que essa hegemonia cristã tinha da minoria candomblezeira. Como propiciadora do mal, a macumba ficaria catalogada, portanto como crime e é isso que regulamenta o artigo 157. Tanto que até 1938, as peças ficavam apreendidas na Seção de Tóxicos e Entorpecentes da Delegacia Auxiliar. (Revista da Biblioteca Nacional, 2005, pg. 38).

Quanto ao ocorrido com as religiosidades de matriz africana no início do século XX, a violência pela qual elas tiveram que passar, considerou a memória social como problema pontual dessa realidade. O que ocorreu não foi totalmente um esquecimento ideológico, como assim o quis Maria Odila (1995), em seu “Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX”. Mas certamente configurou-se como uma adaptação, ou reinterpretção, ficando ao gosto do leitor, dessa memória social. Sabemos que independentemente de qualquer tipo de processo traumático, como o foi o “Quebra”, a memória se molda mediante as conjunturas. O que o “Quebra” mostrou foi justamente um processo de retração da liberdade religiosa, que iria se anametizar na memória coletiva como algo comum e justo. Sabemos também que esse processo de memória coletiva fragmentou-se entre os indivíduos e principalmente entre os grupos remanescentes, e que muito mais importante do que a análise de jornais e outros documentos primários de época, a melhor testemunha dessa história seria o vivente e seu discurso colocado e resignificado em sua memória. Dessa forma é que a história se torna o plano de fundo para se entender as amarras da dinâmica social.

“Incorporar à história tensões sociais de cada dia implica a reconstrução d organização de sobrevivência de grupos marginalizados do poder e, às vezes, do próprio processo produtivo” (DIAS, 1995, pg. 15).

Havia certamente um entrelaçamento muito grande entre os filhos de santo que resistiam às batidas policiais, e o círculo de vizinhança lhes ajudado em certo sentido, mas em outro cremos que contribui para aumentar mais ainda o anátema sobre suas Religiosidades. Certamente por que muito desse processo se insinuou em campos marginais da oficialidade, mas sendo inversamente importante no “*processo concreto da vida quotidiana*” (DIAS, 1995, pg. 52). Desde o século XVIII, a grande maioria das manifestações genuinamente populares era vigiada severamente pela polícia. Maria Odila (1995) fala nas mascaradas, entrudos, malhar o Judas, congadas, batuques de escravos que necessitavam da licença de autoridades para poderem ser realizadas em São Paulo.

A identificação, por exemplo, da cultura religiosa de matriz africana entre Alagoas e Pernambuco se deve a vários fatores. Proximidade geográfica e parte de um passado histórico em comum podem também ser apontadas como algumas razões. Mas o que realmente ficou de pontual entre as duas tradições foi o êxodo da cultura Xambá para Pernambuco, fuga de Alagoas em decorrência ao “Quebra”. Mostra-se, portanto, como os atentados de 2 de Fevereiro de 1912 foram co-formadores de uma cultura de perseguição e xenofobia religiosa. O “Quebra” por muito tempo permaneceu esquecido na memória coletiva alagoana, nem ao menos figurava entre os episódios valorosos da cultura negra, como parece ter sido a meteórica figuração de Zumbi como herói nacional. Pelo menos desde o filme “Quilombo” de Cacá Diegues⁵⁵, que o levou ao grande público. Inclusive o Quebra pode ser considerado como mais um episódio em que a formação territorial e cultural da sociedade alagoana estava implicada, onde o evento do massacre é a tônica das ações em que vários atores estavam envolvidos. A seqüência construída nessa formação territorial e cultural de Alagoas começa com o massacre dos Caetés, o massacre do Quilombo dos Palmares culminando com o massacre do Quebra de 1912. O “Quebra” ainda está passando por esse processo, mas parece-nos que o desconhecimento da população a respeito do episódio é notório. Mesmo que algumas notas de jornal tenham se referido ao momento do “Quebra” como

⁵⁵ Título do filme: **QUILOMBO** (1984). Direção: Carlos Diegues Elenco: Antonio Pompeo, Zezé Motta, Vera Fischer, Maurício do Valle, Grande Otelo, Daniel Filho, Jofre Soares. 119 min. Globo Vídeo. Resumo: Em meados do século XVII, escravos fugidos das plantações canavieiras do Nordeste, organizam uma república livre, o Quilombo dos Palmares. O quilombo sobreviveu por mais de 70 anos, até a destruição final.

algo vergonhoso e que, por isso deve ser constantemente lembrado. Por que por tanto tempo tal silenciamento? Será que ele ainda não configura como ação de violência para a maioria, por que tal atitude não é propriamente considerada violência? Temos certeza que a desconfiança colocada acima faz sentido, principalmente quando o termo liberdade religiosa ainda não é muito bem entendido pela maioria da população, que a vê sempre sob os moldes cristãos. Liberdade religiosa dentro do par católico X protestante, e quase nunca como cristão X não-cristãos. Ou até mesmo em uma discussão mais ampliada – maioria religiosa X minoria religiosa.

“GAZETA DE ALAGOAS - 01/02/2004

Caderno B

Quebrando preconceitos

Há quase um século, mais exatamente em 1º de fevereiro de 1912, todos os terreiros de culto afro-brasileiros da cidade foram destruídos. A data ficou conhecida como o “Quebra de 1912”

ELEXSANDRA MORONE
EDITORA DE CULTURA

A data é vergonhosa. Mas nem por isso deve ser esquecida. Pelo contrário. Neste dia 1º de fevereiro de 2004, todos os alagoanos devem estar a par de uma ocorrência que teve lugar na Maceió de 1912, quando os terreiros de culto afro-brasileiros da cidade foram sumariamente destruídos, por obra de uma pretensa “entidade civil” denominada de Liga dos Republicanos Combatentes.

O ato, uma barbárie de proporções impensáveis e criminosas, ficou conhecido pela alcunha de “Dia do Quebra” – ou, como muitos historiadores e estudiosos preferem chamar, de “Quebra de 1912”. “O atentado ao tão propagado sincretismo brasileiro foi tema de artigos e livros publicados em diversos períodos históricos, cruzando épocas e chegando aos dias atuais.” (GAZETA DE ALAGOAS, 01/02/2004)

O engraçado de tudo isso, pelo menos irônico, é a mudança da literatura jornalística, (sabemos que não se trata do mesmo jornal de 1912) e que por isso não deveria ser usado o mesmo tratamento. Mas certamente é percebida a forma do discurso destes veículos de imprensa como demonstração de mudança da perspectiva a respeito da liberdade religiosa e de respeito da cultura das religiosidades de matriz africana. A intenção é justamente condenar as ações de perseguição pela tentativa de implantação da cultura da tolerância, e isso é visto como uma necessidade. A data, parte dos atos de 2 de Fevereiro de todos os anos, teria a importância de rememoração e por fim dar ao episódio seu passado profético ideal, assim como o é Zumbi dos Palmares, assumindo a sua postura de luta. Inclusive configurando mais um dos atos de movimento sociais de grupos minoritários que vão além de suas próprias reivindicações próprias, mas vão

também sendo uma figuração de homogeneidade de todas essas minorias. Vamos tentar perceber melhor essa tendência de respeito no próximo capítulo.

Para tanto é necessário lembrar que o futuro prometia para as Religiosidades de matriz africana em Alagoas a incerteza. E tal foi que, parece-nos evidente que a perseguição continuaria, mas em outros moldes. Portanto, sua sobrevivência agora só poderia ser conseguida através de redes de negociações com outras religiosidades, com o poder instituído e com a própria comunidade. Essas negociações geraram um Candomblé traçado, uma mistura extremamente complexa dos cultos nagôs dos orixás com a Umbanda, nos moldes cariocas e de tantos outros lugares do Brasil. Seu reconhecimento por esses poderes será algo extremamente delicado de se tratar, já que uma coisa é o estado tentar garantir liberdade de expressão religiosa e outra coisa será a sociedade em questão ter esse hábito encarnado em sua cultura. Certo que, essa acomodação de hábitos será realizada através da associação indigna dos cultos de religiosidade de matriz africana com uma versão simplificadora de folclore⁵⁶. Seriam panos quentes para uma situação com uma solução distante? Certamente. Seria por isso que esses hábitos estariam “*mais ou menos vivos ou mais ou menos mortos*”? Como o quer Prfº. Bruno? O que viria a se instaurar aqui seria então o que o próprio pesquisador denominou de “*Angolofobia*”. Até mesmo os costumes carnavalescos, tão impregnados dessa cultura negra acabaram se notabilizando em Alagoas por um processo de europeização que comprometeria suas estruturas mais populares. Sairiam os maracatus para entrarem os bailes aristocratizados dos clubes, em que até divisão de classes existiam. Além, óbvio do controle constante das entidades oficiais, que desde o Estado Novo, a regulamentação das atividades carnavalescas era organizada pelo Serviço de

⁵⁶ Roberto Motta (1985), por exemplo, desenvolveu durante certo tempo, uma espécie de catalogação a respeito dos Centros de Umbanda e outros tipos na capital pernambucana. Nessa pesquisa um dos dados mais significativos, pelo menos para a nossa pesquisa, e certamente também o era para a dele, é que a catalogação dos devidos centros era realizada no Recife pela “Divisão de Diversões Públicas” – da “Secretária de Segurança Pública” – já que os toques eram considerados como manifestações (festas) mais “*ruidosas*” (Congresso Afro-Brasileiro, 1985, pg.109). Além do mais se torna necessário dizer que, a forma de catalogação era extremamente precária, descuidadamente amadora. Motta mostra que até mesmo o conceito de Centro era difícil de ser resolvido, e que por essa dificuldade, as terminologias não poderiam ser utilizadas com facilidade. Certamente essa é uma dificuldade também na História das Religiosidades de matriz africana em Alagoas. E suspeitamos que tal heterogeneidade, em determinados momentos foi resultado da enorme desagregação de seus elementos em decorrência das perseguições empreendidas contra os terreiros. De forma simplificadora, (ele mesmo assim o denomina), Motta considera que poderiam existir nesses momentos dois termos aplicáveis a essa religiosidades – “*Espiritismo Popular e Religiões Mediúnicas do Recife*” (Congresso Afro-Brasileiro, 1985, pg. 110).

Higiene Mental da Assistência a Psicopatas (O Negro e a Construção do Carnaval no Nordeste, 1996, pg. 32).

Uma aversão impiedosa e meticulosa contra os costumes de raízes negras, principalmente bantos. A acomodação desses traços a relações mais próprias, ou apropriados aos costumes católicos e civilizados. Silenciados por uma sociedade que carrega (va) em sua cultura a “*Angolofobia*” e a xenofobia religiosa. José Murilo de Carvalho (1990) em sua conclusão é enfático em dizer que “*falharam os esforços das correntes republicanas que tentaram expandir a legitimidade do novo regime para além das fronteiras limitadas em que a encurralara a corrente vitoriosa*”, à intenção de se construir uma identidade popular e múltipla brasileira com uma real liberdade religiosa. Isso se deveu principalmente a impossibilidade do povo brasileiro teve de se desprender da tradição imperial de hegemonia católica, mesmo que hoje essa tradição já esteja em fase de degradação latente, mas o caminho foi e está sendo longo. Faltou a essa República libertária mais vivência popular, menos ecletismo, faltou-lhe romper as barreiras dos clubes de boas moças e bons rapazes e ir literalmente ao povo, onde essa utopia de livre-arbítrio deveria ser ambicionada.

O movimento após a instauração da República no Brasil é para Bastide (1971) pontual na dinâmica da história dos cultos de matriz africana. Com ele podemos observar a construção de uma sociedade basicamente urbana, e esse processo irá afetar esses cultos. Contudo, esse movimento não iria radicalizar a expectativa, ou a forma de vida, resistência e reivindicação política desses grupos religiosos. Para Bastide (1971), enquanto a situação econômica dos praticantes dessas religiosidades era a pior possível, suas reivindicações sempre pairavam para “*uma revolta puramente cultural*”. Na tentativa de se estabelecer a conservação de uma religiosidade que lhe mantinha os fragmentos da identidade africana, o que para Bastide soava como um “*grito patético de uma civilização*” (BASTIDE, 1971, pg. 326). Esse reviver a África seria a tônica desses movimentos, que acabavam de forma ingênua sendo cooptados por tantos outros interesses políticos, servindo então de plataforma para estelionatários e politiqueros. Como foi visto o Quebra de 1912 reflete bem esse dizer. Esse tipo de atuação política, mais uma vez é contraditória à lógica moderna de inserção dos grupos na dinâmica opressora do capitalismo moderno. Os candomblés buscavam muito mais do que inserção econômica na sociedade (que poderia inclusive ser alcançada mediante a magia própria da religião), sua aceitação e liberdade geral de culto. E bem mais do que isso: o

resgate de sua cultura e identidade religiosa. Como está bem representada na canção “Canto das Três Raças”, imortalizada na voz de Clara Nunes:

“Ninguém ouviu, um soluçar de dor, no canto do Brasil. Um lamento triste sempre ecoou desde que o índio guerreiro foi pro cativo e de lá cantou. Negro entoou um canto de revolta pelos ares, no Quilombo dos Palmares onde se refugiou. Fora a luta dos inconfidentes, pela quebra das correntes, nada adiantou. E de guerra em paz de paz em guerra, todo povo dessa terra, quando pode cantar, cantar de dor!” (Canto das Três Raças – Mauro Duarte e Paulo César Pinheiro).

IVº CAPÍTULO: EXORCISMO DA ALTERIDADE E A MODERNIDADE

IV.1 – Modernidade Religiosa? – Contrapontos entre a Secularização e a Tradição.

Estamos falando de uma verdadeira conciliação entre as necessidades de mudança e a inevitável e constante persistência da tradição na religiosidade. Fazamos o exercício de ligar nossos aparelhos televisivos em determinada hora do dia e constatar que podemos observar que o que está posto ao nosso alcance é programação cristã pentecostal, tanto católica quanto protestante tensionada nesses caminhos – tradição x modernidade. Nisso ocorreu e vem ocorrendo o processo de formação de uma modernidade forçada ou até mesmo uma modernidade contra-revolucionária para o Cristianismo, por exemplo. Isso por que está entranhado nessas novas tendências de Cristianismos, que nascem com a modernidade ou se adaptam a ela, algo irrecusável que pertencia à tradição. Até para se renovar, ou seja, estar na dialética, são necessários referenciais dessa tradição. O processo é tão evidente que observamos a funcionalidade desta contradição no estudo de textos como o *Gaudium et Spes*, em que ao mesmo tempo, a Igreja Católica desvaloriza elementos fundamentais da modernidade como é o caso do ateísmo comunista e da mesma forma afirma-a como valor inalienável do mundo que vivemos (LARA, 1991, pg. 132 a 142). Adaptação e tradição acabam sendo processos fundamentais para a manutenção da existência do credo, em um perene estado de convivência com a crise de valores inerente da realidade, onde certamente o problema das relações entre identidade e alteridade está se mostrando cada vez mais ressuscitado. Claro que, vários elementos irão contribuir para tornar essa convivência extremamente difícil. Um desses é de ordem teórica e surge de uma pergunta muito simples, mas que tem sido a pedra no sapato das interpretações de cientistas da religião desde a formação do mundo ocidental sob a ótica racionalista: Como aceitar o outro num mundo de valores recuperados de tradições longínquas e certamente fundamentalistas?

Em uma palestra transcrita, e posteriormente transformada em livro, Leonardo Boff (2002) fala a respeito da disseminação cada vez mais exagerada dos mais variados tipos de fundamentalismos religiosos que deflagram o mundo moderno. O diferencial

dessa obra é que ele enumera os fundamentalismos ocidentais como representação estrutural de qualquer tipo de ação reacionária da qual as religiosidades tem seu papel. Portanto tratam-se também de fundamentalismos protestantes, católicos, além do islâmico. Além de evidenciar e denunciar o fundamentalismo político ligado as ações do governo Georg Bush nos EUA, dito como um fundamentalismo neoliberal e técnico-científico. Ele insiste no literalismo bíblico comum dos grupos protestantes. Enquanto os grupos da oficialidade católica ainda mantêm um rigor moralizante que certamente não combina com a modernidade e toda a onda de expressões libertárias que ela tenta trazer. Questões como a sexualidade ainda são barreiras apontadas por Boff (2002) e caracterizam a Igreja Católica como essa instituição detentora de um caráter extremamente fundamentalista. Ele dá um exemplo pontual, e não vamos lhe negar a VOZ:

“A segunda vertente do fundamentalismo católico, a da moral e dos costumes, é a que mais perplexidade e até escândalo provoca. Basta lembrar a doutrina oficial contra os contraceptivos, os preservativos, a fecundação artificial, a interrupção da gravidez, a pecaminosidade da masturbação e do homossexualismo, a proibição de segundas núpcias após um divórcio e o diagnóstico pré-natal ou a eutanásia. Para defender suas teses nos foros mundiais, como na Conferência sobre a População Mundial no Cairo, em 1994, e na Conferência Mundial da Mulher em Pequim, em 1995, os representantes do vaticano se aliaram às forças mais reacionárias e xiitas do islamismo e dos estados autoritários do ocidente.

Já antes o Vaticano foi um dos poucos estados que não referendou a Carta dos Direitos Humanos da ONU, e 1948, por não constar em sua introdução o nome de Deus. Pior ainda, sabotou os belíssimos cartões natalinos da UNICEF e suspendeu sua contribuição para a Obra de Ajuda à Infância da UNESCO por causa da recomendação desses organismos para que as mulheres refugiadas usassem preservativos anticoncepcionais.

Um fundamentalismo sem piedade se manifesta na forma como setores oficiais enfrentam a difícil questão das doenças sexualmente transmissíveis e da AIDS.

Há basicamente duas formas de prevenção: a abstenção completa e o uso de preservativos que protegem em 90% dos casos, mas deixando 10% sob risco. Ocorre que rigorismo oficial católico veta o uso de preservativos até em centros de acolhida de meninos e meninas de rua, que vivem, notoriamente, em grande promiscuidade. Segundo dados recentes Daniel Souza, filho de nosso querido Betinho, no Brasil 40% dos jovens com quinze anos, 60% com até dezenove anos e 92,3% com até vinte e quatro anos tem vida sexual ativa. Que dizer a esses jovens? Que se abstenham de vida sexual até o casamento? Que não usem preservativos e se usarem ‘imoralmente’ correm risco em 10% de contaminação? Não é irresponsável pregar semelhante moral? comenta Daniel Souza com razão: ‘É mais fácil um camelo passar por um buraco de agulha do que esses 92,3% de jovens praticarem a abstinência sexual até o casamento... a meu ver, a Igreja Católica deveria celebrar e preservar o bem maior que Deus nos deu, a vida, do que receitar a morte.’ (BOFF, 2002, pgs. 19, 20 e 21)

Uma das mais interessantes descrições do que seja o discurso fundamentalista, em que se encaixa o exorcismo da alteridade, é feita por Bartomeu Bennassar (2002).

Ele indica que os discursos fundamentalistas, que ele nomeia normalmente como “*discursos militantes*” normalmente são iluministas, “*por que tem a pretensão de saber o que justo e o que injusto*” impregnado de uma racionalidade. Eles são maniqueístas “*por que tem acesso direto a verdade*”, ao mesmo tempo em que exclui o que considera falso. Ele é calvinista “*por que se crê predestinado a um destino excepcional*” diferentemente de seus antagonistas que tem o inferno como destino. Ele é redentorista “*por que se crê destinado a libertar o ser humano de seus pecados sociais e políticos*”, o que incorre em ter uma verdade irrefutável. Ele é egoísta, “*por que considera seu interesse particular como fim da ação moral*” criando oportunamente quando estão no poder centros de marginalidades dos grupos que não se encaixam em seu modelo. Ele é aristocrático, “*por que se crê superior aos da sua espécie*”, dando um ar de arrogância ao seu discurso superior. E percebamos que todas essas qualidades estão intrínsecas com questões muito banais da modernidade, muito facilmente encontradas nos discursos, mas mesmo assim são ditas como retrato de um passado retrogrado. E o autor continua dizendo que toda essa manifestação religiosa de fundamentalismo, em maior ou menor grau, indo da violência discursiva à violência física propriamente, possui uma teoria sagrada, os seus profetas, uma liturgia, uma linguagem própria para a sua catequese. (BENNÀSSER, 2004, pgs. 249 e 250).

Se levarmos em conta que, esses novos valores e movimentos religiosos foram fundados como uma crítica ao autoritarismo eclesiástico de outrora, por ironia, agora são esses novos movimentos que pregam ideologicamente disfarçados de uma beleza juvenil, um movimento reacionário sutilmente manipulador das massas, assim como eram seus antigos opositores. E trazendo este exemplo para a nossa dissertação, ainda mais especificamente, dentro da razão adaptativa do Cristianismo existe como já foi dito, uma medida de continuidade da tradição. Isso pode ser visto em um dos seus discursos contemporâneos mais clichês. Os cristãos reclamam o direito de serem reconhecidos como diferentes, mas sem admitir a diferença. Essa parece ser uma estrutura de quase todas as congregações cristãs diferenciando apenas o grau que esse comportamento se dá. E mais, frases que parecem feitas como verdadeiros slogans que ilustram a tentativa irremediável de uma pureza administrada por fraseologias e gritos de guerra. Movimentos católicos como a Canção Nova e os Arautos do Evangelho são peritos nisso. Fala-se muito em citações como: “*(PHN) Por hoje não vou mais pecar!*”, ou “*Salve Maria!*” como símbolos de uma nova geração de jovens engajados na pureza da fé e suas exigências e prerrogativas. O movimento dos Arautos do Evangelho, por

exemplo, assemelha-se muito a doutrina e a rigidez dos centros militares e destina-se preferencialmente para o público jovem. Trata-se de uma identidade que quer se impor como diferente e singular, mas que ao mesmo tempo não admite as classes que não se encaixem em seus dogmas, se identificando como algo lacrado em sua essência – a auto-identificação num exorcismo da alteridade.

O âmago da questão, é que, em detrimento dos variados contextos históricos, acabou se produzindo um número cada vez mais imperceptível de pseudo-linguagens que tentam criar teorias sobre qual seria a verdadeira identidade religiosa e como se comportar frente as outras religiosidades. Em todas as variantes cristãs podemos constatar algum tipo de discurso de exorcismo da alteridade. São “*imagens alarmantes*”, exóticas, muitas vezes distorcidas e com más intenções políticas que, escapam às explicações da lógica formal e vão para o campo do grotesco (MOSCOVICI, 2003, p. 167). Tudo isso transpassado por re-codificações da identidade, que é uma verdadeira “*festa móvel*” que faz com que além de serem trocadas várias vezes, as identidades ainda possam conviver com outras identidades. Esse termo é próprio da linguagem de Stuart Hall (1998). Com este, quer exemplificar que é comum na modernidade à simultaneidade das identidades dos indivíduos.

“A Identidade tornou-se uma “festa-móvel”: formada e transformada continuamente em relação às maneiras pelas quais somos representados e tratados nos sistemas culturais que nos circundam.”.
(HALL, 1998, p. 11).

Como podemos afirmar o que existe é, a multiplicidade de identidades simultâneas. O individualismo, gerado de um lado pela ética burguesa iluminista e do outro pela reviravolta científica na construção de um discurso da singularidade, provocou estardalhaços na forma como as religiões são vistas, são vividas, são projetadas e principalmente são repartidas. Esse processo é facilmente identificado com o fenômeno da secularização, que para a nossa linguagem cotidiana, pode ser diagnosticado pela onda de difusão sem precedentes de denominações evangélicas, pentecostais e neopentecostais por todo o país⁵⁷, a midialização das mesmas e a inserção

⁵⁷Tanto qualitativamente, quanto quantitativamente o pentecostalismo representa um boom religioso dos anos 90, enquanto as CEBS representaram um boom religioso dos anos 70 e 80. Para se poder observar o quanto realmente essa abordagem é procedente, ou seja, de que realmente o pentecostalismo seja um fenômeno de massa, é necessário realizar uma comparação das formas de relacionamento entre este e o catolicismo. A observação dessa relação é imprescindível, já que primeiramente a grande maioria dos adeptos do (neo) pentecostalismo é oriunda do catolicismo. Quanto a comparação com as CEBS, observamos procedência no sentido em que os dois movimentos são, mesmo com diferenças gritantes de perspectiva e atuação, direcionados a serem instrumentos ativos de uma religiosidade mais materializada e promotora, até certo sentido, de promoção sócio-econômica. A atuação do pentecostalismo nesse

de plataformas políticas desses referidos grupos e etc. No ano 2000 o Senso do IBGE⁵⁸ (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) apresentava uma população que possuía 26.184.941 adeptos das religiosidades evangélicas (assim como o próprio censo as denominou), esses representavam em suas múltiplas congregações e denominações 15,4% de toda a população do país. Essas denominações já tinham crescido consideravelmente desde 1991 quando representavam 9,0% da população. Assim como a própria Igreja Católica e também o Candomblé e a Umbanda, que apesar de que para estes, o grau de secularização seja bem menor⁵⁹. A partir de então, a invariabilidade de fiéis através de todas essas denominações é muito maior, configurando uma identidade fluída. E isso se deve justamente, por que contra as exigências do grupo, que obviamente não desapareceram, surge a exigência pessoal do indivíduo (HALL, 1998, p.11). Lembremos que, mesmo com as imposições e ameaças do exorcismo e da denominação de algumas de nossas atitudes como heresias, muitas das fronteiras entre o sagrado e profano, entre o divino e o demoníaco, entre a lei divina e a lei de outras religiões são extremamente frágeis e imperceptíveis. Essa fragilidade facilita sobremaneira o fluxo contínuo de fiéis nas mais variadas congregações e denominações religiosas. E ainda mais, uma perene simultaneidade de indivíduos que participam de várias religiões. São várias identidades que se tornam concomitantes no mesmo indivíduo físico, dizemos físicos propositalmente, por que nos parece ser a única unidade identificável nesse jogo de identidades, já que socialmente, culturalmente e até mesmo psicologicamente parecem ser vários indivíduos habitando um só corpo. Sabemos que é muito comum a existência atualmente de indivíduos que co-participam de várias religiosidades ao mesmo tempo. Isso se deve não somente a liberdade de expressão religiosa em que vivem como também é fruto de filiações religiosas porosas. Indivíduos que participam de algumas religiosidades de matriz africana normalmente têm também uma atuação dentro do catolicismo. Essas expressões abertas de dupla filiação religiosa podem ser sentidas desde o censo de 1990 para o realizado em 2000 e

sentido se faz em um contexto de interlocução, de religiosidades populares em que, no que diz respeito à formação de sua alteridade, às religiosidades de matriz africana são as mais criticadas.

⁵⁸ Ver: <http://www.ibge.gov.br/home/>

⁵⁹ Consideramos a opinião de que, entre todas as tendências apontadas como grupos referenciais de estudo, Católicos, Umbandistas, e etc. são justamente os protestantes históricos aqueles que possuem maior identificação com o fenômeno da Secularização. O Protestantismo aboliu a grande parte das mediações mágicas próprias do Catolicismo. Tendo como único canal de comunicação com o sagrado, a palavra de Deus, o Protestantismo se emaranhou na História da vida prática dos indivíduos. E o próprio Berger afirmou que, “as raízes da Secularização encontram-se nas mais antigas fontes disponíveis da religião de Israel.” (BERGER, 1985, pgs. 124 e 125).

também na identificação de alguns de nossos entrevistados. O caso mais interessante é certamente do babalorixá Irmão Antônio Baiano.

“Sou católico por que fui batizado na Igreja Católica, sou crismado, fiz Primeira Comunhão, tenho uma irmã que ela é carismática da Igreja Católica (...) eu participo por incrível que pareça, quando eu chego em uma cidade eu gosto de assistir uma missa, vou a um culto, também assisto um culto evangélico,(...) eu acredito que Deus está em toda parte...” (Irmão Antônio Baiano).

As implicações da afirmação acima são várias. Primeiro que, observamos, sobremaneira, a difusão da religiosidade como mais uma instituição que se capitalizou e por que não, está também se privatizando. Transformando-se de forma muito abrupta de comunidades eclesiais organizadas para agências familiares e/ou particulares que oferecem culto. Um dos exemplos mais claros e conhecidos a respeito dessas organizações familiares são os Malafaia. O pai tem seu próprio ofício “*Ministério Silas Malafaia*” da “*Associação Vitória em Cristo*” da Igreja Assembléia de Deus, em sua vida ministerial é auxiliado de forma muito próxima pela mulher, também ministra, Elizete Malafaia e seu filho que já é pastor de seu ministério, Pastor Silas Filho.

Nesse sentido, a modernidade inaugurou a religião como uma entidade que escapa aos planos dos grupos. Agora ela é, também, uma problemática do indivíduo⁶⁰. Essa mistura, extremamente confusa, dá margem para um processo adaptativo conveniente, de traços da necessidade da sociedade com a individual. É comum observamos a preocupação que, muitos grupos religiosos têm com as condições financeiras dos indivíduos. São essas que apelam para a individualidade, que conclamam ao afeto mais primitivo do ser humano, que é a sobrevivência. Só que, ao mesmo tempo em que, essas preocupações são colocadas, acopladas a elas vem um arsenal de controle social das regras morais, das condutas. Ao passo que é dada a refrescância da participação em um determinado grupo, no qual as pessoas podem se beneficiar, é regulamentado o controle, fruto de indicações morais que, na maioria dos momentos são respaldadas pelas indicações de uma tradição construída em uma revelação divina pessoal desses líderes.

A oposição amigos x inimigos revela, para a amplitude da modernidade algo extremamente peculiar. A oposição demonstra aquilo que existe de estrutural na modernidade – a ambivalência. Ou seja, aquilo que guarda a modernidade é a

⁶⁰ Sobre o processo de influência da religião, mesmo sofrendo com os efeitos da Secularização, ler: (Beyer, Peter F. A privatização e a influência pública da religião na sociedade global. In: Featherstone, Mike. Global Cultural. Petrópolis, Vozes, 1994. P. 395-420).

contradição, ou pelo menos a possibilidade de que as instituições possam co-existir em relação mútua. Bauman (1999) denominou essa ambivalência como a “*oposição principal entre interior e exterior*” (BAUMAN, 1999, pg. 155). As partes formam um todo mutuamente necessário. A coordenação dos atos é definida entre as partes, mas certamente lhes sobram espaços. Quando do seu exemplo, amigo e inimigos se vêem no espelho, mas sobram-lhes espaços onde estariam os “*estranhos*”. A oposição entre amigo e inimigo separa de forma extremamente simplória as dicotomias do mundo, significando-o de forma cômoda para o observador que opta enxergar o mundo desse ângulo. Bem e mal, beleza e feiúra, moral e imoral, cristão e macumbeiro. Representa um caminho seguro e contínuo frente a qualquer tipo de desafio intelectual, ou com outras palavras, o preconceito sempre seria, dessa forma, uma predisposição do homem a garantir segurança ao seu mundo intelectual. Amigos cooperam inimigos lutam, professores ensinam, alunos aprendem cristãos rezam e macumbeiros fazem bruxaria. Papéis postos a mesa, o que pode ser desestabilizado, já que tudo estaria garantido?

O que quer dizer que, a ambivalência se prepondera como exigência cabal das relações religiosas na modernidade. Essas ambivalências se auto necessitam, e são reproduzidas através de sua negação. Só que pela teoria de Bauman (1999), essas ambivalências são confortáveis. Difícil mesmo é quando algo “*estranho*” rompe a natureza mórbida das dicotomias bem x mal. O “*estranho*” representa uma ameaça real a racionalidade dualística que se imprimiu na modernidade, e por isso, certamente ele recai sobre o paradigma de “*inimigo*”. O comportamento e o aparecimento do elemento “*estranho*” não se encaixam de forma total em nossa pesquisa, mas certamente o tipo de comportamento de grupos cristãos com as religiosidades de matriz⁶¹ africana

⁶¹ De certa forma sabemos que o termo afro descendente possui uma carga ideológica fortíssima, oriunda de uma formação política que descende das teorias evolucionistas e positivistas. Por isso para a formação deste trabalho, foi preferida a utilização do termo – matriz, para se referir ao conjunto de crenças que tem na africanidade, ou no cristianismo sua origem. Nessa opção encerrasse uma forte carga de disponibilidade da nossa cultura a miscigenação, a hibridez e principalmente ao sincretismo. Quando é referido o termo – matriz, isso quer dizer que, dentro do processo histórico de formação da nossa identidade religiosa, a argamassa foi composta por vários elementos, que se combinaram, em vários momentos, assim como foram heterogêneos em tantos outros. A única questão palpável, portanto nesse mar de considerações e de possibilidades de sincretismos o que nos resta é a observação mínima de algumas estruturas gerais chamadas de matrizes. As matrizes de formação da identidade religiosa brasileira seriam, para a feição deste trabalho, as religiosidades de matriz cristã, e do outro lado as religiosidades de matriz ameríndia e africana, ou simplesmente africana, intuindo também que existiriam as religiosidades de matriz mediúnica onde a própria religiosidade de matriz africana se encaixa. Referimo-nos à feição do trabalho por que certamente esse conceito se aplica bem a realidade que estamos estudando, ou seja, a conjuntura de formação de um discurso antagônico, entre religiões cristãs que perseguem suas alteridades através do fenômeno do exorcismo e do outro lado as religiosidades de matriz africana que sofrem sobremaneira esse tipo de preconceito. Sabemos, por isso que, ele é aplicável ao nossa dissertação por que ele comporta esse tipo de relação de antagonismo entre os grupos citados,

generaliza o mesmo tipo de comportamento que normalmente se tem com os “*estranhos*”. Inclusive por que, a grande maioria dos comportamentos que esses grupos têm em relação ao Candomblé, Umbanda e Macumba são próprias daqueles tidos com os “*estranhos*”. Eles ameaçam a própria socialização, mesmo que ainda façam prevalecer à dicotomia necessária dessas relações. Por outro lado, são vítimas privilegiadas dos discursos desesperados para a denominação equivocada que normalmente se faz para os “*inimigos*” e principalmente para os “*estranhos*” (BAUMAN, 1999, pg. 158). Já que os “*estranhos*” podem muito bem estar e serem contidos também na categoria de “*inimigos*”. Bauman classifica alguns exemplos dessa outra dualidade que são dados por Derrida: O *pharmakon*, o *hymen* e o *supplement*, para dizê-los colocam o seguinte.

“A sua subdeterminação é a sua potência: por não serem nada, eles podem ser tudo. As oposições possibilitam o conhecimento e a ação; os indecíveis paralisam. Eles expõem abertamente a fragilidade do mais seguro de todas as separações. Levam o exterior para o interior, e envenenam o confronto da ordem coma suspeita do caos.” (BAUMAN, 1999, pg. 158).

Segundo Bauman (1999), Simmel teria relacionado à bifurcação, amizade x inimizade como a forma principal, e inicial da convivência social, o que implicaria na necessidade de se estudar mais profundamente as questões psicológicas que interfeririam na questão do gosto. Em nossa pesquisa as relações estudadas estariam implicadas nessa direção, e mesmo que na modernidade esses papéis se tornem mais flexíveis, e por isso mesmo menos perceptíveis, certos apontamentos como a idéia de bem e de mal ainda são angulares. E como base de nossos valores morais, elas representam significações, a mesmo tempo que implicam em certas medidas de orientação vocacional, manipulação de poderes, articulação de privilégios tão quanto propagadores de desigualdades sociais. É por isso que comentários como o da Filha de Santo de Dona Susana chamada Maria Zilma e que ainda vamos analisar mais calmamente nesse mesmo capítulo, são muito oportunos para entendermos como esses privilégios são distribuídos pela sociedade em dependência da filiação religiosa que as pessoas optam em ter. É a “*clareza cognitiva*” de que fala Bauman (1999), que nos fornece uma “*certeza comportamental*”. De frente ao diferente as atitudes se acirram, já que frente a ele os problemas são como nos diz Bauman, “*hermenêuticos*”. Ficamos

mas de outra forma, em tantas outras situações a duplicidade Cristianismo perseguidor ou Candomblé perseguido deve ser revista.

paralisados frente aquilo que nos é “*estranho*” e necessitamos dar uma resposta à novidade intransigente que se coloca, já que pelo contrário nos sentiríamos fracassados na empreitada de significá-los. “*Na melhor das hipóteses, a incerteza é sentida como um desconforto. Na pior das hipóteses, ela provoca uma sensação de perigo.*” (BAUMAN, 1999, pg. 159). Em várias situações, ou pelo menos na maioria delas, cria-se entre os grupos, o “*método de separação territorial e funcional*”, a separação se torna efetivamente territorial, e por isso mesmo, mais condescendente. A expiação dos pecados vai bater nos extratos mais vividos da realidade social dos grupos. Separam-se territorialmente os grupos, criando seus guetos, e funcionalmente criando suas margens. Por outro lado, da mesma forma que as experiências territoriais e funcionais podem ser a forma de se criar barreiras e distanciamentos também é através deles que se criam e se estabelecem as aberturas e as aproximações. São no todo problemáticas de resolução existente na hermenêutica, quanto mais resolvida for a problemática da hermenêutica, mais próximas serão as experiências territoriais e funcionais. Ao contrário, quanto menos resolvida for à hermenêutica, mais serão os distanciamentos e os estranhamentos.

“Esta área cinzenta é habitada por pessoas estranhas: as que ainda não estão classificadas, ou, antes, classificadas por critérios semelhantes aos nossos, porém ainda desconhecidos por nós mesmos.” (BAUMAN, 1999, pg. 159).

Outro sentido que interfere sobremaneira na identidade dos grupos religiosos brasileiros e de seus fiéis é a noção de mercado, e principalmente de fetiche da mercadoria, dentro dessas religiões, elas vêm crescente processo de acentuação, isso por que, dentro da lógica do capital, a igreja que melhor poder resolver as implicações pessoais está apta a arrebatar mais fiéis⁶². Nisso, a própria organização dogmática do grupo religioso se flexibiliza, na medida em que suas regras devem ser adaptáveis ao mercado das curas, dos benefícios financeiros e etc. fragilizando, e posteriormente ocultando e redistribuindo algo essencial dentro da própria religiosidade, que é a tradição.

⁶² E assim tem sido segundo dados. Em 2000, o censo do IBGE acusava que eram 124. 976. 912 de Católicos, 26. 166. 930 de Evangélicos, 2. 337. 432 de Espíritas, 571. 329 que se afirmavam do Candomblé, Umbanda e etc. Só que, na tendência da Secularização, os pentecostais e carismáticos (neopentecostais) cresceram mais de 100 vezes, dos 3,7 milhões em 1900 para mais de 50 milhões em 2000! **Fonte:** <http://www.palavradaverdade.com/print2.php?codigo=2281>. Data de Publicação: 12/04/2006.

É um pouco consequência de um efeito muito próprio da modernidade. O irrefreável deslocamento de centros de poder para uma pluralidade de centros (HALL, 1998, p. 14). Só que nesse processo de manutenção e negociação de poderes e influências, são normais à existência da violência e a imputação de regras excludentes como essencialidade. Todo centro de poder para existir tem que produzir periferias, já podendo ser inclusive, periferia de outro centro. A negação existente para outros centros é essencial, tanto para a articulação do discurso da identidade, tanto para comparar e articular ações pró e/ou contra outros grupos, e o mercado, ou pelo menos a sua lógica são co-decisivos na formação desses centros e periferias. Nessas implicações, podem ser colocadas as seguintes considerações, primeiro que pode ser observada a multiplicidade opaca de poderes. No nosso exemplo, percebemos a existência quase que imperceptível, de forças religiosas, entre as próprias religiões e dentro delas, que torna o diagnóstico de suas articulações de poder mais opaco, por que essas articulações estão metidas em uma teia extremamente viscosa e monumentalmente grande e complexa. São muitos credos, dentro de uma homogeneidade rala, onde o próprio “*jogo das identidades*” (HALL, 1998, p. 17) acaba sendo uma forma de articulação para a manutenção do poder. É nesse sentido que o discurso do exorcismo da alteridade se faz tão insistente.

O fortalecimento de suas articulações de poder depende, também, não só do assistencialismo individualista que colocamos como ponto definidor do processo de secularização, mas também da rearticulação de seu arsenal de aparelhos ideológicos da tradição para que não se perca algo obrigatório nas religiões que são os mitos. Lembrando que, alguns desses hábitos, colocados como tradição na verdade são conexões com as próprias necessidades presentes, e que foram re-conectadas ou mesmo inventadas há muito pouco tempo. Resumindo, muitas tradições são novíssimas!⁶³ O importante é que se passe a impressão para esse mercado do assistencialismo a idéia de

⁶³ Giddens (2002) observa que na modernidade há-se uma inclinação mais contínua do retorno da tradição e de suas implicações. Muitos, como eu, acreditam que para falar a verdade, esta nunca esteve efetivamente fora da realidade da vida social, portanto falar de ressurreição da tradição seria um tanto quanto exagerado, mesmo que saibamos as transformações ocorridas com essas na modernidade. O que a modernidade trás de novo é a constante recuperação de antigas tradições, assim como a invenção contínua de novas tradições. Uma que apontamos é a teologia da prosperidade, que como o próprio nome denuncia, propõem quase uma novidade para a vida ascética e monástica do cristianismo secular, ou seja, a prosperidade teologicamente santificada. Como o próprio Giddens considera, a invenção de novas tradições pode representar muito mais do que uma simples “*recusa romântica*” às novidades da vida secular, mais quase um novo habitus, longe da forma pré-moderna e moderna de existência, ou seja, uma nova ordem que se insere como opcional à ordem moderna instituída. O que contradiz sobremaneira a crença dos clássicos (Durkheim, Weber e Marx) que apostavam todas as suas fichas no desaparecimento da religião frente ao racionalismo (GIDDENS, 2002, pg. 91).

que aquela religiosidade possui uma tradição. Já outras tradições eram consideradas mortas, mas foram ressuscitadas por determinados grupos na intenção de preencher todo esse arsenal cultural próprio da modernidade. Como é o caso do exorcismo da alteridade que pode parecer deslocado de uma sociedade que prega a liberdade de expressão religiosa. E esse processo é importante, até mesmo para conferir certo status de validade à religiosidade em questão. O grande perigo, que estamos observando com bastante ênfase, é que muitas vezes esse passado é construído em bases extremamente arcaicas e conservadoras, dizemos que até mesmo fascistas. O efeito desse processo é o diagnóstico de crenças totalmente avessas à tolerância e ao diálogo. Isso está claro quando observamos normalmente qual tipo de tradição as correntes religiosas cristãs se filiam, para a construção de sua própria tradição – o Antigo Testamento. Neste, está claro que, apesar de encontramos outros tipos de mensagens, vemos extremamente presente uma linguagem guerreira e de subserviência a Deus, que em todos os momentos é inalienavelmente justo. O passado profético, inclusive, continua a pertencer ao seu corpo dogmático como uma referência a um passado em que aquela comunidade era escravizada em antigas práticas abomináveis. Para o Cristianismo, acabar com os sacrifícios judaicos era imprescindível, já que a partir de então o grande sacrifício resumia-se ao de Cristo na cruz. Relembrar esse passado profético é como dar mais força às suas práticas, respaldá-las em uma áurea eterna de legitimidade. Inclusive dando a impressão de que a maioria ainda é minoria perseguida, e o que se possa fazer para manter a sua ordem será válido e digno de heroísmo. Duas luvas que caíram sobre medida no arcabouço lingüístico, teórico e prático das religiosidades que reclamam a sua própria tradição. A tradição loca-se em um passado extremamente reacionário, mas que em todas as medidas se defende por focar também um pseudo-discurso eternizante, libertário e igualitário... Em certa medida, fazemos parte do povo eleito de Israel, fora disso não existe diálogo.

“Em nome desse literalismo, os fiéis opunham-se às interpretações da assim chamada teologia liberal. Esta usava e usa os métodos histórico-críticos e hermenêuticos para interpretar textos escritos há dois, três mil anos. Parte-se do princípio de que a História e as palavras não ficaram congeladas no passado. Elas mudam de sentido ou ganham novas ressonâncias com a mudança de contextos históricos. Por isso precisam ser interpretadas para que seja resgatado sentido original. Este procedimento para os fundamentalistas é ofensivo a Deus, é obra de Satanás. A bíblia não precisa ser interpretada, ela é Palavra de Deus, e o Espírito Santo ilumina as pessoas para compreenderem os textos. Por razões semelhantes, eles se opõem aos avanços contemporâneos da história, das ciências, da geografia e especialmente da biologia que possam questionar a verdade bíblica.” (BOFF, 2002, pgs. 13 e 14).

Nestes discursos, aparece também uma forte carga de conflitos que são irremediavelmente não superáveis baseados, até mesmo nas lendárias histórias do Antigo Testamento, onde o povo de Israel tem que lutar contra os Filisteus, onde as forças do mal são representadas e materializadas na forma de algum comportamento visto como anômico. Como é o caso mais famoso da parábola de Cristo sobre o Bom Samaritano.

“Jesus então contou: ‘Um homem descia de Jerusalém a Jericó, e caiu nas mãos de ladrões, que o despojaram; e depois de o terem maltratado com muitos ferimentos, retiraram-se, deixando-o meio morto. Por acaso desceu pelo mesmo caminho um sacerdote, viu-o e passou adiante. Igualmente um levita, chegando àquele lugar, viu-o e passou também adiante. Mas um samaritano que viajava, chegando àquele lugar viu-o e moveu-se de compaixão. Aproximando-se, atou-lhe as feridas, deitando nelas azeite e vinho; colocou-o sobre a sua própria montaria e levou-o a uma hospedaria e tratou dele. No dia seguinte tirou dois denários, e deu-os ao hospedeiro dizendo-o: trata dele e, quanto gastares a mais, na volta de pagarei. Qual desses três parece ter sido o próximo daquele que caiu nas mãos dos ladrões? Respondeu o doutor: ‘aquele que usou de misericórdia para com ele.’ ‘Então Jesus lhe disse: ‘Vai, e faz tu o mesmo’”. (BÍBLIA, 1992, pg. 1362).

Ou até mesmo na forma de um grupo que historicamente foi subordinado, e que através de seus símbolos, tentou exercer sua própria particularidade religiosa. É o caso mais específico do que sofreram e vem sofrendo as religiões afro-brasileiras com o processo de satanização. Neste contexto, o que encontramos como evidência da construção das identidades religiosas no espaço contemporâneo é que esta contida nelas, na forma de tradição ou de adaptação e em variados níveis, uma forte carga e necessidade de negação (exorcismo) da alteridade. Dizemos que é necessária não por que concordemos, mas é necessária por que na sua própria constituição, as religiosidades cristãs tomam como ponto central de sua articulação dogmática e litúrgica certa dose de intolerância, muito bem disfarçada em algumas situações, e em outras tão escandalosas que podemos muito bem nos referir a um alto grau de fundamentalismo bíblico⁶⁴ (violência discursiva).

⁶⁴Podemos apontar que o fundamentalismo representa uma das esferas da vida cotidiana onde, talvez, (mesmo que seja necessário um maior aprofundamento da questão empiricamente falando), não observamos uma grande presença de elementos de “tempo de lazer” e “tempos de interesses indiretos” tão próprios dos tempos modernos. Isso é provado pelos ditames que afirmam que, em teorias fundamentalistas, principalmente as religiosas, se configuram verdadeiros núcleos duros de argumentação, onde frestas são raras e momentos de interesses paralelos normalmente caem nas teias da forte coerção social. Cremos que essa seja uma diferença primordial entre a vida cotidiana do secularismo e do fundamentalismo. O conflito bíblico é extremamente enfático. Segundo os textos sagrados, que podemos aqui nesse trabalho tomar como fontes empíricas da demonstração de nossa teoria do exorcismo da alteridade já confirmam que existe explicitamente uma advertência contra as falsas doutrinas.

COLOSSENSES – CAPÍTULO 2 – Advertência acerca de falsas doutrinas

“Digo-vos isto para que ninguém vos engane com discursos sedutores. Por que, embora corporalmente distante, estou presente a vós em espírito, e me alegro em ver a firmeza da vossa fé em Cristo.

Como (de nossa pregação) recebeste o Senhor Jesus Cristo viva nele, enraizados e edificados nele, inabaláveis na fé em que fostes instruídos, com o coração a transbordar de gratidão!”(BÍBLIA SAGRADA, 1992, pg. 1508 e 1509)

O maniqueísmo que encontramos nas variadas interpretações dos trechos bíblicos são evidentes. Entretanto quase todos provocam na modernidade um efeito colateral bombástico. Obviamente que se trata de re-avivamento de uma tradição cristã secular. Ela se centra no dualismo coisas da religião – paraíso x coisas do mundo – inferno. O antagonismo está presente em uma afirmação muito categórica de que aquilo que não é da igreja é maligno. Pois, tudo que habita a vivência fora da vida religiosa da igreja pertence ao mundo. E presente em todas as religiosidades de matriz cristã, com pouquíssimas exceções. Na seria pelo catolicismo popular o mundo o lugar do diabo? Assim como para os neopentecostais? Esse diálogo entre o que profano e o que é sagrado em cada religiosidade e na religiosidade dos outros é parte integrante da produção das relações de identidade e alteridade desses grupos. É por isso que é fácil encontrar a analogia discursiva, dentro de meios pentecostais principalmente de que os umbandistas, espíritas, maçons, ateus estão no mundo e, portanto estão sob o domínio do diabo. Dessa forma, inclusive explicamos o porquê de vários grupos religiosos, e em variadas situações, respaldarem uma espécie de ascetismo. Variadas formas de afastamento das coisas do mundo, vistas como demoníacas pelo menos em discurso. Esse fenômeno é amplamente visto em meios católicos da renovação carismática, como forma de diferenciação aos adeptos da teologia da libertação e em meios pentecostais e neopentecostais, como forma de alcançar mais facilmente os bônus das promessas ditas pela teologia da prosperidade. Tratasse de forma contraditória de uma fuga do mundo para poder usufruir daquilo que ele pode materialmente oferecer. Dessa forma, percebemos que até mesmo o mundo dos ateus é visto de forma mágica, por que está sendo dominado pelos poderes do demônio.

Tal problemática também é derivada de um fenômeno que conceitua uma das principais causas da crise da modernidade. Uma das principais características do “*jogo das identidades*” é que esse pode ser muito bem comparado a uma bola de neve, de

caráter político e ideológico entre um universalismo dificilmente identificado por causa das apropriações diferenciadas de sua tradição e particularismos, que tentam de alguma forma se universalizar. Ou seja, as tendências locais, pelo medo de perder espaço para o fantasma da Globalização, tentam, de qualquer forma, se impor como novas fórmulas de universalismos. E é por isso que podemos afirmar o que é óbvio, na verdade nosso fenômeno é de difícil empreitada por que existe um número cada vez maior de religiosidades de matriz cristã e também de religiosidades de matriz afro-ameríndia-mediúnicas e não um cristianismo e uma religião afro-ameríndia-mediúnica brasileira. Cremos que a realidade empírica esta ofertando pelas tabelas um número quase infinito de exemplos que podem ilustrar essas considerações.

A divisão, ou representação de um quadro descritivo das religiosidades no Brasil nos dias de hoje seria uma empreitada extremamente difícil. Inclusive dispensando não somente um trabalho específico para tal, mas uma literatura inteira. Tomamos então, emprestadas algumas referências da maioria dos autores que lemos, mas um quadro nos chamou atenção. Brandão (1988, pg. 32) nos mostra que poderíamos identificar o problema da religiosidade no Brasil através de três vertentes principais. O catolicismo, o protestantismo e as religiões mediúnicas. Segundo o autor o catolicismo estaria dividido em duas facetas. De um lado um catolicismo eclesiástico, oficial, erudito e do outro o catolicismo popular. Nós acrescentamos dois outros movimentos considerados à divisão mais profunda do catolicismo moderno em todo Brasil e em toda a América Latina – a teologia da libertação e do outro lado a renovação carismática. Quanto ao protestantismo teríamos um protestantismo de imigração oriundo dos povos protestantes que vieram ao Brasil no início do século XX e suas representações episcopais e luteranas. Um protestantismo histórico com presbiterianos, congregacionais, metodistas e batistas. E por último o protestantismo pentecostal e neopentecostal (esse último acrescentado por nós), que se ramificou de forma tal que encontramos quase 80% dos protestantes brasileiros como sendo representantes dessas denominações. Quanto às religiões mediúnicas essas estariam divididas em três correntes. De um lado o espiritismo kardecista, do outro a umbanda e do outro o candomblé. Sabemos que essa divisão pode ser alterada, e mesmo contrariada, já que muitos movimentos foram omitidos, como é o caso das chamadas religiosidades esotéricas, e de matriz ameríndia. Incluindo a colocação de que, por cima dessas qualificações do quadro de Brandão (1988) existiriam as chamadas matrizes religiosas, que já denominamos e classificamos desde o primeiro capítulo.

Outro problema de natureza identitária e que permeia suas formações no cenário religioso brasileiro é o discurso do sincretismo sendo aos poucos aceito dentro das religiosidades de matriz africana e também em algumas religiosidades de matriz cristã. Bem, nessas possibilidades podemos apontar também dois comportamentos diferenciados. Quanto às religiosidades de matriz africana observamos uma orientação à aceitação do sincretismo como parte da própria razão ontológica da religião. Isso por que a coagulação de seus credos com o catolicismo e as religiões indígenas e mediúnicas foi vital para a sobrevivência de fragmentos da cultura trazida da África. Hoje, o que vemos é o surgimento de um novo tipo de religiosidade muito particular, só pertencente a essa banda dos trópicos. Então se sincretizar foi uma questão, antes de tudo, de sobrevivência. É nesse sentido que consideramos até anômala as propostas de alguns grupos de matriz africana que consideram menos dignas as denominações mais sincretizadas do Candomblé e da Umbanda. Seria um exorcismo dentro dos próprios grupos que já sofrem esse tipo de violência? Do lado cristão, em contrapartida, a aceitação do sincretismo faz parte de um pseudo projeto de universalismo e de solidariedade próprio de um falso discurso de aceitação da alteridade. O sincretismo se transforma em uma espécie de perdão da diferença, no momento em que se estabelecem os pedidos de perdão da igreja católica que, por uma jogada política de auto demonstração de benevolência, admitindo o valor cultural das matrizes africanas, se mantém moralmente mais flexível. Estamos enumerando estas últimas razões não na intenção de atacar nenhuma denominação, e nem muito menos causar polêmicas improdutivas. Fazemos isso por que evidenciamos a presença de dois discursos dentro do Catolicismo no Brasil especialmente. De um lado encontramos as falácias providas das hierarquias romanas, reproduzidas, até certo ponto, nas mitigações da CNBB, que de certa forma devemos admitir que sabe muito bem conciliar as duas esferas de identificação das religiões na modernidade – a tradição e a vanguarda. É justamente desse tipo de catolicismo que emerge o perdão da diferença tão próprio do movimento ecumênico. O problema do sincretismo, no entanto, é muito mais imperceptível, principalmente pela infinitude de variações, justamente no catolicismo disseminado pelas comunidades de seus fiéis. Para resumir a pergunta é: “*Podemos viver juntos?*”⁶⁵ sob a égide do sincretismo? Certo é que existem muitas implicações nessa questão.

⁶⁵ Título, no mínimo instigante da obra de Alain Touraine: “Podemos Viver Juntos?”.

IV.2 – A Idéia sobre o Mal e o Diabo na Modernidade do Contexto Sincrético Brasileiro.

A sedução do maniqueísmo

Deste modo vim cair com uns homens que deliravam orgulhosos, demasiado carnavais e loquazes; em sua boca havia laços diabólicos e engodo pegajoso feito com as sílabas de teu nome, do nosso Senhor, Jesus Cristo, e do nosso Paraclito e Consolador, o Espírito Santo. Estes nomes nunca saiam de seus lábios, porém, só no som e ruído da boca, pois de resto, seu coração estava vazio de toda a verdade.

Diziam: ‘Verdade! Verdade!’ – e, incessantemente, falavam-me da verdade, que nunca existiu neles; antes, diziam muitas falsidades, não apenas de ti, que és verdade por excelência, mas também dos elementos deste mundo, criação tua. Sobre isto, mesmo quando os filósofos diziam a verdade, tive de ultrapassá-la nos raciocínios por amor de ti, ó pai sumamente bom, beleza de todas as belezas!’”(AGOSTINHO, 2002, pgs. 68 e 69).

Em sua tentativa de saber os por quês do falecimento e ressurreição do sobrenatural no mundo moderno, Berger (1985) passa a abordar uma problemática própria da essência das religiosidades e que pode muito bem se confundir com um problema teológico. A teodicéia, assim como fora abordada por Weber (1999) constituísse em um dos problemas bases das religiosidades. Contudo, cremos que esse problema, ou seja, de uma “*justificação de Deus*” ou dos deuses é levada às últimas consequências pelas religiões da salvação, que, aliás, parecem ser o ponto básico de interpretação de Berger em sua obra “Um Rumor de Anjos” (BERGER, 1973, pg. 43). A justificação de Deus para os cristãos está na base de um contra-senso que, por muitos séculos foi um ponto básico de indagações para os seus teólogos, especialmente Agostinho em “Confissões”. Se Deus é onipotente, onisciente e onipresente então qual seria a origem do mal e de todas as desgraças presentes no mundo? A resposta mais comum dos cristãos é que esse teria duas proveniências: um o pecado original fruto do livre arbítrio do casal original e outro que seria anterior ao pecado de Adão e Eva, que seria o mal em sua forma pura – Lúcifer. Forma-se então uma espécie de teodicéia maniqueísta. Está nos primórdios das religiões da salvação a opção clara dos desígnios divinos em expulsar tudo que não pertencesse à sua ordem, como é relatado no mito do

gênese. A nosso ver, essa justificação mitológica inicial, e principalmente imemorial – ou seja, livre das barreiras do tempo, se insere como um ponto nodal dessas crenças. O alívio frente ao mal está em ter respaldado, através de certo fundamentalismo bíblico, que o mal não é oriundo da divindade e que, por isso, deve ser evitado e reprimido ao máximo possível.

O problema do mal é colocado como uma estrutura reinante nos fenômenos religiosos. Contudo, na modernidade ele tomou diferenciadas formas de ser encarado, inclusive tornando-se a partir dos estudos de Hannah Arendt um tipo de vocalização dos problemas que os indivíduos e as sociedades enfrentam tipicamente nesses tempos. O mal sempre configurou como a expressão máxima da alteridade (ou como poderíamos dizer – a alteridade em primeira e última instância), principalmente nas religiosidades onde a dicotomia bem e mal tem reinado tendo a idéia de maniqueísmo como sendo sobressalente, como é o caso das religiões da salvação, especificamente. A questão a mais é que na modernidade, essa questão se disseminou e acabou tendo um difícil diagnóstico. Entretanto, podemos dizê-lo como um refluxo da nossa própria capacidade de nos civilizar. Já que, já adiantamos esse ponto, a nossa racionalidade é unilateral e por essa característica extremamente preconceituosa. Ela naturalizou atitudes como o exorcismo da alteridade a um ponto que, consideramos perfeitamente normal e até em certos momentos reinante de uma burocracia racionalista a expurgação do outro e de suas crenças. Essa naturalização desse mal resulta, hoje em dia inclusive, numa sacralização do mesmo. Ouvimos muitas vezes entre críticos leigos do neopentecostalismo⁶⁶ que essas religiosidades são mais satanistas do que as que elas acusam como forma de exemplificar o que dissemos. O mal de exorcizar o alheio justamente na intenção de livrar do próprio mal.

O mal é, “um problema que, justo por ser central y de siempre, nos llega cargado de presupuestos y configurado por respuestas que pudieran ser justas em su tiempo, pero que no necesariamente tienen que serlo para el nuestro”. (Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião, 2007, pg. 17).

Parte da identidade cristã se formou a partir de elementos que consideram o outro como elemento a ser dê-satanizado, ou levar até ele o estigma da evangelização a

⁶⁶ Lembremos que o termo pentecostalismo vem do fato pentecostes. No dia de pentecostes o Espírito Santo de Deus teria visitado Maria e os apóstolos num Cenáculo em Jerusalém. O termo é indicado para significar esses novos movimentos cristãos que se auto afirmam em um segundo pentecostes, onde, obviamente a ação do espírito santo seria contínua.

todo custo, e nisso acabamos por entrar em um beco sem saída. Isso por que, ao mesmo tempo em que a diversidade cristã tenta dê-satanizar ou evangelizar os cultos não cristãos, para cumprir sempre a sua tarefa de universalização parece estar implícito o ideal de que eles não devem ser evangelizados na totalidade, ou pelo menos nunca foram e o Cristianismo parece admitir que nunca sejam ou serão. Ora, se a parte da identidade cristã se faz no processo de cooptação do outro, através da evangelização e do exorcismo cultural, a medida que sua tarefa estiver cumprida e o outro já seja totalmente cristão, então parte da sua identidade seria reduzida a uma expressão do passado já sem importância. O mal deve ser sempre re-nomeado e re-inventado a fim de perpetuar o pressuposto ideal da identidade cristã: lutar contra o próprio mal. E parece-me que este tema, ainda o é contemporâneo por dois motivos em relevância. Primeiro por que creio que grandes explicações da essência humana e que estão na religião são defloradas justamente em períodos de crise, como é o caso latente da nossa sociedade. Neste caso, voltam a tona antigos enfrentamentos ideológicos e maniqueístas, como a infinita e celebre luta do bem contra o mal (como foi dito no mal sucedido discurso de George W. Bush, presidente dos EUA se referindo ao embate ideológico do Oriente contra o Ocidente devido aos ataques as torres gêmeas do World Trade Center na cidade de New York, em 11 de Setembro de 2001). E segundo, por que me parece que quanto mais combatida é, uma influência ou tendência cultural, como é o caso dos grupos historicamente exorcizados as saídas normalmente são duas: o grupo exorcizado sobrevive com bastante força, como é o caso de judeus e árabes, não só no Oriente como também no Ocidente, ou são totalmente aniquilados ou até mesmo sincretizados com o Cristianismo como forma de sobrevivência. E é esse segundo caso que se encaixa com os paradigmas estudados como o sincretismo brasileiro de origem africana, indígena e católica.

Mas ao que nos parece, essa existência dicotômica com o mal é uma estrutura elementar, um núcleo duro de argumentação do discurso cristão, portanto elemento fundamental que traça as diferenças entre a identidade cristã e suas alteridades. E é nesse sentido que dizemos, enquanto o próprio neopentecostalismo existir ele configurará como denominador dessa idéia, mesmo que essa denominação vá de encontro as principais bases ideológicas da mesma modernidade. Um dos problemas mais interessantes dentro das atitudes dos grupos religiosos frente a questão do mal é que, retendo as atitudes da fé mantêm-se por elas procedimentos e discursos muito semelhantes aos que existiam na época em que alguns autores denominam de pré-

moderna. “*Cuando el problema del mal se presenta dentro de la fé, el fondo último de la actitud premoderna sigue manteniendo su validez.*” (Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião, 2007, pg. 23). Isso equivale a dizer que, prevalece a mágica e a racionalidade feitiçeira para se lidar com a alteridade expressa no mal que se espera estar na religião do outro.

Um dos pontos fundamentais a respeito da leitura da alteridade religiosa é que papel ela ocupa na representação maior das constantes leituras e releituras do fenômeno das próprias alteridades no mundo contemporâneo. Ou seja, que lugar ocupa o outro religioso, ou de outra religião em um mundo que contempla idéias como liberdade de expressão e principalmente de livre arbítrio? Quem são os outros religiosos? E como se deve agir com eles? Essa questão nos é singular por essencialmente ser também capaz de situar o papel das figuras e representações do mal, visto como o(s) outro(s) do sistema social cristão, envolvendo também a figura do diabo, e por conseqüência as religiosidades de matriz africana. Existem discursos modernos, que são verdadeiras apologias a sentimentos como liberdade, tolerância, mas que para falar a verdade nada mais seriam do que “*travestismos discursivos*” (DUSCHATZKY & SKLIAR, 2001), seriam efetivamente forças suaves de mascaramento da realidade nua, crua e desigual e forrariam toda ela com o apanágio da democracia. O que certamente apóia ainda mais a nossa tarefa. Dissemos desde o início desse trabalho que, dentro da discursividade cristã, sobrevive desde a séculos algumas formas nada humanitárias (provavelmente também cristãs) de se lidar com as alteridades religiosas, essa bondade do multiculturalismo reveste uma verdadeira face – a tentativa de se globalizar, universalizar a cultura cristã! Que de fundo, temos discursos que nos fazem crer na impressão de que realmente estamos, no sentido da tolerância e da respeitabilidade vivenciando grandes transformações, só que no fundo todas elas nada mais são do que palavras de moda. Esses posicionamentos teóricos, ou até mesmo essas políticas públicas de abertura e tolerância seriam, mesmo representando passos cambiantes rumo a possibilidade de um verdadeira sociedade de tolerância, tão politicamente corretas quanto sensivelmente confusas. Duschatzky e Skliar (2001) mostram três discursos atualíssimos a respeito da alteridade, sejam eles: “*O Outro como fonte de todo o mal*” (que nos interessa sobremaneira), “*O Outro como sujeito pleno de um grupo cultural*” e “*O Outro como alguém a tolerar*” (que também nos são particular). Certamente não dá para ainda hoje contemplarmos uma sociedade perfeitamente e amplamente tolerável, principalmente no aspecto religioso. Já que a História demonstra que a idéia de

respeitabilidade pelas diferenças religiosas é quase uma exceção entre os povos, e que sempre perdurou entre a maioria deles a idéia de que “*O Outro é fonte de todo o mal*”. Duschatzky e Skliar (2001) usam a peja de Eric Hobsbawm para afirmar que o século XX não foi exceção a essa regra, mesmo que a expulsão da alteridade física não seja a mais habitual em algumas ocasiões, como é, por exemplo, o nosso campo de estudo. O que, como já dissemos a torna ainda mais contundente na sociedade, fazendo com que, em certas situações, ou na maioria delas seja observada como um hábito natural e necessário para segurança da ordem moral e religiosa do Cristianismo e por consequência de todas as sociedades que se orientam por suas prédicas.

“A Modernidade construiu, neste sentido, várias estratégias de regulação e de controle da alteridade que, só em princípio, podem parecer sutis variações dentro de uma mesma narrativa. Entre elas a demonização do outro: sua transformação em sujeito ausente, quer dizer, a ausência das diferenças ao pensar na cultura; a delimitação e limitação de suas perturbações; sua invenção, para que dependa das traduções oficiais; sua permanente e perversa localização do lado externo e do lado interno dos discursos e práticas institucionais estabelecidas, vigiando permanentemente as fronteiras – isto é, a ética perversa da relação inclusão/exclusão -; sua oposição a totalidades de normalidade através de uma lógica binária; sua imersão e sujeição aos estereótipos, sua fabricação e sua utilização, para assegurar e garantir as identidades fixas, centradas, homogêneas, estáveis etc.” (DUSCHATZKY & SKLIAR, 2001)

Seria impossível, por essas razões, saber da existência de religiosidades que não estivessem mutuamente se traduzindo, e pior, quando da formação dessas traduções e re-traduções implicariam sempre em respostas vivas, não opacas, ou seja, discursos positivamente ou negativamente viris.

“Tradução enquanto mecanismo de manipulação dos textos dos outros, enquanto usurpação de vozes da alteridade que são transformadas, primeiro, em vozes parecidas, porém não idênticas e assimiladas, depois, em nossas formas conhecidas de dizer e de nomear.” (DUSCHATZKY & SKLIAR, 2001)

E como todas essas manifestações parecem ao mesmo tempo, possuir integralmente semelhanças entre si, mas também fortes diferenças é que aquilo que é diferente sempre acaba representando um potencial perigo a hegemonia discursiva dos grupos, e é aí que entra o mal. O mal é como uma representação da potencialidade do perigo que se avisa, e que, portanto deve ser evitado, combatido. E mais, foram acrescidos à mentalidade binária de bem e mal, civilizado e primitivo, racional e irracional, fé e razão, marginal e centro, ricos e indigentes, sãos e loucos, eficientes e deficientes, heterossexual e homossexual, nativo e estrangeiro e etc., portanto se constituiriam como parte integrante da própria dialética formadora do ethos ocidental.

A presença do mal pode ser muito bem entendida, pelo menos nos dias atuais, ou pelo menos até na estruturação da Umbanda como uma expressão da individualidade e seu caráter religioso na modernidade. Trata-se de uma questão de caráter íntimo, dependendo de pai de santo para pai de santo (ou zelador de santo como ouvimos em tantas ocasiões) e suas devidas ocupações e objetivos com a religiosidade que professa. Por causa de sua abertura, não se trataria de problemas com a religião e sim com o uso que os indivíduos fariam com ela. O falatório dessa forma é essencial e observamos isso em nossas entrevistas, quando da preocupação constante dos pais de santo em se alto proclamarem de boa índole, ao mesmo tempo em que mal diziam tantos outros zeladores, por que intimamente tratava-se de disputa, não somente por mercados como vulgarmente se possa dizer, mas por campos políticos de influência.

“Dentro do Candomblé tem o caminho positivo e o caminho negativo, segue o que quiser eu sigo o positivo, olha eu não posso lhe informar sobre esse sentido por que, eu hoje ando em poucas casas de Candomblé, (...) em todos os setores e em todas as religiões na minha concepção existe o bom e existe o ruim. As pessoas não são vistas pelo lado positivo, inclusive por outras pessoas que cultuam outras religiões, qualquer coisa eles vem e acreditam que é do demo”. (Irmão Antônio Baiano)

O pecado cristão representa uma cissura em sua cosmologia, já que mesmo não tendo tal comprometimento doutrinário com ele, seus representantes, pelo menos os entrevistados são cientes da sua importância para se traçar uma posição de pai ou mãe de santo afamado.

O Exorcismo da Alteridade toma uma centralidade nos cultos cristãos a partir do momento em que ela se torna necessária para a explicação de qualquer tipo de infortúnio. O diabo é o mestre dos disfarces, e enquanto tal ele pode invadir o mundo inteiro com suas peripécias, e mais, contando com um séquito imenso de pequenos demônios. Já essa corte de diabos menores serve para o exorcismo da alteridade para denominar deuses de outras religiosidades, como é o caso específico dos orixás, que na linguagem do testemunho do pastor Paulo de Tarso, são demônios de variadas formas, com variados poderes. Esse exército compõe-se de variados indivíduos que atrapalham os trabalhos das pessoas, se intrometem na tranquilidade de um casal, impedem que um filho nasça ou cresça com saúde, garantem sucesso para os seus seguidores, matam, entram na mente das pessoas, possuem o corpo de algum seguidor a fim de que ele possa fazer um mal, enfim, se enfileiram de formas variadas para zombar da obra do criador. E evidentemente que o principal alvo seria os homens, que se vêem como principal obra da criação. *“todos os acontecimentos para os quais não havia explicação*

eram preferencialmente atribuídos a eles.” (NOGUEIRA, 1986, pg35). Essa visão apocalíptica, de que em todos os lugares existe o mal e o seu senhor – o demônio cria uma visão extremamente singular à observação da sociologia da religião. Tratasse de um mundo, ou pelo menos de comunidades (que não são poucas) que se comportam assim, que à visão desavisada de alguém podem ser vistas como históricas e fanáticas. Entretanto, consideramos que se trata de algo contraditoriamente muito moderno. Observar o mundo, já tão desajustado, com sua fluidez e se entregar totalmente ao hedonismo e individualismo tão pregado pela lógica do capital, para sociedades não tão modernizadas como a brasileira chegar a essas últimas consequências seria uma catástrofe. São necessários portos seguros que demonstre o quanto à moral ainda é inabalável, e por isso figuras como o diabo se encaixam no panteão de figuras (existentes realmente ou não) que traçam fronteiras de identidade e existência. E tal qual parece ser na modernidade, assim como na medievalidade, que o diabo e seus sequazes são figuras carimbadas do cotidiano religioso do homem moderno. Ele está nos livros, nas capas de revistas, em filmes inclusive horas de forma horrenda e horas de forma inofensiva e simpática, ainda continua sendo a mulher que tenta a pureza masculina. Um filme que tenta de forma extremamente sutil observar essa relação do homem com esse diabo do cotidiano moderno e ao mesmo tempo folclórico é *“O homem que desafiou o diabo”*⁶⁷, mesmo que nele se perceba a insistência do autor em pornochanchar essa mesma relação cotidiana. Nele, a personagem principal, Zé Araújo, posteriormente Ojuara, vive as poucas com o diabo depois de ter se revoltado contra a própria esposa e sogro. O ator Helder Vasconcelos, que atua como o diabo (cão miúdo, personagem que faz parte do imaginário sertanejo) diz que:

“o cão miúdo ele é alegre, ele é festivo, ele é vigoroso e intenso, enfim o cão miúdo é desse jeito e não tinha de ser de outro (...) todo diabo é habilidoso, todo diabo é sarcástico, todo diabo é irônico (...)”

Mas ele está antes de tudo nas condutas desviantes. Nos gays, nos abortistas, nas feministas, nos cientistas, na academia e principalmente para nosso estudo nas religiosidades de matriz africana.

“As diversas formas de apresentação da figura do Maligno seguem uma tradição mais ou menos consciente: tanto o tentador como o instrumento de sua tentação e o cortejo de entidades inferiores que participam da esfera do Mal aparecem com caracteres burlescos, objetos de uma ridicularização, que mostrem a sua inferioridade implícita frente a figuras revestidas de santidades” (NOGUEIRA, 1986, pg. 38).

⁶⁷ Fonte: <http://www.br.warnerbros.com/ohomemquedesafiouodiabo/>

No catecismo católico se diz:

“§414 – Satanás ou o Diabo, bem como os demais demônios, são anjos decaídos por terem se recusado livremente a servir a Deus a seu desígnio. Sua opção contra Deus é definitiva. Eles tentam associar o homem à sua revolta contra Deus.” (CATECISMO, 1993, pg. 118).

Portanto, A idéia de que a opção dessas entidades seja definitiva pode ser considerado como um sinal de que sempre haverá uma oposição a Deus. O que implicaria em uma eterna luta do bem contra o mal. Mesmo que ela esteja, para a maioria dos religiosos expressa apenas na história da humanidade. E ainda sabemos que os tempos modernos trazem a tona um revigorar de uma contra tradição do cristianismo. A difusão de cultos e idéias satanistas. Esses representam um real perigo a hegemonia do catolicismo, no meio cristão principalmente por que eles abrem um novo flanco nessa batalha, a disputa pelos jovens. Procuramos, por exemplo, em um site católico a seguinte chamada: *“Movimentos religiosos alternativos e seitas satânicas – Cuidado com o lobo”*⁶⁸. O texto começa com a seguinte afirmação:

“Não se entra em um movimento religioso alternativo ou em uma seita sem um motivo; o fator desencadeante é com frequência «uma falta de acolhida de um familiar, um amigo ou um educador»” (<http://www.zenit.org/article-14253?l=portuguese>)

E continuando no Catecismo:

“§395- Contudo, o poder de Satanás não é infinito. Ele não passa de uma criatura, poderosa, pelo fato de ser puro espírito, mas sempre uma criatura: não é capaz de impedir a edificação do Reino de Deus. Embora Satanás atue no mundo por ódio contra Deus e seu Reino em Jesus Cristo, e embora a sua ação cause graves danos - de natureza espiritual e, indiretamente, até de natureza física - para cada homem e para a sociedade, esta ação é permitida pela Divina Providência, que com vigor e doçura dirige a história do homem e do mundo. A permissão divina da atividade diabólica é um grande mistério, mas ‘nós sabemos que Deus coopera em tudo para o bem daqueles que o amam’ (Rm 8,28). (CATECISMO, 1993, pg. 112).

Por ser considerado como um ser puro espírito o demônio pode ser considerado mais poderoso do que o ser humano. Por quê? Já que ele não possuiria a delimitação de tempo e de espaço, mesmo podendo agir sobre esses, principalmente no que se refere o imaginário popular das religiosidades brasileiras. Inclusive segundo essa, e também pela tradição bíblica existiria certo espaço para a atuação desses, através de vários artifícios,

⁶⁸ Fonte: <http://www.zenit.org/article-14253?l=portuguese>

para que as pessoas acreditassem mais ainda no poder de Deus. Contra-senso? Talvez. Mas seria a idéia de que se reconheceria o bem através do conhecimento do mal. O livro de Jó é um exemplo muito utilizado nos meios religiosos brasileiros como testemunho dessa relação de provação de Deus para com os homens. *“Um dia em que os filhos de Deus se apresentarem diante do senhor, veio também Satanás entre eles.”* (BÍBLIA, 2002, pg. 613)

É nesse sentido muito próprio a afirmação de que os indivíduos não devam se rebelar, nem muito menos optar por algum tipo de religiosidade diferente das expectativas tradicionais. Se rebelar contra a religiosidade é optar pelo mal, e optar por este é ir contra a ordem, e mais é elemento sintomático de que algo anda errado dentro da conjuntura das instituições familiares e próprias da tradição religiosa. A busca insaciável pela felicidade é outro fator sintomático dessa desorientação que leva as pessoas escolher pelo satânico, pelo menos é o que afirmam muitos autores católicos a respeito do surgimento desse tipo de fenômeno. Interessante é a entrevista da autora do livro: *“Movimentos Religiosos alternativos e seitas satânicas: ‘cuidado com o lobo’”*. A autora é presidenta do grupo de pesquisa sócio-religiosa de Milão. Para ela, a diferença entre essas tendências e os movimentos eclesiais é que esses se fundamentam em propostas e não em imposições como o são os movimentos satanistas. Esses por sua vez se baseiam no signo disfarçado da autoridade e dos laços que produzem entre os indivíduos e a sua busca pela felicidade desmedida e sem proporções. Uma de suas anátemas, mais proferidas é a referente à *“Reike”* que para ela seria *“uma espécie de energia universal, possuída antigamente pelos profetas e por Jesus Cristo”*. Tal energia teria para a autora um grande problema de origem, o budismo e os *“chakras”* que desarticulariam os princípios da dogmática cristã. Resumindo: *“Não pode dar-se, portanto, «dupla pertença», que inclua adesão a este sistema panteísta, gnóstico e ocultista, diametralmente oposto ao cristianismo.”*. O problema seria a duplicidade da identidade do Cristianismo, questão tão velada, como uma luta cruzada e sangnolenta contra o império do mal, representado pelo relativismo e individualismo e a heterogeneidade dos credos inadmissível para Roberta Grillo.

As diversas traduções de uma mesma tradição que repousa no que Maffesoli (2004) denominou de *“teorias de emancipação”*, na busca iletrada de uma salvação. A busca dessa salvação está e serve de anteparo a qualquer atitude que se faça tendo como ponto final e objetivo comum a ela. Essa salvação nos tempos modernos centra-se na figura do indivíduo, já que é muito comum ouvirmos pela lógica cristã que é necessário

que o fiel se prepare já que ele pode não encontrar seus parentes queridos na eternidade, já que ela é individual. Esse oferecimento visceral da salvação é um discurso que radicaliza suas possíveis concatenações com outros credos, compromete o diálogo inter-religioso (se é que ele é proposto), ao mesmo tempo em que garante ao fiel uma segurança emocional radical que urra acima de todas as diferenças qual é o verdadeiro caminho. Ou pelo menos qual é a verdadeira porta estreita. É uma “*consagração do bem como valor absoluto*” (MAFFESOLI, 2004, pg. 13) que como dissemos produz essa radicalização de ações. Entretanto, quais seriam os outros caminhos se não por essa radicalização do bem? Um homem plurireligioso, que vive sob a dogmática do hedonismo, numa selvageria sínica e ao mesmo tempo homeopática, busca irremediavelmente a cura para os seus problemas de forma muito pessoal. Então, onde ficam as religiosidades nesse panorama? E quais as suas propostas para a efetivação dessa idéia tão rarefeita, que é o bem? Oferecendo cá e lá duas coisas. Curas alternativas com a mediação do divino e um padrão ético muito gelatinoso em que uma das poucas certezas é quem representa o lado do mal – o diabo e seus sequazes, religiosidades alternativas, religiosidades de matriz africana. Maffesoli (2004) considera que, por causa dessas contradições inerentes aos tempos modernos, vivemos efetivamente “*à hora da anomia*” (MAFFESOLI, 2004, pg. 16).

“Uma reflexão para todos e para ninguém? É no mínimo delicado, em nossa tradição cultural, mostrar de que maneiras o mal nos persegue, em suas diversas modulações: agressividade, violência, sofrimento, disfunção, pecado – a lista poderia prosseguir infinitamente.” (MAFFESOLI, 1999, pg. 27).

E é por encontrarmos em todos os lugares, principalmente por se tratar de uma sociedade onde expressões de violência não se modulam mais com a lei, e que são por essa, punidas, e mesmo assim as variadas formas de violência permanecem é que a impressão é a de que vivemos o tempo da anomalia, vivemos o tempo do mal. Ele recria uma espécie de histeria que teima em ver em todas as manifestações do acaso como expressivas desse próprio mal. Principalmente se pensarmos que quase toda nossa tradição filosófica insistiu em uma modelação da sociedade eliminando todo o mal e naturalizando o bem como valor supremo. Esse tipo de incerteza, comungado com a histeria alimenta um medo do mal absoluto, que em contextos religiosos, de sociedades muito influenciadas pela moral religiosa resulta numa espécie de exarcebação das citações a respeito da figura do diabo e da tradição religiosa para fazer-lhe ressurgir das cinzas. A origem é evocada, ou como Maffesoli (1999) disse festejada como uma pedra

de salvação. Em meio às desconfianças e medos que emergem dessa violência caleidoscópica. Para os fiéis ele é o responsável pelos males da humanidade assim como de todas as injustiças sociais, já a justiça mesmo dos homens é vista pelo jargão popular como mais frágil que a justiça divina. Pensemos principalmente que a separação entre o bem e o mal e a observação do mal apenas como uma *privacio boni* (ou privação do bem) é apenas intelectualista, ou pertence ao universo dos exegetas, por que entre as várias manifestações da religiosidade popular brasileira, ele está lá, risonho, medonho, por vezes pavoroso ou reinando o imaginário de filmes de terror ou festas do divino expresso pelos cavaleiros vestidos de vermelho. Como a justiça de Deus só opera em tempo de graça, com os crentes redimidos e arrependidos de seus pecados lançando um campo de força sobre esse, as demais esferas da vida social são vistas como de propriedade, ou pelo menos domínio do demônio. Onde fica o discurso do exorcismo da alteridade de forma mais clara? Segundo a maioria das mentalidades cristãs, estar no campo de força da redenção divina ou estar no domínio do maligno é fruto de uma opção consciente do indivíduo. Portanto, quando se age com relativa violência discursiva na tentativa de se converter um xangozeiro, por exemplo, se faz sabendo que se está agindo sobre uma mente que pode não estar em estado de consciência, mas que tem liberdade de escolha, ou seja, que potencialmente tem salvação. E como Maffesoli percebeu, esse é um terreno fértil já que, esse tipo de enfrentamento com o mal que está sendo figurado nas redes sócio-religiosas do diabo é pelo menos em vida “*incontornável*” e que ao mesmo tempo não pode ser ignorado pelos crentes. Resumindo: é batalha na certa.

Devemos observar dessa forma, o aspecto antropológico da violência discursiva expressa nesse exorcismo da alteridade. Parece ser um aspecto estrutural da nossa violência discursiva, ela nunca parte de nosso grupo, daí enfatiza-se a cultura da vitimização onde cada grupo, principalmente cristão, deixa clara a opção do ataque às religiosidades de matriz africana por estarem sendo atacados anteriormente. Essa vitimização não é reconhecida da boca para fora, mas é institucionalizada como um bode expiatório que radicaliza a atitude de violentar com palavras, com gestos as outras religiosidades. Ela cria inclusive a sensação de mistério constante, já que o inimigo e a sua violência está a espreita de qualquer situação. Parecida inclusive com as violências climáticas, terremotos que estão a espreita e atacam quando menos esperamos. Trata-se, portanto, de “*mysterium tremendum que é a anamnese da morte*”. Sabemos que por outro lado, essas forças em sua devida medida recriam um mundo pluralista, onde o mal

é visto em seu sentido potencial, de síntese entre opostos. Ou em sua devida medida a “*violência é um elemento essencial da construção simbólica do social*” (MAFESSOLI, 2004, pg. 70) Esse diálogo entre religiosidades tão diferentes, mesmo que sendo vista como heresia pelos setores mais dogmáticos dos credos, infundem irremediavelmente o que elas possuem em comum, aproximando as suas polissemias, mesmo que essas iniciativas pluralizantes sejam raras. Mas nelas é comum ouvirmos nas religiosidades populares que as religiões são várias, mas Deus é um só. E mais, que esse mesmo Deus se manifestou de várias formas em vários lugares. Trata-se de avanço, ou não teologicamente não sabemos, mas certamente que sociologicamente a idéia de que existe um Deus que se manifesta de formas diferentes já é grande coisa. Grupos que secularmente eram antipáticos uns com os outros passam a buscar uma teoria da superação, ou o que os católicos chamam de ecumenismo, ou mais radicalmente uma integração de antigos maus.

Por isso observamos que a maioria dos discursos exorcistas é de alguma forma um deboche desse mínimo poder do demônio frente ao poder de Deus, só que evidentemente o escárnio não é apenas a figura do demônio, mas sim à figura das pessoas de conduta desviadas. É muito comum vermos evangélicos que em determinados momentos ásperos dos cultos de exorcismo riem com certo sarcasmo do demônio e da vitória de Deus sobre o pecado dessas condutas desviantes. Mesmo que contraditoriamente parte desses cultos, principalmente da IURD seja uma espécie de pseudo-apologia ao próprio demônio. Nesses anfiteatros, que mais parecem às terças-feiras do descarrego no momento ápice, o momento do duelo entre o poder do pastor conferido por Deus e o poder das entidades conferido pelo demônio.

Mariz (1999, pg. 34) demonstra que a fluidez entre as fronteiras de idéias entre bem e mal no Brasil parece sempre ter sido frágil, ao mesmo tempo em que ela compõe parte importante de nossa formação cultural – religiosa. O que de certa forma sempre dá ênfase no discurso da satanização do outro da seguinte maneira, deslocando-o em um habitat quase carnavalesco, ou pelo menos fazendo com que tal hábito se tornasse cada vez mais saudável dentro da estrutura de ações de uma pessoa religiosa cristã, sem que para com isso ela sentisse algum tipo de culpa em estar sendo abertamente preconceituosa. E mesmo que apontemos um radicalismo nesse embate, sabemos que essa razão cultural, essa opinião é quase unânime entre as religiosidades de matriz cristã, incluindo de forma própria até mesmo o catolicismo e propriamente seu mais novo movimento – a renovação carismática.

Juntamente com a idéia de que o maligno está associado a duas estruturas, as libertinagens da modernidade e as religiosidades não cristãs estão a de que o demônio se esconde por trás de um terror progressivo em sociedades secretas através do ocultismo e etc. É comum encontrarmos nos discursos do exorcismo da alteridade, alimentados por toda uma literatura do oculto, assim como manifestações televisivas a respeito da sorte de várias personalidades de que existiria uma espécie de fronteira oculta em todas as práticas dessas religiosidades. O discurso do Pastor Saulo e de Tio Zeca são muito pontuais nesses sentidos. Eles se referem a artistas que teriam feitos pactos com o demônio através do Candomblé, da Umbanda e da Quimbanda. Para alcançar sucesso, essas pessoas teriam vendido as suas almas ao diabo, inclusive o Pastor Paulo de Tarso se intitula como um ex-artista que teria alcançado sucesso devido a esse tipo de pacto. E numa espécie de plano maléfico fariam parte de um grande trabalho para arrebanhar mais e mais almas para o inferno. São mensagens sublimares, possessões durante o exercício do próprio ofício e etc. todo material difundido na internet de forma bastante clara e objetiva. Ou seja, o exercício do exorcismo da alteridade se conjuga a uma áurea de mistério que lhe retroalimenta. A áurea de mistério e ocultismo lhes serve para que fique respaldada a idéia de vítima, ou seja, somos vítimas de algo que eles tramam junto com inimigo em segredo, portanto qualquer arma é válida no sentido de resguardar a fé. E nessa suspensão de conhecimento a respeito da alteridade religiosa se imaginam as mais indecentes práticas por parte desses inimigos de Cristo.

“Para o fiel da religião, os adoradores do demônio representam a total inversão dos valores: praticam toda a sorte de costumes imorais, aberrações, em suma, enfrentando os mandamentos de Jesus, praticam os atos mais imundos e contrários a toda a decência.” (NOGUEIRA, 1986, pg. 43).

Eles podem inclusive manter relações sexuais com os próprios demônios, disseminando filhos que não são fruto da graça de Deus e sim da perspicácia do demônio. Sobre o Candomblé é comum também ouvir entre protestantes e católicos que seus cultos são também baseados em uma moral sexual frouxa onde os próprios adeptos mantêm relações homossexuais com os pais de santo. E não seria um dos assentamentos de exu um falo?

IV.3– A Satanização das Religiosidades de Matriz Africana. A Formação Contemporânea da Alteridade para Católicos e Neopentecostais.

Quando por exemplo a figura indicativa e muito particular de Exu possui várias interpretações entre religiosidades de matriz africana diferentes, e ao mesmo tempo representa a amalgama do mal para os cultos cristãos, principalmente católicos e neopentecostais.⁶⁹ Concordando com Lévi-Strauss (1985), essas diferentes interpretações do mesmo fenômeno é fruto de um processo de convergência, não muito homogênea entre a consciência individual, representada por uma experiência pessoal com o fenômeno. E do outro lado as experiências ditas são fruto delas próprias com o grupo em que o indivíduo vive. Já este por sua vez, programa toda uma estética, toda uma alegoria de significados, um discurso sobre aquele fenômeno, no qual, independentemente de sua experiência individual, terá um caráter social. Principalmente por que já deixamos claro que esse tipo de discurso é construído historicamente. Mesmo que pareçam fluidas, mesmo que não sejam tão verificáveis, essas misturas entre a experiência individual e a rede de significados existentes produz as ações deste indivíduo e de seu grupo frente ao fenômeno observado – exu é o diabo? Muitos desses dados, muitas dessas informações podem nem mesmo compor um arsenal lógico para a visão ocidental de mundo. Mas normalmente se tornam lógicas à medida que atendem necessidades, muitas delas materiais daquele grupo. Ou seja, “*formular impressões in-formuláveis, e integrar experiências inarticuladas em sistemas*” depende fundamentalmente do contexto histórico próprio do momento, qual o tipo de lógica que impera naquele momento, quais são as necessidades, de diversas direções, que existem naquele momento de aparecimento daquela crença aparentemente sem sentido, e nesse caso um tipo de crença extremamente fundamentalista e desrespeitosa com a crença alheia (LEVI-STRAUSS, 1985, pg. 198). Apenas para termos uma idéia de quão in-formulável é essa associação entre o diabo e exu, podemos, por exemplo, saber que em determinadas formas, pelo menos a maioria dos filhos de santo que entrevistei me

⁶⁹ Referimos-nos especificamente a essas duas religiosidades de matriz cristã, quanto àquele que mais promovem o exorcismo da alteridade por motivos diferenciados. Para nós o exemplo católico de exorcismo da alteridade deve ser visto pelo simples motivo da tradição católica nesse tipo de prática, e ainda podemos nomeá-lo (o catolicismo) como a primeira representação desse discurso na cultura brasileira, além obviamente da sua hegemonia numérica no Brasil. Já os neopentecostais se diferenciam por ser a parte das religiosidades de matriz cristã que incisivamente tomam as práticas de exorcismo da alteridade como política religiosa mais efetiva em seus cultos.

confidenciaram isso, me atestaram que dependendo do tratamento dado exu poderia ser o orixá mais benevolente, mesmo que, no todo, seja realmente ambivalente.

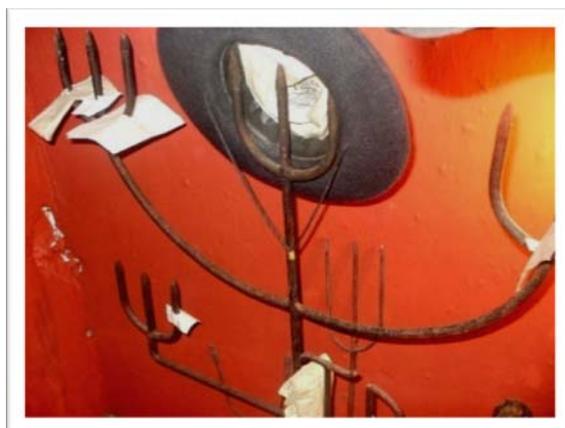
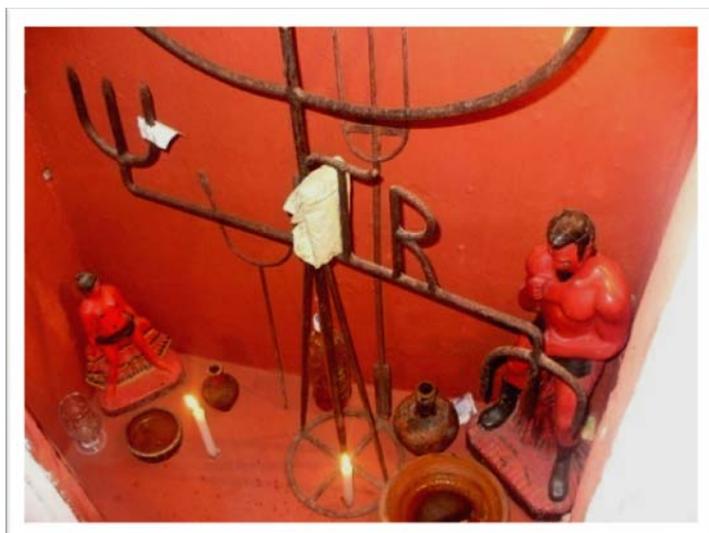


Figura XIV - *Imagens da oferenda inicial a Exu e de seu assentamento*, tiradas durante um toque para o Caboclo Sete-Flecha em um terreiro no Vergel do Lago – Maceió – AL.

Sabemos inclusive que Exu não seria a única dessas entidades a transitar, tanto pelo imaginário cristão quanto pelo imaginário mediúnico, pela moralidade do bem ou do mal. Luiz Assunção (2006, pg. 166) se refere a uma entidade chamada Légua Bógi, esta seria formada por uma família de caboclos que teriam como principal característica a ambigüidade de caráter. Légua Bógi tem sua face branca e outra preta, ou quando imediatamente é identificado como tendo uma parte a Deus e outra ao diabo, ele passa inclusive a representar-se como um mestre de caminhos, podendo transitar entre o bem e o mal, um mestre de jurema curador e feiticeiro e inclusive transitar entre a Umbanda e a Quimbanda⁷⁰. Esses atributos conferem ainda mais legitimidade ao que sempre temos afirmado. Há espaço, em parte dos cultos das religiosidades de matriz africana para a sacralidade tanto de elementos do bem quanto do mal, sem que para isso as entidades ambíguas que incorporam cá e lá um caráter sejam menosprezadas, muito pelo contrário, elas são mais dignificadas por terem como atribuição principal poderem transitar entre esses elementos. Sendo inclusive consideradas mestras por essa atribuição. A única exceção que parece apenas pender para o lado do mal é a “*linha do cangaço*”, predestinada, assim como seus referenciais históricos à apenas matar seus oponentes (ASSUNÇÃO, 2006, pg. 166). Dessa forma, cremos que a Umbanda se torna uma religiosidade muito menos utópica do que as outras existentes em nossa realidade. Ela passa a ser uma espécie de retrato, ou apontamento das verdadeiras relações que existem na trama cotidiana das pessoas. Elas sentem, gostam, amam, mas por outro lado também possuem seu lado dionisíaco (como se referiria Nietzsche), portanto, odeiam, sentem inveja, desprezam e etc.. A Umbanda se humaniza tal qual o próprio praticante.

As religiosidades de matriz cristã, em suas várias denominações foram articulando uma característica muito peculiar, desde suas complexas formas de desenvolvimento de suas identidades, mas também a força de dominação e denominação de “*acontecimentos aleatórios*” (FOUCAULT, 1996, pg. 10). Acontecimentos que fogem a lógica de suas representações e que de alguma forma devem ser pensados e respondidos, inclusive na intenção de manter o mito da racionalidade perfeita que é inerente ao próprio Cristianismo – fonte de toda a verdade.

⁷⁰ Temos conhecimento através das entrevistas que a Umbanda por muito tempo foi conhecida apenas como o culto dos eguns, que eram espíritos dos mortos. Que inclusive a ligava demais ao espiritismo kardecista. Entretanto, a conclusão que chegamos é que essa religiosidade se identifica com o que se chama linha de trabalho. Seriam essas linhas de trabalho: linha de Preto Velho, linha de Cosme e Damião dos Erês, linha dos Caboclos, linha do povo baiano da macumba, linha dos boiadeiros, linha dos marinheiros, linha dos ciganos, linha dos Exus e Pombagiras, linha da Jurema, linha do Cangaço e tantos outros variando inclusive de centro para centro.

A necessidade de se ter uma resposta salvífica para tudo. Inclusive uma das formas do Cristianismo dar respostas a essas incongruências é deixando claro o que pode ser dito e o que não pode ser dito, dando-o ainda prerrogativas de um discurso que estaria sempre focado as transformações pitorescas do mundo moderno. “*Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa*” (FOUCAULT, 1996, pg. 9). Sabemos que atual situação do pluralismo religiosos no Brasil vai à contramão a essa verdade. Hoje encontramos uma situação de diálogo religioso (ou pseudo diálogo religioso) em que a intenção legal é que ocorram diálogos entre as religiosidades e mais, essas possam gozar de totais privilégios de articulação de discursos e verbalização das suas verdades. E que possam então dizer e dê-s-dizer o que pensam sobre as outras. É como se disséssemos que estamos em um período de transição entre um silenciamento unilateral e patente e um período de silenciamento interno das próprias religiosidades que, nesse campo de disputas elegem seus discursos politicamente e hermeticamente fechados em busca de reconhecimento público (religiosidades de matriz africana), ou preferem o arrebanhamento quantitativo de adeptos (religiosidades de matriz cristã) e dessa forma constroem discursos que silenciam algumas possibilidades de diálogo maior e bradam exorcismos de ambas as partes. É evidente que os silenciamentos continuam de formas variadas e extremamente camufladas nesse contexto de liberdade religiosa, entretanto eles estão espalhados nas comunidades, nas paróquias e nos centros quando os seus líderes, padres, pastores ou ialorixás e babalorixás determinam quais os indivíduos e grupos devem pertencer as suas alteridades mais latentes deixando muito claro que, mesmo que parentes dos adeptos pertençam a qualquer outra religiosidade este também deverá ser alvo de uma batalha espiritual. Contou-nos o Irmão Antônio Baiano que sua irmã, que é adepta da igreja Assembléia de Deus já realizou até uma passeata com seus irmãos de culto para tentar convencer ao irmão de que suas práticas eram demoníacas e que o fazia por orientação do pastor de sua igreja quando este soube que ela era irmã do conhecido feiticeiro Irmão Antônio Baiano.

“É uma história um pouco meio engraçada, irmã legítima que eu te falei entre aspas eu tenho uma. Os meus familiares são adotivos, eu não conheci principalmente meu pai, por que ele morreu muito cedo e eu fui criado por um tio meu irmão de minha mãe ao qual ele me adotou como filho e eu adotei como pai. (...) a minha irmã legítima, nasceu praticamente no candomblé junto a todos nós, inclusive um filho dela raspou lá em casa. Uma filha dela casou com um rapaz de São Paulo passou a ser evangélica e ela veio exclusivamente de São Paulo com a única intenção de transformar o meu terreiro de candomblé que é a casa de Xangô em uma igreja evangélica. Esse era um ponto facultativo dela. Ela disse com todas as letras vamos por tudo

que você tem fora vamos por tudo fora , por que tudo isso é coisa do demônio. Tudo é coisa que o diabo lhe dá e vamos abrir aqui uma casa religiosa, diferente por que o meu genro é pastor, a minha filha é obreira e eu faço parte da igreja e nós vamos expulsar o demônio da sua casa e você vai ser finalmente um homem abençoado por Deus (...) e tanta barbaridade, ela passou a dizer que o pai é Deus (...), o irmão legítimo é aquele que está com Deus (...) se eu não fizesse mais parte da religião dela eu não seria mais um irmão dela por que não seria parte do Deus dela, era o que ela me dizia. (...) o racismo existe, a intolerância existe em cima de mim em cima de muitos babalorixás, engraçado é importante a palavra Jesus te ama, mas eu mesmo sou vítima de várias coisas evangélicas que chegavam Ana minha casa, aqui com expressões dessa palavra Jesus te ama simplesmente vem e diz que eu sou o demônio e ele está salvo. Educadamente respondo amém e ele mais profundo começa a bater por eu sou o diabo eu sou essas coisas?” (Irmão Antônio Baiano).

Aproveitamos as quase setenta horas de gravação que serviram de edição do documentário do professor Siloé Amorim – Quebra de Xangô. Muitas das entrevistas com filhos, filhas, pais e mães de santo nos foram extremamente válidas. Uma delas foi com uma Mãe de Santo chamada Susana, tendo inclusive que, em sua parte final uma filha de santo também é entrevistada. O entrevistador pergunta a respeito do preconceito que Dn^a. Susana sofreu durante toda a sua vida. E ela fala a respeito da confusão que normalmente as pessoas têm, já que ela se intitula “*curandeira*” e não “*macumbeira*”. Diz já ter sofrido muito com essa confusão e ainda hoje continua a sofrer.

“Prf^o. Siloé: E o que a Sr^a. sofreu tanto fisicamente como moralmente. Como as pessoas julgavam a Sr^a. Macumbeira. Sr^a. Susana: E ainda hoje julga, e ainda hoje diz que eu sou macumbeira sem eu ser! Eu sou uma curandeira mandada por Jesus Cristo. Antão chega gente doente aqui e eu vou, tanto faz ser de dia como de noite e eu atendo aquela pessoa (...).”

Se a doença não tiver resultado de cura com a curandeira, ela cura parcialmente a doença e pede que a pessoa vá se receitar ao médico, que chama de “*casaca branca*”. Se o problema tiver solução com ela, então é mandado que a pessoa tome o banho indicado para obter a cura. Dentre suas curas, ela diz resolver quando a pessoa está “*um pouco endiabado*”, mas não lhes cura quando estão embriagados. Quando endiabados, a curandeira chama primeiramente por Deus, depois por Nosso Senhor Jesus Cristo e depois por Santa Bárbara a quem chama de Mãe, depois por São Jerônimo dito como o “*dono da justiça divina*”, chama pelo Pai Oxalá, “*que é Nosso Senhor Jesus Cristo, Salvador do Mundo*”. Falando sobre sua experiência pessoal, Dn^a. Susana fala que, como muitos entrevistados dessa pesquisa que o motivo de seu ingresso no terreiro deveu-se a uma cura miraculosa de uma curandeira, já que ninguém da sua casa saberia explicar o início desses males. Achava que seus males eram espirituais, via sombras, coisas e arrebatava-se e achava que era o espírito da doença.

“Eu estava nestante boa, quando pensava que não não vinha ninguém, ficava louca sem ver o povo, rasgava a roupa sem ver ninguém, rasgava a roupa, quebrava panela, jogava quebrava as vasilhas de dentro de casa, louca quando eu pensava que não eu via como uma sombra para dentro, passava assim perto de mim, entendeu mas quando eu via aquilo eu ficava, pavorosa, louca e ficava com medo não queria ver ninguém, entendeu não podia ver ninguém e pra mim ia me matar aquela pessoa que via ia me matar-me, mas não era ninguém, era o princípio da doença, que dizer que era os orixás, que tava querendo tomar conta de mim, mas tava sujo, como podia? Não podia, ai foi o tempo que ela veio cuidou de mim, comprou as coisas que ia fazer, a oferta que era para ofertar ao orixá, deu a oferta a eles e ai pronto até o dia de hoje.”

“Não faço mal a ninguém”, é uma expressão dita muitas vezes. Mas seu sincretismo rico ainda diz, que uma de suas protegidas de nome “Dita’ teria chegado ao seu terreiro louca, tratada e curada pelo Divino Espírito Santo, Meu Pai Oxalá e Minha Mãe Iansã”. Quando a própria Mãe de Santo, em tempo de sua doença era levada para o curandeiro e as pessoas diziam que ela deveria ser tratada pelo seu Santo de Cabeça, mesmo que seu pai tenha morrido sem acreditar nisso, ela demonstrava vez por outra extremo medo pela nova experiência que estava vivendo, principalmente por ser cheia do imaginário cristão. Tinha medo de morrer, já que a mulher que lhe atendia era do Candomblé. Ela pedira para que Dona Susana fizesse uma oferta para seu Santo. E dada essa oferenda ela disse que o Santo retornou.

“E ai ela falou: que a minha mãe ia ficar para fazer o bem ou o mal. Por que você não ouviu falar que existe gente que faz o mal? Que trabalha com coisa séria que trabalha fazendo o mal? ai ela perguntou, foi um julgamento. Ai o meu Êre desceu e disse não. Enquanto Deus governar o mundo e ela for viva é prela fazer o bem sem saber a quem. E de sede e de fome e de dor ela não vai morrer mais nunca.

Para manter o estado de graça, periodicamente a Mãe de Santo tinha que ofertar para o orixá seus despojos. Dessa forma, ao mesmo tempo em que ela alegre o orixá ela mantém o seu corpo saudável. Orgulha-se de pertencer a Umbanda e ao mesmo tempo realizar caridade. Quando perguntada a respeito de como podemos identificar uma pessoa que faz macumba ela explana de forma muito simples que seriam as pessoas que possuem o conhecimento e utilizam para o mal. Mas seus serviços inclusive serviriam como uma analogia de sincretismo cristão, quando fala de suas técnicas para retirar espíritos das trevas da pessoa.

“Tem pessoas que chegam aqui, quando vem chegando aqui na minha casa, aqui na porta do meu salão, eu já estou entendendo que já vem coisas mal ou ruim, coisas que é da encruzas, coisas, gente que morreu, que lá no outro mundo acho que Deus não quer ou não consentiu não sei, ai chegando aquelas pessoas vem os gritos, vem ao salto, vem aqui amarrado, viu? Ai eu chego eu pego, o cordão de São Francisco, pego o Divino Espírito Santo que é o nosso Salvador do Mundo e peço a minha Mãe poderosa, que é minha

Mãe Iansã, (...) que é dona dessas coisas, viu? Que é dona dessas coisas para carregar para as trevas. Ta me entendendo? Levando para as trevas, eu pego rezar, rezo, quando acabar àquelas pessoas tem que acamar, pego o crucifixo, nem sei falar, só saltando e pinotando, eu pego o crucifixo eu pego, abro a boca para falar que ta endiabrado, dizer o que é quer! Ta me entendendo a História? Ai aquela pessoa diz por que se acabou, ficou devendo promessa, ficou devendo, ta precisando de uma missa, quer perdão, do que tem feito (...)”.

As referências de cura sempre envolvem uma estrutura prévia que se assemelha a maioria de todos os depoimentos. De um lado se encontram forças estranhas à criação e a humanidade, que seriam espíritos impuros de mortos não aceitos pela redenção divina, e do outro lado as armas de combate desses espíritos envolve um misto complexo de entidades do Candomblé e principalmente do catolicismo. A curandeira refere-se ao cordão de São Francisco e ao procedimento mais interessante para nós. Para reconhecer o mal é necessária a forçada bem, contida na redenção de Cristo na cruz. Então, literalmente colocando o crucifixo na boca do endiabrado ela atesta que essa força era capaz de repreender assim como identificar qualquer mal contido no sujeito. A água benta também é outra forma de se expulsar o espírito das trevas. Os espíritos são devedores de alguma responsabilidade cristã – uma missa, um terço, uma promessa. No entanto uma questão é extremamente pontual, para existir o exorcismo e para que fique atestada a força do exorcista é necessário o estado de total inconsciência do possuído. Dona Susana deixa claro isso ao dizer que passada as rezas o indivíduo acorda se perguntando onde está. E então ela fecha o ciclo de dependência atestando a ele (o curado-exorcizado) que é necessário que ele continue a tomar os banhos recomendados. Ela reconhece 27 tipos diferentes de terreiros, ou “*nações*” como deu para se entender. Cita os nagô, Umbanda e diz que alguns outros, que ela desconhece trabalham com magia negra. Quanto aos possuídos, também reconhece que tantos outros que a família vai lhe recorrer o auxílio, não são acometidos de maus espirituais e sim de depressões das mais variadas. Mas quando o mal é espiritual ela é clara em dizer que tratasse do próprio demônio. Antes “*curava baixo*”, já que era perseguida, chamada de macumbeira. E hoje “*cura alto*” para todos e quem quiser ver. Quando da entrada de pessoas em sua casa canta:

“Vamo alevantá o cruzeiro de Jesus! Vamo alevantar o Cruzeiro de Jesus! Nesta casa eu quero eu quero paz eu quero luz! Nesta casa eu quero, eu quero paz eu quero luz!”.

Ou seja, estamos falando do processo, dentro do Exorcismo da Alteridade de como o porquê de algumas palavras se tornarem dizíveis e outras silenciadas, compondo

assim esse campo de marginalidade religiosa. Foucault fala de três formas clássicas, ou “grandes sistemas” de segregação do discurso, para dizer que uma determinada palavra é proibida. Ele fala da “*palavra proibida, a segregação da loucura e a vontade de verdade,...*” (FOUCAULT, 1996, pg. 19). O exorcismo da alteridade é uma espécie de discurso que se baseia nessas três prédicas heterogeneamente. Os termos são proibidos de forma tal que ainda para muitos adeptos das religiosidades de matriz africana mostrar-se é um desafio. Dizer-se como sendo da religião do santo, dizer em local público ou em determinados grupos a sua orientação religiosa ainda é um tabu para muitos deles. Macumba seria em sentido geral uma palavra proibida até mesmo no meio do povo do santo, enquanto que nas religiosidades de matriz cristã brasileira ela é uma das expressões máximas da presença do mal. Sempre ouvimos dos crentes quando falamos em macumba: Tá repreendido em nome de Jesus!. Pela própria palavra proibida dissemos que existem grupos segregados (de alguma forma pelo menos), sem signos aceitos e de religiosidade marginalizada ouvimos dois testemunhos interessantes. O primeiro de um garoto evangélico que dizia que em tempos de colégio os garotos da igreja se separavam dos garotos que pertencessem a esse tipo de seita. E outro de uma filha de santo de Dona Suzana, chamada Maria Zilma que dizia ser impossível conseguir emprego se dissesse a seus futuros empregadores que era raspada. Fala sobre essa dificuldade de forma chorosa, e diz que gostaria muito de ter um emprego honesto e que dessa forma, ou como as pessoas entendiam não era possível.

Todas essas orientações vêm da vocação de propagar verdades inefáveis inerente das religiosidades de matriz cristã e que parece ter resistido de forma inequívoca e extremamente útil às intempéries secularizantes dos tempos modernos. Esse fundamentalismo à moda ocidental certamente ainda é o maior empecilho para a formação de um discurso de tolerância e respeito pela diversidade religiosa no Brasil.

Parte do preconceito expresso na expressão que temos defendido exorcismo da alteridade, constitui-se como antes afirmamos através da diferenciação das peculiaridades inerentes a cada matriz religiosa. Certamente algumas das mais insistidas pelas religiosidades de matriz cristã como sendo pontos diferenciais entre elas e as religiosidades de matriz africana são o que denominamos de ritos sacrificiais e expressões corporais. Observamos em nossas pesquisas de campo que esses sinais são aqueles que, ao mesmo tempo comungam de forma cambaleante entre as duas matrizes de religiosidade e mesmo assim parecem ser seus pontos diferenciadores cruciais. Muitos elementos dos ritos sacrificiais das religiosidades de matriz cristã foram

herdados das religiosidades de matriz africana e vice e versa. Entretanto parte de suas tradições, principalmente a cristã, sempre retoma o porquê essas religiosidades são diferentes e o porquê de satanizá-las através dos ritos sacrificiais que essas adotaram. Não é incomum em uma missa, por exemplo, ouvir um padre dizer que o sacrifício de Cristo anulou qualquer outro tipo de sacrifício que não seja o do próprio fiel que deve tentar se igualar ou expiar esse sacrifício maior. É uma referência explícita contra os sacrifícios de animais nos rituais preparatórios dos toques de Xangô (o dia da matança), por exemplo. Enquanto que para o católico o corpo é metafisicamente o templo do Espírito Santo, como se esse fosse proprietário do corpo que deve ser bem cuidado, ou cuidado aos moldes cristãos para o xangozeiro o corpo é vez por outra o local de comunicação entre o orixá e seu filho. Ora, para as duas matrizes de religiosidades o corpo é uma das formas mais expressivas da fé. Entretanto a diferença está por que para o cristão de maneira geral ter o corpo invadido por outro espírito resultaria em uma profanação, já que ele é uma morada exclusiva do Espírito Santo. Ora a profanação do corpo por outro espírito para os cristãos é possível, mas apenas para os planos maléficos do diabo, por isso que estruturalmente o discurso cristão foi o de assemelhar os orixás aos demônios, como profanadores do corpo. Os ritos sacrificiais podem também ser apontados como pontos de referência comuns entre as matrizes de religiosidade no Brasil. A palavra sacrifício vem do latim e quer dizer *sacra facere* (fazer o sagrado), como colocou Pereira (2004) sacrifício também pode ser entendida como o momento de “*apaziguamento da violência*” uma violência que serve de modo a apaziguar a violência de outros momentos cotidianos da vida da pessoa (PEREIRA, 2004, pgs. 52 e 53). Com as suas devidas peculiaridades esses cultos introduzem dois elementos que ao mesmo tempo em que legitimam a força do culto, expressam a dimensão catártica de seus fiéis com a divindade. Os ritos sacrificiais expressam comunhão ao mesmo tempo em que, em sentidos diferenciados imprimem um espírito de mútua força entre os participantes do sacrifício. A diferença é que entre as religiosidades de matriz cristã desde o Novo Testamento, a base moral da religião se tornou o primordial com o sacrifício de Cristo que anularia então todas as leis sacrificiais anteriores a ele. De certo que para essas religiosidades, pelo menos ideologicamente a representação do sacrifício, assim como a demonstração de força e comunhão com Deus está na pessoa do fiel e não propriamente de algum animal que irá ser expiado. O que o exorcismo da alteridade tem haver com isso? O sacrifício para tais religiosidades passou a ser expresso pela própria vida do fiel e em consequência disso todos os outros tipos de ritos sacrificiais de outras

religiosidades, principalmente as de matriz africana passaram a figurar como um culto ao demônio já que ele próprio roubaria a alma das pessoas conseguindo o seu sangue. O sangue humano derramado em momento de martírio é dito como santificado ou santificador, enquanto o sangue de animais em expiação é dito como endemoniado, satânico por que nega impreterivelmente o sacrifício de Cristo na cruz e seu sangue derramado. Por isso enquanto os ritos sacrificiais são para as religiosidades de matriz cristã uma forma e catarse através do sacrifício de si, para as religiosidades de matriz africana o sacrifício não deixa de ser catártico só que ele é sacrifício de algo ao meu favor. Há a necessidade de dizer que pelo menos elas comungam dessa estrutura sacrificial, onde do lado cristão a expiação é de uma sociedade messiânica que se redime da condição de vítima enquanto que nas religiosidades africanas não há vítimas (no sentido cristão da palavra), mas a troca simbólica entre os entes. Em religiosidades que se identificam com a matriz religiosa brasileira (tão híbrida) onde a marca mais aparente é o seu conteúdo devocional e não espiritualista⁷¹, essa diferença dos ritos sacrificiais se externa de forma muito visceral, já que nesse mercado de trocas simbólicas entre elementos de fiéis e de divindades várias que se relacionam qualquer tipo de trabalho maléfico pode ser feito contra o cristão tendo como base a idéia de que os xangozeiros matam animais e bebem seu sangue.

No discurso do exorcismo da alteridade podemos perceber uma estrutura muito própria. Normalmente ele é composto por um momento de acusação, outro de confissão, outro de conversão e o último de testemunho. Inicialmente os indivíduos rememorados por uma estrutura histórica, própria da nossa cultura são acusados por pertencer aos cultos de magia negar e satanismo. É um momento importante já que é o início do estabelecimento das fronteiras de identidade e alteridade. Nem sempre co-agidos, mas certamente, sempre impulsionados os indivíduos se confessam, e nesse momento até o próprio espírito pode fazê-lo, dizendo sua intenção com aquela pessoa e com aquela comunidade. Os entes entram em batalha, e por fim após a conversão, os indivíduos são incentivados a dar testemunho da vitória de Cristo sobre o demônio. O poder dos acusadores e exorcistas se faz, quando o acusado se mostra fragilizado e confessa aquilo que se pretendia como a verdade dos acusadores. No momento em que uma pessoa é

⁷¹ Para Pereira (2004), existe uma diferença muito clara entre espiritualidade e devoção. O primeiro seria um tipo de religiosidade em que o compromisso com a divindade não necessita essencialmente de milagres como forma de barganha entre o fiel e essa. Já a devoção seria um tipo de religiosidade, mais comum no Brasil, em que o processo de barganha entre o fiel e a divindade é maior, há uma evidente troca simbólica entre os pares.

convertida a alguma religiosidade de matriz cristã, e quando este convertido é normalmente oriundo de uma religiosidade de matriz africana, normalmente ele é acometido a falar os famosos testemunhos. Nos testemunhos, normalmente o convertido é arrematado a relatar que efetivamente praticava determinado ritual de origem africana, que para aquele público esta imediatamente ligado à práticas satânicas. No momento de sua confissão pública as crenças em objetos de feitiçaria, em almas negativas, assim como a própria associação entre os orixás e o demônio são ratificadas. Aquele testemunho se torna um emblema da vitória perpétua daquele grupo sobre as ditas forças maléficas. De certo é que, o grupo re-invoca o testemunho de sua crença, realizando isso ele renova seus laços e perpetua-os.

Uma das identificações mais próprias, dentro das relações do exorcismo da alteridade, e a intenção de se entender os testemunhos é o chamado “caso”. O termo foi apanhado, e considerado extremamente oportuno, no ensaio da Revista Horizontes Antropológicos chamado – “Os Casos de Cura Divina e a Construção da Diferença” de Simoni Lahud Guedes (1995). Visto essa questão fizemos questão de transmitir um pouco e assimilar algumas das idéias centrais a respeito desse conceito que ela classifica como:

“‘Casos’ são relatos mais ou menos cristalizados de determinados episódios, considerados dignos de ser retidos, ocorridos na vida do narrador ou de pessoas que são classificadas como ‘conhecidas’” (GUEDES, 1995, pg. 51).

Os casos são dessa forma importantes já que eles integram uma rede de percepções a respeito da vida cotidiana, é por isso que seus integrantes são certamente nomeados, assim como fazem os mais antigos quando estão contando causos – nomeiam os indivíduos envolvidos. O que quer dizer que a veracidade estará residindo em que tipos de provas nominais eu possa dar a respeito do evento. É por isso que a autora denomina-os fora do campo da memória social simplesmente dita (GUEDES, 1995, pg. 51). Por isso, todos os testemunhos podem ser em potencialmente corretos e sustentáveis pela teoria antropológica e sociológica. Nesse conjunto micro sociológico, o discurso do caso é a demonstração de que determinado evento rompeu a casualidade dos acontecimentos e que merece certo destaque, dessa forma são contados sem frugalidades, relatados com a seriedade devida. Principalmente por se tratar de evento chocante, como é o caso de uma possessão demoníaca na família, uma conversão do candomblé após pacto com essas entidades e principalmente por decorrer desses outros – a cura espiritual. É certamente pertencente à transmissão oral pelo simples e

antagônico motivo de que, mesmo sendo um evento chocante, mesmo assim, não seria totalmente merecedor de registro maior do que o simples testemunho. Mesmo que saibamos que esses testemunhos de casos espetaculares, mas que não são estranhos na totalidade tornam-se incontroláveis quando se distribuem pelos mais diferentes indivíduos. Sabemos que mesmo assim, eles mantêm uma coerência estrutural, na forma e principalmente nos significados dos discursos, principalmente quando eles fazem parte do maior número de grupos em comum.

“Na maioria das vezes, mesmo quando são contados por mais de uma pessoa, recuperando a própria possibilidade de que a linguagem coloque em ação forças não controláveis, são contados num tom mais baixo, cercados de cuidados, em especial na referência a certas categorias que têm um sinal de perigo, como ‘macumba’” (GUEDES, 1995, pg. 53).

No trabalho realizado por Eváns-Pritchard (2005) entre os Azandes podemos observar essa estrutura de negação do passado que é realizada entre os indivíduos que dão testemunhos. Em nosso modo de ver, o costume que revela que a carga da bruxaria seria genética e geracional, é muito semelhante à forma como também é construída a alteridade religiosa nos grupos cristãos, pelo menos em certa medida. Normalmente a alteridade exorcizada dos cristãos, que é construída em referência dos grupos não cristão é generalizadora. Até certo sentido, a marca indelével do mal parece pertencer ao grupo e não ao indivíduo, ou seja, tudo ao que se refere esse tipo de culto parece, aos olhos cristãos, ter uma essência de maligno e execrável. Diferentemente do bruxo azande que não tem poder sobre a própria bruxaria, e que não pode se livrar dela, o candomblezeiro e/ou xangozeiro e/ou macumbeiro como são conhecidos vulgarmente os adeptos do Candomblé e da Umbanda, podem ser convertidos. Inclusive é baseado nessa crença de que o indivíduo possa se regenerar, que as religiosidades de matriz cristã acreditam estar aí uma de suas façanhas contra o mal. Aliás, esse tipo de prática, o da conversão parece ser também marca indelével deste, inclusive ainda hoje sendo uma forma de manutenção de uma hegemonia numérica de adeptos no Brasil. No momento em que é dito o testemunho, imediatamente a ligação com a figura do mal, não é apenas conectada ao indivíduo que testemunha e sim a todo o grupo ao qual ele pertencia. Assim como para os Azandes era necessário desdizer a sua genealogia para escapar da acusação de bruxaria, para o convertido a prerrogativa principal para sê-lo é justamente negar sobremaneira o seu passado (EVÁNS-PRITCHARD, 2005, pg. 35). Negando o seu passado, assim como a comunidade a qual pertencia com seus ritos e crenças é que ele passa a ser admitido dentro da comunidade dos fiéis cristãos. Isso equivale a um

desaparecimento gradual de religiosidades de matriz africana no Brasil, o que se pode comprovar pelas atuais estatísticas. E para agravar a situação, aparentemente toda essa negação parece estar dentro da legalidade do que propõem a sociedade civil. No ano 2000 o censo demográfico promovido pelo IBGE registrou o número de 397.431 adeptos da Umbanda e apenas 127.582 adeptos do Candomblé. Lembrando que essas diferenças são expostas pelos próprios adeptos. A diminuição é sentida nos últimos anos, principalmente após a década de 80. Em 1980 as religiosidades de matriz africana representavam 0,6% da população, em 1991 representavam 0,4% e em 2000 elas eram apenas 0,3%.

Lembremos que, em boa parte do que compõe as religiosidades neopentecostais, que se inflamam constantemente contra esses espíritos e entidades das religiosidades de matriz africana, encontram-se delimitadas algumas exigências. A espetacularização dos cultos parece ser uma delas. Em meio a uma realidade centrada na liquidificação dos valores e das instituições, como diria Bauman (2008), parte daquilo que é considerado valoroso e digno de fé está em algo que possa ser palpável pelos fiéis. Essas religiosidades lutam para solidificar seus medos, suas aflições e frustrações em uma figura que possam palpar. Por isso que a crença no diabo e na feitiçaria do Xangô faz tanto sentido. Tratasse de uma forma terapêutica para o medo do fracasso e da impotência, Bauman o denomina de “*medo de ‘segundo grau’*” (2008, pg. 9), por que ele é social e é “*reciclado*”. Nesse sentido é importante que os cultos transmitam essas afirmações e os próprios testemunhos sejam eficazes nesse objetivo. Não há espírito ou entidade do Candomblé e da Umbanda que na visão do pastor exorcista não seja obsessivo. Um espírito obsessivo é aquele dito na doutrina espírita de mesa branca como aquele que possui um tipo de mania, e está escravizado pela mesma. São espíritos embrutecidos pelo tempo, que não encontraram a paz. São obcecados por um ódio irracional que cultuam, portanto, é pontualmente contrária a racionalidade encontrada no discurso exorcista de fé e caridade do pastor. Pastor Paulo de Tarso é enfático em números de espíritos exorcizados, ou em rituais satânicos que participou. De uma família convertida em prol de seu nascimento a verdade de Jesus, suas colocações são enfáticas em separar os séqüitos demoníacos (das entidades) que atormentavam sua vida até os quatro anos, da verdade contida nos evangelhos. A sua estrutura de pensamento e discurso, parece ser um compacto de todo o Exorcismo da Alteridade. Resumi-se ao antagonismo maniqueísta entre o céu e o inferno, entre Deus e sua legião e o diabo e seu séqüito de entidades provindas das religiões afrodescendentes, inclusive as únicas

ênfatizadas em todo o discurso que descrevemos. O início de sua pregação é muito enfático em dizer que Jesus é a única salvação, toda fonte de conhecimento, e que, portanto, toda força que se contraia a isso só pode ser infernal.

“Andando eu por uma rua vinha vindo uma senhora, morena, com as roupas brancas, com os cordões coloridos no pescoço, não sabia eu que eram entidades, os guias que ela usava, aquela senhora era espírita, ela chegou pra mim e falou assim, ou você não é Paulinho? Falei sou, eu estou vendo em você uma grande mediunidade, você precisa desenvolver. Eu falei mas como que faz? Aparece no meu terreiro. Eu não queira mais voltar pra casa. Moral da História, eu fui com aquela macumbeira, aquela Mãe de Santo, que na verdade chama Zeladora de Santo e eu fiquei com aquela senhora durante três anos. Não ia mais a Igreja, não cantava... por que agora eu queria me encontrar com os encostos, eu queria ter uma experiência com o mundo das trevas. E durante três anos eu fui ser Ogã, o que significa “batedor de atabaque”. No final dos meus treze anos, ela me colocou na frente do conga, ela colocou um pano preto e um pano vermelho em cima de mim, ela trouxe um porco vivo tamanho médio, cortou o pescoço daquele animal e eu tomei um litro de sangue de porco, e nesse ritual, toda sexta-feira durante dois meses eu tomava um litro de sangue de porco, quando não tinha era uma galinha ou algum outro animal. Eu não gostei dali e fui para a Quimbanda, e com meus treze anos eu cheguei com aquele pai de santo, na Quimbanda e ele disse: você vem aqui sexta-feira onze horas da noite, eu não sabia pra que! mas eu fui lá e ele pediu uma foto minha, eu levei uma foto e fui até ali, quando foi perto de meia noite, nós saímos daquele terreiro, umas quinze pessoa mais ou menos, levamos velas picaretas, enxadas e fomos e paramos em frente a um cemitério. Entramos no cemitério e quando chegou no meio do cemitério mais ou menos, a perna direita daquele pai de santo começou a tremer tanto ele falou é aqui podem cavar. Eu fiquei olhando o pessoal cavando, até que chegamos no caixão, tiramos a tampa do caixão, quando eu falo tiramos o pessoal tirou a tampa, e tinha o corpo de uma mulher que segundo o Diabo falou para ele, aquele corpo tinha sido enterrado ali as 17 horas, colocamos duas velas pretas e duas velas vermelhas, na borda do caixão. Ai ele disse Paulinho desce, ai eu desci, fiquei em cima daquele corpo, ele disse você quer fazer o pacto, você quer fazer a cabeça. Você quer o maioral se incorpore em você. Eu falei quero, pois então vamos lá, e ele pegou uma faca, cortou o vestido daquela mulher e disse: Paulinho eu vou cortar o corpo dessa mulher, eu vou enfiar a faca na altura do pescoço até o abdômen e na hora que eu enfiar a faca e abrir esse corpo, o estômago dessa mulher vou colocar minha mão lá dentro e aquilo que vier na minha mão, você vai comer tudo! (com muita ênfase) Você faz? Eu falei faço! (...) Você podia perguntar: Você queria voltar? Não, não queria voltar! Dali eu ia pra frente, e ele fez isso. Ele cortou o corpo daquela mulher, quando eu olhei aquele corpo aberto, eu falei é agora vamos lá! Ele colocou a mão lá dentro e quando colocou a mão a mão veio cheio de víceras humanas, ele falou coma e eu comi tudo. Eu estava passando por ritual sabe que que é meu amigo minha amiga, eu estava comendo víceras humanas. (...) Não aconteceu nada comigo, eu falei para meu pai de santo e falei: escuta eu já fiz oito vezes o mesmo ritual e não aconteceu nada, não aconteceu por que tem tantos orixás, exus querendo se incorporar em você e eu falei não, eu quero o maioral! (...) Ai eu fui para a magia Negra, ao chegar ali, eu estava sentado numa sala chamada Ronco, quatro por quatro toda negra eu tava sozinho ali dentro e de repente eu ouvi uma voz, (...). Era o mesmo ser que apareceu na televisão naquele filme, quando eu tinha nove anos de idade, e ele chegou perto de mim, e falou: oi Paulo, eu falei oi. Você me invocou quando você tinha nove anos, e eu não apareci, mas agora eu estou aqui, o que você quer de mim? Eu quero que

você seje tudo pra mim. E ele falou tudo bem, vamos dar um pacto agora? Eu falei agora? Vamos! Ele falou assim eu quero tomar o seu sangue. Se você realmente me quer no teu corpo, eu quero uma abertura, me dá o teu sangue. Eu falei: tudo bem. E eu saí daquele quarto, peguei uma faca, queimei no fogo, e ele disse: enfia no teu corpo, e eu tentei enfia a faca na minha perna, não me deu coragem. Tentei no estomago, não deu coragem e trouxe pra minha testa. E fui enfiaando aquela faca na minha testa o máximo que pude, de repente aquela entidade desceu, apertou a minha mão e jogou para o outro lado, e aquele sangue começou a escorrer fortemente da minha cabeça, de repente ele falou vai lá para fora. E quando eu sai, fui em frente aquele conga, havia cinqüenta pessoas, homens, mulheres, cada um deles incorporado por um demônio, por um exu. E aqueles demônios brigavam um com o outro, para ver quem seria o primeiro a tomar o sangue na minha testa. Tudo isso com treze anos, e depois que os cinqüenta demônios tomaram o sangue da minha testa, eu só lembro que eu desmaiei. “(Pastor Paulo de Tarso)

Assim como a nossa impressão de racionalidade e certeza era a mesma nos testemunhos e exorcismos na terça feira forte do descarrego as quais presenciávamos. Algo palpável para ser crer – esse é o objetivo na intenção de atestar a veracidade da crença e a legitimidade do ato de exorcizar. Essa crença pode até mesmo ser oriunda de uma forte constatação no momento em que o individuo presenciou algum grande evento patrocinado pelo pastor, mas podemos dizer que, normalmente a crença é oriunda de um consenso social em torno do poder dos argumentos daqueles rituais. Portanto, mesmo que a individualidade opte por outro caminho, geralmente os indivíduos optam por crer naquilo que lhes é dado pela credibilidade de sua instituição religiosa, mesmo que toda aquela performance possa parecer obviamente falsa.

E ainda lembrando a estrutura discursiva do exorcismo da alteridade. Ela se dá à custa de que? Lévi-Strauss (1985) nos dá uma pista, dando o exemplo da interlocução entre doente e feiticeiro, que aqui vamos pedir licença ao leitor para chamar essas personagens de exorcista e exorcizado. Ele afirma que, inicialmente pode existir a congruência de dois sistemas de referências, o do feiticeiro e do doente, que muito podem em comum, principalmente por que os dois normalmente participam do mesmo grupo social e têm semelhantes arquivos culturais. Contudo, mesmo que haja a possibilidade da crença dos dois serem diferentes, para que haja o consenso coletivo, primordial para a efetivação da praticidade do evento religioso, uma das duas partes deve ceder de seu sistema particular e aderir a do outro. É o momento que o exorcizado admite publicamente que quer Jesus para sua vida, toda a assembléia dá graças através de seus chavões mais comuns como: Tá amarrado em nome de Jesus! ou Glória a Deus! em função da força discursiva do pastor. Naturalmente, isso acontece com o exorcizado, que para ter a cura, necessita renunciar pelo menos parte de seu sistema e adotar para si,

o sistema lógico do pastor. Para nós esse caminho evidencia várias coisas, vamos citar duas que nos são importantes. Primeiro, mais uma razão para afirmarmos o quanto a religiosidade se compõe como uma prática efetiva da vida dos indivíduos, já que, abdicando do seu sistema em favor da do exorcista, o exorcizado irá testemunhar e vivenciar vários acontecimentos concretos. Estes acontecimentos afirmam a veracidade das práticas exorcistas, que por fim, têm uma forte ligação com a vida moral tanto de um quanto de outro. E segundo, o quanto implica para o indivíduo ter que abdicar de seu antigo sistema e ingressar em outro. Ingressar em outro é, portanto, afirmar a sua eficácia, e naturalmente negar a eficácia de seu antigo sistema.

A própria lógica de mercado torna as relações religiosas mais frouxas, ou consignadas, transformam até mesmo a estrutura discursiva do exorcismo da alteridade. Em algumas situações históricas bem definidas, podemos encontrar religiosidades que tratam a questão do sofrimento de forma totalmente contrária a que sempre foi tradicionalmente tratada. Uma delas é o fenômeno do pentecostalismo e do neopentecostalismo. Baseados em um tipo de teologia, ainda muito fragmentada, a teologia da prosperidade se baseia na idéia de que as realizações de Deus são grandes e que então a vida de seus adeptos deve ser semelhante a essa grandeza. Semelhante a grandeza de Deus estaria a plena confiança de que essa vida ideal, seria um modelo da vida real, sem dores ou sofrimentos de qualquer espécie. De certa forma, a teologia da prosperidade contraria sobremaneira a teologia secular defendida pela igreja católica. As religiosidades filiadas a teologia da prosperidade costumam ter um caráter fundamentalista, quando se tratando de suas alteridades. Pelo simples motivo de que, quando indagados a respeito da presença de sofrimento, a resposta normalmente dada é que esse não poderia ser um desígnio de Deus, já que por ser grande por natureza não permitiria que os seus tivessem uma vida de sofrimento. As respostas sobre a origem do sofrimento normalmente se confundem com uma origem maléfica, de caráter demoníaco. O que quer dizer que não pode existir sofrimento purificador, no sentido em que esse seja uma provação de Deus para a vida do homem. Uma verdadeira inversão de valores cristãos milenares.

Denominações como seitas são bastante comuns como formas de cada grupo diminuir e até mesmo anular a possibilidade de decência dos seus rivais no mercado simbólico da fé. Isso explica em parte do por que de tamanho rancor pentecostal neopentecostal contra as religiosidades de matriz africana – ora, essas religiosidades, cada uma de sua forma, lidam com conceitos como curas religiosas, milagres e estão

emparedadas em vários ritos mágicos de eficácia prática. Chegamos à IURD da rua Santo Antônio, no Bairro da Ponta Grossa em Maceió e todas às vezes fomos atendidos por pastores vestidos de branco, que se intitulavam implicitamente como médicos espirituais. Na mesma rua fomos a um dos babalorixás mais famosos de Maceió, inclusive por ser o único que possui propaganda televisiva, o já citado Irmão Antônio Baiano, infelizmente não pudemos fotografar (não houve a permissão), mas dos poucos símbolos que se tratavam especificamente de religião na ante-sala do Irmão Antônio Baiano, se fossem retirados fariam com que a sala parecesse um consultório médico. Tratasse, ao nível simbólico de uma disputa por mercados dos mais diversos de cura e tratamento espirituais.

Um dos elementos que mais perpassam a questão do exorcismo da alteridade é a sua ligação com elementos de marginalização sócio-política bem definida. Parte de todo esse discurso, principalmente quando ele é antagonista da teologia da prosperidade é logo direcionado como uma justificativa da pobreza de seus adeptos. Os espíritos territoriais de exu, pombagiras, caboclos além de serem cultuados por pessoas sem instrução, seriam também responsáveis pelo atraso financeiro da vida delas. Vejamos por exemplo como é e como é vista a fisionomia de um terreiro de Umbanda e como ela possui alguns pontos definidores de um discurso cristão preconceituoso. Essa fisionomia não parece muito distante das que encontramos nos centros urbanos, como Maceió, por exemplo. Normalmente os centros espíritas são encontrados em bairros não elitizados. Sem denominação e identificação (a grande maioria), sua popularidade é reconhecida, provavelmente de má fama, pelos vizinhos e pelos sinais exteriores de ornamento da casa, como alguma planta (inclusive a Jurema). Como dito Assunção (2006), “*a morada dos deuses e homens*” é justamente isso, ao mesmo tempo são o templo em que são realizados os toques, ao mesmo tempo são a residência do chefe religioso. Assim como os exemplos isolados dados pelo autor, as moradas dos deuses e dos homens normalmente se confundem, e normalmente é muito difícil que o chefe religioso consiga a separação entre a sua própria residência e a casa de culto, mesmo que possam existir exceções. Isso implica que, os espaços sagrados, mesmo consagrados perenemente são também convenientemente e cotidianamente ocupados pelos espaços não-sagrados. O que isso passa a significar para os residentes e para os praticantes nós não sabemos perfeitamente, o que queremos dizer é que, provavelmente o espaço de intimidade deve ser minimamente encarado de forma diferenciada do que normalmente é dito. O que sabemos é que, os estereótipos prevalecem como dito por

Luiz Assunção, eles são vistos pelos de fora como a “*casa de Xangô, ou casa de macumba*” (ASSUNÇÃO, 2006, pg. 125).

A pluralidade de opções religiosas parece ser realmente a indicação de uma perspectiva do cenário religioso brasileiro para as próximas décadas. Nesse sentido, quando falamos das possibilidades da religiosidade indicamos muito mais uma abertura de possibilidades do que propriamente um sentido unitário de uma religiosidade hegemônica, o que afeta sobremaneira a forma como os grupos religiosos se comportam. Um exemplo dessa variedade é que quando Procópio Ferreira de Camargo escreveu “Católicos, Protestantes, Espíritas” em 1973 já se podia se falar nessas três orientações religiosas sem que para isso elas fossem apenas comparadas como um resultado apenas do processo de secularização do Brasil moderno. Se em 1973 já se podia falar dessa maneira, imaginemos hoje, Souza (2004) nos dá uma dica, ela fala em “*protestantes, católicos, sem religião, espíritas e adeptos de novos movimentos religiosos*” (SOUZA, 2004, pg.9) dando em nível exemplificado uma idéia de as quantas anda o movimento de pluralidade religiosa no Brasil. Mesmo que toda a Sociologia da Religião no Brasil seja um pouco, e ainda durante certo tempo, uma sociologia do declínio da Igreja Católica e de sua hegemonia (SOUZA, 2004, pg. 10). Talvez seja por isso que observamos os ânimos católicos tão arrefecidos. De parte do clero mais conservador, que de certa forma parece ter sido o que mais conseguiu mediar com os fiéis, existe um insistente mal estar com a civilização da modernidade e todo o invólucro cultural que ela carrega. Por isso que dissemos que os ânimos estão arrefecidos, por que, boa parte desse clero, com movimentos eclesiais rapidamente aprovados pela Santa Sé por causa da participação maciça de leigos, incentiva esses fiéis a posições mais duras frente as suas alteridades. Não é a toa que muito teóricos observam o aparecimento desses movimentos americanizados como real imitação do pentecostalismo daquele país. O surgimento de comunidades como a Canção Nova e a Toca de Assis são exemplos disso. E nessa reação Católica, tal como numa contra-reforma moderna, a igreja insiste em práticas antigas, onde se destacam a proibição do uso de preservativos, concebendo o sexo apenas para o ato de procriação... E entre tantos se destaca, como numa verdadeira novidade para o catolicismo popular brasileiro uma fidelidade aos dogmas e a Igreja antes nunca vista, talvez. A luta desses fiéis talvez seja mais árdua do que propriamente a proposta pelo neopentecostalismo, já que as frentes contra o catolicismo são várias. Talvez isso não seja constatado de forma explícita, mas, parte de fiéis engajados católicos têm verdadeira ojeriza de crenças,

xangozeiros e até mesmo de sem-religião. Ao reboque dessa fidelidade vêm-se laços mais estreitos com outras religiosidades. Podemos observar em algumas palestras, proferida por alguns padres do movimento Canção Nova. Em uma delas o padre se refere à magia das religiosidades de matriz africana de uma forma muito parecida, inclusive na eloquência das palavras e dos gestos muito características dos pastores neopentecostais. Os gestos de deboche fazem-nos inevitavelmente compararmos ao evangelho duro que propõe Edir Macedo, já que várias vezes o padre compara os fiéis dessas religiosidades como indivíduos que não possuem a verdade e como tais necessita da atuação visceral da evangelização em suas vidas. Segue algumas partes da imensa palestra proferida pelo Padre José Augusto no que o movimento Canção Nova denomina de Rincão do Meu Senhor.

“O profeta Oséias se expressa dizendo assim, Deus falando pela boca dele: meu povo está se acabando por falta do conhecimento. Veja só o meu povo está se acabando em outras tradições, eles dizem o meu povo está se perdendo por falta de conhecimento, e realmente, isso está acontecendo às pessoas estão se perdendo por não conhecerem Jesus, por não buscarem Jesus”

Padre José Augusto certamente se configura como o pregador moderno, amparado em uma tradição bíblica muito próxima da utilizada pelas igrejas neopentecostais, principalmente por estar sempre se referindo à constância de uma guerra contra o pecado, personificada claro na figura do diabo. Evidente que essa guerra, pelo discurso do Padre é mais brado do que as Sessões do descarrego, certamente menos apelativo também. Contudo não deixa de sê-lo um aspecto moderno e secularizado da religiosidade e de sua afeição à guerra espiritual e, tantas vezes individual contra o diabo. Uma marca no discurso do Padre José Augusto, porém, é própria do discurso religioso católico e sua relação para com as suas alteridades religiosas. O discurso católico associa a presença da fé do indivíduo no Cristianismo ao conhecimento íntegro. Resumindo, a idéia é a de que só existe conhecimento na figura de Cristo, fora dele não há. Ora, pelo discurso do padre, as pessoas se encontram, ou encontram o seu caminho graças ao encontro com Jesus, fora dele o que existe é apenas desorientação. As pessoas as quais o padre se refere seriam desorientadas em outras tradições, portanto, essas outras religiosidades seriam as responsáveis pelos descaminhos que uma pessoa poderia ter, já que o primado discursivamente está com a Igreja Católica.

“Saibam de uma coisa, a partir do momento em que você conhecer Jesus o demônio virá te tentar. Por isso que no livro do Eclesiástico diz olha vocês agora que conheceram o Senhor prepara a tua alma para a provação.

Veja e é isso mesmo, prepara a tua alma para a provação você que está conhecendo o senhor você que neste momento está abrindo o seu coração pra Deus, por que nós precisamos preparar a nossa alma para a provação. Por que claro, se estava do lado do demônio, se estava sob a ação dele sob o domínio dele no momento em que ele sabe que aquela pessoa se abre para o Senhor ele vai começar a provar as pessoas tentar as pessoas, e nós sabemos que a única forma pela qual Jesus fez para que o demônio não tentasse foi através da própria palavra.”

A guerra santa como poucos querem chamar, principalmente no meio católico, ou o maniqueísmo cristão que eu prefiro arriscar um título, são baseados, pelo discurso do padre na idéia de que o católico deve se postar de uma atitude ativa, ao contrário do que coloca sua realidade. Pelo discurso do padre, os indivíduos que o diabo sempre prefere tentar são os que justamente já encontraram Deus, e essa provocação não pode nunca ficar impune.

“Eu sei que tem muita gente aí dizendo que o Diabo não existe. Esses que dizem que o diabo não existe é um ignorante na palavra de Deus me desculpem eu dizer. É um ignorante ou é medroso ou ignorante ou não lê a palavra de Deus. Por que se um cristão diz que o diabo não existe ele não é cristão, por que se nós apenas falamos dizemos que acreditamos no Senhor, tem até pessoas que dizem assim não têm que falar de Jesus e é pra falar de Jesus. Mas gente se a gente não fala do inimigo de Jesus nós vamos acabar entrando na onda do outro novamente...”

Nosso palestrante se refere ao diabo como inimigo de Jesus, seu opositor, mesmo que extrinsecamente e contraditoriamente fique bem expresso que contra o mesmo ele não pode nada. O campo de disputas então é a Terra, o mundo dos viventes, somos nós que a habitamos. Continuando com a questão de que falta de conhecimento é singular para a entrada da pessoa no mal e sua entrega ao demônio, o padre deixa muito claro que é necessária crença (conhecimento) sobre ele para poder evitá-lo. O que para nós, em nossas empreitadas etnográficas fez com que determinados cultos e/ou palestras seus respectivos palestrantes tenham pronunciado o nome do diabo quase tão quanto ao de Deus, como acontece com essa palestra do Pe. José Augusto.

“Mas é na hora do sofrimento que as pessoas buscam a Deus. Mas só que as pessoas elas tem buscado a Deus no lugar errado. Em vez de elas irem atrás de Jesus aonde está Jesus na hora do sofrimento elas vão buscar Jesus num lugar aonde Jesus não está. Mas por que vão? Por ignorância! Por que é que muitos vão para um terreiro? Procurar o alívio dos seus sofrimentos. Quantas pessoas que já foram no médico? Por causa da sua mãe, levou sua mãe no médico o médico não conseguiu solucionar o problema, ai disseram assim olha vá lá no terreiro tal por que lá... lá a mulher reza, olha só reza, lá tem o terço, lá eu vi uma imagem do Sagrado Coração, vá lá aquela mulher é ótima, ela é boa, ai o que é que as pessoas vão por ignorância elas acabam indo. Por causa de que? De falta de conhecimento! As pessoas não estão sabendo que estão indo buscar o alívio para os seus sofrimentos junto com o Diabo e não com Deus! Elas estão indo atrás do demônio, mas se elas soubessem que era o demônio elas iriam? Não iriam! Ai vem aquela história: Pai de Santo, olha bem Pai de Santo Pai de

Santo se dissessem Pai do Diabo você iria? Quem iria? Mãe de Santo só que a gente não para né pra pensar, meu Pai de Santo é Deus Pai! Que é o pai de todos nós, então as pessoas vão onde? No Pai de Santo! Então aqueles que acham que o diabo não existe dizem: Não tem problema, vá lá se ele ta fazendo e as pessoas estão sendo curadas vão. Por causa de que? de falta de conhecimento. Ai as pessoas vão pede um ente querido, ai ficam com saudade do ente querido, vão fazer o que? vão fora da Igreja, vão para outro lugar invocar quem? Os mortos, e por falta de conhecimento eles não sabem que em Deuteronômio 18 diz que Deus fala bem claro: não invoqueis os mortos! (...) quando uma pessoa, um Pai de Santo, uma Mãe de Santo, recebe aquele negócio e você vai lá conversar, você está conversando diretamente com o demônio! Você não está conversando com uma pessoa, vocês estão entendendo? Pra vocês não se perderem por falta de conhecimento eu estou conscientizando você. Por exemplo o senhor que está aqui na frente, o senhor está aqui e o senhor está conversando com o Padre José Augusto, é comigo que o senhor está conversando, é comigo! Só que na hora que você vai num lugar desse, o primeiro contato que você tem é com a pessoa, o Pai de Santo lá, o nome dele lá vamo dizer que é Zeferino né?! Espero que não tenha um Zeferino que esteja ouvindo ai... Mas ó, você conversa com o Zeferino, ai você diz assim, seu Zeferino, eu vim aqui por que eu quero resolver um problema, qual o problema? Eu estou desempregado seu Zeferino, eu não consigo arrumar emprego, ai o que é que o Zeferino faz? Ele vai lá dentro, ai começam a bater os tambores, ai de repente, ele recebe o demônio, e começa a falar com uma voz diferente, e já não é mais o Zeferino que ta ali, já é o espírito maligno, que está dominando que já está sobre ele, e ele começa a dizer assim: olha, faz assim, você traz pra mim, cigarro, cachaça, você manda, traz umas galinhas, por que o seu problema será resolvido. Quem é que está falando com você? Não é o Zeferino é o demônio. O demônio está fazendo um contrato com você. E qual é o contrato que ele diz? Se você me der cigarro, galinha, bala, farofa você vai ganhar o emprego. Só que o demônio não fala claro dizendo que é o demônio, e ele não diz eu estou fazendo um contrato com você, ele está dizendo olha se você me der, o cigarro se você me der a cachaça, e vocês observem, que são sempre coisas que vão contra os mandamentos de Deus, por que Deus não quer que, que você fume, Deus não quer que você beba cachaça, Deus não quer que você beba sangue, o único sangue que nós bebemos é o sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, não é sangue de galinha, ele faz um contrato a partir do momento em que você faz aquele contrato com ele, você está se consagrando a ele.

Para Padre José Augusto, as pessoas só buscam a Deus em seus momentos de necessidade. O que certamente faz muito sentido, já que a sensação de troca sempre prevaleceu na espiritualidade. Em todos os sentidos a troca tem um significado. Só que para o movimento sincrético que estamos estudando, na Umbanda, por exemplo, o sentido de troca pode muito bem configurar tanto para que as pessoas se livrem de seus problemas em troca de oferendas e trabalhos. Mas também comporta em sua ética que as trocas sejam destinadas para que se crie uma justiça particular contra os seus desafetos. O reacender do catolicismo e sua busca por novas atitudes litúrgicas e midiáticas foram propulsoras de um neopentecostalismo, aos moldes protestantes, em que parte de sua configuração é a cura e a libertação. Tanto que, como leigos, a nossa sensação foi a de estar ouvindo um pastor do que propriamente um padre, co mo já

dissemos, durante a palestra “Desmascarando o Inimigo”. O ataque é tão veemente e tão sinceramente articulado que não seria para nós surpresa o início de uma sessão de exorcismo em plena palestra para comemorar com apoteose a superioridade do cristianismo pelo discurso do padre. Alternando a principal frase, “*as pessoas vão por ignorância*”, com momentos de leitura da bíblia ratificando a autoridade da sua palavra, e tantos outros de uma superioridade quase sarcástica (o que nos pareceu sobremaneira quando se referiu ao Pai de Santo como Zeferino, e pedindo desculpas se caso houvesse algum Zeferino no recinto), criando uma áurea de prelado em suas palavras. Os que as pessoas poderiam fazer? Comungava-se nelas, ao mesmo tempo, toda uma historicidade que se amontoava em suas memórias de lembranças exóticas, ou diabólicas sobre aquelas religiosidades, e de outro lado a autoridade do sacerdote católico que tinha um conhecimento apurado e bem articulado a respeito do assunto. O que fazer a não ser ouvir serenamente e sinceramente a palestra e em momentos oportunos aplaudir com entusiasmo? E é isso que efetivamente acontece várias vezes. O palestrante deixa claro qual é o caminho a ser percorrido e qual o que não deve ser traçado, além de dizer o motivo principal do por que as pessoas procuram os caminhos errados – a ignorância das coisas de Deus! Só que logo no início de sua palestra a associação quase que imediata entre o caminho errado do desconhecimento e do diabo é os terreiros de Candomblé. Para ele o termo Pai e Mãe de Santo são fachadas para encobrir a verdadeira natureza dos ritos de matriz africana – o satanismo, já que as pessoas, segundo ele não iriam aos terreiros se fosse deixado claro que o demônio estava ali. Tanto que para padre José Augusto, a conversa não se dá com nenhuma entidade específica, e sim com o diabo diretamente. Dessa forma é como se ele também estivesse atribuindo falta de conhecimento para o pai e a Mãe de Santo, já que esses seriam iludidos de que recebem entidades, mas para falar a verdade estão recebendo o próprio sataná. E para respaldar toda a sua fala, os pontos nodais de seu discurso giram em torno de características particulares dos ritos do terreiro, como o toque dos tambores, as oferendas, a possessão e etc., e dessa forma ele deixa claro que todas essas particularidades são contraditórias aos mandamentos de Deus. Além de deixar claro também que aquele momento é um momento de troca em que o indivíduo realiza um pacto com o diabo, enaltecendo que as trocas nesse tipo de religiosidade são de caráter capitalista e seria dessa forma que o cliente se perderia.

*“Quando o patrão manda você embora, você vai se lembrar de quem?
Do Zeferino. Ai você diz olha o Zeferino ele conseguiu uma vez então eu vou
voltar novamente ai você vai lá e o Zeferino começa todo processo*

novamente. Ai você começa a fazer o que? ter contatos constantemente com o demônio, a palavra de Deus diz: “não consulte os espíritos! Levítico 19, 31 “não consulte os espíritos, não consulte os adivinhos por que, por que você vai acabar se contaminando”. Ai acontece o que, a contaminação.” (...) “Provavelmente você entrou num lugar desse, comeu a vontade as comidas que estavam lá e agora o demônio pegou você na enfermidade. Pra que? Pra que você fique sempre do lado dele e sempre procurando ele.” Depois de um ritual de exorcismo – “E ela disse que ela não agüentava mais aquela situação, aquele tormento, ela não agüentava mais, ai nós demos água benta ela bebia água benta, e ela dizia é uma dor muito forte aqui na minha barriga. Ai um dos seminaristas começou a perguntar pra ela, você já, você comeu carne de frango, assim, assim, assim? Ai ela, a sim eu já comi. Aonde? A eu fui num terreiro uma vez lá. (...) “Gente ai quando ela falou isso, ai o seminarista disse assim: padre dê uma benção agora nela, ai eu disse, ai ela dizia assim, que o espírito que estava dizia que era a tal da pombagira, ai dizia assim, ai eu dizia assim: em nome de Jesus seja expulso agora!”

Para a tradição popular católica, que muito foi incorporada pelos novos movimentos pós-conciliares do catolicismo, existe um perigo real na participação das pessoas em cultos de matriz africana. Quando é realizado o feito assistencialista, para a cura ou providência de alguma necessidade material, para o discurso do padre esse atendimento é parcial, já que para ele seria uma questão de tempo a sua falha. Quando falho, esse ato garantiria o retorno do indivíduo ao terreiro e novamente seria pedido o serviço de Zeferino. Isso garantiria um eterno retorno aos serviços do Pai de Santo e selaria o pacto com o diabo. Esse retorno periódico seria inclusive predicado para que o indivíduo estivesse, a partir de então, contaminado. Inclusive, várias enfermidades teriam essa procedência, já que a mácula do credo de matriz africana estaria toda envolvida pelo demônio. A hora do sofrimento seria para ele o momento crítico em que as pessoas poderiam se perder em sortilégios do demônio. O discurso do Padre é basicamente focado na execração de rituais de matriz africana, que ele denomina de “*porcarias*”. Diante da hegemonia de Cristo, nada para seu discurso seria tão central e implicaria tanto em um ideal de salvação do que a representação de sua figura, e é por isso que para ele existe uma racionalidade satânica em qualquer ritual que exclua a sua figura. “*Cuidado com Iemanjá*” é repetido algumas vezes, assim como o aproveitamento de toda uma estética que remete ai imaginário popular cristão.

Uma resposta óbvia, e em certo sentido desesperada da Igreja Católica na intenção de repor as perdas da filiação religiosa lhe imprimiu. Nunes propõe que a religiosidade católica esteja em um processo de transformação em seu modelo. Evidente que as transformações acontecidas na Igreja Católica até agora tenham sido diametralmente opostas as vicissitudes da modernidade. E é por isso que ela diz:

“Camargo (se dirigindo ao autor de ‘Espíritas, Católicos e Protestantes’) coloca possível que os fenômenos da perda de poder e o da dessacralização da religião sejam recuperados pela radicalização do engajamento político em favor de um ‘mundo digno’” (SOUZA, 2004, pg.22).

Quando da Teologia da Libertação, do final dos anos 60 para o começo dos anos 80, através dos anseios de justiça social e afinação com as propostas de equalização social no Brasil, podemos perceber que o problema da alteridade religiosa não era muito incômodo. Parece-nos inclusive que muito pelo contrário, já que era um discurso muitíssimo difundido pelos teólogos da libertação que havia evidências da divindade em todas as religiosidades que pregassem o bem, relativizando inclusive a prédica que dizia que fora da Igreja não haveria salvação. Entretanto, o poder de engajamento da Teologia da Libertação não conseguiu suplantar o número e a evidência da Teologia Pentecostal que deu origem a Renovação Carismática Católica. *“Da pastoral das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), passou-se à pastoral dos carismáticos, dos padres cantores e às missas-show.” (SOUZA, 2004, pg.24).* E que, de certa forma os padres e bispos da libertação já perderam a eloquência antiga que tinham quando expressavam de forma aberta suas colocações políticas em meios de comunicação os mais diversos. É sabido que, as relações com a alteridade religiosa dentro da igreja católica tomam outra vez um lugar peculiar, de violência discursiva, com o aparecimento desse fenômeno pentecostalista através da Renovação Carismática, que certamente perde de longe ante a ênfase que é dada em igrejas neopentecostais como na IURD, mas também têm seu lugar de expressão.

E pensemos que existe, portanto, uma dificuldade pontual em algumas religiosidades de matriz cristã exercer maior tolerância com suas alteridades. Tanto quanto a maioria das outras orientações religiosas de matriz cristã, o catolicismo tenha essa dificuldade ainda hoje, mesmo que pensemos que ele é um tipo de religiosidade que se desenvolve de forma muitíssimo heterogênea. Esse olhar recíproco sobre si mesmo, buscando uma pureza dogmática e espiritual específica é clara de cada movimento que vez por outra aparece no seio da Igreja Católica já que parece ser um ponto nodal entre elas que qualquer tipo de clarividência de sincretismos seja prejudicial para a resolução desse objetivo. Mesmo que a falta de clareza identitária seja muito forte o discurso interno normalmente não quer transparecer isso. Ela promove já a algum tempo uma política declarada de ecumenismo como proposta para um diálogo inter-religioso e um novo dimensionamento do termo sincretismo. É o que fica claro no documento da CNBB “A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil”. O

que existe de empecilho na conclusão harmônica dessa tarefa é que para os novos grupos católicos, principalmente a Renovação Carismática, esse ecumenismo só pode ser desenvolvido sob a égide de Cristo e observância do papa. Seria muito mais um diálogo unilateral de nova evangelização (todos sob o báculo e trono de São Pedro e Roma) do que propriamente o início de um diálogo multilateral entre as variadas tendências cristãs e não cristãs. A idéia de que todos os caminhos podem levar a luz não é explícito e ainda é coerente para o discurso de fiéis católicos que normalmente não apenas acreditam que Cristo seja a pedra angular da salvação, mas acreditam piamente que a intermediação da Igreja é evidente. Sempre lhe foi um problema umbilical a idéia cristã de dizer que a igreja como mãe e educadora é fundamental para a acolhida e redenção da humanidade. Entretanto dois sempre foram os problemas. Segundo o catecismo da Igreja Católica quase não há possibilidades de salvação fora do magistério. Segundo os dogmas católicos essa referência serve para sociedades pré-cristãs e que de nenhuma forma puderam conhecer o Cristianismo e para as religiosidades não cristãs a esperança para salvação estaria na dependência da existência de sinais da fé cristã em seu meio. A existência de códigos culturais que mesmo incorporados ao Cristianismo pelo que é chamado de sincretismo sejam e tenham incompatibilidades com ele. E em decorrência desses existiriam culturas que para serem salvas precisariam ser destruídas. Observamos no caso das religiosidades de matriz africana as duas vertentes. De um lado parte do clero principalmente da Bahia que acredita e já desenvolve um trabalho de diálogo religioso entre as religiosidades de matriz cristã e as religiosidades de matriz africana considerando ver nessas últimas categorias implícitas e algumas verdades universais do Cristianismo. E outra faceta bem maior da Igreja Católica que considera não haver salvação para nenhuma prática das religiosidades de matriz africana demonizadas até as últimas conseqüências. Hoje em dia a última referência é bem mais divulgada principalmente pelas constantes visitas dos recentes pontífices à África condenando o que eles chamaram de bruxaria e as várias palestras de padres e ministros leigos da rede de TV Canção Nova, que vamos analisar nesse trabalho.

Um deles, que entrevistamos através de um questionário por e-mail, é o Sr. Felipe Aquino, professor especializado na doutrina católica, inclusive escrevendo um livro denominado “Falsas Doutrinas”. Algumas de suas respostas, a respeito da atual configuração de movimentos mais ortodoxos da Igreja, como a renovação carismática, são extremamente interessantes para o nossa dissertação.

Para ele, existe uma falta generalizada de conhecimento a respeito da fé católica, e esse desconhecimento seria responsável pelo ingresso de jovens, principalmente, em movimentos religiosos alternativos. Alguns desses movimentos ele não aconselha categoricamente. Seriam esses: Espiritismo, Protestantismo, Seicho-no-ie, Hare Krishna, Nova Era, Teosofia. Desejos de fama, de dinheiro e de prazer são considerados por ele como elementos fomentadores para que, na modernidade os jovens ingressem em movimentos satanistas. Bate de frente com determinadas realidades do mundo moderno, sendo o individualismo o principal deles. Nesse sentido, para ele, a Igreja Católica teria por função: *“A Igreja as combate mostrando seus erros, mas respeitando seus adeptos.”*

Sua posição é enfática ao que se denomina, no jargão popular brasileiro como macumba: *“A macumba é parente do satanismo, disfarçado, pois evoca espíritos, que são diabólicos, mesmo que as pessoas envolvidas não saibam disso”*. Quando perguntado da relação entre a Igreja Católica e as religiosidades africanas nesse processo de crescimento do catolicismo naquele continente, professor Aquino respondeu de forma franca⁷²:

“O Catolicismo cresce muito na África, graças a Deus; com a diminuição do analfabetismo e o aumento da catequese, as religiões afros, esotéricas e mágicas vão desaparecendo e dando lugar ao catolicismo”

Já sobre a diminuição de católicos no Brasil, professor Felipe Aquino é ainda mais enfático:

“O povo brasileiro é católico e bom, mas é ignorante de sua fé, não estuda a Bíblia e não estuda a doutrina católica; este é o principal problema. E pior ainda que durante mais de 30 anos de Teologia da Libertação envenenou este povo com doutrinas puramente sociais, falsas doutrinas, falta de espiritualidade, ao invés de dar boa formação catequética e espiritual ao povo; então, o povo foi buscar isso nas seitas protestantes Mas o senso mostrou que parou de diminuir a fuga de católicos para o protestantismo, isto é graças ao trabalho da Renovação Carismática Católica, que está resgatando a verdadeira espiritualidade católica ensinando o povo a rezar e a se alimentar da espiritualidade.

Contra todo tipo de infortúnio que viria de espíritos malignos, professor Felipe fala que o ritual do exorcismo foi atualizado pelo Papa João Paulo II. A fé na existência do diabo faz parte inseparável da fé católica e o católico que não acredita em sua

⁷²Em dados do Anuário Pontifício de 2007, consta que o Catolicismo cresceu de 1, 098 bilhão para 1, 115 bilhão, de 2004 para 2005, o que significa um aumento de 1,5%, acima do crescimento da população mundial, que foi de 1,2% no período. De todos os continentes a África foi justamente o que apresentou o maior crescimento, que foi de 3,1%. <http://www.gaudiumpress.org/view/show/2441-anuario-pontificio-apontamento-do-numero-de-fieis-e-religiosos-no-mundo>

existência seria considerado um católico pela metade. E ainda expressa que a salvação é algo que está intimamente ligada ao primado da Igreja Católica e que fora dela, ou seja, para outras religiões não há salvação.

“O Catecismo diz que podem se salvar todos os que, sem culpa não conheceram Cristo e que a Igreja, desde que tenham vivido de acordo com os ditames da consciência”. E completa que “Fora da Igreja não há salvação”

E nos enviou juntamente com a resposta acima algumas passagens do catecismo católico que são bem angulares:

§846 - Como entender esta afirmação, com frequência repetida pelos Padres da Igreja? Formulada de maneira positiva, ela significa que toda salvação vem de Cristo-Cabeça através da Igreja que é os eu Corpo: Apoiado na Sagrada Escritura e na Tradição, [o Concílio] ensina que esta Igreja peregrina é necessária para a salvação. O único mediador e caminho da salvação é Cristo, que nos trona presente no seu Corpo, que é a Igreja. Ele, porém, inculcando com palavras expressas a necessidade da fé e do batismo, ao mesmo tempo confirmou a necessidade da Igreja, na qual os homens entram pelo batismo, como que por uma porta. Por isso não podem salvar-se aqueles que, sabendo que a Igreja católica foi fundada por Deus através de Jesus Cristo como instituição necessária, apesar disso não quiserem nela entrar, ou então preservar (LG 14)
§848 - Aqueles, portanto, que sem culpa ignoram o Evangelho de Cristo e sua Igreja, mas buscam a Deus com o coração sincero e tentam, sob influxo da graça cumprir por obras a sua vontade conhecida através do ditame da consciência, podem conseguir a salvação eterna”. Deus pode por caminhos dele conhecidos levar à fé a todos os homens que sem culpa própria ignoram o Evangelho. Pois 'sem a fé é impossível agradar-lhe'(Hb 11,6). Mesmo assim, cabe a Igreja o dever e também o direito sagrado e evangelizar”(AG 7) todos os homens.

O discurso católico mais ortodoxo que se contrapõem visceralmente ao discurso mais aberto dos padres ecumenistas chama a atenção para uma proteção legal que seria realizada pela Igreja. Que na esfera interpessoal de cada fiel que assisti a uma missa iorubá, por exemplo, ficariam gravadas mais de uma mensagem que se oporiam a pureza da mensagem cristão-católica, onde seria comum o surgimento de mal entendidos que para eles enfraqueceriam a catolicidade. Entre os próprios católicos pouco informados dessa tendência de parte do clero baiano existe um discurso de rejeição muito plano e claro.

“Para o evangelizador, ganhar almas para Cristo é entendido dentro de um código de resgate divino do pecado e da perdição. Para os aldeões, ganhar almas é entendido dentro de um código de bruxaria, de capturar almas para alguma finalidade que não podia ser boa.” (SCHREITER, 1998, pg. 77).

Um dos exemplos bem claros, de como a Igreja Católica ainda flerta com tendências fundamentalistas é a Carta Encíclica *Spe Salvi*, escrita no ano de 2007. A linguagem é extremamente sutil, e por isso mesmo, amplamente aceitável para a leitura

de qualquer cristão minimamente instruído na doutrina. Ela nos serve, por que, de certa forma ela exemplifica de forma muito pontual os posicionamentos dessa instituição frente a alteridade. A carta *Spe Salvi* é um convite aos católicos de todo mundo a ter esperança (essa observada como sinônimo da fé cristã, “*esperança equivale à fé*”). Essas, a fé e a esperança, remontariam a uma tradição dos tempos do cristianismo primitivo, numa esperança fidedigna. Entretanto um ponto é extremamente importante para nossa dissertação. A comparação entre a vida antes de Cristo e a vida depois de Cristo é obviamente dada em observação à falta de esperança que existia em outras religiões. Ora, a mensagem pode parecer antiga, mas a carta é escrita em 2007. E a mensagem do Papa é explícita:

“Quão determinante se revelasse para a consciência dos primeiros cristãos o fato de terem recebido o dom de uma esperança fidedigna, manifesta-se também nos textos onde se compara a existência cristã com a vida anterior a fé ou com a situação dos adeptos de outras religiões. (...) Naturalmente, ele sabe que tinha seguido deuses, que tiveram uma religião, mas os seus deuses revelaram-se discutíveis e, dos seus mitos contraditórios, não emanavam nenhuma esperança. Apesar de terem ‘deuses’, estavam ‘sem Deus’ e, conseqüentemente, achavam-se num mundo tenebroso, perante um futuro obscuro.”(SPE SALVI, 2007, pg. 4)

As palavras do pontífice são enfáticas. E podemos dizer generalizantes. Primeiro por que elas recaem naquilo que já alertamos sobre como sendo uma das bases do pensamento cristão moderno. É um modelo novo de comunicação com os fiéis, ou seja, textos simples e cordialmente escritos, mas que remontam uma tradição re-inventada num fundamentalismo bíblico poderoso. Dizemos isso por que, só estaria nesse fundamentalismo bíblico a possibilidade mais concreta de se dizer que as outras religiosidades, principalmente as não-cristãs, não seriam dotadas de esperança. Para falar a verdade sem esse fundamentalismo bíblico as palavras do papa soam como algo extremamente pueril, já que acabaria restando uma pergunta ingênua: Será que fiéis de outras religiões realmente não têm esperança, e conseqüentemente fé? Ou como o próprio Papa retrata em *Spe Salvi* que esse mundo é um mundo de espera por uma realidade divina, por isso mesmo, ele é impróprio.

De outro lado, sabemos que nem todos os seus discursos flertam com o fundamentalismo bíblico próprio de neopentecostais. A Igreja Católica, em tamanha sua diversidade interna, que encontramos até mesmo documentos e estudos realizados por suas representações oficiais que tentam não só entender, mas planificar um discurso de tolerância em meio ao cenário de pluralismo religioso existente no Brasil. Ele foi até alvo de seminário interno na CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil),

promovido inclusive pelo Setor de Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso no ano de 1994. Tal estudo tinha preliminarmente a consciência de que existiriam “*relatividades de perspectivas*” (CNBB, 1994, pg. 5). Dentre os grupos religiosos mais estudados estão os neopentecostais, os cultos afro e movimentos mais modernos como a Nova Era. A questão é difícil segundo o documento, já que o espaço do sagrado e daria sempre na posição das relações entre sujeitos e nunca em espaços de insociabilidade. Como se trata de um espaço de comunicação as vozes devem ser ouvidas, inclusive sendo característica fundamental da formação da cidadania brasileira – a liberdade de expressão de culto religioso. Segundo o documento a modernidade estaria nos convidando a vivenciar tempos de para despertarmos a nossa curiosidade a respeito do outro, caminharmos em direção ao outro. Uma leitura sociológica e antropológica partindo de uma instituição secularmente autoritária? Certamente, mas sabemos que até mesmo essas indicações tolerantes da CNBB não são incorporadas totalmente nem mesmo pelo clero. Os termos empregado na tentativa da manutenção da hegemonia católica mudaram certamente. Antes se falava muito em combate contra os profanadores da fé, hoje, principalmente pelos princípios colocados nesse estudo, fala-se em trazer de volta à reflexão indivíduos que possuem mais ou menos as seguintes condutas:

“Nesta faixa eclética não há por que não incluir aqueles que buscam uma resposta sensível e concreta para o além da morte. As missas de sétimo dia repetem o velho refrão que eles sabem de cor. Ao darem as costas ao templo católico onde mandaram rezar missa, dirigem-se aos terreiros de umbanda para saber como se encontram seus entes queridos extintos. Mas há ainda os que por vezes vão às missas, mas buscam com ansiedade a palavra da cartomante, da vidente, da jogadora de búzios, dos astrólogos, com interesses nos negócios que não andam bem, para se orientar nos problemas afetivos...” (CNBB, 1994, pg. 13).

Já a algum tempo, que a igreja católica no Brasil se filia a pseudo ciências como a parapsicologia na intenção de explicar não somente a alteridade, mas a multiplicidade dos fenômenos religiosos no Brasil e principalmente os fenômenos mediúnicos. Dentro desse processo, as religiosidades de matriz africana, principalmente após o seu processo de sincretismo com o Kardecismo, para o surgimento da Umbanda, vieram sofrendo recorridamente acusações de dois lados. Confluem-se, quase que ao mesmo tempo, a visão cristã de que essas seriam um perigo real por apresentarem pactos com o diabo e representarem visivelmente a expressão do mal em nossa sociedade. E conjuntamente a essa cosmovisão acresceu-se a visão médico psiquiátrica, para a qual essas religiosidades mediúnicas seriam fruto combinado de relações que enfatizavam a histeria. Inclusive, para alguns segmentos da Igreja Católica essa visão médica é de

grande valia. Tanto que não é muito incomum encontramos padres que possuem certo grau de conhecimento, ou até mesmo são especialistas em fenômenos paranormais, psicopatologias e outras ciências. Elas lhes servem como lastro para identificar, saber e agir sobre os fenômenos das religiosidades mediúnicas, pelo menos em tese.

“Essa pergunta sua dá margem a outra coisa. Existem manifestações dos cultos afro que são maléficas. Eu atendo aqui pessoas, eu sou o exorcista da diocese de Maceió, eu acompanho esses casos. (...) as pessoas que sentem determinada força negativa, já fazem uns três anos que Dom. José Carlos me nomeou. (...) sim quando precisa a gente reza pelas pessoas que sofrem e me dizem olhe padre. (...) eu nunca peguei um caso de possessão explícita, por que segundo a teologia católica, o diabo pode agir pela obsessão e pela possessão... pode provocar alucinação. O diabo pode agir infestando o ambiente. O que não é uma coisa mágica, mesmo por que a igreja exige da gente o conhecimento da psicologia. Existe gente que chega aqui, que é magia negra, que é a religião do ponto de vista, é uma deturpação do religioso. Eu já tive casos aqui seriíssimos, seriíssimos, claro a gente recorre a parapsicologia, eu estudei com o Padre Quevedo, ta certo em São Paulo, então há questões de auto sugestão, existe isso. O fenômeno do baixar, quando o orixá desce em seu cavalo, esse fenômeno a parapsicologia explica, é inconsciente que sobe, certo. São êxtases provocados. Então é o inconsciente que se encontra em um ponto que o consciente adormece e sobe e é assumido por um personagem. Tanto que a coisa é simples... você pergunta quem é você? Eu sou o Exu, não tem Tranca Rua não tem Exu, ai o que é que eu faço vou tateando, o consciente não consegue conviver e desliga é um catarse é uma erupção (...). mas o que eu estou explicando a você, então me vem um que diz olhe que ali tem um que está com um espírito, certo... ai eu vou chego lá, vinte pessoas me esperando, chega ai quando me vê, eu não quero conversa com você, ai eu digo Maria aqui é Padre Henrique, eu não sou Maria, eu sou o Tranca-Rua, ali ta a Maria coitada com a sua consciência alterada, eu vou faço um relaxamento nela... e por que eu tenho que fazer isso? Por que o pessoal me ver como Padre, começa a passar a mão na testa no punho, Maria eu estou aqui para ajudar você não falo com Tranca-Rua, não vou alimentar a sugestão, não faço como o pastor que não fala com a Maria” (Monsenhor Henrique Soares).

Alguns filmes hollywoodianos foram produzidos na intenção de estabelecer um diálogo entre essas duas tendências, obviamente que fora o sensacionalismo que causam por um tema tão chocante. Todos os dois, “O Exorcista” (único filme de terror indicado ao Oscar) e “O Exorcismo de Emily Rose” enfatizam o diálogo entre as teorias católicas e religiosas e as teorias científicas e foram sucesso de bilheteria. Deixam, de forma mais implícita ou explícita, os diálogos entre fé e razão revisitando, a moda hollywoodiana fatos reais que produziram essa dupla interpretação. No caso do “Exorcismo de Emille Rose” a história real que acontece com uma garota alemã na década de 60 despertou uma briga judicial entre autoridades leigas e a Igreja, e, até hoje, ainda produz controvérsias. Lembremos, por exemplo, da saga dos filmes e livros sob o título de “O Exorcista” e percebamos que toda a inaudita saga que tanto aterrorizou gerações, inclusive a mim, pela possibilidade discutida em todas as rodas de conversas a respeito

desse tipo de filme onde sempre foi comentada a possibilidade daqueles fatos terem sido reais de alguma forma. E lembremos principalmente que toda história da garota incorporada pelo diabo se inicia com escavações arqueológicas na África, onde fica clara a condição de que o mal está distante, ou pelo menos a sua origem não é nossa e sim é deles, é dos outros. Como explicar que Deus possa permitir a existência de tantos males no mundo e com sua criatura se não existisse a figura da oposição ontológica representada pelo diabo? É necessário dizer que ele (o mal) existe e é palpável tantas vezes quanto for preciso, é preciso edificá-lo e tantas outras vezes dar instintivamente espaço a ele para posteriormente (através do exorcismo e da conversão) demonstrá-lo aos outros que ainda não aceitaram o seu real perigo. Certamente que as demonologias se diversificam em nível de intensidade. É claro que a importância litúrgica que se dá aos demônios entre a Igreja Católica e a IURD são da mesma natureza, mas em proporções totalmente diferenciadas. Mas ele parece ser um ponto edificador de uma pedagogia do medo. E que medo? Medo da danação, e principalmente medo de em vida cair nas margens de grupos denominados como sectários, inferiores, ocultistas, de moral desregrada, de orientações religiosas africanas e etc. Deus derrama bênçãos a todos os instantes, e é comum dizer que nem mesmo uma folha cai da árvore que não seja da sua vontade. Mesmo assim, nesse mesmíssimo mundo também é comum ouvir que está tudo perdido por que as forças do maligno já tomaram conta de tudo. Resumindo: eles moram na mesma casa e tomam conta da mesma? Mas essa visão, propositalmente herética preenche a lacuna discursiva que dá sentido ao fundamentalismo bíblico quando o mesmo é afirmado como onipotente.

“Pastores e fiéis enxergam a ação divina e demoníaca nos acontecimentos mais insignificantes do cotidiano. Para eles, não há acaso. Tudo preenche de sentido, e a Bíblia contém todas as respostas de que precisam.” (MARIANO, 1999, pg. 110).

“Não agredimos esses indivíduos. Tiramos o espírito demoníaco deles. Não somos nós que não aceitamos os umbandistas e candomblezeiros, mas a Bíblia” (pastor Miguel Ângelo, Veja, 309.11.88 e O Globo, 23.10.88).

Por esses discursos psico-exorcistas que tiveram seu ápice na primeira metade do século XX, existiam vários perigos a ortodoxia católica entre eles a heterodoxia da religiosidade das camadas populares, que beiravam a histeria, ignorância religiosa invocando constantemente espíritos, onde se canalizava o mal por causa de uma propensão mal resolvida e, portanto, mal orientada ao sagrado (MAIA, 2004, pg. 136).

Dessa forma a frente de batalha do catolicismo primordialmente, após a constatação do considerável crescimento do pentecostalismo, foi certamente as

religiosidades mediúnicas, onde inevitavelmente pairavam as religiosidades de matriz africana. Tanto que para Pio IX, “*o espiritismo aparecia como o mais terrível inimigo que jamais enfrentou a Igreja*” – um verdadeiro plano satânico (MAIA, 2004, pg. 137). Consternava-se então uma forma de se adequar a razão da pureza religiosa com o eterno plano de se segmentar e purificar a própria civilização. Segundo Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta, na década de 50, a senzala estava contaminando o salão (MAIA, 2004, pg. 139). O que certamente acrescentava a todo esse embate a razão civilizatória, eugênica, e principalmente racista, já que ao negro se agregava não apenas a peja de ter trazido em condição de escravo para o Brasil um religião suja, como também ser facilmente susceptível a transes histéricos. Além de que, principalmente na década de 40, essas associações ganhavam ares mais de tutela da raça branca sobre a raça negra, já que ganharia principalmente entre o clero a idéia de que os negros eram quase irremediavelmente feiticeiros e que dessa forma eles não poderiam ser e estar aptos a trabalhos honestos. Contra esse fenômeno reverberava a intenção desse mesmo clero em “*combater a ignorância e a superstição do africanismo*” (MAIA, 2004, pg. 137), portanto a partir de então a campanha não passa a ser mais apenas ao negro, mas sim ao que de curandeirismo, fetichismo e mágico existia em sua religiosidade, ou seja, o problema mais específico agora é a macumba. Nelas deparava-se com o “*inimigo*” como dizia o intelectual católico Everardo Backeuser sobre as sessões do espiritismo (MAIA, 2004, pg. 140 e 141).

“No período anterior ao chamamento do saber médico-psiquiátrico pela hierarquia católica, valorizava-se, contrariamente à explicação demonológica das manifestações mediúnicas, seja a presença indireta, isto é, como o autor do mal, nas suas mais diversas roupagens, inclusive, segundo essa ótica, do espiritismo. A presença direta do demônio nas manifestações mediúnicas aparece claramente na Pastoral de Dom Pedro Lacerda, que, da Sé Episcopal do Rio de Janeiro, condenava, em 1881, a intimidade com que os espíritas tratavam com o demônio. Algum tempo depois, em 1889, Dom Silvério Gomes Pimenta, da diocese de Mariana, advertia com notável riqueza imagética contra ‘duas calamidades piores mil vezes que a seca e a fome. Falo do protestantismo e do espiritismo, ambos filhos de satanás, o qual se esforça a todo poder por inoculá-los nesta diocese’” (MAIA, 2004, pg. 143).

E em todo esse apanágio se adicionava a demonização do espiritismo, que, como vimos entrava para o clero católico como mais uma das religiosidades mediúnicas adoradoras de satanás:

“Outra peste é o espiritismo, o qual não mais nem menos do que um culto prestado ao demônio, é a invocação de satanás disfarçada com os nomes dos espíritos dos mortos. As almas dos defuntos estão no céu ou no inferno, e de lá não saem para irem acudir e responder aos invocadores. Tampouco virão os anjos bons e bem aventurados prestar sua intervenção a

essas comédias [...] são os demônios cujo maior desejo é iludir e perder as almas, os que respondem e acodem às invocações espíritas.” (MAIA, 2004, pg. 143).

Sem certamente esquecer que, uma das verdades mais vistas hoje em dia, e que servem como acusação, tanto de um lado como de outro, a respeito do que sejam as verdades da fé é justamente a falta de conhecimento. É como se inaugurássemos, na era da popularização da teologia, que é vista e acessível tanto para sacerdotes quanto para leigos, uma pseudo-cientificidade da religião. As verdades religiosas tomam, dessa feita a peja de verdades científicas, principalmente quando temos uma parcela considerável de cientistas católicos, ou protestantes. Não muito raramente encontramos discursos que tomam a falta de conhecimento como marca de incivilidade e por esta, falta de Deus, de razão. É por isso que, contraditoriamente as mesmas religiosidades que maléficas e demoníacas querem conscientemente travar uma luta contra os filhos de Deus são essas mesmas que fazem tudo isso por inconsciência selvagem e supersticiosa, por falta de conhecimento desse mesmo Deus. E que, com esse discurso que, nomeamos precariamente de pseudo-cientificista religioso, já passa a estar totalmente dominado outra vez pela ortodoxia e dogmas mais severos de cada religiosidade cristã que se utiliza do discurso do exorcismo da alteridade. Principalmente por essa casta pseudo-cientificista religiosa ter a consciência que esse seu discurso era muito próximo do discorrido por alguns cientistas como é o exemplo de Nina Rodrigues. Acrescesse ainda que a idéia de transe histórico reforce a condição do patriarcalismo do sacerdócio cristão, já que as mulheres seriam bem mais propícias e indefesas contra esse tipo de estágio. Castigo por serem detentoras de propriedades sedutoras, assim como Eva foi a primeira a decair diante da tentação.

Creemos que um dos pontos pacíficos que poderiam definir quais os principais aspectos do movimento neopentecostal é, como já afirmamos, a teologia da prosperidade. Como está se encaixa com o discurso do exorcismo da alteridade? Mesmo que alguns a identifiquem como uma forma mercadológica clara e óbvia do movimento de secularização, ela se mantém com forte carga de dimensão mágica. O próprio assistencialismo mágico funciona como parte da barganha gerada entre o interesse de prosperidade do crente e o funcionamento mais específico do credo. É nesse sentido que a figura do diabo se torna impar e o discurso do exorcismo da alteridade também. Isso por que, enquanto transposição e efeito de negatividade para a mediação da prosperidade, o diabo passa a configurar-se como o inimigo a ser vencido, tornando

assim a batalha e a vida do crente muito mais valorizada. O neopentecostalismo refere-se a essa entidade como um inimigo perpétuo, mas que pode ser também constantemente vencido, já que sua associação ao mal contém praticamente todos os momentos de apuros da vida do crente. Essa visão é televisionada, em canais abertos para momentos oportunos, que mesmo que não possuam a mídia do horário nobre possui uma enorme visibilidade. Essa dialética é lembrada a cada Sessão do Descarrego, quando por efeito do exorcismo divino do pastor e/ou obreiro, o mal é dissipado e, em nome de Jesus, o bem triunfa. Esse quase efeito cíclico lembra para os crentes os posicionamentos cosmológicos onde obviamente o centro das atenções é a vitória do bem sobre o mal. Essa vitória tem para nós o efeito de realizar no crente a percepção de sua própria vida. É como se ela, a Sessão do Descarrego fosse o teatro real da sua própria vida. Quando visto um espírito maligno ser expulso de um corpo, são também os velhos males que impediam sua prosperidade que estão indo embora. O pastor, como ente de tal exercício mágico, deve deixar claro, através de ritos próprios, em muitos momentos teatralizados, quem efetivamente vai vencer a disputa. São, pela proposta de Ricardo Mariano (1999), verdadeiros médicos espirituais que atendem naturalmente em “*pronto-socorros espirituais*”. Suas promessas devem ser amplamente atendidas, onde o pilar é a prosperidade material, acentuada e baseada em práticas como o exorcismo (da alteridade africana, diga-se de passagem), por exemplo. Nisso falamos que, essa imagem dos neopentecostais é oriunda de sua própria origem, que muitos autores afirmam como ascética apolítica e sectária. E, dessa forma não podemos deixar de mostrar claramente algumas deduções que, para um trabalho de sociologia como o nosso são primordiais. Ora, não seriam os neopentecostais as denominações religiosas que mais crescem no Brasil desde a década de 1980? Isso implica também na disseminação desse tipo de crença como forma de se pensar o mal! Principalmente por que, talvez nunca tão fortemente na História do Brasil, a imagem dessas religiosidades esteve tão atrelada a valores maléficos. Mesmo que, em seu surgimento, os próprios neopentecostais tenham sofrido o estigma de outras religiões dominantes, principalmente pelo catolicismo, como acusações de charlatanismo e de alienação, isso não representou que eles se fizessem como uma religiosidade aberta às diferenças de credos. Nesse sentido, muito pelo contrário. O certo é que pesa sobre a religiosidade neopentecostal alguns predicados muito próximos aos das religiosidades protestantes dos EUA no início do século XX estudadas por Weber (1992), como o imediatismo de

suas crenças, o que irremediavelmente redundava em uma ética de associacionismo e radicalismos de afirmações.

Parte da identidade de movimentos neopentecostais no início de suas histórias aqui no Brasil, se dá através de características muito peculiares. Uma das mais importantes é a idéia de escatologia pré-milenista (CAVALCANTI, 2002, pg. 12). Esta se confere como uma perspectiva muito semelhante à postura das primeiras comunidades cristãs inclusive. A espera que as realizações da vida estejam todas atreladas ao escatológico, ou ao fim do mundo para falarmos de modo popular, a consciência dos acontecimentos reais do momento em que se vive acaba-se perdendo para esse status perspectiva para uma parusia. E mais, ou seja, que através dessa perspectiva existiria uma pré disposição própria desses grupos a sempre enxergar a realidade de forma emparedada, onde os propósitos de moralidade sempre estivessem atrelados as funcionalidades desses últimos tempos de renovação da fé e julgamento dos infiéis. O perídio do juízo, ou como os crentes dizem de forma mais popular o tempo da volta de Jesus, onde a preparação deveria ser antecipada. Ele gera um estágio constante de vigilância – mobilização para os acontecimentos que provavelmente virão.

Para Edir Macedo, principal líder da IURD, o evangelho deve ser pregado às últimas conseqüências. Isso por que seria culpa dos outros pastores as religiosidades de matriz africana ainda conseguirem um domínio sobre as mentes das pessoas. Ele se refere a um “*evangelho chocolate ou água com açúcar*” (MARIANO, 1999, pg.115). Como expressão dessa frouxidão demoníaca presente entre os próprios evangélicos. Nesse evangelho combativo que propõem Macedo, já encontramos farto material sobre, tentativas de arrombamento de terreiros, violência física em ambiente público contra adeptos do candomblé, cárcere privado, incitação a revolta pública contra o candomblé acusando e generalizando as práticas de sacrifícios de crianças pelos seus adeptos. Queimando roupas de santos, imagens católicas e principalmente exercendo na prática uma divisão social entre cristãos e adeptos do Candomblé, Umbanda. Prova disso foi a conversa que tive com um jovem neopentecostal que me disse ser natural a separação formal entre alunos crentes e não crentes quando ele era criança, e mais, que quando era reconhecido algum garoto ou garota que claramente era do Candomblé a distância era maior e suas referências eram as piores possíveis a respeito daqueles garotos. “*A vontade cara é da nossa grupo, fazer com que eles tivessem conhecido Jesus... sabe? A gente tinha medo e eu acho que esse medo era o que nos movia*”

Macedo se referia a uma pregação plena, um evangelho mais ativo no sentido de combatividade aos próceres do demônio que se expressam nessas outras religiosidades. Segundo Mariano (1999) Macedo pregaria a existência de Exu Tradição, um espírito que se infiltraria na própria igreja a fim de que o fiel ficasse mais preso a um “*evangelho chocolate*”, preso mais aos dogmas e a eclesiologia do que propriamente à prática. Dessa forma Macedo fazia também um ataque direto aos católicos, vistos popularmente como fiéis de pouca atuação e mais presos as convenções da fé, como ir às missas apenas em festividades. Resumindo, todos pertencentes de uma doutrina podem potencialmente estar dominados pelo demônio. E vemos que, os sintomas que são aparentes quando uma pessoa pode estar possuída são extremamente fúteis, no sentido de comuns. São razões triviais, na intenção que a existência do mal não seja apenas em casos extraordinários, mas sim, que ela esteja espalhada em todos os lugares pronta para atacar. Nessa trivialidade do mal estão as outras religiões, incluindo outras vertentes do próprio neopentecostalismo e o catolicismo, além da mundanidade.

Ricardo Mariano (1999) adianta que na Igreja Nova Vida, denominação que deu ingresso aos fundadores da Universal do Reino de Deus e Internacional da Graça de Deus⁷³, o combate ao Diabo era intenso, e tomava a forma de uma guerra onde seus despojos finais era a garantia de prosperidade dos fiéis (MARIANO, 1999, pg. 51). O que imediatamente reverberou em críticas ferinas às suas práticas, acusada de charlatanismo e alienação, já que mostrava outra origem para as desigualdades sociais tão latentes em nossa realidade. A guerra custava caro, o que respaldava os pedidos

⁷³A Igreja Internacional da Graça de Deus é uma das denominações neopentecostais que mais possuem acesso a mídia. Uma notícia na internet dizia: “A partir do dia 30 de novembro de a Rede TV passou a transmitir o programa do Pastor R.R. Soares em horário que se pode considerar como “quase-nobre” – das 17h as 18h. O mesmo teria vindo em substituição do programa “Tarde Quente” do apresentador João Kleber. Fato interessante nessa questão é que o programa anterior teria sido retirado da grade de programação da emissora por decisão do Ministério Público “... e de ONGs de defesa dos direitos humanos”. Nesse propósito o programa definido para tal horário ficou justamente a cargo da Igreja da Graça. A justiça até, então tinha determinado que no lugar do antigo programa fossem transmitidos programas educativos... E contrariando tal decisão o horário acabou sendo locado pela denominação protestante. Mesmo sem a observação mais nítida do fato ocorrido. Podemos pelo menos considerar que, o que existiu foi um grave contra-senso entre as idéias de “educativo” e “religioso”. A desculpa foi que os programas educativos não ficaram prontos a tempo, contudo o que achamos significativo nesse fato e extremamente pontual para as nossas discussões é justamente que as duas esferas acabaram por ser confundidas, e assim sendo não se consegue perceber a objetividade da ação judicial. O “Show da Fé” é o programa diário do Pastor R. R. Soares na rede Bandeirantes de Televisão. As suas transmissões vêm desde 1977 pela Rede Tupi. Uma característica interessante é que, até mesmo como consta no site da Igreja da Graça, a missão de R.R. Soares é tida como uma revelação dos novos tempos, uma missão da modernidade. Ele teria visto uma TV, pela primeira vez é importante frisar, e a partir de então teria revelado sua missão – pregar naquele maravilhoso aparelho. O resultado disso foi estupendo – hoje existem mais de cem templos espalhados pelo mundo.

constantes da fidelidade do dizimo. O missionário canadense que fundou o Neopentecostalismo no Brasil, Walter Robert McAlister, teve uma experiência muito grande nas Filipinas, onde garantia a libertação dos demônios, chegando até mesmo a escrever um livro em 1968, chamado Mãe de Santo, onde através dos relatos de conversão de uma Ialorixá ele acusa em largo tom as religiosidades de matriz africana de serem demoníacas (MARIANO, 1999, pg. 51). Esse fator também explica a relativa simplicidade e espontaneidade dos ritos da Universal do Reino de Deus, por exemplo. Se existem dois centros de sua liturgia, a guerra contra o diabo e do outro lado a prosperidade dos fiéis, então qualquer prática ritual pode muito bem ser inventada ou reinventada tendo como ponto basilar essas duas grandes tendências. Explica-se então a inconstância entre “Tapete de Fogo”, “Fogueira Santa de Israel”, “Sessão do Descarrego”, “Mural da Família”, e tantas outras práticas associadas e ao mesmo tempo relativizadas. As religiosidades neopentecostais ainda possuem como barganha uma característica muito própria da religiosidade brasileira – o messianismo. Claro que não vamos apontar que esse fenômeno se deu de forma tão semelhante a outros movimentos messiânicos no Brasil. Guardando as devidas proporções e sabendo que suas diferenças são latentes, o Neopentecostalismo fez sempre em seu germe através da influência quase profética de líderes carismáticos. Como quase profetas, esses indivíduos angariam para si uma séqüito muito grande de fiéis, mas ao mesmo tempo de opositores. Com certeza a figura mais controversa de todas é Edir Macedo, principalmente por causa da larga expansão que sua denominação galgou nas duas últimas décadas. E que, diga-se de passagem, expansão realizada expressamente através de um corpo de fiéis de baixíssima escolaridade e baixíssima renda. Como Ricardo Mariano (1999) aponta:

“Por piores que sejam os indicadores sociais brasileiros, os membros da Universal têm renda e escolaridade bem inferiores às da população. São, portanto, os muitos pobres e marginalizados que fazem a fortuna da Universal.” (MARIANO, 1999, pg. 59).

Pastor Edson dos Santos (já Pastor com apenas 24 anos e já sendo a 8 anos desde os 16 anos de idade) da IURD localizada na Rua Santo Antônio na Ponta Grossa (Maceió) nos deixou clara a opção da maioria dos fies dessa denominação a buscarem por serem de baixa renda e baixa escolaridade já que ali era um lugar que dava esperança aos desvalidos.

“Veja bem, o mal que pode ter surgido na minha família se da devido ao descuido do ser humano, tem gente que ela diz assim olha eu não creio no mal, mas também não se apega com Deus e nós da Igreja universal temos a plena certeza que o mal existe. O que é o mal é o causador de toda desgraça de toda destruição que ele pode entrar na vida de um ser humano de que

forma? através de uma praga, através de um mal que é lançado. (...) as pessoas que vivem de forma agressiva. Sessão numa simples palavra quer dizer concentração, sessão reunião... (...) por que eles dizem que era nosso esse nomes como descarrego e tal? O objetivo da igreja é alcançar o maior número de pessoas como se dá um nome sessão se torna uma coisa mais popular, uma coisa católico, então o objetivo é esse, o objetivo da Igreja não é criar uma barreira, por que se eu digo assim venha participar de um culto na Universal, o católico vai dizer, o que eu vou fazer lá, mas se eu abro mão e digo uma sessão cria uma curiosidade e o católico e o espírita ele tipo assim poxa eu acho que eu posso ir. Vou dizer uma coisa para você a Igreja Universal mudou a história dela depois que criou a sessão do descarrego, é o marketing, é a porta de entrada da Igreja, Po exemplo, no rio de janeiro quando começou essa sessão do descarrego a uns oito anos atrás, de oito a sete anos atrás, numa das reuniões a Igreja conseguiu colocar 12 mil pessoas em uma reunião. Por que tem sessão que é por mal que é para colocar o peso a maldição, trabalhos para destruir casamento, você sabe que tem trabalho para arruinar a vida dos outros, que é para colocar um peso. E a nossa é para tirar esse peso. Olha veja bem, atraí quem esse tipo de culto? Atraí o pobre, o rico que ta falido, entendeu? Por que muitos é que estão bem as vezes não vem por achar que o pastor vai tomar o dinheiro dele. Por que é o que passa para as pessoas muitos que estão bem não vem por que... mas quando ta falido quando ta destruído ai vem. Muitos não vem por que tem medo e quando você não tem mais nada a perder você chega aqui não tem um real no bolso você tem o que temer? Você diz assim o que vier é lucro. Então atraí muitas pessoas da alta da baixa de todas, mas aquele que tava na alta e que hoje não tem nada. Se você vai na igreja Universal dificilmente alguém vem pelo amor, a igreja cresce mas cresce por que a Igreja mostra. A maioria vem por interesse. Não chegamos na televisão para dizer que Deus é bonzinho, que Deus te ama, a gente chega e diz, você ta sofrendo Deus quer mudar a sua vida, então isso desperta na pessoa o interesse.” (Pastor Edson)

O encontro com Deus, como o próprio Edir Macedo afirmou em entrevista a Folha de São Paulo, se dá em oposição, ou seja, negando a alteridade de outras religiosidades. “... busquei a Igreja Católica e só encontrei um Cristo morto.” (MARIANO, 1999, pg. 55). E podemos até mesmo dizer que, nesses variados cultos vistos por mim, alguns com maior perplexidade e outros com maior angustia, me chamou a atenção seus caracteres teatrológicos. Não no sentido de uma encenação, mas no sentido de movimentos programados onde as personagens são as mesmas, onde numa verdadeira ópera vivem a tensão da possessão e como numa verdadeira novela o final parece ser sempre feliz. Creio que nessa estrutura teatrológica Mariano (1999) faz as palavras da maioria dos antropólogos e sociólogos que já descreveram um culto de libertação, onde independentemente de suas particularidades, parece existir o seguinte roteiro:

“Nos cultos de libertação, o panteão dos deuses, os espíritos e guias das religiões mediúnicas são invocados para, depois de manifestados e amarrados, fatalmente ceder às coações exorcistas e confessar a culpa pelos males com que afligem os possessos. Após admitirem sua culpa, são humilhados, achincalhados e, por fim, expulsos dos corpos, como demonstração do poder de Cristo sobre o diabo. Na Universal e em sua costela, a Internacional da Graça, sexta-feira é o dia reservado ao

concorrido culto da libertação, freqüentado por quem deseja, literalmente, se libertar de demônios ou de seus males. A escolha desse dia, segundo Mariza Soares, não se deu por acaso.” (MARIANO, 1999, pg.130).

Ou então: “Quando o possesso é levado ao púlpito, já com o demônio submetido a autoridade divina e amarrado para que não machuque nem prejudique mais seu ‘cavalo’, a estrutura do ritual exorcista que se estabelece com os deuses e espíritos inimigos geralmente apresenta enredo fixo. Primeiro, o pastor entrevista o demônio para identificar seu ‘nome’, invariavelmente uma entidade dos cultos afro-brasileiros. Segundo, pergunta como ele se apossou daquela pessoa. Terceiro, procura descobrir os males e sofrimentos que ele está provocando na vida (familiar, financeira...) da vítima. No quarto e derradeiro passo, o ritual perde o caráter de talk show com o demônio. Depois de humilhá-lo, o pastor expulsa-o em nome e para a glória de Cristo. Mário Justino (1995:41) relata que ele e outros pastores da Universal, para provar seu poder sobre os demônios, faziam que as ‘pessoas [em transe] andassem de joelhos ao redor da igreja, ou batessem a cabeça nos nossos pés, ou latissem ou ainda que imitassem galinhas, porcos e outros animais’. Quando o suposto demônio reluta em sair, o pastor pede a ajuda da platéia, que bate firme os pés no chão, ergue as mãos em direção ao possesso e brada ‘sai, sai, queima, queima’”(MARIANO, 1999, pg. 131).

Tudo isso prosseguido de cânticos para exorcizar, e nisso esses espíritos são cantados, tranca-rua, pombagira, exu. Essa teologia, que é denominada no meio evangélico de teologia do domínio, envolvendo tudo que se refere a guerra contra o demônio, dividiu os espíritos demoníacos em dois grupos específicos. Os chamados demônios territoriais e os chamados demônios de geração. Inclusive na perspectiva de variar geograficamente e genealogicamente as proposições a respeito do domínio sobre esses demônios. Em seus programas, Pastor Paulo de Tarso fala respeito de que seu problema espiritual já seria uma espécie herança recebida desde a infância, e nesse sentido ele seria mais difícil de resolver.

“Eu quero te falar que hoje, eu posso chegar até o seu lar, até você, para compartilhar o que aconteceu na minha vida. Graças a Deus eu digo que Jesus Cristo mudou o meu viver, Jesus não é uma religião, Jesus é o único caminho, verdade e vida! (...) antes deu nascer eu morava num lar totalmente dominado pelos espíritos demoníacos, pelos encostos era uma casa totalmente mal assombrada, aonde geladeira, móveis andavam de um lado e para outro por que havia uma perturbação em nossa casa! Quinze dias antes deu nascer a minha mãe estava muito preocupada com essa gravidez era uma gravidez de risco quando uma mãe de santo chegou pra ela e falou que seria um garoto do sexo masculino e esse menino seria um grande bruxo no Brasil, ela muito preocupada com isso, ela chamou meu pai e naquele momento os dois ainda não conheciam a verdade do evangelho chamaram vários líderes espirituais para que fossem em nossa casa e fizessem trabalhos. E nesse período depois de várias pessoas de várias seitas irem em nossa casa felizmente minha mãe conheceu o evangelho” (Pastor Paulo de Tarso)

Demonstrando sua origem geograficamente ou genealogicamente, o pentecostalismo demonstra duas coisas. Primeiro fica explícita a ligação desses demônios com algum tipo de origem, no tempo ou no espaço que, não é a dos neopentecostais, traça-se precisamente a alteridade dizendo, esse espírito mal é de

tal lugar específico ou de determinada origem. E segundo, demonstrando suas origens demonstrasse também um conhecimento a respeito de sua força, portanto há-se uma demonstração explícita de força diante do mal. Conhecer nesse caso é potencialmente conhecer a cura para os males provocados pelo espírito. Os demônios territoriais estão ligados a geografia específica (bairros, comunidades, continentes e etc.), encaixados precisamente para as religiosidades de matriz africana. Em muitos discursos de pastores, ouvimos constantes oblações para que o Brasil seja libertado dos demônios particulares que nos assolam. Os espíritos hereditários estão ligados as maldições ou a própria índole má de indivíduos que viveram a gerações passadas e desenvolveram a capacidade de se articular com o mundo dos vivos para prejudicar a vida das pessoas. Exemplo disso é a articulação feita em templos neopentecostais desses espíritos às entidades da Umbanda, como a pombagira, os caboclos e etc.. Seriam maldições, despachos que assolariam as vidas de pessoas que não possuem sucesso profissional ou não conseguem arranjar um (a) companheiro (a) para a vida afetiva. Estariam até mesmo todas as formas de violência, desemprego, maldição, pobreza associada a essas duas formas de predominâncias de entidades. Esses espíritos têm até mesmo servidos de cabo eleitoral, juntamente com um assistencialismo populista, para a eleição de candidatos das chamadas bancadas evangélicas. Muitos se elegem prometendo defender medidas a favor de uma moralidade que possa agir em combate a esses espíritos históricos que reinam no Brasil. O exemplo mais famoso desses é a batalha que parte da bancada religiosa de Brasília trava contra os feriados religiosos católicos, como o de Nossa Senhora Aparecida, considerada por muitos desses como um demônio específico.

Sabemos que hoje em dia é muito mais difícil vermos categoricamente e abertamente um pastor neopentecostal se referir as entidades do candomblé ou Umbanda pelos seus nomes. Na clara intenção de se evitar mais e mais processos judiciais contra a entidade. Conversando com pastor Edson ele me relatou que para evitar tais processos a nomenclaturas são substituídas genericamente para termos como “*espírito de doença*”.

“Não nós não podemos dar nomes, por que isso você leva a ter um processo muito grande. Não o nome dos espíritos mesmo, nós não podemos nem na Igreja, entendeu como é que é? Por que é tido como um Deus, é tido como um santo, então nós não podemos não é que eu não vou lhe dar, na Igreja nós não entendeu? Tanto é que nós quando oramos não falamos o nome, falamos espírito de doença que está nessa pessoa, o espírito de atraso, espírito de miséria. Antigamente a gente falava isso aí, e então as coisas vão mudando, vai amadurecendo, vendo que não é correto, até mesmo para não ofender as pessoas” (Pastor Edson)

Desde sua formação doutrinária, o neopentecostalismo tem batido de frente com as religiosidades de matriz africana, certamente não há nenhuma novidade no que acabamos de dizer. Ataques constantes as entidades do panteão afro-brasileiro fazem parte da essência do movimento neopentecostal. Como Vagner Gonçalves (2006, pg. 2) sugere com o título de seu texto na história do Cristianismo existiram, e certamente continuarão a existir processos de “continuidades”, evidenciando certo apaziguamento nas relações entre este e suas alteridades. Contudo, vários outros momentos são vistos como rupturas, mostrando uma disponibilidade para o enfrentamento por parte da identidade cristã (GONÇALVEZ, 2006, pg. 1). Para o autor o neopentecostalismo é um movimento que possui características muito próprias. Ao contrário de seu predecessor, o movimento neopentecostal promove um desligamento do ascetismo, valorizando a prosperidade como algo pretendido por Deus para aqueles que lhe acolherem em suas vidas. Para esse objetivo os neopentecostais gerem suas igrejas através da lógica do capital, como se fosse à administração de uma empresa, tendo a utilização da mídia uma forma de inserir-se no arsenal de produtos que são oferecidos através da propaganda. Religião enlatada? Não sabemos! Mas certamente o tipo de religiosidade que mais se encaixa na inexistência do mundo moderno, e como tal, nós podemos até mesmo afirmar que o neopentecostalismo é no cenário brasileiro a religiosidade mais secularizada, portanto moderna, que podemos observar. Contudo a sua característica mais singular é a batalha espiritual que deflagra toda a legitimação de sua teologia da prosperidade. A batalha citada centra-se em dois aspectos extremamente importantes. De um lado ela é legitimada por uma atitude que consideramos a lá Geertz (1989), ser uma das visões de mundo mais constitutivas do Cristianismo – a idéia de vitimização. A desculpa centra-se em um argumento muito simples: agredimos por que fomos agredidos primeiro, portanto temos todo o direito de revidar. Por outro lado, ela legitima suas armas, nesse caso, magia negra se repele com magia branca. O sangue dos animais oferecidos em sacrifício e utilizado para o mal é repellido pelo sangue sacrificial de Jesus morto na cruz como expiação de nossos pecados.

A indagação de Gonçalves (2006) é também um pouco a nossa. Por que existiria tanta importância em se travar uma verdadeira guerra contra as religiosidades de matriz africana? Se a idéia é a conquista de mercado de fiéis o ataque mais óbvio não seria contra a Igreja Católica que ainda possui essa hegemonia? Então o que pode parecer óbvio não o é a partir dos seguintes contextos. Primeiro que o ataque deflagrado contra o catolicismo já teria sido insinuado no episódio do “chute da Santa” protagonizado pela

IURD o que repercutiu para o neopentecostalismo péssimos dividendos. Atacar um gigante de forma tão dês-proposital beirou a ingenuidade. Nesse episódio, também mostrado com muita veemência pela Rede Globo de televisão, a tática do pastor em diminuir a figura da santa (Nossa Senhora Aparecida) é obviamente mostrada como um ato insano e totalmente desproporcional. O pastor bradou na reportagem mostrada pela Globo:

“Isso aqui ó, ó isso aqui não funciona! Isso aqui não é santo coisa nenhuma, isso aqui não é Deus coisa nenhuma, será meu amigo, será que Deus, o criador do universo, ele pode ser comparado, a um boneco desse tão feio, tão horrível, tão desgraçado?”

Segundo que o ataque as religiosidades de matriz africana é realizado almejando as populações de baixa renda que concentram tanto a grande parcela de seus fiéis, quanto a maior parcela dos filhos de santo, pelo menos essa é a teoria mais incisiva do autor. E para lembrarmos que, as duas, ou seja, tanto o neopentecostalismo quanto as religiosidades de matriz africana disputam os mesmo serviço, ou seja, a religiosidade de caráter mágico com seus médiuns, possessões e feitiçarias.

“Combate-se essas religiões para monopolizar seu principal bem no mercado religioso, as mediações mágicas e a experiência do avivamento (em forma de êxtase religioso), transformando-o em um valor interno do sistema neopentecostal.” (GONÇALVEZ, 2006, pg. 2).

Sabemos que hoje no Brasil as religiosidades de matriz cristã são à base de um mosaico de moralidades e performances múltiplas. E nesse sentido sabemos que duas dimensões de afirmação política de engajamento podem ser evidenciadas dentro dessa construção, e mais, constituem posteriormente formas dispares de um mesmo fenômeno – o exorcismo da alteridade. De um lado podemos afirmar que residem fenômenos religiosos no Brasil configurado a partir de um sentimento de pertencimento muito arraigado. Nesses podemos encaixar de forma típica ideal os pentecostais e os neopentecostais. É comum ouvirmos entre eles termos como “me converti”, “sou da Igreja” como marcas definidoras de sua posição social e engajamento político. E em contrapartida podemos observar outros movimentos em que o sentimento de pertencimento não se efetiva através de uma prática mais efetiva, mas sim através da idéia de tradição familiar, como é o caso dos católicos. Nesses movimentos é comum que se ouça dizer: “sou católico por que minha família inteira é”, ou então “sou católico, mas não pratico”. Certamente encontramos casos totalmente contrários ao que acabamos de colocar, contudo, o que queremos evidenciar é que esses posicionamentos sobre a própria identidade religiosa reforçam sobremaneira a forma como as próprias

religiosidades observam o outro, ou seja, as suas alteridades. Não é muito incomum encontramos os discursos satanistas mais fortemente articulados em meios pentecostais e neopentecostais onde, além de ser um ponto forte de sua doutrina, a batalha espiritual é um ponto definidor das ações do grupo religioso definindo o eu religioso e o outro profano. Para o neopentecostal, por exemplo, as marcas definidoras de sua crença são a militância contínua do crente e a ação constante do espírito santo. Por isso mesmo as outras religiosidades, incluindo falsas manifestações de cristianismo seriam falsas e teriam inevitavelmente manifestações demoníacas. A identidade do neopentecostal é, portanto, e nos pareceu realmente verdadeira essa afirmação em nossas pesquisas, a mais arraigada. Ou como Brandão (1988, pg. 36):

“Uma identidade pentecostal é, mais do que a protestante histórica e muito mais do que a católica (fora os casos de pessoas e grupos de militância católica), a afirmação de um modo de ser dominado pela religião. Uma pessoa ‘crente’ é, antes de tudo, a pessoa de um crente, e todos os outros qualificadores de sua identidade – o local de origem no país, o grau de instrução escolar, a profissão atual, a definição política – são secundários.” (BRANDÃO, 1988, pg. 36)

Não seria apenas converter os filhos de santo, mesmo que um dos objetivos centrais sejam essas conversões, mas principalmente adquirir das religiosidades de matriz africana seus valores mais caros, que estão inseridos de forma muito própria no mercado religioso. A modernidade como momento de crise, em um contexto nacional de constantes crises políticas e principalmente econômicas, que geram campos de marginalidade obtusos redimensionam a religião para um dos planos de salvação para esta situação. Dessa forma a mágica, provinda de qualquer religiosidade em particular passa a ter mais incidência para a resolução de questões amorosas, financeiras e de desafetos.

Vagner Gonçalves (2006) considera que parte da diferenciação social existente entre o movimento neopentecostal e as religiosidades de matriz africana são resultantes da teoria de Claude Lévi-Strauss - “*proximidade estrutural*”. Já que existiria nessas duas tendências uma identificação com a religiosidade de caráter mágico, então lhes seriam a estrutura fundante, o que na razão das coisas faria sentido já que seus campos de disputas giram em torno de quase o mesmo serviço – a mágica. Portanto, mesmo possuindo semelhanças, é por causa destas que as religiosidades em questão travariam suas disputas e respaldariam seus discursos. É como em um ritual de sangue, onde este é uma das formas de agir comunicativo das duas religiosidades, mas mesmo assim está na diferenciação do sangue colocado em holocausto uma das prerrogativas mais eloqüentes

de diferenciação. Enquanto o sangue de Cristo é posto como frontispício da fé cristã, nas religiosidades de matriz africana é o sangue dos animais que compõem o quadro litúrgico em oferenda aos orixás. Por outro lado consideramos que parte da formação do discurso sempre se dá na evidência não das semelhanças, mas das diferenças. Portanto é nesse trânsito entre diferenças e semelhanças que vai ser formado o discurso do exorcismo da alteridade.

Certamente a IURD é a expressão das religiosidades de matriz cristã que mais se empenham na formulação de uma cultura do exorcismo da alteridade. Compreendemos inclusive que, atualmente essa instituição é a que mais se enquadra nessa construção ideológica e a que possui mais elementos de comunhão litúrgica com as religiosidades que sataniza. Essa relação de dubiedade, que pode ser transparecida em qualquer templo da IURD, ou em qualquer de seus programas televisivos ou pelas rádios, cria para ela várias relações. Primeiro que por vários motivos que nós falamos, e que também não são propriamente do nosso escopo, a visão da opinião pública a respeito da IURD não é a melhor. São vários os motivos para isso, primeiro que por ingressar em vários outros estamentos da vida pública, que não religiosa, a IURD despertou uma competição dita como desleal por seus adversários do mercado comum. A disputa entre Globo e TV Record, por exemplo, é muito intensa e sabemos que desde um bom tempo vem gerando controvérsias no meio televisivo.

Esse tipo de procedimento litúrgico, e os ataques constantes às alteridades religiosas, quando falamos isso citamos ataques verbais do bispo Edir Macedo e de outros bispos e presbíteros não só ao Candomblé, mas também a Igreja Católica têm inclusive, sendo motivos de vários contra ataques contra a Igreja Universal. E desde a compra da TV Record e vertiginoso aumento dela, têm sido também alvo de ataques da mídia impressa e televisiva, principalmente da TV Globo. Para tanto lembremos apenas das acusações feitas contra bispo Edir Macedo por lavagem de dinheiro, charlatanismo e do episódio da agressão à imagem de Nossa Senhora Aparecida, cobertos televisivamente com bastante ênfase pela TV Globo. Algumas passadas inclusive em horário nobre, no Jornal Nacional, em reportagens com câmeras escondidas onde Edir Macedo é flagrado “ensinando” métodos de persuasão para aumentar o dizimo da Igreja. A ênfase da reportagem global é feita em momentos de descontração do bispo em que ele diz: *“que se dane, ou dá ou desce! (...) é tudo ou nada ai ele põe tudo lá (...) o povo que ver o pastor brigando com o demônio”* se referindo a possibilidade dos fiéis

darem ou não as contribuições. As imagens escondidas são feitas por um pastor dissidente chamado Carlos Magno, que considerou em tal reportagem que:

“Repórter: Por que o Senhor Saiu da Igreja Universal do Reino de Deus e decidiu denunciar o bispo Edir Macedo?”

Bispo Carlos Magno: Por que a Igreja Universal do reino de Deus ela se caracteriza por dois períodos distintos, o primeiro período seus primeiros oito anos de vida, quando ela era uma Igreja absolutamente espiritual seguia uma linha toda ela voltada para os ensinamento bíblicos. E o segundo período quando ela passou a ser uma igreja detentora de um poder financeiro quando bispo Edir Macedo descobriu o poder que o dinheiro trás e ai desviou-se dessa conduta espiritual e passou a dirigir a Igreja de uma maneira absolutamente mercantilista. As reuniões como essas imagens provam, não eram mais aquelas reuniões espirituais, cuja a preocupação era a vida espiritual do povo os milagres que Deus operava naquela época, mas a preocupação passou a ser tão somente sobre a arrecadação e como arrecadar cada vez mais”

Inclusive, fazendo com que a tensão entre as alteridades se torne maior ainda. Além de ataques contra fiéis das religiosidades de matriz africana, a defesa da IURD, como indica Mariano (1999) passou ser também feita contra pesquisadores e principalmente jornalistas.

“Acossada pela imprensa, a liderança da Universal partiu para o revide. Nos cultos, os jornalistas são amiúde tachados de enviados do Diabo. Já os fiéis recebem expressas orientações para não ler nem dar crédito às notícias publicadas na imprensa acerca da Universal e de seus dirigentes. Num mega-culto realizado no Maracanã em 1990, Macedo, exaltado, reclamou: ‘Estamos sendo castigados e perseguidos pela imprensa como cão danado. Eles querem arrancar nossa cabeça. Isso só aumenta nossa fé’”. (MARIANO, 1999, pg. 72 e 73).

Nessa década de grande rixa entre a TV Globo e a TV Record os métodos de persuasão de Edir Macedo e da Igreja Universal como um todo foram sempre muito incisivos. Quando da prisão de Edir Macedo, acusado de estelionato, charlatanismo, e etc. mais de 30 denominações evangélicas diferentes protestaram contra a sua prisão. (MARIANO, 1999, pg. 76). Um manifesto foi redigido, onde termos do tipo “*discriminação religiosa*”, foram utilizados para tentar significar o episódio. A preocupação, como Ricardo Mariano (1999) observa, era geral para as denominações neopentecostais, já que elas se utilizavam de símbolos e métodos semelhantes à Universal, e dispunham disso para legalizar sua reação. Tratava-se, portanto de uma perseguição à liberdade de culto, garantida na atual constituição, além de ser, a oportunidade ideal, desde a década de 1960 para reafirmar um status de vítima de perseguições maléficas. A Igreja Católica e a mídia (TV Globo) seriam as principais responsáveis por tais destrates o que amparava qualquer tipo de retaliação por parte dos crentes ofendidos. De forma magistral e simples, Mariano diz: “*Este é um dos*

componentes constantes de sua identidade religiosa” (MARIANO, 1999, pg. 79). Essa bandeira de passividade refletia-se em legais propagandas políticas, já que a melhor forma de se lutar contra as perseguições seria justamente a legal – leia-se: formando-se uma bancada parlamentar sempre que possível. Nas páginas policiais e jornalísticas que sempre se seguiram aos episódios envolvendo Rede Globo, Rede Record, Igreja Universal e Edir Macedo, os ataques e contra ataques foram sucessivos, mas na questão da vitimização a Universal chegou a todos os ditames. A Universal do Reino de Deus, naquela ocasião (ocasião em que a Globo, já tinha feito várias reportagens sobre prováveis métodos ilegais da Universal) lançaria o movimento da “*Semana da Perseguição*”, realçando esse caráter de afirmação da identidade cristã dando aos seus adeptos “*uma carteirinha com a inscrição “Soldado de Deus”*”. (MARIANO, 1999, pgs. 81 e 82).

Uma das felizes conclusões de Ricardo Mariano (1999) é que, esse tipo de discurso serviu sobremaneira a Macedo e à Igreja Universal em geral, para proteção da quantidade de fiéis. A partir do discurso da vitimização, ele preservou certa homogeneidade da presença dos fiéis garantindo a sobrevivência do culto em um momento de crise aguda como foi o do início da década de 1990. Inclusive tendo na prisão do bispo Edir Macedo outro episódio angular para a formação da cultura da justificação do ataque pela vitimização na Igreja Universal do Reino de Deus.

“Sua prisão veio confirmar aos olhos de pentecostais de todos os matizes, e não só dos fiéis da Universal, a suposta existência de uma odiosa conspiração da imprensa e de seus aliados, entre os quais a Igreja Católica, a Rede Globo, o Diabo e os comunistas, para dificultar o trabalho e impedir o crescimento dos evangélicos.” (MARIANO, 1999, pg. 74 e 75).



Figura XV - E ainda em baixo da propaganda: “*Se a Record vai chegar em primeiro lugar no Ibope, só Deus sabe!*”*fonte:*http://www.desencannes.com/perolas/detalhes_imprensa.php?id=66

Isso só fez acentuar nas práticas suas características mais padronizadamente midiáticas. Para se ganhar mercado é necessário o ganho de espaço humano, através do merchandising, que por efeito de conquista normalmente investe em categorias chamativas para a conquista desse público. Basta lembrarmos que um dos motivos mais contundentes que me moveram à confecção dessa pesquisa foi o meu estranhamento, e certa dose de desconfiança e repúdio, por uma entrevista via rádio com uma pombagira que exigia (via rádio) suas oferendas como cachaça, dinheiro e principalmente a vida de “seu cavalo”. Mesmo sabendo que a religiosidade não perde totalmente seu caráter de aglomeração, seu investimento passa a ser pesadamente representado nas categorias da subjetividade. A guerra contra o diabo e seu séquito, incluindo os Exus, pombagiras e etc. é a publicidade mais fecunda de suas propostas. Mesmo que se diga que a Universal do Reino de Deus é a mais incisiva nesse método, e por isso amplamente criticada, cremos que suas práticas apenas são a ponta de um iceberg de imensas proporções, enraizado histórica e socialmente na cultura brasileira, e por isso tão nocivo ao diálogo, ou pelo menos respeitabilidade entre as religiosidades em tempos modernos. O televangelismo tem sido nos últimos anos uma das armas mais oportunas utilizadas pelas denominações neopentecostais para a sua divulgação. Um dos pontos que levantamos é que, a despeito de qualquer coisa, cremos sobremaneira nos efeitos do televangelismo para a acentuação e fragmentação do diálogo inter-religioso, assim como o favorecimento do discurso religioso em favor dessas denominações. Apontando a guerra contra o diabo como seu ponto forte, e por identificação evangélica com as religiosidades de matriz africana, esse fenômeno representou uma real desvantagem para a Umbanda e o Candomblé. Principalmente por que o televangelismo brasileiro é diametralmente diferente que o norte-americano, aqui ele é uma das partes formadoras de transmissão da crença, e não a única. Fazendo com seu discurso seja mediado em etapas, que Ricardo Mariano chamou de “*estratégias de crescimento denominacional*” (1999, pg. 46). Sendo uma das partes transmissoras do discurso, o televangelismo é acompanhado pela edição e lançamento de livros, como os de Edir Macedo que já são vários, programas de rádio, jornais, revistas e etc..

Para completar, a própria visão do meio evangélico a respeito da IURD não é dos melhores. Emerson Giumbelli (2001, pg. 87) fala que a relação entre a IURD e a Associação Evangélica Brasileira (AEvB) entre 1993 e 1996 foi das piores. As questões se davam principalmente contra seus conteúdos de fé e sua metodologia de abordagem

para os fiéis. E contamos inclusive como base de nossas afirmações que, as duas principais bases da religiosidade da IURD se referem a questões não propriamente religiosas. Uma de teor profundamente economicista – a teologia da prosperidade e outra de teor eminentemente cultural – o forte exorcismo da alteridade.

“O que está em jogo é a existência de uma doutrina e de uma prática reclamadas como ‘religiosas’ e que, no entanto, são descritas de tal forma a ter como eixo algo que, em princípio, se opõe ao ‘religioso’” (GIUMBELLI, 2001, pg.88).

Os cultos das denominações neopentecostais, podem ser considerados extremamente simples. Por exemplo, se comparados a complexidade litúrgica das missas católicas, assim como também da infinita riqueza de detalhes que compõe os ritos das religiosidades de matriz africana. A marca principal, pelo menos levantada por Ricardo Mariano (1999) e também em nossas pesquisas de campo, é o despojamento de seus fiéis, em todos os sentidos. Uma das coisas que mais me chamou a atenção foi justamente as placas anunciando que atividades são regularmente oferecidas, como um verdadeiro comércio. Outros anunciam as proezas que Deus operou em suas vidas, como um exemplo claro da eficácia de seu patrimônio espiritual como é o caso espetacular do profeta Luís Claudio.

SESSÃO DO DESCARREGO
COM A DISTRIBUIÇÃO GRATUITA DO
BANHO DO DESCARREGO
COM OS 7 ELEMENTOS SAGRADOS
SAL, ARRUDA, ENXOFRE, NARDO, ÓLEO,
ÁGUA DO RIO JORDÃO E O SANGUE DO CORDEIRO
MARQUE COM UM "X" O PROBLEMA E TRAGA TERÇA - FEIRA

<input type="checkbox"/> Nervosismo	<input type="checkbox"/> Depressão
<input type="checkbox"/> Dores de cabeça	<input type="checkbox"/> Dívidas
<input type="checkbox"/> Insônia	<input type="checkbox"/> Doenças
<input type="checkbox"/> Desejos de suicídio	<input type="checkbox"/> Vícios
<input type="checkbox"/> Desemprego	<input type="checkbox"/> Perturbações
<input type="checkbox"/> Casamento destruído	<input type="checkbox"/> Bruxarias
<input type="checkbox"/> Solidão	<input type="checkbox"/> Traumas
<input type="checkbox"/> Vontade de sumir	<input type="checkbox"/> Problemas sentimentais
<input type="checkbox"/> Seus caminhos estão amarrados	<input type="checkbox"/> Olho Grande
<input type="checkbox"/> Visão de vultos	<input type="checkbox"/> Audição de vozes

Terça-Feira às 8h, 15h, e 20hs
RUA SERGIPE, 1300 – CENTRO
(AO LADO DO POSTO TONIN)

Universal
Igreja da Rainha de Deus

Ouça o Programa
"Boa Noite Amigos"
De Segunda a Sexta-Feira
Às 22:00hs pela Rádio Independência.

Figura XVI - Fonte: http://1.bp.blogspot.com/_rLBXcgLJLIU/SdKeaop2StI/AAAAAAAAA-Y/qUA0n0tsq6M/s400/IURD%2BCARTAZ.jpg



Figura XVII Fonte:http://3.bp.blogspot.com/_rLBXcgLJIU/SdKfJa7dg7I/AAAAAAAAA_A/qnSm3Z-Myvg/s1600-h/Loucuras+protestantes+02.jpg)

Cada dia ou cada história de fé são pontuais, e produz de forma secularizada e mercadológica a oferta de um tipo específico de cura, libertação, ou benção. Funcionando como um verdadeiro estabelecimento comercial. Ricardo Mariano inclusive diz que as orações, assim como tantas outras atividades são sempre baseadas na centralidade da figura do pastor, que quase literalmente é responsável por tudo, mesmo que, a meu ver, instaura-se uma áurea de co-participação constante da assembleia. Informalmente cheguei a essa conclusão já que com os crentes que conversei a impressão é a de que, além do pastor e dos obreiros, todos participam das atividades. E uma dessas indicações de participação vem, quer queira quer não, vem da única constante que existe em quase todos os cultos, os crentes oram, cantam, exorcizam e ofertam. Produz-se, dessa forma, um aspecto de fé democrática, dentro de uma realidade de total desinformação e instrução mínima dos fiéis que percebem no exorcismo, uma das formas de se sentirem acolhidos em uma comunidade e de, principalmente verem parcialmente seus problemas financeiros resolvidos.

Sabemos que tais práticas estão radicadas em outras religiosidades de matriz cristã, mas nelas não estão nem quantitativamente, nem tão qualitativamente quanto na IURD. É como se fossemos dizer que a prática empresarial da IURD se pauta em um contexto de batalha espiritual contra o mal, encarnado nas religiosidades de matriz cristã e essa seria a espinha dorsal de tudo que ela pode nos mostrar como religiosidade. Tão mal vista nos meios religiosos que a IURD vem a alguns anos procurando legitimidade

social nos meios de ação pública – mídia, política e assistência social (GIUMBELLI, 2001, pg. 89). Internamente aos meios religiosos e para garantia de clientela resta a IURD talvez a marca mais comum a todas as outras religiosidades de matriz cristã – o tradicional complexo de vítimas. Já falamos a esse respeito anteriormente, mas sabemos que ele é fundamental dentro da formulação do discurso da IURD. A comparação é entre os fiéis da IURD e os primeiros cristãos que necessitavam ser fortes contra a perseguição dos césores romanos. Aliás, esse complexo tradicional da vítima parece ser normalmente a resposta mais óbvia e paliativa frente a qualquer acusação que sofra esse grupo.

Quanto ao pentecostalismo brasileiro, normalmente podemos dizer que a idéia geral que reinou por certo tempo na tipologia sociológica a respeito desse fenômeno o significava como uma seita-igreja, ou um conjunto de seitas-igrejas, já que ele possuía uma enormidade de movimentos internos. Em outros momentos, devido ao caráter eminentemente mercadológico de algumas, como adiantamos, elas além de serem identificadas como seitas-igrejas também o eram como “*tendas de magia*” (MARIANO, 1999, pgs. 26 e 27). E fruto dessa característica nós podemos até mesmo apontar, como o faz Ricardo Mariano, que esse caráter mercadológico transformou o pentecostalismo na tendência da história mundial do protestantismo mais bem sucedida no contexto histórico de pobreza da América Latina, o que realmente podemos constatar em seu crescimento no Brasil. Desde o pentecostalismo clássico com a Congregação Cristã no Brasil de 1910 e da Assembléia de Deus em 1911, com um anti-catolicismo extremo, até as tendências mais abertas que possuía na midialização de suas práticas a grande experiência de sua fé. Uma cruzada moderna se formou desde então, como o quer Ricardo Mariano (1999, pg. 32). O caráter mercadológico dessa cruzada possui em sua essência um tipo de ideal universal, o que quer dizer que, ele é direcionado para todos que queiram o ouvir e não apenas a uma comunidade específica, fechada, rigorosa, exigente e asceta. Muito pelo contrário, ele é direcionado a todos os grupos religiosos indiscriminadamente, ou quem nunca ouviu em algum programa da IURD o pastor convidando a participarem dos cultos tanto católicos, quanto outros protestantes e até mesmo espíritas? Ora, esse movimento fez aumentar a visibilidade e até mesmo o carisma de tal prática, e em conseqüência disso o exorcismo da alteridade de matriz africana. Tudo isso por que, pelo menos intrinsecamente estamos nos referindo a relações entre “*produtos adquiridos*” e “*clientes*”. (MARIANO, 1999, pg. 34). De outra forma, é acrescida a esse caráter mercadológico, uma dose exacerbada de

psicologia popular, que Bittencourt denominou de “*terapêutica baseada na cura divina*” (MARIANO, 1999, pg. 34). O exorcismo da alteridade além de ser um produto, o é, por causa de efeitos terapêuticos. No momento em que um determinado espírito, normalmente africano é exorcizado, e deixemos claro que não nos importa aqui duvidar se esses ritos são verdadeiros ou são charlatânicos, mas sim a crença das pessoas em seus efeitos, sua vida pelo menos naquele momento volta a fazer parte de uma cosmologia do bem. Isso lhe garante pelo menos bem estar momentâneo. Travar uma guerra espiritual contra potestades malignas, ao mesmo tempo se posicionar como vítima delas, saindo vencedor em uma vingança divina além de ter a segurança que nada sairá do controle artístico do pastor ou do obreiro. E isso é contribuição essencial para que os cultos neopentecostais sejam vistos de fora como ritos deveras violentos que possuem como dito por Wilson Azevedo uma “*agressividade de sua militância e crença*” (MARIANO, 1999, pg. 35). Os cultos da IURD de forma surreal são algumas vezes realizados em teatros e/ou cinemas abandonados, o que para nós reflete e muito as quantas anda a sensibilidade de um povo, produz a sensibilidade necessária para sempre lotar tais cultos e torná-los os carros chefes dessas religiosidades. E como maior garantia de sucesso, ao mesmo tempo em que, dar nome aos bois para o neopentecostalismo é exorcizar as religiosidades mediúnicas e as de matriz africana, sua prática identitária resumi-se a isso, já que por outro lado não existe uma grande dogmática incisiva em valores religiosos que devam ser constantes na vida do crente. Como Jungblut refere-se “*Ressalta a tolerância da Universal para com os comportamentos profanos dos fiéis.*” (MARIANO, 1999, pg. 35).

A disciplina de grupos de religiosidades neopentecostais conduz a um tipo específico de ordem moral. Reflete na forma pela qual os grupos vão traçar as suas identidades e sabem que, como tais essas ordens disciplinares estão fluidas e totalmente expressas nos vocábulos e nas orientações doutrinárias delas. Segundo Foucault (2006, pg. 46) elas possuem a tarefa de atualizar as regras e permanentemente efetivar a clareza dos papéis exercidos pelos vários atores sociais, pastores, assembléia, exorcistas e exorcizados. A disciplina das orientações neopentecostais pode parecer muito tênue e em muitos casos e até mesmo frouxa, no que diz respeito às orientações morais e principalmente pela mercadologia que gira os princípios desse tipo de religiosidade na teologia da prosperidade e na tenda de milagres que se ergue a cada culto com novas aspirações e novos artifícios miraculosos, principalmente se nós falarmos nas técnicas utilizadas pela IURD, como já falamos. Entretanto, tudo parece girar em torno do

eficiente discurso do exorcismo da alteridade afrodescendente. Trata-se de espíritos malignos por natureza, já que eram pessoas mortas elas teriam a similaridade com o demônio inclusive por sua natureza social. Eram prostitutas, marinheiros, ciganos, índios, vaqueiros, ou seja, tipos de espíritos que fugiam ao padrão civilizador de sucesso da teologia da prosperidade e que por isso mesmo seriam indicados como malignos por serem grandes responsáveis, os entraves desse sucesso prometido por Deus. A disciplina que é aplicada para relatar e significar esses espíritos são muito clara e por si só muito rígida, mesmo que aparentemente o resto das implicações dogmáticas do credo neopentecostal não seja. O testemunho é um discurso de reprodução passiva da palavra imediatista e fundamentalista de pastores e hoje em dia até mesmo dos padres carismáticos. Esses discursos pertencem a sociedades que Foucault (2006, pg. 46) denominou de sociedades onde existe o inverso das “*sociedades de discurso*”, ou seja, uma monopolização do discurso. E nisso elas não deixam de serem métodos de ensino onde a palavra é ritualizada.

“O que é afinal um sistema de ensino senão uma ritualização da palavra; senão uma qualificação e uma fixação dos papéis para os sujeitos que falam; senão a constituição de sujeitos que falam, senão a constituição de um grupo doutrinário ao menos difuso; senão uma distribuição e uma apropriação do discurso com seus poderes e seus saberes?” (FOUCAULT, 2006, pgs. 44 e 45).

A Batalha Espiritual como é a denominação de vários autores para esse fenômeno, e que também comungamos, possui no movimento neopentecostal algumas características muito próprias. A arma utilizada nessa batalha santa contra as forças do diabo seria o sangue de Jesus, o elemento mais incisivo de oposição ao sangue dos holocaustos de animais que existe nos dias da matança própria do candomblé e da umbanda. E a conversão como última representação da vitória das forças do bem sobre o mal. Tanto que todos os nossos depoimentos colhidos informalmente, através de CDs ou DVDs colhidos entre os crentes tinham testemunhos fervorosos, e no caso de novos pastores que contavam histórias fantásticas sobre suas conversões. Nesses depoimentos, as religiões de matriz africana e seu panteão de crenças não eram vistos apenas como devoção do sincretismo popular, ou puro folclore, mas sim como rituais satânicos potencialmente maléficos, representando inclusive um problema de caráter nacional de envolvimento no atraso político e econômico do Brasil. Assim como a obra de Edir Macedo “Orixás, Caboclos e Guias – Anjos ou Demônios”, e a obra referencial deste exorcismo da alteridade pelos neopentecostais, de McAlister - “Mãe de Santo”, tratam as suas personagens como indivíduos predestinados à conversão, suas histórias

espetaculares, são verdadeiras propagandas no conjunto de marketing que cerca a difusão desses credos. Como verdadeiros tipos ideais essas personagens seguem quase a mesma trajetória. Primeiro realizam atos terríveis como profanar túmulos para comer os restos mortais de seres humanos, bebem litros de sangue de animais, tentam matar entes queridos em holocaustos ao diabo, enriquecem, passam a usufruir espetacularmente e de forma muito rápida de uma vida de prazeres terrenos incomensuráveis, graças a companhia de entidades que se apoderaram de seu corpo constantemente e que os seguem até mesmo nos momentos mais íntimos. Pastor Paulo de Tarso fala, por exemplo, que savana (o espírito ao qual ele seguia antes de se converter) o seguia e exigia até mesmo o seu assento no carona de seu carro. Posteriormente esses indivíduos, em sua saga predestinada começam a receber convites heróicos de crentes que estão desde sempre em suas vidas, alguém da família, algum empregado que deixa convites de conversão sempre em seus pertences e etc. Posteriormente a isso vem o episódio de clímax, o(s) dia(s) da conversão. Nesse(s) dia(s) acontecimentos sobrenaturais e de clima tenso são comuns, tratando-se da luta mais efetiva do povo de Deus contra as entidades que se apoderam do corpo daquele indivíduo a fim de que ele não se converta. Após sofrer enormes violências dessas entidades o indivíduo finalmente se converte e uma curiosa atribuição lhes é dada – a de sempre testemunhar o seu processo de conversão, o tornar público e principalmente ter um discurso perene de negação da antiga religiosidade que praticava. Tais atos são representados em testemunhos, mas também em ações mais efetivas, a protagonista de McAlister, Mãe Georgina o faz quebrando com total violência o peji de seus orixás.

Os exorcismos, figurando nessa batalha espiritual são verdadeiros espetáculos. Tornar o exorcismo e todo seu discurso em um espetáculo faz parte de uma demonstração da superioridade cristã tornando-se uma arma poderosa de afirmação da identidade. O próprio fenômeno do exorcismo, que praticado em menor grau pela Igreja Católica desde o Concílio Ecumênico Vaticano II, onde teria acabado por se tornar um tipo de rito mais fechado, mais particular e não tão costumeiro. No neopentecostalismo esse fechamento do exorcismo não existe, muito pelo contrário, ele deve figurar com um dos momentos mais abertos e visíveis da liturgia – é algo até trivial. Sendo algo espetacular e visível, o exorcismo passa a ser representado através de um ritual todo moderno. Os pastores conversam com as entidades, pergunta o que elas querem, elas obedecem quase que educadamente a seqüência de uma entrevista e esperam pacientes até que o microfone seja colocado em sua boca, num verdadeiro *reality show*. Para

espanto nosso um dos motivadores de toda a pesquisa foi quando ainda na graduação assistimos uma entrevista com a pombagira por um programa de rádio evangélico. Todo esse movimento é culminado em um momento de êxtase, onde normalmente a entidade cambaia e perde a batalha em nome do sangue de Jesus. Isso contribuiu não só para revigorar a cultura do exorcismo, como todas as suas conseqüências. O revigoramento dos rituais de exorcismo contribuiu também para a formação de pastores e leigos preparados quase que exclusivamente a batalha santa, já que se trata de um assunto crucial de sobrevivência. A revista Plenitude, primeira edição, uma das mais importantes publicações da IURD tocava frequentemente no assunto. Encontramos a capa de sua edição de 1988 onde um culto era realizado no Maracanã, e o comentário da expositora dessa imagem no site da Revista era: “*Essa é a revista que mostra nitidamente a derrota do capeta diante de milhares de pessoas no Maracanã*”. A mulher está amarrada, ajoelhada e com as mãos para trás a moda de uma entidade das religiosidades de matriz africana – uma pombagira certamente.

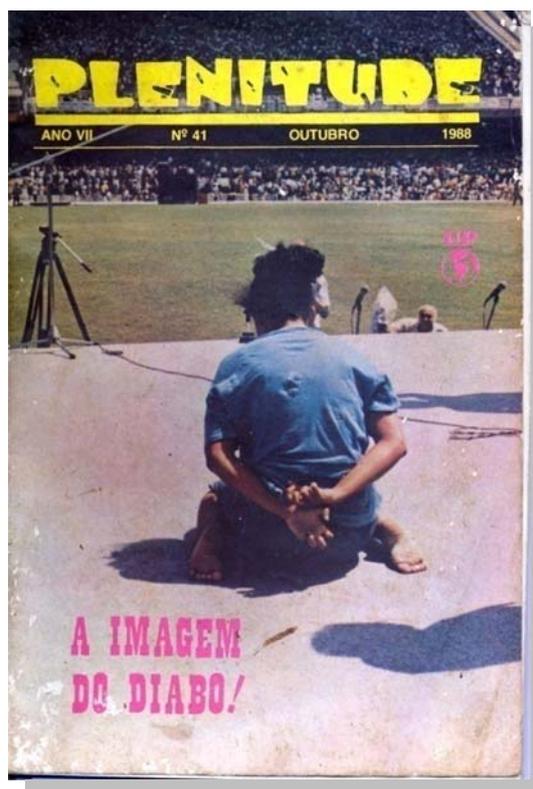


Figura XVIII – *Plenitude* Fonte:<http://cristodauniversal.wordpress.com/2007/09/20/plenitude-41-ano-7-outubro-1988/>.

Carlos Rodrigues Brandão (1988), em seu texto sobre a identidade católica no Brasil coloca um problema que concluímos ser muito interessante. Para ele o Brasil

estaria em uma espécie de entremeio de uma conjuntura de um país onde existe apenas uma igreja, ou uma religião por causa da predominância católica. E de outro lado a existência de um concorrido mercado de produção simbólica religiosa, em que, há-se a predominância de uma espécie de corrida pelos consumidores. Fazendo-se, dessa forma, com que o Brasil seja um país plurireligioso. Essa tendência de observação a respeito do cenário religioso do Brasil, nos mostra que é que graças a esse pluralismo religioso que temos uma imagem própria de que somos um povo altruísta com as diferenças e muito mais seríamos segundo essa visão da modernidade brasileira, não somente um povo tolerante, mas o mais tolerante do mundo. Principalmente se levarmos em conta que juntamente com essa auto observação de tolerância co-habitariam também adjetivos como a alegria, a sensualidade, a modéstia, a solidariedade. Todos esses adjetivos pátrios estariam postos para a formação de uma espécie de visão de mundo do brasileiro. Para nós, de certa forma todas elas existem, mas pensá-las especificamente nesse trabalho nos fugiria o foco. O máximo que podemos dizê-la é que essa trama de identidades conjuntas esconde, ou camufla muito do que temos de tristes, de imodestos e principalmente de intolerantes. Era por isso, ou por esse motivo que muitas vezes me vi em dificuldade para explicar a alguns entrevistados a importância do meu tema, preconceito religioso. Muitos me rebatiam dizendo obviamente que não consideravam sua denominação como preconceituosa nem muito menos o povo brasileiro. O próprio catolicismo é co-responsável por essa adequação cultural⁷⁴, de uma cultura do exorcismo da alteridade tão bem difundida que está naturalizada, e até podemos dizê-la como rarefeita para a captação dos nossos sentidos. Isso por que, parece que de uns anos para cá impera essa verdade (vinculada principalmente pelos meios de comunicação) de que o povo brasileiro é extremamente tolerante com as diferenças religiosas.

Portanto o termo liberdade religiosa é difícil entendimento no Brasil. Principalmente por que ele deve minimamente ser visto de duas formas. Ou seja, o que ele representa para as instituições que os significam e dizem-lhe importante para o convívio de cidadãos. Falamos então o que o termo liberdade religiosa representa para o estado democrático de direito. Primeiramente sabemos que existe uma legislação específica para tal problema desde 1891, e temos artigos próprios colocados na

⁷⁴Estamos tratando especificamente do catolicismo já que, para nós, o mesmo ainda é a referência mais ampla quando pensamos em um pensamento religioso específico para o povo brasileiro. Não é muito incomum encontrar autores que se dedicam a Sociologia da Religião no Brasil afirmando a mesma coisa. É como se a Sociologia da Religião no Brasil fosse sempre uma Sociologia da queda do catolicismo, ou uma sociologia de outras religiosidades sempre pautando-se em sua relação com o catolicismo dominante, ou um catolicismo decadente

constituição de 1988 que tratam do assunto, contudo nada mais aprofundado. Dentro dessa falta de profundidade que trate de tema tão delicado parece-nos que cerceiam duas idéias amplas, genéricas, mas que no todo nos fazem ter idéia da proposta do termo liberdade religiosa. Como o próprio estado democrático de direito também produz controvérsias quanto a sua polissemia, a questão é mais vaga ainda. Mas a idéia de que a vida humana deve ser respeitada é uma indicação forte, ou seja, que a liberdade de expressão religiosa deveria estar em vigor até o ponto em que ela não afetasse qualquer forma de vida humana. Segundo, a liberdade de expressão religiosa deveria se abster de valores religiosos o que quer dizer que, não poderia haver privilégios decorrentes de nenhuma profissão de fé já que isso trairia o princípio de que todas as denominações religiosas seriam iguais perante a lei. Bem, mas essa seria a forma de perceber o problema no panorama do estado, ou pelo espelho democrático de forma laica, e sendo mais específico seria observar o problema percebendo-o do lado de fora.

“Segundo esse arranjo, o Estado não tem vínculos com qualquer igreja e os grupos religiosos têm total autonomia de criação e funcionamento. O que sustenta esse arranjo é a ausência de especificidade jurídica das instituições religiosas, que para efeitos legais gozam das mesmas condições e respeitam os mesmos limites aferidos às associações sem fins lucrativos” (GIUMBELLI, 2001, pg. 31).

E sabemos também que houve grandes deturpações das variantes de liberdade de expressão religiosa, até mesmo, pela falta de conhecimento do que realmente os fenômenos religiosos não puramente cristãos queriam dizer. Geraram-se deturpações que já conhecemos como catalogar o espiritismo e as religiosidades de matriz africana como sendo responsabilidade da polícia ou dos departamentos (in) competentes para a higienização mental da população. Diríamos então que o lado de dentro é mais complicado. Quando a expressão liberdade religiosa é posta em debate para os religiosos que integram o panorama das religiosidades no Brasil a questão ganha no mínimo uma dimensão para cada denominação, pelo menos, chegando mesmo a ter, em alguns casos várias indicações dentro de uma mesma denominação. Primeiro que para as religiosidades de matriz africana o termo liberdade de expressão religiosa cada vez mais esta se tornando referencial histórico, cultural e político. Muitos terreiros já bi polarizam suas atividades entre os cultos internos da casa e as atividades políticas juntamente com as suas devidas federações a favor desse ideal – liberdade de expressão religiosa. Portanto a liberdade de expressão religiosa é a idéia mais cara a sua sobrevivência depois das próprias liturgias dos cultos aos orixás. Já as religiosidades de matriz cristã parecem ter um discurso dúbio a esse respeito. Vamos posteriormente

ilustrar essa idéia melhor, mas ela se condensa da seguinte forma. A idéia de liberdade de expressão religiosa lhes vale quando o auto conceito de vítima vale. Quando existe algum tipo de ameaça ou desrespeito a liberdade de expressão cristã (que, diga-se de passagem, são relativamente irrisórias) a mídia é imediatamente alardeada. Quando, por exemplo, em 1993 é criado, sob a urgência de se defender os evangélicos no Brasil, e com colaboração decisiva de membros maiores da IURD o Conselho Nacional de Pastores do Brasil - CNPB⁷⁵ (GIUMBELLI, 2001, pg. 31). E em outras medidas assuntos que não propriamente falam a respeito de liberdade religiosa são colocados como sendo. É o caso de católicos que lutam contra a legalização do aborto, do casamento entre pessoas do mesmo sexo, das experiências em células tronco tomando a bandeira de que está ocorrendo um afronte as coisas e desígnios de Deus, a sua própria liberdade religiosa. Mas os próprios grupos que se vitimizam, de certa forma atacam, não somente as ditas minorias das religiosidades de matriz africana, mas também qualquer tipo de comportamento religioso, moral e ético que não se encaixe em seus modelos comportamentais. O conceito acaba se tornando pueril justamente por não ainda habitar o local da efetividade. Sabemos que ele não habita o local da violência física declarada de grupo contra grupo, mas para nós essa é uma diferença que não nos

⁷⁵ Na página da internet sobre esse Conselho se diz: “Pastores reuniram e sentiram a necessidade de formar uma representação perante as autoridades e opinião pública, interpretando o posicionamento dos Evangélicos.” E mais **“O QUE É CNPB ?”**

- CNPB é a sigla, composta de das letras iniciais do Conselho Nacional de Pastores do Brasil.
- Não é uma inovação, entre os evangélicos. Pois se trata de um antigo desejo de Pastores estaduais e municipais - incentivando o trabalho desses Conselhos.
- O CNPB nada tem a ver com qualquer Igreja, como Assembléia de Deus, Universal do Reino de Deus ou outras.
- Nada tem a ver com qualquer convenção, como Convenção Geral das Assembléias de Deus do Brasil, Convenção Batista Brasileira ou outras.
- Não é uma facção religiosa. Não fragmenta qualquer entidade.
- Não atende interesses particulares ou interesses de grupos.
- Não é uma organização de “tradicionalistas” ou de “pentecostais”.
- Não divide convenções, associações ou centros evangélicos.
- Não substitui nenhuma Ordem de Pastores ou Conselho de Pastores.
- Nada tem o CNPB a ver com maçonaria ou qualquer sociedade secreta.
- O CNPB não está comprometido com qualquer partido político.
- Formado de pastores de todas igrejas, convenções, associações, quais esses estão vinculados.
- Também o CNPB não foi criado e não se mantém para interesses de Grupos.
- Nossa visão está voltada para todos evangélicos de um modo geral.
- Entretanto, o CNPB tem por objetivo político, como sendo “política a arte de bem administrar um povo”.
- O CNPB existe e se mantém para acompanhar o relacionamento “Político e Evangélico”.
- Fonte: <http://www.cnpb.com.br/>

alivia tanto, já que temos insistido que uma das formas mais violentas de exorcismo da alteridade encontra-se nos discursos que são proferidos e que por vezes produzem o silenciamento como forma de punição da alteridade.

Inclusive sabemos que a sexualidade é outro ponto de enfrentamento ainda muito óbvio entre as variadas religiosidades do panorama religioso brasileiro. As discussões são freqüentes, principalmente por que a tradição contínua sendo a pedra fundamental de todos esses debates. A sexualidade sempre foi vista como uma espécie de mal necessário para o Cristianismo. A representação da moral sexual, desde o Gênesis até o Evangelho reproduz uma linhagem comportamental que se expressou marcada pela pureza da heterossexualidade patriarcal, da monogamia, do sexo com a finalidade única de reprodução, e principalmente, da castidade como uma forma mais curta de alcance da salvação. Exemplos para tal não faltam. Adão e Eva foram expulsos do paraíso, e após cometerem o pecado original foram maculados em suas vergonhas e chamados a viver sob retidão em suas vestes. Cristo para a maioria das tradições de matriz cristã era casto, e, portanto, era um exemplo para os seus seguidores que, como ele, tinha que se desprender de sua vida sexual. Pelo menos é isso que evidência o magistério eclesial. *“O casamento tornou-se assim o meio cristão básico de regulamentar o desejo sexual, combatendo a fornicação e perpetuando a espécie.”* (RICHARDS, 1993, pg. 34). A busca da perfeição espiritual estava atrelada, dessa forma, a um controle da vida sexual, ou então de um completo afastamento dessas. O que também contribuiu para a construção de um imaginário cristão marcado pela idéia de dualidade, céu X inferno, corpo X alma, pureza X sexo. O que também propiciou mais um estigma da alteridade religiosa. As religiosidades de matriz africana, por vezes sofrem esse estigma. O imaginário cristão é habitado por figuras de Pais de Santo homossexuais afetados, lembremos do humor ferino de Chico Anízio que representava um Pai de Santo extremamente afeminado – “Painho” de caráter sexual duvidoso. Um ponto significativo de diferenciação, em que mesmo que existam semelhanças (já que encontramos vários pais e mães de santo com um tipo de moral sexual totalmente cristão, inclusive se referindo aos santos como modelo) devem-se estar marcadas as diferenças principalmente nos discursos.

Como exemplo dessa questão nós encontramos hoje a formação de um grupo denominado “Filhos do Axé” vinculado ao GGAL (Grupo Gay de Alagoas), que promove ações educativas com filhos de santo a respeito de doenças sexualmente transmissíveis e etc. Uma das figuras mais pontuais desse novo tipo de posicionamento

é Mimosa. Mimosa, hoje voluntário do Grupo Gay de Alagoas, já fez programas na praia da Avenida e diz já ter passado por inúmeras violências na beira da praia. Para ele, sua redenção foi realizada graças ao seu ingresso no grupo e o fez na intenção de escapar da violência vinda da prostituição. Foi chamado a participar de uma igreja evangélica por um rapaz que tinha simpatizado. Convertido, Mimosa passa três anos na igreja, é batizado pelo falecido pastor Tavares até começar a sentir algumas conseqüências espirituais. Caía se batendo como se estivesse epilético, sem saber do que se tratava, até descobrir que se tratava de uma mediunidade. Em outrora, sua mãe sempre era avisada que ele fazia programas na Praia da Avenida pelo Exu Brasa, que recriminava esse estilo de vida.

“A minha mãe era espírita, e eu fazia programas, eu via quando os espíritos dela descia, dizia que eu estava fazendo coisa errada! (...) Ela ficou feliz quando eu me afastei da Praia da Avenida e fui ser Evangélico. Né, fui batizado, batizado nas águas, (...) parece que é uma coisa tão incrível que, (...) ela abandonou o espiritismo, ai, as coisas dela, que ela não quis mais, ela jogou tudo fora, ela jogou tudo fora, jogou no lixo mesmo não quis mais saber, ai passou pra mim, ai quando eu já tava freqüentando a Igreja, eu comecei a cair, estava na Igreja, estava no Olavo Bilac comecei a cair no colégio, os alunos já não queriam chegar perto de mim, pensando que eu estava com doença ruim, entendeu, caía e ficava batendo, babando, já era os encosto naquela época, (...) Aí o Cícero Romão que era meu Pai de Santo, hoje eu sinto muita falta dele, ai me mandaram ir na casa dele, quando eu cheguei lá, meio cambaleando, estava doente, ai ele estava manifestado com a pombagira Maria Sete, toda de preto, ai minha mãe já era espírita, mas já tinha se afastado, ai a pombagira dele disse assim: olha CE ta apanhando hein, disse assim para minha mãe, (...) ai a pombagira dele me chamou minha mãe ficou sentada no sofá, eu entrei lá para dentro, e ela disse que era mediunidade minha, ai como eu cai no colégio, como na igreja eu cai na casa dele, ai foi pior ainda por que eu fiquei todo encaranguejado, com as mão dobrada, e realmente eu não vi nada nessa época, não foi mentira que eu era evangélico, ai eu senti uma escuridão em mim mesmo, que eu tava, eu não sei se era o inferno, ou o que era, eu sei que apagava, não era mais eu, só via quando eu batia na minha cabeça, ai apagava e voltava...”

A história de Mimosa (Altamir) continua, após ter melhorado com as obrigações feitas pelo Pai Cícero, só que voltando a igreja evangélica, Mimosa voltou a ter mais convulsões e comportamentos estranhos. Quando foi finalmente intimado pelo Pai Cícero a desenvolver sua mediunidade e realizar todos os trabalhos necessários, inclusive com o Preto Velho. O preconceito dobrou-se para ele, a partir de então, sua família não o aceitava por causa de sua opção sexual, e também por causa de sua opção religiosa. E sofre por que, além disso, após a morte de seu Pai de Santo, ele não tem mais onde colocar seu assentamento para Pombagira, Exu, Xangô e Oxum. Mimosa é mais uma iniciada por doença. Importante já que, dentro do contexto de disputas e espaços de poder das religiosidades de matriz cristã e do outro lado as religiosidades de

matriz africana, a cura é um dos elementos cruciais para identificar o ingresso de determinados indivíduos na religião. Após a morte de seu pai de Santo, Mimosa começa a padecer por doença, diz que por causa do abandono de seus Santos, por não ter o assentamento para eles, começou a sentir várias doenças, vários sintomas, que lhe deixam totalmente sem sossego. Para ela, resultante disso tudo, é o mau tratamento, a má resolução de mediunidade, já que não pode gastar para realizar um assentamento com outro Pai de Santo, com outro ritual de iniciação que poderia lhe custar até 3.000 R\$. Disse que já gastou muito e que só para Xangô chegou a sacrificar 70 cabras. Seu objetivo seria ter seu próprio lugar e colocar seus orixás, em assentamentos próprios, em sua própria casa, onde pudesse inclusive realizar seus trabalhos e atender seus clientes devidamente.

IV.4 – O Reverso da Moeda – Ações Afirmativas e outros Caminhos de Defesa dos Cultos de Matriz Africana.

E isso é tudo que podemos dizer da realidade do campo religioso brasileiro? Quiçá um dos mais complexos do mundo, não por causa apenas de seu sincretismo. Mas em outras palavras pela sua verossimilhança? A capacidade que se criou aqui no Brasil de se dizer que, produzimos, inclusive no campo religioso, uma sociedade expressamente autodenominada como libertária, hospitaleira, ordeira e que pratica a tolerância, mas que ao mesmo tempo camufla atitudes e principalmente discursos de intolerância. Até que ponto essa nossa idéia pode ser negada, ou até mesmo melhorada não sabemos, o que sabemos é que até certa medida isso é largamente praticado e envolve sobremaneira o problema de nossa dissertação. Portanto, uma de nossas propostas é mostrar o outro lado da moeda. Ou seja, sabemos que de uma forma ou de outra, tanto politicamente quanto através de seus próprios cultos as religiosidades de matriz africana não se calaram. E mesmo que esse discurso do outro lado da moeda pareça panfletário, que seja enquanto ele represente ações afirmativas de promoção da liberdade de expressão religiosa, então que efetivamente seja assim. Já que isso compõe um dos objetivos científicos da sociologia da religião enquanto ciência engajada. Certo ou errado? Que essas linhas que vão se seguir sirva para esse debate.

Esse trabalho vem na contramão de muitos artigos científicos que empolgam pelas teorias dispensadas e se propõe como uma proposta sinuosa para uma mudança de discurso, pequena mesmo que se insinue maior do que realmente é. “*Cogitar formas diferentes de raciocinar*” (BENNASSAR, 2002, pg. 239) requer um esforço grande, principalmente por que nos parece óbvio que todas as antigas formas de pensar venham atreladas a um dinamismo propriamente cultural enraizadas nos hábitos que determinados grupos possuem. Quando levantamos a bandeira dos problemas a respeito da liberdade religiosa, não queremos propriamente levantar a relatividade da moral religiosa, mas sim a profunda necessidade de se estabelecer laços de respeitabilidade entre entes que se distinguem, dentro de um mesmo cenário político e social. Não se trata de defender as religiosidades de matriz africana com um discurso de coitadismos, repensando sempre o passado desses grupos como vítimas exemplares dessa pedagogia exemplar, que plagiamos nos dizeres de professor Bruno. Mas sim pensar no passado como o palco elementar das construções dessas relações que hoje, de forma metamorfoseada, ainda pasmam os olhos dos defensores dessas liberdades, de opção sexual, de culto e etc.. Nesse caso é ao menos permitir a possibilidade para que essa cultura dita apenas e pejorativamente como popular (em sinônimo de inculta) se forme autônoma da violência discursiva que lhe é imposta. Parece ser esse o clamor de parte mais consciente e liberal da maioria de as religiosidades que estão em cena no campo religioso brasileiro, sendo, entretanto, parte minoritária as iniciativas de conciliação e diálogo. Ouvimos bem mais, catequização, evangelização, exorcismo e etc.. Será papel da academia levantar essa questão? Ao menos despertá-la não tenho dúvidas. Para isso, a empreitada é grande e forte. Será que será então necessário sugerir a mudança de mentalidades estruturais dessas religiosidades? Trabalho necessário, ou processo irremediável? Exemplo disso é sabermos que a perseguição que as religiosidades neopentecostais infligiam as religiosidades de matriz africana hoje é bem menos visceral do que em outras décadas, disso não temos dúvidas. Dúvidas nós temos se isso realmente é reflexo de mudanças estruturais das religiosidades neopentecostais, mas que a perseguição é bem menos contundente não resta dúvida, ou pelo menos já houve momentos mais agudos. Agora, maior justiça que seja feita em nosso tempo, ou que pelo menos se pensou em fazer nele: dar voz aos marginalizados. A plurivocalidade desses atores transforma-os também em autores.

Creemos que, as religiosidades de matriz africana, tendo ainda recauchutadas todas as mazelas que lhes representa as presenças e as políticas implicantes do

pentecostalismo e do neopentecostalismo contra si, tem nas últimas décadas e em alguns pontos se propondo formas novas e regulares de culto e articulação política que lhes diminua o peso do estigma de acusações como as de grupos satanistas, amorais. Essa organização demonstra-se através de alguns vieses. Entretanto nos é pontual dizer que, são emblemáticas as visitas de grupos escolares e acadêmicos em terreiros, ou grupos de afoxés em escolas e universidades. Fruto de projetos de integração desenvolvidos por ambos os lados.



Figura XIX – Palestra na Casa de Iemanjá para os alunos do curso de Ciências Sociais (UFAL)

Como é positivamente espantoso que, ainda sob a égide majoritária do Cristianismo, alguns terreiros de candomblé e umbanda sejam contemplados de forma ampla por projetos de igualdade social, inclusive com distribuição de alguns benefícios tão propagados pelos nossos dois últimos governos (FHC e Lula) entre as populações dessas casas. Sabemos que a história recente desses grupos não apontava praticamente nenhum horizonte para a formatação de práticas políticas a seu favor. Ressaltamos como exceção a presença, não do estado, mas sim do papel de grupos de intelectuais brasileiros, ligados ou não às universidades, que de alguma forma apontaram, denunciaram, mesmo que nem sempre da melhor forma, o preconceito que esses grupos

sofriam. Fora isso, certamente a perseguição se ramificaria em variadas formas, mesmo que não apenas mais como a “quebradeira” de 1912, mas principalmente habitando as fronteiras de um discurso xenófobo, em que era necessário se identificar como católico, para se poder habitar a região dos homens de bem, velando sua verdadeira religiosidade. O que para nós não deixaria de representar pontualmente uma espécie de violência.

Certamente que a realidade é outra, e dessa forma mais complexa. Isso por que, pelo menos em Alagoas o que encontramos é uma diversificação de tendências. De um lado a permanência de hábitos de exorcismos da alteridade, inclusive por muitas vezes disseminado não apenas em âmbitos religiosos. Dou como exemplo a dificuldade que muitos professores sentem em fazer valer a lei 10.639 que promove os estudos da História da África no ensino médio e fundamental das redes públicas e particulares para crianças e adolescentes, institucionalizada em 09 de Janeiro de 2003. A falta de conhecimento por parte dos professores é enorme, além de que a maioria dos colégios ainda não tem material didático satisfatório para fazer valer as prerrogativas da lei. A iniciativa representa um avanço muito grande, por outro lado o abismo em que se coloca é talvez maior ainda, principalmente em se tratando da cultura em que os alunos estão colocados. Entretanto o reverso da moeda se faz valer. O discurso prol religiosidades de matriz africana pode até muito bem se confundir hoje em Alagoas com o discurso de defesa da liberdade de expressão religiosa. Já que os grupos que normalmente mais são combativos em busca dessa liberdade de expressão religiosa são justamente os de matriz africana.

Sabemos que o papel que os intelectuais das diversas academias tiveram na tarefa de articular uma identidade para as religiosidades de matriz africana foi muito importante. Essa posição, de certa forma passiva dos grupos religiosos é colocada por Brandão (1988) como existente até a década de 80. Ele diz que essas religiosidades eram desmobilizadas principalmente devido a sua “*doutrina confessional*” (BRANDÃO, 1988, pg. 50). Os centros, terreiros são agências de um relativo livre acesso, onde nem todos que estão presentes ao culto são religiosos assíduos e muito menos militantes. O próprio autor informa que, nesses centros existe um número razoável de fiéis e um maior ainda de público. O público obviamente formado por adeptos de outras religiões que buscavam no candomblé ou na umbanda algum serviço mágico. Ou até mesmo a presença de pesquisadores que, a partir de uma militância pró-liberdade de expressão religiosa, faziam-se presente com maior regularidade. As dimensões encontradas por mim nessa pesquisa não foram tão semelhantes, entretanto

com certas mudanças radicais do ponto de vista da afirmação de suas identidades. No terreiro de Pai Célio – a Casa de Iemanjá. Nesse centro a mobilização política pró-identidade religiosa parece ser uma das razões de existência da própria casa, além da principal que é justamente a sua liturgia, sua vida religiosa. A academia, com os mais variados especialistas e pesquisadores de áreas diferentes parecem estar periodicamente presentes, mas não são mais eles os promotores desse discurso de afirmação da identidade religiosa, mas sim os próprios filhos de santo. E nisso podemos dizer que a Casa de Iemanjá é uma das mais importantes no cenário alagoano para esse tipo de política, e não foi a toa que escolhemos justamente ela para dar como exemplo nesse momento do trabalho.

E podemos juntamente com a tendência acadêmica, muito fortemente observada no Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco dizer que houve um processo semelhante de valorização da cultura religiosa africana a partir da filiação de muitos artistas. Bastide observou duas grandes transformações nas religiosidades de matriz africana, de um lado esses cultos sofreram um processo muito acentuado de elitização, dos frequentadores, o que não quis dizer que seria uma elitização dos centros. Muitos ainda estão nas antigas localidades de antes, e em muito pouco mudaram seu aspecto exterior e interior. Certamente essa elitização acabou sendo responsável por transformações secundárias, mas nem por isso menores que essa. A elitização trouxe representantes de vários segmentos da sociedade, como esses artistas a que nos referimos que com eles ou juntamente com eles vieram os turistas, o que ajudou ainda mais a dar-lhes o aspecto de manifestação folclórica. Os cultos se abriram a influências exteriores, ao mesmo tempo em que se tornaram cada vez mais visíveis. Quanto ao movimento artístico, certamente podemos citar o grande grupo de artistas que seguiram Mãe Mininha do Gatois, como Vinicius de Moraes, Maria Bethânia, Caetano Veloso, Dorival Caymmi e etc. afora a filiação mais radical de alguns atores e atrizes aos cultos levando inclusive a temática para meios de comunicação de massa como são as telenovelas. O resultado disso como valorização e re-percepção do movimento das religiosidades de matriz africana? Não sabemos. Principalmente por que não temos consciência de como se pode mensurar tal efeito, mas certamente compreendemos parte de sua dimensão. Para Bastide (1973) esse movimento de midialização das religiosidades de matriz africana apenas acentua as diferenças entre um movimento africanista de afirmação dessas origens e outro americanista de afirmação do transe de Umbanda e do Baixo Espiritismo.

Bastide (1971) possui uma impressão a respeito da idéia de individualidade dentro dos *candomblés* e as dificuldades da efetivação de uma aliança mais profunda entre os pares que formam as religiosidades de matriz africana. Evidente que essa impressão é própria do tempo em que Bastide escreveu, portanto, parte dela já sofreu transformações até mesmo radicais. Entretanto, cremos que parte de seu teor ainda é proposital. Para ele a representação de poder que um *babalorixá* possuía ou não estaria em sua representatividade frente ao “*território de espíritos*” que lhes obedece. Ora, essa intimidade com o maior número possível de espíritos e entidades pode ser interpretado de várias formas, mas vamos destacar as que nos são interessantes. Tal elemento destacaria da religiosidade qualquer tipo de ação filantrópica ou associativa, muito pelo contrário o que está em jogo não são interesses da religiosidade em seu conjunto social, mas o status de cada *babalorixá* ou *ialorixá* frente ao mercado que se formava. Esse ponto é decisivo também para explicar um pouco da dinâmica dessas religiosidades ainda hoje, já que, mesmo com medidas governamentais e associativas por parte de *babalorixás* e *ialorixás* engajados, alguns no mundo acadêmico, diga-se de passagem, muito dessa religiosidade ainda se concentra na disputa entre o prestígio dos *babalorixás* que buscam incessantemente mercado religioso. Tanto que, Bastide coloca:

“Os fiéis, tanto quanto pude perceber, também não formam um corpo orgânico, solidário: vão de catimbó em catimbó, conforme a casualidade das sessões e a facilidade da vizinhança.” (BASTIDE, 1971, pg. 255).

Esse utilitarismo ao qual estamos nos referindo é conectado à flutuações constante dos humores dos crentes envolvidos, e principalmente ao que Bastide chama de “*subjetivismo de sentimentos*” (BASTIDE, 1971, pg. 255).

“O negro que se introduz no Catimbó aí não entra como ser racial ainda menos como membro de ‘nação’; ele, assim age como indivíduo, para encontrar uma solução para seus próprios problemas.” (BASTIDE, 1971, pg. 255).

O ciclo de debates a respeito do tema aos poucos vai ultrapassando as barreiras da universidade e da mídia televisiva ocasional e cada vez mais está se popularizando. Mesmo que o caminho continue sendo ainda visivelmente distante e que por outro lado as possibilidades que as igrejas neopentecostais têm para fazer justamente o sentido inverso ainda sejam bastante variadas e economicamente mais poderosas. Esse diálogo está cada vez mais sendo aprofundado pela sociedade alagoana, e nesse sentido consideramos que as revisões a respeito do episódio do Quebra, e a inclusão da lei nº

7.028 de 16 de Janeiro de 2009 que fala a respeito da institucionalização do Dia de Combate à Intolerância Religiosa, sejam pontuais nesse processo.

O Quebra está sendo revisado, ou revisitado a partir de uma intenção para a formação de uma identidade muito peculiar para o povo alagoano. Dessa forma os últimos trabalhos acadêmicos vêm juntamente a uma literatura autônoma e por que não dizer paralela retomando o espaço das representações sociais a respeito do episódio. Aquele que mal foi visto por Artur Ramos, por exemplo, mesmo que esse tenha sido figura referencial da Antropologia em Alagoas, passa a ser tratado como fato chave de resistência do povo negro em Alagoas. Não há hoje em casas de xangô, ou em grupos de afoxés quem não já tenha ouvido falar sobre o Quebra e entenda um pouco da sua importância para a formação da identidade do povo alagoano. Nesse caminho apontamos sua menção no famoso Manifesto Sururu do antropólogo Edson Bezerra que como documento ou manifesto tenta trazer a tona uma identidade mais popular para o povo alagoano em oposição à identidade mascaradamente violenta da terra dos marechais, onde obviamente os traços das religiosidades de matriz africana estariam inseridos.

“Temos muitas dívidas: para com a morte de Tia Marcelina, por exemplo. E temos muitas outras. Uma delas é a seguinte: a Praça 13 de Maio deveria ficar na Praça dos Martírios e a estátua do negro Zumbi no lugar do Marechal. Fariamos assim muitas festas e celebrariamos com os batuques o sincretismo de nossas mestiçagens. Quem sabe então ele, Zumbi, não rezaria uma missa pra depois dançar Xangô? Nós repudiamos o etnocídio e proclamamos todos a uma grande alegria. Viva a alegria de todas as festas. (...) Penso em imagens alagoanas. Penso que uma delas é a Mestra Ilda do coco tomando (no mínimo) caldinho de Sururu na beira da Mundaú. Penso em uma outra: a do Major Bonifácio melado de lama e dançando Carnaval na rota Bebedouro - Martírios. Ele, o major, bem que poderia ter também dançado capoeira. Uma outra seria pensar a Tia Marcelina como se ela fosse Nossa Senhora dos Prazeres. No fundo somos gente-sururu e por isto trazemos nos olhos as imagens de todas as águas.” (MANIFESTO SURURU, Edson Bezerra, Fonte: http://www.aiegua.com.br/index.php?option=com_content&task=view&id=46&Itemid=26)

A figura de Tia Marcelina desponta inclusive como baluarte desse processo até então mal entendido. Sua figura, que é rodeada de uma áurea de mistério está passando aos poucos por um processo de idealização muito peculiar. Vamos dar como exemplo disso o trabalho desenvolvido pelo professor Edson Moreira, professor de História e árduo defensor das religiosidades de matriz africana em Alagoas. Desde a retomada do tema – o Quebra, que professor Edson tem espalhado em suas palestras e encontros um panfleto intitulado – “HISTÓRIAS NÃO CONTADAS – TIA MARCELINA – Tambores de Alagoas – Brasil 500 anos – Griôts – Um contador de Histórias – Edson

Moreira”. Considero-o muito especial já que ele parece sintetizar esse novo sentimento e identidade que estão aos poucos sendo impressos na realidade alagoana.

Ele registra de forma muito bem colocada, para um panfleto, que o Quebra foi um episódio silenciado e que neste momento era também de sua responsabilidade externar os fatos. Afora que, há no panfleto a intenção de ligá-lo a uma História do Brasil maior e secular de 500 anos de lutas pela liberdade. Aquele evento pontual inclusive foi ligado a perseguição em massa de anos anteriores e inclusive de anos que viriam. Ele retrata a violência física, em tom de martírio a qual os pais e mães de santo tinham que sofrer inclusive tendo a vergonha pública de ter que andar por várias ruas da cidade com os objetos sagrados do peji tendo que se afirmar como macumbeiros. Tia Marcelina é comparada a Mãe Menininha do Gatois e sua descendência e honrarias são pontos centrais do texto. A história contada por professor Edson é oral, foge da tradicional forma positivista de se escrever história em Alagoas. Ele colheu essas informações com Mestre Zumba, *“filho de Dona Hortência, Filha de Santo de Tia Marcelina, que ouvia muitas histórias dos antigos babalorixás e da escravidão.”*. Inclusive a morte de Tia Marcelina também possui uma áurea de heroísmo recolhido pelos anos de sofrimento que as perseguições e as batidas policiais trouxeram. Na realidade nesse processo formação de uma identidade negra para alagoas a própria imagem de Tia Marcelina aos poucos se adiciona à visão da imagem de Zumbi como algo palpável da transmissão desse ideal. É uma figura mais urbana, onde o heroísmo não está mais ligado a saga guerreira dos combates na Serra da Barriga, mas se complementa para um heroísmo travestido na fragilidade de uma mulher, que mesmo nessas condições...

“... Ela tinha o saber, o carisma e a voz viva dos orixás, sendo contemplada com a coroa de Dadá, homenagem outorgada pelos oráculos do continente africano, era o posto mais alto da hierarquia religiosa africana no Brasil e que significava na liturgia africana ‘irmão mais novo de Xangô’”.



Figura XX – Quadro de Tia Marcelina

Na atual realidade das religiosidades de matriz africana no estado de Alagoas apontamos uma dose cada vez maior de organização política por parte desses grupos. Através de projetos para equiparação e valorização da cultura negra. Uma das comunidades mais importantes nesse processo é o terreiro de Pai Célio – a Casa de Iemanjá. Sua organização como ponto de cultura institucionalizado pelo governo federal têm lhe dado inclusive o status de *Casa Mater* na promoção de políticas públicas de afirmação da identidade dos grupos de religiosidades de matriz africana na cidade de Maceió. Ao mesmo tempo em que, nessa construção constatamos um movimento análogo ao que podemos observar em estudos recentes a respeito sobre a construção da identidade desses grupos religiosos na Bahia, por exemplo: há um discurso pontual sobre uma cultura de afirmação da pureza litúrgica centrada na castidade da ancestralidade africana ao mesmo tempo em que os cultos e entidades, como caboclos, guias, pombagiras são reverenciados cada qual em sua posição, cada qual em sua dignidade. Falaremos dessa casa em dois sentidos: primeiro a idéia de movimento propriamente dito, a articulação das personagens sociais em seu campo de ação. E

segundo o movimento através da fala, do discurso que eles podem proferir para ratificar e dizer, ou mesmo desdizer as quantas andam as ações políticas de seu grupo.

A obra de Dantas (1988) é observada como uma reviravolta na percepção da história das religiosidades de matriz africana e seus caminhos e descaminhos aqui no Brasil, já que contribui sobremaneira para uma revisão a respeito da identidade de grupos de religiosidades de matriz africana. As teorias antecessoras e mais tradicionais a respeito desse processo postulavam em duas grandes frentes de observação. A primeira dizia que a relação entre negros candomblezeiros e brancos católicos resultou em um expressionismo cultural, onde a democracia seria natural e própria da nossa formação, uma visão bem mais romântica a nosso ver. Já por outro lado, existia outra bem mais combativa que postula a idéia estática da dominação infligida do branco ao negro – uma versão mais política desse processo. Somos, dessa forma, bem mais partidários da segunda versão, sabendo que esse antagonismo brutal branco dominador e negro dominado foram certamente realizados através de outras práticas, tantas vezes violentas, mas tantas outras negociadas entre as partes envolvidas. A peculiar liberdade de culto que em determinados momentos poderia existir para os negros, na circunstância em que os senhores tinham receio de uma revolta de seus escravos e então lhes permitiam às suas práticas religiosas é um exemplo disso. Dessa forma, estamos considerando que a teoria da autora é certamente muito pertinente. No prefácio da obra o professor Peter Fry diz a respeito dessa teoria que, “... *nenhuma dessas histórias é adequada. Creio, porém que ambas, juntamente, se aproximam da verdade*” (DANTAS, 1988, pg. 14). O estabelecimento tão contundente dessas supostas fronteiras não é possível, graças a mutabilidade das nossas instituições, onde o nosso “*sistema de classificação racial*” (DANTAS, 1988, pg. 14) mesmo incisivo não é contundente. O que quer dizer que, mesmo que as diferenças sejam expressas, elas se tornam rarefeitas frente à capacidade de aglutinação que foi gerada nos mistérios infindáveis do nosso processo de miscigenação. Quanto às religiosidades, principalmente as afrodescendentes, a sobreposição de sua tradição acabou criando, pelo menos na etnografia feita pela autora e, bem em menor grau na nossa, ocorre uma grande bifurcação dos ritos. Essa distinção direcionou-se para que passasse, evidentemente no início do século XX, dois tipos próprios de cultos que simultaneamente consideramos de matriz africana. Os terreiros de candomblé, muito raros hoje, que a autora preferiu chamar de terreiros de pureza nagô. E em outro caminho, só que no mesmo sentido rumaram os terreiros de Umbanda, que encontramos aos montes, auto proclamados de centro espírita, e que Beatriz Góis

denominou de o “*pólo da mistura nos terreiros torés*” (DANTAS, 1988, pg. 16). A autora inclusive já evidencia o que para nós já era uma desconfiança, ou seja, que os terreiros mais miscigenados eram justamente os mais perseguidos. E que pela nossa constatação, os terreiros de candomblé puro normalmente não são simpáticos aos centros espíritas sincretizados, ou quando o são não permitem que essa veia seja expressa livremente.

“Quando se ocupam dos outros, o nagô mais ‘puro’ é sempre tomado como ponto de referência. Nesta perspectiva, a Umbanda, a Macumba, os Candomblés de Caboclo e de Angola, na medida em que se afastam do modelo, são tidos como ‘degenerados’, ‘deturpados’, ‘sobrevivências religiosas menos interessantes’, avaliações que permeiam os trabalhos que vão de Nina Rodrigues no fim do século passado a Roger Bastide em anos recentes.” (DANTAS, 1988, pg. 21).

A empreitada para a afirmação desses cultos foi extremamente difícil, já que, ao mesmo tempo em que possuíam certo grau de sincretismo com o culto aos caboclos e se formavam como Umbanda, da mesma forma se identificavam como uma formação religiosa que remontava a África, e por tal, deveria se configurar como uma pureza histórica que deveria ser valorizada. Uma alusão muito forte de que parte dessas religiosidades, indiferentemente de sua liturgia, possuía uma inclinação muito forte à moralidade cristã. A busca da África era o objetivo primeiro, e tudo que subjugasse isso era considerado impuro. Quando da ida ao terreiro de Pai Célio, e me contava com certo ar de orgulho que as imagens que estava me mostrando (logo na entrada do barracão) eram as verdadeiras imagens dos orixás. Todos eram negros, uma forma clara de afirmar a identidade que tanto temos falado aqui nesse trabalho. O que me deixou mais confuso foi que posteriormente, me mostrava duas imagens de Iemanjá, uma negra e outra branca, uma alusiva ao Candomblé e outra alusiva a construção da Umbanda feita na intenção de embranquecer a entidade e torná-la mais próxima a estética branca. Mas sempre deixava clara em afirmação que, seu terreiro era puro pela respeitabilidade que se tinha as origens africanas, fazendo nesse discurso uma forte apologia as origens genealógicas da riqueza africana, além de um forte anticlericalismo direcionado a mácula que viria do sincretismo. Inclusive, sendo muito comum a busca por uma genealogia, se não dos filhos de santo, mas principalmente dos babalorixás ou das ialorixás, que normalmente se pretendiam filhos, netos, ou bisnetos de escravos de nação, preferencialmente nagôs. Nessa mácula do sincretismo, para a afirmação da identidade, os terreiros catalogados e estudados por Dantas (1988) em Laranjeiras (SE) se identificavam através tanto pela indicação dos santos para representar os santos

católicos, os orixás e os caboclos, quanto são também identificados pelo seu caráter mercadológico, o que para autora deixava clara a incapacidade de criar vínculos coletivos. Não sabemos, no entanto, até agora, diferentemente da autora, se os indivíduos considerados de fora são cientes dessa separação-oposição Candomblé X Umbanda. Enquanto os nagôs estariam ligados à África, os caboclos se ligariam aos índios. O que nos remete é que, além dessa falta de conhecimento a respeito da auto definição dos grupos de religiosidades de matriz africana, o pressuposto de seu discurso do preconceito é mantido através de uma rotulação. A rotulação no caso que está sendo tratada por este trabalho é Macumba é coisa do diabo!?. Esse ponto sempre foi definidor dos estigmas já que normalmente deixava-se claro, através da opção de identidade de origem se os trabalhos dos grupos eram de esquerda ou direita, trabalhar, portanto, com o bem ou com o mal, com as forças limpas dos orixás, ou com as forças sujas dos eguns. Normalmente os terreiros que não trabalhavam com a esquerda eram os mais antigos, onde persistia a idéia de comunidade religiosa e que ainda não tinham sido contaminados pela lógica mercadológica dos terreiros de caboclo. Isso se deve por um lado pelo dimensionamento do campo de estudo da autora, cremos que “os de fora” normalmente tinham sempre uma opinião menos esmagadoramente homogênea a respeito desses grupos, graças as dimensões da cidade de Laranjeiras, em que certamente todos tinham uma dose impar de conhecimento a respeito dos fenômenos e eventos que porventura aconteçam na cidade.

O processo de proteção das religiosidades de matriz africana os identificou com entidades governamentais. Portanto, as políticas públicas seguem passos semelhantes àqueles utilizados pelos próprios grupos para se identificar – a origem africana. Amparados na construção de uma História ainda fragmentada, as políticas são, por outra feita, definidoras de um processo saudável de auto-identificação. A valorização passa a se configurar como um hábito, que vez por outra, fazem com esses grupos sejam mostrados na TV, em rádios e até mesmo organizem passeatas para protestar contra o preconceito – exemplo de Maceió em 2 de Fevereiro para relembrar o episódio do Quebra de 1912. A manifestação já é realizada desde 2006.



Figura XXI – Ato de 2 de Fevereiro de 2006

Parte dos rituais no Candomblé, com o processo de urbanização, principalmente, foram perdendo sua áurea de África perdida. É o que diz Bastide (1971) quando analisa as relações entre os filhos de santo e seus respectivos pais e/ou mães de santo. Para ele isso se deveu por um lado pela simplificação das relações entre essas duas instâncias no sul do Brasil. Dessa forma concordamos sobremaneira com Bastide (1971) quando esse diz que essa “*simplificação*” foi responsável pelo afrouxamento das relações e dos sentimentos de pertença, inclusive. No norte podemos inclusive encontrar, graças a aos estreitos laços com os pais de santo e rituais menos flexíveis uma maior sintonia entre os entes, e de outra feita, maior domínio do babalorixá ou da ialorixá. Coisa que me chamou muito atenção, de forma até mesmo sentimental, foi a atitude de se tomar a benção dos filhos de santo quando de sua chegada ao terreiro, num evidente comprovação de respeito e submissão aos mais velhos e experientes maior inclusive do que na igreja católica que a muito tempo os fiéis já perderam o hábito de pedir a benção ao padre. Com isso cria-se uma família não consangüínea, mas paritária. A comunidade religiosa, passa a ser comunidade familiar, tantas outras vezes política, além de muitas vezes representar a historicidade da cultura africana como um todo, através da idéia de

receptáculo de um “*clima de África perdida*”. (BASTIDE, 1971, pg. 294). Esses traços de identificação comunitária são, para nós, os caminhos, mas por outras vezes podem ser os descaminhos, formas de se explicar a diferença entre os embates culturais que se dão no cenário religioso brasileiro atual.

Observemos que esse resgate de um discurso de africanidade faz parte dos “*problemas sociológicos da memória*” (BASTIDE, 1971, pg. 358). 1. Existem as lembranças motoras, reproduzidas nos gestos rituais e as lembranças psicológicas que dependem da rememoração de um indivíduo ou coletividade. 2. O grupo não é responsável pela conservação ou pelo esquecimento de um determinado hábito, mas sim outras estruturas seriam atuantes nessa tarefa. A liturgia, o espaço sagrado e o segredo que se combinariam nesse processo de filtragem. As lembranças só passam a existir se existem causas e razões para sua existência dentro da conjuntura atual daquela determinada casa. Os mitos se modificam a maneira que lhes é importante manter explicações racionais a respeito dos ritos, que aí sim, indica uma variedade de posições-padrões dos hábitos sociais. Bastide (1971) considera que o filho de santo, em seu processo de aculturação é consciente dessas novas percepções a respeito das novas nuances de sua condição enquanto crente. Ele inclusive é ciente de que existem problemas com esse re-despertar de determinados valores e tradições:

“Os problemas do esquecimento e do preenchimento das lacunas da memória coletiva nos levam, por conseguinte, a novos problemas: os do sincretismo e os das interpenetrações de civilizações.” (BASTIDE, 1971, pg. 358).

Um dos pontos mais interessantes em nossos estudos é perceber a dimensão da complexidade dos cultos de matriz africana e de todo processo de perseguição-negociação que estes sofreram. Podemos para isso, contribuir demonstrando vários fatores que implicaram nisso. A regionalização das práticas, assim como a separação entre os grandes centros formadores dessas, propiciou e muito para a heterogeneidade desses cultos aqui no Brasil. Já Luiz Assunção (2006) evidencia um fenômeno muito contemporâneo, mas que também contribui para essa heterogeneidade, o que resulta na observação de várias faces do mesmo fenômeno. Ao passo em que, os cultos de matriz africana são evidentemente apenas confederados, isso implica que, economicamente falando a estética de cada centro, e a partir daí seus atendimentos às demandas dos praticantes, vão estar sempre na dependência da capacidade de seu pai ou mãe de santo em arrecadar fundos para a sua manutenção. O que, aparentemente pode parecer, um problema institucional para nós normalmente vai muito além. Quanto a questão

institucional, implica-se que os cultos de matriz africana no Brasil obviamente não formam um todo unificado, institucionalizado, com matrizes morais, dogmáticas e etc., como é o caso da Igreja Católica. Essa organização não imprime, portanto, como afirma o autor, uma “*ortodoxia umbandista*”, mesmo existindo uma pontualidade e regularidade de práticas e recomendações a respeito destas (ASSUNÇÃO, 2006, pg. 157). Entretanto podemos até dizer que, essas multifacetadas formas estéticas e mercadológicas que os milhares de terreiros e centros possuem no Brasil, contribuem sobremaneira para que as violências discursivas tenham sempre mais e melhores argumentos contra as práticas religiosas de matriz africana. Estar na marginalidade e em locais de marginalidade ainda lhes pesa como um estigma, a despeito de não ser só essa a razão para as ditas violências discursivas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todo nosso objeto de pesquisa foi pautado na idéia de que os discursos ao mesmo tempo em que são reflexos da realidade social, eles também são, em decorrência disso, promotores de transformações particularizadas de uma determinada sociedade. Buscamos enfim, perceber que esse discurso muitíssimo enumerado nessa dissertação, o Exorcismo da Alteridade como fruto mais direto de uma formação histórica, assim como de uma oportunidade social. Dissemos que ele foi sendo uma das marcas do processo civilizador imposto aos povos colonizados, ao mesmo tempo em que acabou se transformando em uma prática enraizada em nosso cotidiano. Como ponto nevrálgico de todas as relações travadas em nome de vários credos que pareciam ter muito em comum, mas conseguiam dialogar de forma muito opaca, estavam às relações de poder que se imprimiam nas várias instâncias da vida social desses grupos. Preferimos destacar apenas um discurso (o Exorcismo da Alteridade) e perceber que nele se traduziam, ou se resumiam muitas das dinâmicas de marginalização e conseqüentemente de conflitos existentes em nossa sociedade. Exorcizar o outro residente no Candomblé, na Macumba, era erigir à lógica civilizada uma sociedade que na verdade nunca pode se organizar no estilo padrão europeu, cristão. Exorcizar o outro queria dizer também a institucionalização daquilo que poderia ser considerado reto, separando o joio do trigo, erguendo baluartes em nome de uma fé ordeira, mostrando despojos das batidas policiais estava-se mostrando a inferioridade do outro macumbeiro, que no frigidar dos ovos só poderia representar uma coisa, a sensação, mesmo que vazia de superioridade cultural e religiosa.

O texto foi sendo razoavelmente pensado e finalmente organizado para que seguisse uma linha de raciocínio que buscou um número equivalente de correntes teóricas. Entretanto a intenção geral era que ele seguisse em todos os seus estágios uma cronologia de argumentos que, no final, endossassem o objetivo primordial da dissertação. Tentar perceber de que forma se articularam os variados discursos de Exorcismo da Alteridade, na função de sempre resguardar a prática hegemônica, universalista e xenófoba das religiosidades de matriz cristã. Por isso que no Iº Capítulo podemos perceber a existência de onze partes. Nessa parte, dedicada às questões teóricas implicadas na dissertação preferimos separá-la em momentos em que os fios

discursivos da nossa proposta de trabalho seriam expostos. Seriam plataformas gerais de argumentação, em que os dados empíricos catalogados e registrados durante todo esse tempo se apoiariam e ganhariam sentido.

Então, em primeira instância percebemos que o problema da constante reestruturação das relações de identidade e alteridades das religiosidades que compõem o cenário plural do Brasil, grande parte de suas relações de poder e influências são travadas na esfera micro. Principalmente por que percebemos que um dos pontos mais profusos de nossa religiosidade, que é a pluralidade é colocado principalmente dentro das atividades populares, rarefeitas nessas esferas podemos dizer então que o palco menos opaco para que pudéssemos vislumbrar nosso objeto de estudo era justamente a cotidianidade dos fiéis. Por isso que não demos prioridade para os discursos oficiais de padres, pastores e pais de santo, preferindo por outra feita a multivocalidade das fontes e dos atores.

Posteriormente nos localizamos em um dos problemas que consideramos mais pontuais, e que de certa forma, iam de encontro ao subtítulo da dissertação. O trabalho tratou da construção de um problema atual, um discurso que se dispõe sobre a nossa pluralidade religiosa com muito fôlego. Mas que ao mesmo tempo teve uma construção histórica milenar. Dentro desses passos de generalidades e particularidades percebemos uma indissociável ligação entre elas, por isso seria impossível falar da disseminação de um discurso sem propriamente tocar em sua historicidade. Por isso a estrutura e as conjunturas poderiam explicar melhor tal fenomenologia.

Nas relações analisadas, também conseguimos perceber que a analogia entre o que é considerado profano e aquilo que é considerado sagrado impulsionam práticas, muitas vezes radicais contra as religiosidades que são observadas como marginais nesse panorama. Contando que elas estão atualmente sobre as fortíssimas influências do processo de secularização das crenças. Sendo esse, a secularização, o fenômeno mais emergente na paginação do Exorcismo da Alteridade, mudando radicalmente suas conotações e lhe conferindo, ou inserindo nele a lógica pragmática de mercado. Racionalizando-o ao ponto em que ele se apresenta naturalmente em nosso habitus religiosos. Podemos inclusive dizer que ele passou a habitar a região de disputas entre os variados credos que estamos estudando, sendo um rótulo a proveito de seus mais variados especialistas que mercadologicamente sintetizam o sentimento ébrio de satanização.

O Exorcismo da Alteridade se abrevia como um dos momentos discursivos mais profusos da congruência entre as religiosidades no Brasil. Não apenas nele, mas em todas as sociedades colonizadoras e colonizadas e genericamente na relação maior do Ocidente na pretensão de se universalizar. Por isso mesmo é que afirmamos que esse discurso tenta se impor como uma das formas de se dizer que a lógica cristã prevalecia sobre a de todas as outras religiosidades, inclusive a de matriz africana. Por outra via, ficou claro em nossa argumentação que no lugar da racionalidade cristã monolítica estavam em co-habitação com ela racionalidades paralelas da magia, do catolicismo popular, dos feitiços, do Candomblé, da Macumba como entes formadores do ethos brasileiro. Incluímos também em nossa argumentação geral a idéia que comunga que a religiosidade faz parte dos fenômenos sociais. O discurso do exorcismo social ao mesmo tempo em que legitima ações que marginalizam por parte das religiosidades de matriz cristã, também legitima, principalmente nos últimos tempos, ações afirmativas das religiosidades de matriz africana em busca de suas identidades. Discurso dúbio, tanto aglutinador das religiosidades que agride quanto daquelas que são agredidas. É nesse sentido que parcialmente concluímos que uma leitura mais aguçada do Exorcismo da Alteridade intrinsecamente propõe um diálogo religioso mais pluralista e centrado no ideal da tolerância.

Nessa construção histórica que foi proposta, três momentos foram destacados. Concluímos que desde sua formação primitiva, o Cristianismo foi aos poucos se moldando como parte fundamental do projeto civilizador europeu e se constituindo uma religiosidade de caráter de redenção universal. A sua pretensão era sintetizar todos os povos conquistados nos mesmos parâmetros socializadores que os seus. Em objetivação a essa iniciativa, que vejamos bem, não foi apenas uma característica cristã, mas parece ter se tornado uma estrutura entre muitas religiosidades, houve a necessidade da personificação da figura do diabo. Observamos que, em sua construção, o diabo passou a significar de forma quase palpável, se é que deuses e demônios são palpáveis, a acepção do mal. Era necessário acomodar todas as dissidências sociais nesse modelo, a fim de criar centros e margens. Essa planificação social foi tamanha que acabou servindo de forma muito pontual na empresa colonizadora portuguesa aqui no Brasil. Terminamos o IIIº Capítulo enfatizando exemplos a respeito dessa dinâmica.

No IVº Capítulo fomos até um dos nossos exemplos empíricos mais precisos. A sociedade alagoana do final do século XIX até o momento do Quebra de 1912. Defendemos a tese de que o Quebra acabou inaugurando uma cultura particularizada de

um Exorcismo da Alteridade mais incisivo e sem paralelos com outros estados brasileiros. Como pedagogia exemplar, o Quebra produziu cultos específicos que acabaram nos dando idéias para a parte final dessa dissertação que fala a respeito de como as religiosidades perseguidas articulam estratégias de identificação na intenção de se afirmar no cenário religioso brasileiro. Os discursos são vários, elas se articulam como promotoras de cultura africana recordando exaustivamente o passado de perseguição, evocando suas figuras, hoje em processo de mitificação. Tudo para secularizarem-se, em certas medidas, buscando espaço não propriamente para competir em um mercado religioso, mas para atualizar suas vivências, lutar contra o preconceito. Atualizá-las se torna importante a medida que os ataques continuam, metamorfoseados sobre o apanágio da liberdade de expressão religiosa, onde grande parte dos grupos cristãos continuam tendo como aspiração final a tão proclamada e prolixa vitória do bem contra o mal.

BIBLIOGRAFIA

1. ABRÃO, Bernadette Siqueira. *História da Filosofia*. Organização e Texto Final: Bernadette Siqueira Abrão. Editora Nova Cultural. São Paulo, SP. 2004.
2. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. (Texto integral), tradução Pietro Nasseti – editora Martín Claret, São Paulo 2002. (Coleção A Obra Prima de cada Autor)
3. ALMEIDA, Suely Creuza Cordeiro de. “*Terra Brasilis: o Mito de um paraíso encontrado*”. In *História das Religiões no Brasil*/ organizadora Sylvana Brandão; prefácio de Armando Souto Maior. – Recife: F.d. Universitária da UFPE., 2001. 410 p.:Il.
4. ANDRADE, Maristela Oliveira de. *500 anos de Catolicismos e Sincretismos no Brasil*/ Maristela Oliveira de Andrade. – João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB, 2002. 288p.
5. *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*/ Faustino Teixeira, Renata Menezes (organizadores). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. Transes em trânsito – *Continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras*. (Vagner Gonçalves da Silva). “*A Realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE – 2000*” – Marcelo Ayres Camurça
6. ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. *Reino dos Mestres: a tradição da jurema na Umbanda nordestina*/ Luiz Assunção. – Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
7. BARBOSA, Rui. *Discurso no Colégio Anchieta* FUNDAÇÃO CASA DE RUI BARBOSA, Rio de Janeiro – 1981.
8. BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma Sociologia das interpretações das civilizações. (vols. I e II)* tradução de Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl. Livraria Pioneira Editora; editora da Universidade de São Paulo; São Paulo – 1971.

9. BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-Brasileiros. (Série – Ciências Sociais – Estudos)*. Editora Perspectiva, São Paulo, 1973.
10. BAUMAN, Zygmunt, 1925 – *Medo Líquido/ Zygmunt Bauman; tradução, Carlos Alberto Medeiros. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.*
11. BAUMAN, Zygmunt, 1925 – *Modernidade e Ambivalência / Zygmunt Bauman; tradução, Marcus Penchel. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.*
12. BENNÀSSAR, Bartomeu. *Ética Civil e moral cristã em diálogo: uma nova cultura moral para sobreviver humanamente: diálogo (e diapraxis) ante a intransigência e a irresponsabilidade/ Bartomeu Bennàssar; [tradução José Afonso Beraldin]. - São Paulo: Paulinas, 2002. -(Coleção Ética e Sociedade).*
13. BEYER, Peter F. *A privatização e a influência pública da religião na sociedade global*. In: Featherstone, Mike. *Global Cultural*. Petrópolis, Vozes, 1994. P. 395-420.
14. BERGER, Peter Ludwig. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião/ Peter L. Berger; [organização Luiz Roberto Benedetti; tradução José Carlos Barcellos]. -São Paulo: Paulus, 1985.*
15. BERGER, Peter Ludwig. *Um Rumor de Anjos. A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural/ Peter L. Berger; [tradução Waldemar Boff]. – Petrópolis – RJ. Editora Vozes, 1973.*
16. BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Tradução dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. São Paulo. Editora Ave Maria. 1992. 1632 p.
17. BLYGHER, Edu. *Alagoas Pitoresca*. Maceió: Imprensa Oficial, 1951.
18. BOFF, Leonardo, 1938 – *Fundamentalismo: a Globalização e o futuro da humanidade/ Leonardo Boff. – Rio de Janeiro: Sextante, 2002.*

19. BOURDIEU, Pierre. 1930 – 2002. *A Economia das trocas Simbólicas/* Pierre Bourdieu; introdução, organização e seleção Sergio Miceli. – São Paulo: Perspectiva, 2007. – (Coleção estudos; 20/ dirigida por J. Guinsburg).
20. BORGES, Juliano. *Considerações sobre o tema da religião no pensamento de Hume, Durkheim e Weber.* – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, IUPERJ.
21. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional/* Viola Sachs... [et al] tradução dos textos em inglês e francês Sergio Lamarão. - Rio de Janeiro: Graal, 1988. (Carlos Rodrigues Brandão – “*Ser católico: dimensões brasileiras um estudo sobre a atribuição através da religião*”) (Maria Isaura Pereira de Queiroz – “*Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil*”)
22. CARDIM, Fernão, 1540? – 1625. *Tratados da Terra e Gente do Brasil/* Pe. Fernão Cardim; introdução e notas de Batista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. – 3. ed. – São Paulo: Ed. Nacional; [Brasília]: INL, 1978. (Brasiliana; v. 168).
23. CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras: notas de etnografia religiosa; Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore/* Edison Carneiro. – 2ª Ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1981. (Coleção Retratos do Brasil; v. 153).
24. CARVALHO, Alonso Bezerra de. *Educação e liberdade em Max Weber/*Alonso Bezerra de Carvalho. – Ijuí: Ed. Unijuí, 2004. -312p. -(Coleção fronteiras da Educação).
25. CARVALHO, José Murilo de, 1939 – *A Formação das Almas: O Imaginário da República no Brasil/* José Murilo de Carvalho – São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

26. CAVALCANTI, Robinson, 1944 -. *Cristianismo & Política; teoria bíblica e prática histórica*/ Robinson Cavalcanti. – Viçosa: Ultimato, 2002. 288p.
27. CATECISMO, português. *Catecismo da Igreja Católica*. Edições Loyola, São Paulo, 1993, Editora Vozes.
28. CHAUI, Marilena. *Convite à Filosofia*. 13ª edição, ed. Ática. São Paulo, 2003.
29. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil*, III/ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, - São Paulo: Paulus, 1994, - (Coleção estudos da CNBB; v, 71).
30. *Congresso Afro-Brasileiro*, 3, Recife, 1982. Os Afro-Brasileiros (Anais). – Org. por Roberto Motta. – Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1985. 160p.: partituras. – (Cursos e Conferências, 19).
31. COSTA, Craveiro. *Maceió*. Secretária de Educação e Cultura (Departamento de Assuntos Culturais). 2ª. Ed. Maceió, SERGASA, 1981.
32. DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*/ Beatriz Góis Dantas. – Rio de Janeiro: Graal, 1988.
33. DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX*: Maria Odila Leite da Silva Dias; prefácio de Ecléa Bosi. – 2. ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 1995.
34. DUARTE, Abelardo. *Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança*. Abelardo Duarte Secretário Perpétuo - Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas – Museu - Departamento de Assuntos Culturais – SENECA – Maceió – 1974.
35. DURKHEIM, Émile, 1858 – 1917. *As Formas elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália* / Émile Durkheim; tradução Paulo Neves. – São Paulo: Martins Fontes, 1996. – (Coleção Tópicos).

36. DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. Ed. Martin Claret, 2005. São Paulo – SP. (Coleção a obra-prima de cada Autor).
37. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradu. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1996b.
38. EVÁNS-PRITCHARD, E. E. (Edward Evan), 1902-1973. *Bruxaria, oráculos e Magia entre os Azande* / E. E. Evans Pritchard; edição resumida e introdução, Eva Gillies; tradução Eduardo Viveiros de Castro. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. (Coleção Antropologia Social).
39. FERNANDES, Florestan, 1963. *A Organização Social dos Tupinambás*. São Paulo. Difusão européia do Livro.
40. FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Edições Loyola, São Paulo, SP, 1996.
41. FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*; tradução de Raquel Ramalhete. 35. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008 – 288p.
42. GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989.
43. GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia*/ Clifford Geertz; tradução, Vera Ribeiro; revisão técnica, Maria Claudia Pereira Coelho. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
44. GIDDENS, Anthony. *A Constituição da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (caps. 1 e 5)
45. GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. 2002. Tradução Plínio Dentzien. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 233 p.

46. ***Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença***/ organizado por Jorge Larrosa e Carlos Skliar: tradução de Semíramis Gorini da Veiga. – Belo Horizonte: Autêntica, 2001. 304p.
47. HALL, Stuart. ***A Questão da Identidade Cultural***. Campinas: Unicamp, 1998.
48. Horizontes Antropológicos / UFRGS. IFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.-Ano 1, n.1 (1995). Porto Alegre: PPGAS, 1998- ***“Os Casos de Cura Divina e a Construção da Diferença”*** – Simoni Lahud Guedes – Universidade Federal Fluminense – Brasil
49. IANNI, Otávio. (1989). ***“Florestan Fernandes e a formação da sociologia brasileira”*** in Sociologia da Sociologia. São Paulo: ed. Ática. Págs. 84-124.
50. JÚNIOR, FÉLIX LIMA. ***Maceió de Outrora***. Vol.2. Organizado e apresentado por Rachel Rocha de Almeida Barros. Maceió: Edufal, 2001.
51. LANTERNARI, Vittorio. ***As Religiões dos Oprimidos – Um Estudo dos Modernos Cultos Messiânicos***. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. Editora Perspectiva, São Paulo, 1974.
52. LARA, Tiago Adão. ***A Filosofia Ocidental do Renascimento aos nossos dias***. Ed. Vozes, 4ª edição, Petrópolis – 1991. Vol. III. – Capítulo VI “Deus nos caminhos do Ocidente” pg. 132 a 142.
53. LÉVI-STRAUSS, Claude. [1985]. ***O Feiticeiro e sua Magia*** (publicado originalmente em 1949) In: Antropologia Estrutural, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 2ª Ed. PP. 193-213.
54. LODY, Raul. ***Coleção Perseverança: um documento de Xangô alagoano***/ Raul Lody. – Maceió: Universidade Federal de Alagoas: Rio de Janeiro: FUNARTE/ Instituto Nacional do Folclore, 1985. 97 p.: il., fot.

55. MAFFESOLI, Michel, 1944-. *A Parte do Diabo*/ Michel Maffesoli; tradução de Clóvis Marques. – Rio de Janeiro: Record, 2004.
56. MARIANO, Ricardo. *NEOPENTECOSTAIS, Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. Edições Loyola, 2ª ed. São Paulo, 1999.
57. MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Frank Muller, Editora Martin Claret, São Paulo, 2005. (Coleção Obra Prima de cada Autor.).
58. MATOS, Maria Izilda Santos de. *Cotidiano e cultura: história, cidade e trabalho*/ Maria Izilda Santos de Matos. – Bauru, SP: EDUSC, 2002. 208 p.: il.; 21 cm. – (Coleção História).
59. MOSCOVICI, Serge. *Representações Sociais: investigações em psicologia social*/ Serge Moscovici; editado em inglês por Gerard Duveen; traduzido do inglês por Pedrinho A. Guareschi. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
60. MOURA, Clóvis. *A Encruzilhada dos Orixás: problemas e dilemas do negro brasileiro*/ Clóvis Moura. – Maceió: EDUFAL, 2003. 109p.
61. MOURA, Mauro Castelo Branco de. *Os Mercadores, o templo e a Filosofia: Marx e a religiosidade*. / Mauro castelo Branco de Moura. - Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
62. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Friedrich W. Nietzsche: tradução de Mário da Silva. – 11ª Ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
63. NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo. Ensaio de Crítica do Cristianismo*/ tradução de Antônio Carlos Braga. Editora Escala, Texto Integral, São Paulo, 2007. (Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal).

64. NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no Imaginário cristão*. Editora Ática. São Paulo – SP – 1986. Série Princípios.
65. *O Brasil Monárquico, tomo II: declínio e queda do Império*/ por Myrian Ellis... [et al.]. – Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 1997 – (História Geral da Civilização Brasileira; v.4, t.2).
66. *O negro e a construção do carnaval no Nordeste*/ (org.) Luiz Sávio de Almeida, Otávio Cabral, Zezito Araújo – Maceió: EDUFAL, 1996.96p: il.
67. PEREIRA, José Carlos. *Sincretismo religioso e ritos sacrificiais: influências das religiões afro no catolicismo popular brasileiro*/ José Carlos Pereira; São Paulo: Zouk, 2004.
68. RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo: Um estudo da Perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912*/ Ulisses Neves Rafael. – Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2004.
69. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – ANPOCS BIB – 47. Relume Dumará. Rio de Janeiro, nº 47, 1º semestre de 1999, PP. 5-94. Cecília Loreto Mariz – “*A Teologia da Batalha Espiritual: Uma Revisão da Bibliografia*”
70. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano I, nº. 6, Dezembro de 2005. Rio de Janeiro, RJ. (*Fé na África Religiões afro-brasileiras: um encontro de crenças, raças e etnias*).
71. RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. (Org.) “*A Igreja e o Poder: Representações e Discursos*” Francisco José Silva Gomes. In “*A Vida na Idade Média*”. Brasília, Ed. UNB, 1997.
72. RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e danação: As Minorias na Idade Média*/ Jeffrey Richards; tradução: Marco Antônio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. – Rio de Janeiro: Jorge zahar Ed., 1993.

73. RINGER, Fritz., 1934 – *A Metodologia de Max Weber: Unificação das Ciências culturais e Sociais*/ Fritz Ringer; tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. – São Paulo: Editora da universidade de São Paulo, 2004.
74. Roberto Kant de Lima (Organizador). Antropologia e Direitos Humanos 2- Prêmio ABA/FORD/Roberto Kant de Lima (organizador) – Niterói: EdUFF, 2001. I - Emerson Giumbelli – “*Liberdade religiosa no Brasil contemporâneo: uma discussão a partir do caso da Igreja Universal do Reino de Deus*”. II - “*O Silêncio e a Voz*” – Pedro Paulo Gomes Pereira.
75. SÁ, Celso Pereira de. *Sobre o núcleo central das representações sociais*/Celso Pereira de Sá. - Petrópolis, RJ: vozes, 1996.
76. SANT’ANA, Moacir Medeiros de. *Positivismo e Republicanismo em Alagoas*. CNPQ/UFAL/Fundação Teotônio Vilela. Maceió, 1989.
77. SCHREITER, Robert J. *A Nova Catolicidade. A Teologia entre o global e o local*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti, São Paulo SP – 1998. Edições Loyola.
78. Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião (2.: 2007.: Belo Horizonte, MG) *A Banalização do Mal: significado e representações: Cadernos de resumos: Anais do II Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião.*/ Coordenador Geral: Flávio Augusto Senra Ribeiro: Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Grupo de pesquisa Religião e Cultura, Instituto São Tomás de Aquino. Belo Horizonte: Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2007. 176p.
79. Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões – ABHR (6.: 2004: Franca, SP) *História das Religiões: desafios, problemas e avanços teóricos, metodológicos e historiográficos*/ Ivan AP. Manoel e Nainora Maria Barbosa de Freitas (organizadores). – São Paulo: Paulinas, 2006. – (Coleção

- estudos da ABHR). **“Catolicismo Pré-Conciliar e Religiões Mediúnicas no Brasil: da demonização ao saber médico-psiquiátrico.”** – Artur Cesar Maia.
80. ***Spe Salvi***, do Sumo Pontífice Bento XVI. Aos Bispos, Presbíteros e Diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre a esperança cristã Paulinas, 192. São Paulo-SP, 2007.
81. Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil/ Beatriz Muniz de Souza, Luís Mauro Sá Martino, (orgs.),-São Paulo: Paulus, 2004. **A COMPREENSÃO DE UM PARADOXO** (Beatriz Muniz de Souza e Luís Mauro Sá Martino) **O CATOLICISMO SOB O ESCRUTÍNIO DA MODERNIDADE** (Maria José Rosado-Nunes, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo).
82. ***Sociologia da Religião: enfoques teóricos*** / Faustino Teixeira (org.). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
83. STADLER, Hulda H. Coraciara. ***A Antropologia dos Fenômenos Numinosos*** / Hulda H. Coraciara Stadler. – Maceió: EDUFAL, 2000.
84. TOURAINE, Alain. 1925 -. ***Poderemos Viver Juntos?: Iguais e diferentes/*** Alain Touraine; tradução Jaime A. Clasen e Ephraim F. Alves. - Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
85. Varnhagen, Francisco Adolfo de, Visconde de Porto Seguro. ***Historia geral do Brazil antes da sua separação e independencia de Portugal.*** Pelo Visconde de Porto Seguro. 1854. 2. ed. Rio de Janeiro: Em Casa de E. & H. Laemmert [n.d.] 2 v.
86. VIEIRA, Padre Antônio. ***Sermões.*** Editora das Américas. São Paulo, 1957.
87. WEBER, Max, 1864-1920. ***A Ética Protestante e o espírito do Capitalismo/*** Max Weber/tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi, Tamás J.M.K. Szmrecsányi. - -13. Ed. - - São Paulo: Pioneira, 1999. - - (Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais. Sociologia).

88. WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. 5ª edição, tradução de Waltensir Dutra. LTC Editora. 1982.
89. WEBER, Max, 1864-1920. *Metodologia das ciências sociais*, parte 1 / Max Weber; tradução de Augustin Wernet; introdução à edição brasileira de Maurício Tragtenberg. – São Paulo: Cortez; Campinas, SP: editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992.

DOCUMENTOS PRIMÁRIOS.

1. RESENDE, Garciade, 1470?-1536
Breue memorial dos pecados & cousas que pertenc[em] ha cõfissa[m] / hordenado por Garcia de rese[n]de fidalguo da casa del Rei nosso senhor. - Lixboa : per Germão Gaillarde [sic], 25 Feuereiro 1521. - [1 br., 21, 1 br.] f. : il. ; 8º (17 cm). Link no site da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro: <http://purl.pt/109>

JORNAIS.

1. FALAS PROVINCIAIS – Nº. X, ALAGOAS (ESTADO) PRESIDENTE (EUCLIDES VIEIRA MALTA) MENSAGEM... 15 DE ABRIL DE 1901.
2. FALAS PROVINCIAIS – Nº. X, ALAGOAS (ESTADO) PRESIDENTE (EUCLIDES VIEIRA MALTA) MENSAGEM... 02 DE MAIO DE 1911.
3. APA – Arquivo Público de Alagoas. “A Tribuna”, Maceió, 07 de Julho de 1911 e 22 de Dezembro de 1911.
4. APA – Arquivo Público de Alagoas. “Jornal de Alagoas”, Maceió, 04, 13, 15, 20 e 24 de Fevereiro de 1912.
5. FUNDAÇÃO CASA DE RUI BARBOSA – Rui Barbosa - “Discurso no Colégio Anchieta”, Rio de Janeiro, 1981.

ENTREVISTAS E PALESTRAS.

1. Gravada em 08/12/2006 – Praia de Pajuçara a partir das 3:00 h até as 17:30 h do dia 08/12/2006. Dia de Nossa Senhora da Conceição.
2. Gravada em 28/01/2007 – Casa do Sr. Ciro Malta em Olinda – Pernambuco.
3. Entrevista com Edson Bezerra gravada em 23/03/2007.
4. PALESTRA “*DESMASCARANDO O INIMIGO*”. Pe. José Augusto. DAVI – Departamento de Audiovisuais. Cachoeira Paulista: Canção Nova, 18/10/2001. 1 DVD, (1h: 2 min: 10 seg.): CD, sem legenda. 05.00797. Série de palestras da TV Canção Nova – Palestras Família.