DEMÔNIOS MODERNOS EM RITUAIS DE PODER

Carlos Alberto Steil*

O título do artigo de Ari Pedro Oro nos joga de chofre no contexto dramático de uma "guerra" espiritual. De um lado Jesus e a Igreja Universal do Reino de Deus, do outro, as entidades e os orixás das religiões afro-brasileiras. Um evento que, na verdade, se sedimenta na nossa experiência pessoal e cotidiana, que se não a presenciamos no interior dos muitos templos neopentecostais, somos atingidos em nossas casas através de programas e noticiários de televisão e de rádio neopentecostais. Muitos cientistas sociais tem procurado interpretar este fenômeno, buscando os significados tradicionais e emergentes acionados pelos diversos atores envolvidos nesta disputa. O trabalho de Ari Pedro Oro, que estamos comentando nesta publicação de Debates do NER, se insere neste esforço de compreensão.

Destacaria particularmente duas contribuições do autor à reflexão do tema. A primeira refere-se a sua tentativa bem sucedida de síntese das diversas linhas de interpretação dos "sentidos embutidos nos ataques neopentecostais contra as religiões afro-brasileiras". Deste modo, seu trabalho insere-se num debate mais amplo, que dialoga com os cientistas sociais que tem analisado a atuação das igrejas neopentecostais e suas relações com diversos grupos que compõem o cenário religioso brasileiro. A outra contribuição, ao meu ver mais importante, porque traz um novo elemento para o debate, refere-se ao seu esforço para lançar uma maior inteligibilidade sobre a reação, ou pouca reação, das "religiões vítimas dessas acusações".

Os comentários que passo a tecer devem ser lidos a partir deste pano de fundo, onde as questões mais relevantes aparecem devidamente trabalhadas pelo autor. Minha preocupação será, portanto, no sentido de apontar algumas pistas que podem levar-nos

* Professor de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

a uma maior inteligibilidade da questão, a qual aparece capturada por uma intrigada rede de significados que são colocados em risco na ação dos diversos agentes religiosos que se colocam nesta arena de disputa que vem sendo nomeada como "guerra espiritual", ou "guerra religiosa".

1. Os demônios modernos da Igreja Universal do Reino de Deus

Ao analisar o processo de demonização das religiões afro-brasileiras, Oro enfatiza a continuidade entre a "cosmovisão cristã da Idade Média, aportada no Brasil com os católicos portugueses" e a concepção que informa a ação dos pastores e dirigentes neopentecostais, especialmente da Igreja Universal do Reino de Deus. Na verdade, podemos pensar numa estrutura de sentidos condensada na figura do demônio que se estende por um "*período de longa duração*" e se atualiza em conjunturas específicas. Mas, se podemos perceber uma continuidade, também devemos estar atentos as mudanças que vem ocorrendo na própria estrutura que, para usarmos uma expressão de M. Sahlins, "se reproduz transformando-se".

Como lembra Nogueira (1987), o diabo ocupa um lugar central no imaginário cristão e sua história confunde-se com a história do próprio cristianismo. A distinção entre anjos e demônios desenvolvesse na Bíblia na medida em que se aproxima a era cristã, quando é formulada uma doutrina escatológica, até então ausente entre os hebreus. A fé na recompensa e no castigo após a morte se populariza através dos apocalipses de Enoque, Abraão, Moisés, intensificando-se com as guerras, calamidades e privações impostas aos hebreus neste período (Novaes, 1997).

O Novo Testamento, especialmente o Apocalipse de João, irá reconhecer o demônio como o príncipe das trevas, responsável pela perdição do gênero humano. A promessa da recompensa e da vitória final do Bem contra o Mal, culmina com um sinal no céu: "*Dragão vermelho, com sete cabeças e dez chifres e na cabeça, sete coroas (...) o grande dragão, o chamado demônio, Satanás, o sedutor do*

mundo" (Apocalipse, 12, 2-9).

O demônio esteve presente no imaginário da Idade Média, sendo muitas vezes identificado com o mal absoluto que se encarnava não apenas nos corpos das bruxas e magos, mas também dos não-católicos, especialmente dos judeus. Nogueira, no entanto, conclui que foi no início dos tempos modernos, e não na Idade Média, que o Inferno e seus agentes dominaram a imaginação dos homens e mulheres do Ocidente cristão (1987). Kolakowski também lembra que, "*em comparação com os séculos da Reforma e do Renascimento, a Igreja Medieval foi cuidadosa e moderna na prática de desmascaramento dos demônios*" (1985).

Como mostra Mello e Souza, em seu livro o diabo e a Terra de Santa Cruz, dedicado ao tema do diabo no Brasil colonial (1987), o processo de demonização dos cultos indígenas e africanos está presente na própria constituição da imagem que os portugueses fazem da "*população selvagem, canibal e dominada pela magia que vivia num paraíso de riquezas naturais*". A identificação do diabo com as entidades dos cultos afro e indígenas, no entanto, aponta para uma ambigüidade ou fraqueza simbólica que as tornam incapazes de expressar o mal encarnado no diabo cristão. Deste modo, uma vez que não se colocavam nem no domínio de Deus nem do diabo, as religiões indígenas e afro-brasileiras puderam ser cultuadas e reinventadas no Brasil.

Assim, até muito recentemente, Exus e Pomba-giras, e demais entidades, puderam existir no campo da religião afro-brasileira e do folclore como figuras de alegria, ligadas à malandragem, ou como trapaceiros divinos, resistindo à dicotomia nítida do bem e do mal que informa a imagem do diabo cristão. No dizer de Alba Zaluar,

"as religiões não-européias no Brasil, com suas figuras de fundo e seus exus - espíritos do bem e do mal - não ofereceram o estoque simbólico necessário para a prática do mal absoluto ou para a identificação de pessoas que, tal como as bruxas na Idade Média e no Renascimento, encarnariam a mal" (1997).

No entanto, esta situação vem se modificando rapidamente nos últimos anos devido a um processo crescente de modernização excludente que tem produzido um estado de violência e insegurança,

especialmente nos grandes centros urbanos. Possivelmente por isto, esta "guerra espiritual" que demoniza as entidades das religiões afro-brasileiras, identificando-as com a origem de todos os males, aparece com maior intensidade justamente nos centros da modernização da sociedade brasileira, e não nos locais mais tradicionais e místicos do país. Acreditamos que se pode, mantendo as mediações necessárias, compreender a intensificação das dicotomias entre o bem e o mal como uma nova forma religiosa de atribuir sentido ao viver sob a insegurança e a incerteza dentro de uma sociedade que deixa pouco espaço para a negociação.

Esta "guerra espiritual" estaria, portanto, apontando para o avanço de um determinado discurso moderno, marcado pela idéia do mal absoluto, sobre uma cultura eminentemente sincrética que estabelecera um lugar de reconhecimento para as religiões afro-brasileiras fora da alçada de Deus ou do diabo. O reencantamento do mal, identificado com as entidades destas religiões, permite não apenas radicalizar a oposição entre o bem e o mal, mas, sobretudo, definir quem está no caminho certo e quem está no caminho desviante. Numa sociedade em que os limites entre o certo e o errado, o justo e o injusto, a verdade e a mentira não encontram um traçado externo claro, a luta entre o bem e o mal passa a ser travada dentro de cada um, no âmbito dos corpos possuídos pelos espíritos.

Como afirma Birman (1997), graças à crença na possessão, acredita-se que os espíritos estão sempre presentes como elementos constitutivos das pessoas e dos acontecimentos que as envolvem. A idéia de poderem estar habitadas por espíritos remete a uma representação da pessoa em que ter espírito é algo, de certo modo, natural. Cabe a cada um manter o controle sobre estes espíritos que os habitam. Mas, se o pentecostalismo clássico enfatizou o controle ético, buscando o comportamento correto pela vigília constante sobre os maus pensamentos e os maus sentimentos, o neopentecostalismo enfatiza o controle ritual por intermédio principalmente do exorcismo dos "sacramentais", que no âmbito do culto católico são usados como elementos de purificação, como o óleo ungido, a água benta, pela ingestão do vinho do Senhor.

2. A ritualização da “guerra espiritual”

Oro conduz a sua abordagem da "guerra espiritual" destacando o aspecto da concorrência, que leva as religiões a competirem entre si por fiéis e, assim, poderem impor-se legitimamente dentro da sociedade brasileira. Seguindo uma perspectiva apontada por Weber, e assumida por autores como Mariz (1997), Brandão (1988), Mariano (1995), Soares (1993), Boyer (1995), mostra que se trata de uma concorrência entre iguais, que disputam fiéis que compartilham de um mesmo nível social, dos mesmos códigos simbólicos e cognitivos.

À idéia de uma concorrência religiosa, o autor acrescenta uma abordagem que se centra na linguagem como elemento compreensivo do fenômeno. Embasado no conceito de máquina narrativa, retirado de Umberto Eco e aplicado por André Corten ao neopentecostalismo, procuro mostrar como um determinado discurso, simples e estereotipado, é colocado em prática pela Igreja Universal do Reino de Deus com sucesso, êxito e eficácia.

Sem negar estas duas abordagens, que efetivamente se revelam úteis para iluminar a compreensão desta "guerra espiritual" que se trava entre neopentecostais e religiões afro-brasileira, gostaria de levantar uma terceira, que não sendo excludente em relação as apresentadas por Oro, poderia se entrecruzar com elas e mostrar uma perspectiva distinta, lançando maior inteligibilidade sobre estes conflitos religiosos. Trata-se de uma abordagem que se poderia chamar de "performática", que procura relacionar os ataques ritualizados nos cultos com o contexto maior das normas religiosas e morais, das convenções e práticas culturais, das tradições de eventos públicos e reuniões, como festivais, cerimônias e protestos.

Tambiah, em seu livro *Culture, thought and social action. An anthropological perspective* (1985), apresenta três sentidos associadas à perspectiva performática que, uma vez incorporados na análise dos conflitos religiosos aqui considerados, poderiam ajudar a ampliar a sua compreensão. O primeiro é retirado de J.L. Austin (1962), segundo a qual "dizer" e nomear uma coisa com palavras, modulação de voz, gestos e outros movimentos também é um ato convencional de legitimação de ampla aceitação pública. Neste

sentido, se deslocamos o nosso foco do combate as entidades das religiões afro-brasileiras para o ritual do exorcismo em si, podemos ver aí um trabalho intenso de afirmação, através dos símbolos manipulados, de uma ordem que prevalecerá sobre o caos. É quase como se o combate se esgotasse no ritual, o qual permite aos fiéis não apenas entender o mundo em que vivem, mas, sobretudo, participar deste mundo que se revela aí como a superação do caos.

O segundo sentido apresentado por Tambiah refere-se à *performance* como a repetição e encenação de um ritual que é expresso em uma multiplicidade de meios de comunicação, implicando em diversas modalidades sensoriais por meio das quais os participantes vivem o evento de modo intenso e com grande impacto. Nesta perspectiva, podemos pensar o uso da linguagem eletrônica não apenas como um meio de divulgação dos rituais de exorcismo, mas como parte do próprio ritual. O exorcismo na linguagem televisiva e radiofônica é um meio de criar sentimentos de onipotência e convicção entre os fiéis.

Um último sentido refere-se a valores "indexicais", um conceito adaptado de Pierce, que são transferidos para os atores e inferidos pelos mesmos, conferindo-lhes deste modo prestígio, legitimidade, autoridade, poder e outras formas de capital simbólico. Os pastores que perfazem os exorcismos se constituem em autoridade e se legitimam através do próprio ritual. Não possuem uma autoridade anterior, que transcende as próprias pessoas envolvidas, que vemos de certa forma consolidada na ação dos sacerdotes das religiões afro-brasileiras e do catolicismo. Aqui, mais do que em qualquer outro lugar, é o ritual mesmo que deve agir como um instrumento de produção de autoridade e poder, e não apenas refletir algo já existente.

Essa perspectiva performática permite compreender até que ponto os cultos de exorcismo são funcionais a própria afirmação da IURD e das igrejas neopentecostais, uma vez que acionam, a seu favor, através de formas e práticas diversas, o repertório de sentidos que compõem a nossa cultura religiosa. Neste sentido, podemos dizer que foram criados a partir de um estoque de símbolos preexistentes. E, se eles se consolidam não é simplesmente por causa dos aspectos psíquicos em que estão envolvidos, mas sobretudo por causa das

circunstâncias sociais das pessoas que deles participam. Noutras palavras, estamos longe de uma mera manipulação de emoções ou sentimentos.

Mas, podemos constatar que há também nestes rituais um fator de novidade. Há uma dramaticidade que reconfigura os muitos sentidos e símbolos aí acionados, apontando para os aspectos dinâmicos, criativos e engenhosos desses cultos. Eles permitem aos participantes se relacionar com problemas e causas de relevância contextual e com circunstâncias contingentes e emergentes, colocadas por uma sociedade que esta redefinindo suas regras de convivência, suas formas de relações sociais, seus valores fundamentais.

Referências Bibliográficas

AUSTIN, J. (1962), *How to do things with words*. Oxford, Clarendon.

BIRMAN, P. (1997), Males e malefícios no discurso pentecostal. In: BIRMAN, P., NOVAES, R. e CRESPO, S. (Orgs.) *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro, EDUERJ.

BOYER, V. A. (1995). Macumbeiras e crentes: as mulheres vêem os homens. *Horizontes Antropológicos*, n. 1.

BRANDAO, C. R. (1988), Ser católico: dimensões brasileiras. In: SACHS, V. et alii. *Brasil & EUA: Religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro, Graal.

KOLAKOWSKI, L. (1985). O diabo. *Religião e Sociedade*, 12/2.

MARIANO, R. (1995). Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando. Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP.

MARIZ, C. L. (1997). O demônio e os pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, P., NOVAES, R. e CRESPO, S. (Orgs.) *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro, EdUERJ.

MELLO E SOUZA, L. de. (1986). O diabo na Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade no Brasil Colonial. São Paulo, Companhia das Letras.

NOGUEIRA, C. R. (1987). O diabo no imaginário cristão. São Paulo, Ática.

NOVAES, Regina Reyes (1997). As metamorfoses da Besta Fera: O mal, a religião e a política entre os trabalhadores rurais. In: BIRMAN, P., NOVAES, R. e CRESPO, S.(Orgs.) O mal à brasileira. Rio de Janeiro, EdUERJ.

SOARES, L. E. (1993), A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil. Comunicações do ISER, n. 44.

TAMBIAH, Stanley J. (1985), Culture, Thought and social action. An athropological perspective. Cambridge, Mass. Harvard University Press.

ZALUAR, Alba (1997), O crime e a não-cidadania: os males do Brasil são. In: BIRMAN, P., NOVAES, R. e CRESPO, S. (orgs.) O mal à brasileira. Rio de Janeiro, EdUERJ.