

## OS “RETORNADOS” DA GUERRA CONTRA O DIABO

*Charlotte Plaideau\**

**Resumo:** O presente texto versa sobre o tema dos “retornados” e analisa o processo de conversão de candomblecistas ao neopentecostalismo, mais especificamente à Igreja Universal do Reino de Deus, e sua desconversão e retorno à religião dos orixás. Sobretudo, discute-se o lugar destes personagens limítrofes que atravessam as fronteiras entre uma e outra prática religiosa.

**Palavras-Chave:** Antropologia da conversão, Religiões Afro-brasileiras, Candomblé, Neopentecostalismo.

**Abstract:** The present text investigates the subject of the “returners” and analyses the process of conversion of followers of candomble to neopentecostalism, specifically to the Universal Church of the Kingdom of God, and their deconversion and return to the orixas religion. Mainly, it discusses the place of these bordering characters that cross the frontiers between each religious practice.

**Keywords:** Anthropology of conversion, Afro-brazilian religions, Candomblé, Neopentecostalism.

Ao longo da última década, as Igrejas neopentecostais têm declarado a guerra aos cultos afro-brasileiros, cujos deuses – os orixás - estão abertamente demonizados. No Brasil, essa “guerra contra o Diabo”, também descrita como “batalha espiritual” (CORTEN 1995) ou “guerra santa” (CAMPOS, 1997), é visto pela maioria dos especialistas como a expressão de uma concorrência religiosa num mercado de bens e serviços simbólicos (BRANDÃO 1988). De fato, é fácil de entender quanto a lógica de demonização, por seu maniqueísmo intrínseco, oferece benefícios inigualáveis em termos de conversão clara, franca e - aparentemente- exclusiva. Além disso, é evidente que a recuperação de fiéis no contexto

---

\* Doutora em antropologia UCL – FNRS.

neopentecostal tem uma conseqüência direta sobre o enriquecimento da Igreja, através do pagamento do dízimo pelo fiel.

Apesar disso, tal raciocínio não é suficiente para abraçar a complexidade dos mecanismos de conversão, reconhecimento e conflitos agindo na “guerra contra o Diabo”. Os limites de uma análise lógica em termos de mercado torna-se evidente quando se recolhem as histórias de “personagens limítrofes”, caracterizados por uma afiliação sucessiva ao culto neopentecostal e afro-brasileiro. Os seus conhecimentos e a sua experiência de cada universo, pagão e cristão, parecem constituir uma das alavancas desta « guerra contra o Diabo ». Assim, não é uma coincidência que os depoimentos de ex-afro-brasileiros convertidos a uma igreja evangélica são amplamente divulgados e enfatizados. Eles ocupam um lugar central no culto evangélico e são convidados pelo pastor para repetir incansavelmente o relato detalhado de seu abandono das práticas espíritas para “aceitar Jesus”.

Sendo indivíduos apenas salvos das garras do Diabo, suas trajetórias são exemplares para a comunidade na medida em que destacam ao mesmo tempo o poder das forças divinas e a derrota das forças do mal. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)<sup>1</sup>, em particular, coloca a ênfase sobre os cultos de libertação, através do exorcismo destes indivíduos passando do culto dos *orixás* para o culto da IURD.

Estes “personagens limítrofes”, contudo, não são as únicas que detêm testemunhos baseados no conhecimento de ambos cultos. A análise da “guerra contra o Diabo” freqüentemente esquece os depoimentos daqueles indivíduos que, ao contrário, se converterão à Igreja Universal, antes de sair e voltar para o candomblé. Estas pessoas, que têm experimentado a trajetória oposta, são menos divulgadas, até mesmo raramente identificadas como tal no culto. Com efeito, um passado *crente*<sup>2</sup> cria pouco orgulho no *terreiro*, posto que, a hostilidade dos *crentes* contra os cultos afro-brasileiros

<sup>1</sup> Denominação neopentecostal fundada em 1977 por Edir Macedo.

<sup>2</sup> *Crente* designa, na linguagem popular, os fiéis de uma igreja evangélica e, muitas vezes, especificamente, da IURD. O termo será usado no artigo de acordo com esse último uso.

é comumente reconhecida. Nesse contexto, poucos candomblecistas admitem sua passagem pela Igreja Universal, de modo que podemos considerar que seu número é largamente subestimado.

Contudo, uma vez que o investigador está integrado num *terreiro* de candomblé, e passa a descobrir a trajetória mais complexa de cada filho-de-santo, tal conclusão impõe-se: muitos candomblecistas tem uma experiência mais ou menos intensa numa Igreja *crente*. À entrada no candomblé depois de uma conversão *crente* e uma volta para a crença de início (aqui, o candomblé), os chamarei de “*retornados*”.

Se a trajetória destes indivíduos é muitas vezes voluntariamente esquecida, ou pelo menos pouco mencionada, têm contudo um impacto considerável sobre a evolução das práticas pagãs. Pode-se supor que a passagem de um universo para o outro não se opera de modo impermeável e, inversamente, que estes *retornados* importam – conscientemente ou não – para o culto afro-brasileiro um legado protestante ainda vivo. Por outro lado, muitas vezes, em seu regresso, esses personagens são geralmente acolhidos como “heróis”, tal carisma terá um peso crescente no processo de tomada de decisão do *terreiro*. Por todas estas razões, parece que eles representam os personagens principais de um trabalho sincrético “sendo feito” entre o universo cristão e pagão.

Este artigo vai mobilizar os depoimentos de vários *retornados* para sentir o impacto dos seus discursos sobre o mundo pagão apenas redescoberto. Com efeito, podemos considerar que a metamorfose das crenças, por ter sido operada na limite de mundos cada vez mais permeáveis, não leva instantaneamente a uma transformação completa e irreversível. O estudo dessa nova concepção do mundo pagão – impregnada de um patrimônio *crente* ainda vivo – permite-nos compreender, retroativamente, o “trabalho de sincretização” que tem sido feito durante a sua conversão *crente*.

Estas personagens “atravessadores de fronteiras” permitem imaginar a possibilidade de que se tem operado, durante a sua estada na Igreja Universal, alguns ajustes de seu sistema próprio de pensamento religioso em função das lacunas observadas em cada um dos cultos, de abusos denunciados ou de rituais específicos considerados obsoletos. Portanto, esses indivíduos se

encontram nessa perspectiva, permitindo a comparação, de elementos para fomentar o debate sobre a forma do religioso pagão hoje. Questões decorrentes destas viagens entre universos pagãos e cristãos incluem a prática de *ebós* (1), a obsolescência do sacrifício de animais (2), a materialização da fé (3), a idolatria (4) e, mais geralmente, a negociação da relação com a divindade (5).

### 1. A ABOLIÇÃO DOS “EBÓS”

Entre as interrogações levantadas pelos *retornados*, sobressai, sem dúvida, uma reflexão sobre as práticas rituais que envolvem o sacrifício de animais, chamadas *ebós*. Com efeito, os candomblecistas, graças ao seu conhecimento das forças da natureza, teriam a possibilidade de controlar seu meio ambiente e seus parentes, agindo sobre eles através de “trabalhos”. Fazer um “trabalho” resulta geralmente em atingir uma pessoa, muitas vezes por motivos amorosos, profissionais ou de saúde, através de uma série de atos ditados pelo orixá. Para isso, o “cliente” consulta e formula a sua queixa para um pai-de-santo, que vai fornecer uma resposta através da incorporação do *orixá* ou através da leitura do jogo de búzios (divinatório). Muitas vezes, a resposta aparece sob a forma de um processo para atingir os seus objetivos, que implica a reunião de vários ingredientes (mel, coração de animais, rosas, óleo, etc), a localização do *agdá*<sup>3</sup> (muitas vezes em encruzilhadas ou locais de grande fluxo de pessoas), o tempo de execução do “trabalho” (geralmente 7, 14 ou 21 dias) e o tempo de duração dos efeitos encomendados (muitas vezes entre 7 meses e 7 anos).

Tal “trabalho” pode ser feito para a linha do bem, para levar a reconciliação, a prosperidade, a obtenção de emprego, a cura, etc., ou para a linha do mal quando é desejado deliberadamente a perda do trabalho, a discriminação de alguém, a doença ou a morte. Quando as intenções têm por

---

<sup>3</sup> O termo “*agdá*” designa o prato onde estão dispostos os alimentos e elementos escolhidos pelo *orixá*, para o bom funcionamento do “*trabalho*”.

objetivo o desejo de “retirar” o bem para introduzir o mal, a concretização do trabalho requer absolutamente um sacrifício de animal, chamado “ebó”.

Esta prática é criticada pela maioria dos candomblecistas que têm experimentado uma passagem pela igreja evangélica, e sobretudo, *crente*. Essa opinião é a de Danilo, um jovem, músico de família candomblecista, convertido durante cinco anos à Igreja Universal antes de voltar para a religião dos *orixás*. As suas reflexões colocam em questão a manutenção dos *ebós* que, na sua opinião, nem sempre levam ao bem:

“Na realidade, não houve nenhuma evolução nos ritos de candomblé, que são bastante estáticos. Mas, infelizmente ou felizmente, você vai mantendo coisas que são positivas, benéficas, originais e verdadeiras, mas também coisas que não são coerentes! Por exemplo, ‘ebós’ feitos para prejudicar outra pessoa. Eu não concordo com isso. Penso que deveríamos utilizar o candomblé ou o conhecimento das forças da natureza para ajudar as pessoas e não para ferir e deixar elas tristes. É tudo ao contrário! É como este cientista que tem um grande conhecimento das leis físicas, mas as usa para criar uma explosão nuclear!” (Danilo)

Por estas observações, Danilo condena os “ebós”, porque os considera como práticas rituais incoerentes e obsoletas. Para manifestar o seu desacordo, ele não mobiliza um discurso argumentado, mas evidencia seu fundamento maléfico mais que benéfico (“*deveríamos utilizar o candomblé ou o conhecimento das forças da natureza para ajudar as pessoas e não para ferir*”).

A formulação de tal raciocínio parece fundar-se, em grande parte, numa visão judaico-cristã do bem e do mal. Por isso, podemos pensar que esta crítica dos *ebós* tem sua origem no passado evangélico de Danilo, mais do que na sua experiência pagã.

Com efeito, a aceitação de “trabalhos” se baseia precisamente nos preceitos de uma ética pagã, típica do candomblé, onde só importam os resultados do ato. Neste contexto, não há qualquer juízo ético frente a um “trabalho”, mesmo envolvendo a agressão de um familiar ou a falência de um amigo. Só conta a qualidade e a eficiência do resultado. Segundo a

cosmologia pagã, o bem e do mal fazem parte de uma mesma realidade, pois ambos são necessários para o funcionamento do mundo, ao contrário, a ética cristã opõe radicalmente a natureza benéfica de Deus e o caráter maléfico do Diabo.

Então, quando Danilo condena os “trabalhos” – testemunhos exemplares da coexistência do bem e do mal em seres humanos –, ele está projetando noções de culpa e de responsabilidade individual num mundo pagão geralmente livre de tal preocupação ética. Em suma, sua concepção do candomblé permanece provavelmente muito marcada pelo seu passado cristão.

## 2. A OBSOLESCÊNCIA DO PRINCÍPIO SACRIFICIAL

Os rituais envolvendo sacrifícios de animais constituem, entre outros, práticas candomblecistas que levantam questões após uma conversão *crente*. Para Danilo, as matanças têm respondido às necessidades de uma era passada e, portanto, “*poderiam mudar*” ou mesmo “*poderiam ser deixadas de lado*”:

“Sim, a um tempo, para ressuscitar, era necessário matar para que as pessoas possam reincarnar-se e conseguir uma nova vida. Mas o povo do candomblé ainda pensa que tem que prolongar essas práticas rituais que envolvem a morte e a pulverização de sangue nos altares dos deuses, etc., que são práticas que, talvez, poderiam ser deixadas de lado! Mas se você vai dizer isso num terreiro de candomblé, para uma mãe ou um pai-de-santo, ele vai considerar isso como uma verdadeira agressão, porque são coisas históricas... mas, para mim, poderiam mudar” (Danilo)

Vários entrevistados candomblecistas que têm vivido uma conversão *crente* são céticos frente à necessidade de manter o sacrifício de animais. É o caso de Danilo, mas também de Rodrigo, um jovem estudante universitário, retornado ao seu *terreiro* de origem depois de ter sido *obreiro*<sup>4</sup> da Igreja Universal durante mais de dez anos. Embora Rodrigo não deseje ver desa-

<sup>4</sup> O termo *obreiro* designa os auxiliares do pastor nas igrejas evangélicas.

parecer completamente as práticas sacrificiais, ele desenvolve uma reflexão sobre a necessidade de reinterpretar o significado profundo da matança.

*“Esta questão do sacrifício, na verdade, no Novo Testamento, diz-se que Jesus morreu, que o sangue do cordeiro veio resgatar os pecados. Por isso, normalmente com o sacrifício que Jesus fez de sua vida, nenhum sacrifício deveria ser feito necessariamente. Mas agora, se a gente começa pensar com aquela lógica, nesse caso, o dízimo também é algo do passado, porque está em Matias; o sacrifício está no Êxodo e o dízimo em Matias, por isso, se uma coisa é abominada, a outra o deveria ser também. Portanto, esta crítica da Igreja frente ao sacrifício, não a acho convincente. O passado tem que encontrar-se no futuro, então no presente também.”* (Rodrigo)

Em suma, Rodrigo reconhece que a prática do sacrifício pertence ao passado – porque deveria ter desaparecido com a redenção dos pecados por Cristo -, mas também que as práticas do passado *“têm que encontrar-se no futuro, então no presente também”*. A ambivalência da reflexão de Rodrigo parece destacar o paradoxo das suas referências pagãs questionadas à luz do seu legado cristão protestante. Este “personagem-limítrofe” demonstra, através da irresolução deste dilema, o quanto estas duas concepções podem implicar involuntariamente uma sobre outra.

### 3. A DESMATERIALIZAÇÃO DAS OFERENDAS

Um outro questionamento levantado pelos *retornados* refere-se à materialização da fé. Várias das minhas conversações com Rodrigo destacam o desejo que ele tem de manifestar a sua crença de um modo que seja livre de oferendas materiais. Referindo-se ao seu passado *crente*, ele confessa que a relação com Deus na Igreja Universal também envolve mediação material. Segundo ele, o dízimo, representando um desafio a Deus mais ou menos importante, segue um princípio semelhante à oferta de comida para o *orixá*. Nos dois casos, pelo dom, aquele que “desafia” supõe que quanto maior a oferta/oferenda, maior o dom. No entanto, Rodrigo chama a aten-

ção numa distinção que lhe parece fundamental: os *crentes* insistem no caráter inerente mas não obrigatório das doações financeiras, embora, os candomblecistas não dissimulem a importância da sanção no caso de falta de comida para a divindade.

Questionando, depois, a sua percepção da relação de dívida com a divindade, pergunto à Rodrigo se a oferenda poderia desaparecer um dia:

“Espero e acredito que vamos caminhar algum dia para o fim das oferendas, mas hoje existe o contrário; quanto mais se dá ao orixá, mais se obtém em troca... E uma pena porque, na verdade, o importante é simplesmente o dinheiro; a quantidade de comida só representa o valor que você está disposto a dar! Lembre-se este episódio quando Jesus, que estava sentado, recebendo dinheiro. Os fariseus colocavam muito dinheiro e a pobre mulher tinha apenas uma moeda, mas Jesus disse “que deu mais foi essa mulher” porque o valor da moeda era um sacrifício maior para ela. (...) É como esse homem que eu vi, no ano passado, colocar uma rosa no mar durante a festa de Iemanjá, e depois dois bilhetes de 50 reais! Jogados no mar! Eu pensei que era uma loucura! Ele simplesmente baixou a cabeça, fez uma reverência e se afastou. Depois, compreendi uma coisa, na realidade não importa se alguém conseguiu recuperar esse dinheiro ou não. Esse homem mostrou que pode se separar desse dinheiro frente à Deus! Para alguém muito mais importante! Então não importa a oferenda, mas o amor! Mas, como somos homens... Matérias... a única maneira de mostrar seu amor é através do valor da oferenda”.

A entrevista com Rodrigo destaca a idéia do caráter unicamente simbólico da oferenda porque na realidade o *orixá*, sendo “vento” e força imaterial, não necessitaria comida. Em outras palavras, segundo ele, porque se dão oferendas através de alimentos palpáveis em vez de simplesmente invocar o *orixá* pelo pensamento? A resposta dada por Rodrigo levanta a fraqueza do homem frente aos bens materiais e a sua incapacidade em “acreditar sem ver” - o homem jogando seus 50 reais no mar sendo uma exceção.

Mais uma vez, o discurso de Ricardo baseia-se em referências bem mais cristãs do que pagãs – o “acreditar sem ver” e o desejo de uma relação com o divino sem mediação material –, para pensar o princípio das oferendas

materiais no candomblé<sup>5</sup>. De modo geral, o discurso de Rodrigo frente à materialização da crença segue um raciocínio semelhante à iconoclastia típica das Igrejas protestantes.

#### 4. AS CRÍTICAS ICONOCLASTAS: O FIM DA IDOLATRIA

Lutando contra a idolatria, muitas Igrejas protestantes condenam toda manifestação de fé encarnada numa representação. Rodrigo parece bastante influenciado por este princípio quando exprime a convicção da utilidade puramente simbólica dos quartos dos *orixás* no candomblé, assim como dos ícones dos santos no sincretismo católico-africano, pois:

*“É claro que não faz sentido colocar Oxóssi<sup>6</sup> numa cabana, neste quarto de orixá, enquanto ele é vento e vive nas montanhas! Você acha que ele vai permanecer encerrado no quarto? Trata-se de vento! É como os santos católicos, Santo Antonio, este grande homem, você realmente acredita que Santo Antonio vai ficar nesta pequena estátua colocada no seu armário? Mas para o homem, o santo está lá! Para o homem a referência é necessária! Você realmente acha que Jesus precisou de óleo para curar o homem? Não! É usado só para ver, para o homem poder assistir e entender à ação! Para o homem, tão ligado ao material, é preciso ver para acreditar” (Rodrigo)*

Ricardo, por pertencer agora ao candomblé, permanece evidentemente mais moderado do que os *crentes* no assunto da iconoclastia. Porém, não hesita em apoiar a inutilidade de concretizar a fé pelo material, considerando o óleo de Jesus e a estátua de Santo Antonio apenas objetos desencarnados,

<sup>5</sup> Estas “referências” são evidentemente mais teóricas – ligadas à uma concepção teórica do modo de ser cristão – do que práticas, a Igreja Universal sendo a primeira a multiplicar as mediações da fé pelos objetos de todo tipo. Por esta razão, e muitas outras, a Igreja Universal desenvolve características inicialmente associadas a um modo de crer pagão. Mas este “sincretismo” nos cultos *crentes* não impede que seja defendida em teoria um discurso classicamente cristão, do qual os retornados têm-se impregnado amplamente.

<sup>6</sup> Deus das folhas e dos matos no culto de candomblé.

cuja mediação é necessária para tornar um ato de fé inteligível para os seres humanos. Este ceticismo frente as representações materiais da fé encontra-se igualmente nas palavras de Carlos - também candomblecista e ex-*obreiro* da Igreja Universal:

*“Hoje, eu sei que o orixá existe e o quanto ele tem a ver comigo e com a minha vida. Então eu comecei a amar ele, e a fazer seu culto. Mas não idolatrar ele! Basta amar e cultuar. Porque idolatrar, é só Deus! Deus é um ser que é tudo. Que está acima de tudo. E só depois disso vem o meu amor pelo orixá - que é o capitão da minha cabeça -. E só depois o meu pai, minha mãe e a minha família”* (Carlos, 35, desempregado).

Embora o depoimento de Rodrigo possa parecer exclusivamente ligado ao seu nível universitário e à sua alta reflexividade, os propósitos de Carlos – sem ensino superior e de família pobre e analfabeto - podem levantar a hipótese de um legado protestante iconoclasta no seio dos *retornados*, independentemente do seu grau de instrução.

## 5. DAS OBRIGAÇÕES PARA A NEGOCIAÇÃO

Todas as expectativas cultivadas pelos retornados – desmaterialização da fé, abandono dos sacrifícios, dos *ebós* e da idolatria - parecem baseadas na possibilidade de negociar com a divindade os termos do compromisso.

Assim, Rodrigo, Danilo e Carlos demonstram claramente sua vontade de alcançar um culto mais centrado sobre o espiritual do que o material, um culto desprovido de idolatria, de oferendas excessivas, de trabalho para o mal e sacrifícios. No momento em que estes indivíduos concebem que estes elementos fazem parte de um modo antigo, mesmo as vezes obsoleto, de cultuar os orixás, eles evocam o seu desejo de poder negociar acordos individuais com o *orixá*.

Este ponto de vista é destacado por outra filha de santo antigamente *crente*, Angélica. Segundo ela, essa negociação significa principalmente uma flexibilização das exigências do *orixá*:

*“Vamos cada vez mais ... discutir, conversar com o seu próprio orixá e, assim, determinando com ele as coisas que tem que fazer; normalmente na hora da obrigação é a obrigação, na hora de devoção é a devoção . A não ser que seja realmente doente! Se você prefere ir para um partido, um aniversário, etc., você não pode sair porque é um ato de devoção. Mas, mas, mas... Aos poucos, estamos debatendo, negociando e, digamos, você pode ir quebrando um pouco mais”*  
(Angélica)

A capacidade de “ir quebrando um pouco mais” o que, inicialmente, é visto como uma “obrigação”, requer a capacidade de conceber uma relação com o *orixá* que seja mais individual ou, pelo menos, que não seja sujeita ao olhar avaliador da comunidade ou do pai-de-santo.

Tal posicionamento contrasta com os outros filhos-de-santo na medida em que exige uma confiança em si, assim como na sua capacidade própria de negociar com os deuses. Esta atitude pode surpreender num ambiente candomblecista, geralmente considerado ao inverso das “religiões do *self*”. Além disso, vindo de Angélica, uma mulher muito pobre e sem educação escolar, tal consciência individual surpreende ainda mais, portanto, a concepção negociada da sua relação com seu *orixá* me parece intimamente ligada ao seu passado *crente*. Seria efetivamente possível conceber que a conversão *crente*, geralmente dominada pela necessidade de “retomar a vida nas suas mãos” e “conquistar” cada um seu futuro próprio, pode deixar traços importantes no modo segundo o qual esses *retornados* afirmam-se enquanto “eu”, indivíduo único e autônomo.

Neste sentido, pode-se pensar que tal vontade de negociação de uma relação pessoal com o *orixá* é parcialmente dependente de um modo de crer profundamente marcado por uma experiência cristã e, sobretudo, *crente*.

Com certeza, temos que relativizar o ponto de vista característico destes indivíduos “atravessadores fronteiras” - suas trajetórias sendo profundamente específicas e complexas. Porém, seus casos demonstram certamente o aumento da permeabilidade da passagem do mundo cristão protestante ao universo pagão. De um para outro, algumas concepções tem sido apagadas, outras tem-se coloridas, outras parecem suspensas sem conseguir encaixar-se na coerência da nova cosmologia.

## CONCLUSÃO

*”Não se matam os deuses. Você pode retirar do seu pedestal, eles continuam entre nós, eles permanecem nas cavernas escuras, nos quartos que pensávamos fechados e, do fundo destas trevas ignoradas, eles seguem falando”* (BASTIDE 1973: 19)

Mais do que nunca, o Brasil desperta a imaginação de uma nação com identidade ambígua e fronteiras porosas. As últimas décadas revelaram a possibilidade de intensificar a circulação entre os cultos pagãos e cristãos. Os *crentes*, por suas experiências charneiras de transe-posseção, mesmo sendo exorcistas, aprofundam ainda mais essa capacidade de passar as fronteiras.

Não é por acaso que muitos dos depoimentos recolhidos têm caminhado através de trajetórias semelhantes, nas quais os indivíduos incorporam entidades adoradas e depois exorcizadas com igual fervor. De um para o outro, as conversões definitivas não tem mais lugar, ao contrario, estamos frente a passagens temporárias e, às vezes, não envolvendo uma profunda reorganização de crença. Para a maioria dos indivíduos *“atravessadores de fronteiras”*, devido a busca de experiências e confirmações, a distância entre os dois mundos parece às vezes mínima. Além disso, buscar benefícios imediatos implica, muitas vezes, conscientemente ou não, deixar a porta aberta para as antigas crenças ou, até mesmo, para combinar várias opções. Assim, nos discursos, o abandono incondicional continua sendo recorrente, embora na experiência prática, tal certeza, deserta cada dia mais o ato de conversão.

Não é surpreendente, nesta perspectiva, sentir nestes indivíduos sucessivamente *crentes* e candomblecistas, o uso de certas visões protestantes na sua maneira de conceber o mundo pagão. Este impacto é descrito da forma seguinte por André Mary, num artigo que relata a contribuição teórica e empírica dos principais trabalhos de J. e J. Comaroff :

*“Em retrospectiva, nenhum saíra idêntico a si mesmo, e está paradoxalmente neste questionamento que cada um vai descobrindo a sua especificidade. Esta redefinição*

*exige um certo princípio de simetria e reciprocidade deixando plenamente espaço para a articulação dos nativos, sem porém apagar o fato da dominação e da alienação.*<sup>7</sup>

Assim desenvolvido pelos Comaroff, este paradigma da “*conversa-conversão*” (COMAROFF 1991) exige evidentemente considerar a facilitação de uma “ida e volta” nas crenças religiosas. No entanto, embora a passagem do candomblé para a Igreja Universal é amplamente comentada e reforçada no culto de denominações evangélicas, a passagem inversa permanece geralmente dissimulada, apesar das observações que aponta um número considerável de *retornados* no candomblé após uma conversão crente.

Assim, temos a esperança que no futuro, estudos estatísticos se centrem mais especificamente sobre a circulação dos cultos neopentecostais até os cultos afro-brasileiros na Bahia, a fim de dar mais substância aos depoimentos pouco comuns dos *retornados*.

Este interesse tem ainda mais sentido quando sabemos que a transição de um culto para o outro nunca é perfeitamente impermeável. Nenhuma transferência de deuses se opera num vazio normativo ou sentimental. A metamorfose sempre deixa sulcos profundos, apesar dos que insistem na plasticidade lendária das culturas africanas.

*“Não se matam os deuses”, disse Bastide. “Mesmo quando passa de uma religião para a outra, a mudança de dogma não leva ipso facto uma metamorfose destas potências interiores, destas forças hereditárias. O consciente não exorciza facilmente essa multidão de ancestrais que clamam contra nós, não destroi em uma vez só estas cidades de Ys escondidas. Os ritos seguem por muito tempo cantando embaixo das águas”* (BASTIDE 1973: 19).

De fato, as entrevistas revelam nesses indivíduos “atravessadores de fronteiras”, tanto lucidez quanto confusão, tanto relativismo quanto

---

<sup>7</sup> Propostas citadas por André Mary em MARY, André., (2000), “Conversion et conversation. Les paradoxes de l’entreprise missionnaire”, *Cahiers d’études africaines*, 160, consultado no website : <http://etudesafricaines.revues.org/document49.html>

incompreensão. Seu conhecimento detalhado dos dois cultos em conflito geram uma nova percepção de cada um deles. Mais especificamente, a sua visão do candomblé, portanto, só faz sentido a partir de um espírito pagão inegavelmente transformado por um passado *crente*. Isto não significa que o legado evangélico necessariamente põe em dúvida a existência dos *orixás* ou o conteúdo em si da cosmologia candomblecista, mas bem que a integração do ethos *crente* suscita neles dúvidas profundas sobre a forma certa dos rituais pagãos.

Esses “personagens limítrofes”, por estarem na encruzilhada do universo pagão e cristão, representam figuras-chave do Brasil contemporâneo. Os depoimentos destes *retornados* ainda tem muito a contar para a antropologia da conversão.

#### REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. *Poètes et dieux, études afro-brésiliennes*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*, São Paulo, Brasiliense: 1988.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e Mercado, Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*, Petrópolis, Vozes: 1997.
- COMAROFF, J. et J. *Of Revelation and Revolution*, vol. I, *Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Chicago, The University of Chicago Press: 1991.
- CORTEN, André. *Le pentecôtisme au Brésil : émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala: 1995.
- GOMEZ, Wilson. “Demônios do fim de século, curas, ofertas e exorcismos na Igreja Universal do Reino de Deus”, *Cadernos do CEAS*, Salvador, n °146, 1993. pp.47-63.
- MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios ?* Rio de Janeiro: Ed. Gráfica Universal, 1987.
- MARIANO, Ricardo. Neopentecostalismo. Os pentecostais estão mudando. Tese de mestrado, São Paulo, USP. 1995.

\_\_\_\_\_. “Pentecostais em ação: demonização dos cultos afro-brasileiros”, in Da Silva V. G., (org.), *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, São Paulo: EDUSP, 2007. pp.119-148.

MARY, André. “Conversion et conversation. Les paradoxes de l’entreprise missionnaire”, *Cahiers d’études africaines*, 160, 2000. [<http://etudesafricaines.revues.org/document49.html>].

ORO, Ari Pedro. “Neopentecostais e afro-brasileiros : Quem vencera esta guerra?” des Debates do NER : Guerra Santa, Porto Alegre, nº1, nov/dez. 1997, pp.10-37.

\_\_\_\_\_. “Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul”, in Da Silva Vagner Gonçalves. (Org.). *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, São Paulo : EDUSP, 2007.