

## RESIGNIFICAÇÕES DA COSMOLOGIA AFRO-BRASILEIRA

Emerson Ferreira Rocha  
Universidade de Brasília  
Doutorando em Sociologia  
erochedo@gmail.com

### Resumo

Esse texto explora as linhas gerais da trajetória da cosmologia afro-brasileira desde sua configuração pelo contato entre cultos africanos e catolicismo mágico, até a sua apropriação pelo neopentecostalismo. Analisa-se essa trajetória à luz da distinção analítica entre religiosidade ética e religiosidade mágica.

**Palavras-chave:** cosmologia afro-brasileira; religiosidade ética; religiosidade mágica

### INTRODUÇÃO

A composição de uma diversidade de vertentes de cultos religiosos pelo contato entre cultos africanos e diferentes vertentes do cristianismo é um tema candente nos estudos sobre religião no Brasil. Os contatos com o catolicismo, com o espiritismo kardecista e com o neopentecostalismo promoveram uma série de ressignificações e de decomposições da cosmologia afro-brasileira. Na próxima seção, será abordado o processo de composição da cosmologia afro-brasileira com o estabelecimento de um sistema aberto de homologias com o catolicismo mágico. Depois passaremos ao contato com o espiritismo kardecista e, mais adiante, com o neopentecostalismo. De modo geral, parece que uma religiosidade essencialmente mágica é o fundo comum a todas as recomposições da cosmologia afro-brasileira, incluindo enquanto um gênero heterodoxo de cosmologia afro-brasileira o tipo de neopentecostalismo protagonizado pela IURD, centrado em práticas rituais mágicas negativas com relação ao panteão de santos e de orixás afro-brasileiros. Por fim, procura-se diferenciar neopentecostalismo e pentecostalismo nos termos de um caráter menos mágico e mais ético característico desse último, notando-se, contudo, que na medida em que as denominações se expandem, elas passam a comportar pastores com orientações distintas, ao ponto dessa distinção em termos de eticidade e de magia poder ser encontrada, como veremos, no interior de uma mesma denominação religiosa.

### **A COMPOSIÇÃO DE UMA COSMOLOGIA AFRO-BRASILEIRA NO ENCONTRO COM A COSMOLOGIA MÁGICO-CATÓLICA.**

A ampla presença de ritos e de elementos cosmológicos de ascendência africana no campo religioso brasileiro deve-se à singularidade dos processos de integração do elemento negro à sociedade escravista e recém-pós-escravista no Brasil. Nos Estados Unidos, a população negra escrava foi amplamente convertida ao cristianismo. Desenvolveu-se lá um mecanismo que operou ao mesmo tempo com a segregação e com a conversão da população negra ao cristianismo. A organização de igrejas protestantes racialmente segregadas para os negros constituiu precisamente uma política que era concomitantemente de ampla conversão e de segregação sistemática. Graças a isso, a grande inovação dos negros no campo religioso norte-americano foi, logo na entrada para o século XX, o surgimento do pentecostalismo, uma vertente de protestantismo que explora, provavelmente em função da herança mágica dos negros, os aspectos extáticos da tradição cristã. Em outras

palavras, nos Estados Unidos, o encontro entre a cosmologia religiosa cristã e a cosmologia religiosa africana se deu num contexto relativamente fechado de conversão religiosa institucionalizada. Os negros re-significaram o cristianismo, mas o escopo dessa re-significação foi relativamente restrito: basicamente, tratou-se de uma ênfase nos aspectos mágicos do cristianismo, produzindo-se uma vertente mística de protestantismo ético, marcada pelo louvor ostensivo, no qual a exaltação do sagrado vem junto com a exaltação, no outro sentido da palavra, dos ânimos dos fiéis.

No caso brasileiro, a conversão religiosa do negro nunca ocorreu de modo sistemático. Como apontam as contribuições descritivas inestimáveis de Nina Rodrigues em *Os Africanos no Brasil* e em *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, o catolicismo nunca cumpriu no Brasil um papel civilizatório sistemático (Rodrigues, 1985; 2006). Destarte algumas irmandades que se firmaram enquanto espaços de sólida institucionalização do catolicismo entre os negros, a conversão ao catolicismo não foi efetiva para a maior parte dessa população. Nina

Rodrigues fala em “ilusões de catequese” para qualificar o modo como o catolicismo foi imposto à população negra: uma política de conversão religiosa que se contentou, via de regra, com uma “conversão” meramente retórica; preocupou-se apenas com declarações públicas de aceite da autoridade superior da religião dominante enquanto manifestações performáticas de subordinação à autoridade da classe branca dominante, e não com um doutrinamento de fato, com a conversão íntima, quer dizer, efetiva, já que conversão religiosa se refere, a rigor, à adoção de uma doutrina em foro íntimo.

Em outras palavras, diferentemente do que ocorreu caso norte-americano, no Brasil, o encontro entre a cosmologia religiosa cristã e a cosmologia religiosa africana se deu num contexto relativamente aberto de conversão religiosa, ampliando o escopo das re-significações. O alcance dessas re-significações já começa com a própria composição de uma cosmologia afro-brasileira, pelo confronto entre as cosmologias nativas da África com a cosmologia cristão-católica no Brasil. Como observa Roger Bastide em *As Religiões Africanas no Brasil*, a forma

mais geral que reconhecemos, abstraindo-se diferenças substanciais de ética religiosa e de terminologia, nos candomblés e na umbanda no Brasil, qual seja, um panteão comum povoado por diversos orixás com especialidades mágicas diversas, não é nativo da África (BASTIDE, 1971). Argumenta o autor que os diversos orixás que conhecemos eram, na África, divindades vinculadas a uma estrutura clânica ou aproximadamente clânica de igreja, e que fora apenas o encontro entre diversas etnias negras aqui no Brasil, forçado pelo tráfico e pela condição de escravo na sociedade colonial, que ocasionara o processo de composição de um panteão comum, povoado por diversos orixás magicamente especializados (BASTIDE, 1971). Em outras palavras, a cosmologia que hoje conhecemos como sendo da religião africana é fruto de um processo de unificação, no Brasil, de várias divindades e cultos africanos.

Essa cosmologia irá se deparar com a cosmologia católica re-significando-a, traduzindo-a. Tal foi o tema amplamente tratado por Nina Rodrigues e por Roger Bastide: a composição de um sistema aberto de analogias entre santos católicos e orixás

afro-brasileiros. O termo sistema aberto de analogias, embora não utilizado pelos autores, oferece uma boa síntese dos fenômenos em questão. Esse termo faz, de modo intencional, uma referência à contribuição de Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem*. Ao tratar da “ciência do concreto”, Lévi-Strauss procurou enfrentar uma interessante questão antropológica: a possibilidade de analisar uma lógica que é ilógica do ponto de vista rigoroso e tradicional de lógica (LÉVI-SARTAUSS, 1997). Em outras palavras, uma lógica que não trabalha com abstração e univocidade, mas sim com o concreto e com uma linguagem metafórica. Uma “lógica” concernente ao campo da estética, no sentido de percepção, e não ao campo da lógica propriamente dita. Lévi-Strauss argumenta que a analogia é o artifício cognitivo básico dessa lógica do sensível. Seu reconhecido debate contra a noção de totemismo proposta por Durkheim consiste exatamente em retomar o “totemismo” não enquanto religião elementar e original, mas enquanto um sistema de analogias baseado na noção de espécie. O “totem” seria sobretudo uma noção de espécie dentre muitas outras possíveis, que

permitiria organizar o mundo a partir de analogias estéticas, quer dizer, ordenar cognitivamente as coisas a partir de seus atributos sensíveis – ou de suas atribuições sensíveis, se quisermos enfatizar o caráter para ego de toda a estética. Cabe notar ainda que, em analogia às qualidades sensíveis, também são atribuídas aos seres qualidades morais ou valores atitudinais de um modo geral, referentes, por exemplo, à agressividade ou à calma, ao perigo ou à segurança, à fertilidade ou esterilidade. Um “totem”, ou de modo mais geral, uma espécie, dá origem a todo um sistema de analogias baseado em semelhanças e dessemelhanças, contigüidades e rupturas, solidariedades e oposições. Tal sistema é aberto porque as possibilidades de analogias são indetermináveis a priori.

As traduções de santos em orixás e de orixás em santos, que ganharam destaque enquanto um dos eventos mais curiosos para os estudos sobre campo religioso no Brasil, podem ser compreendidos a partir dessas reflexões de Lévi-Strauss. Nesse encontro, tanto os elementos de uma como os da outra cosmologia se ofereciam enquanto categorias de traduções recíprocas com base em seu valor semântico: para um

orixá guerreiro, um santo guerreiro; imagens com cores fortes para ambos, etc. Nos esforços de tradução cosmológica, as próprias funções rituais de santos e orixás passam a desempenhar, para lembrarmos mais uma vez Lévi-Strauss, a função lógica de estabelecer homologias. Os santos e os orixás podem ser postos em relação de equivalência a partir do sentido que possuem, sentido que, para Lévi-Strauss, está na posição que ocupam num sistema de relações. Por exemplo: um santo guerreiro possui esse sentido de santo guerreiro ao ocupar uma posição entre os diversos santos; ele é aquele que será chamado para um embate direto contra uma força malfazeja, para ser agressivo; suas imagens, muito frequentemente, incluem o vermelho ou o preto, ele pega em armas. Em suma, pode-se dizer que há uma divisão social do trabalho mágico entre os santos, e o santo guerreiro está especializado em um tipo de serviço mágico que corromperia a própria condição santa de outros santos mais piedosos e pacíficos. Haverá no panteão dos orixás uma posição homóloga, ocupada por um orixá. Cada um dos panteões, o dos santos e o dos orixás, compõe assim um sistema de

posições, quer dizer, de relações. Confrontados, esses sistemas apresentam homologias que permitem que ambos, em conjunto, componham um novo sistema que os estudiosos do tema apreciam chamar de “sincrético”. Contudo, o que há de mais interessante no “sincetismo” não pode ser em si o fato do sincretismo, quer dizer, do contato entre tradições religiosas distintas, apenas porque tal fato é comum a toda a história humana: desde os contatos entre religiões distintas no período mesmo da origem do monoteísmo até os contatos entre tribos australianas australianas – Durkheim e Lévi-Strauss notam que sempre houve contato entre diferentes tribos e Lévi-Strauss dedica todo o capítulo O Sistema das Transformações de O Pensamento Selvagem ao estudo das traduções que marcam esse contato –, passando pelo catolicismo popular na Europa medieval e no Brasil dos séculos XIX e XX. A questão realmente instigante refere-se à descrição e à interpretação cada vez mais aprimorada desses sistemas de relações.

Última nota a cerca das contribuições de Lévi-Strauss para a análise de conjunturas sincréticas: para a aplicação da noção de ciência do

concreto na descrição do contato entre a religião afro-brasileira e o catolicismo, encontra-se também satisfeita a exigência de um mundo empírico que é a fonte dos referentes concretos que operam enquanto categorias de ordenação com base em analogias sensíveis. Embora os seres mágicos sejam idéias, portanto, não empíricos, a religiosidade mágica, pouco afeita à transcendentalidade, os concebe presentes e até consubstanciados no mundo empírico e produz, na prática religiosa, formas de tornar concretos tais seres. Fala-se aqui dos incontáveis objetos-rituais: imagens, utensílios, indumentárias, ornamentos, enfim. A mão humana os esculpi da cerâmica, do barro, do plástico, da parafina, e a crença lhes dá o sopro de vida que faz destas coisas as idéias mágicas concretizadas, feitas coisa empírica. Desse modo, tanto o catolicismo mágico popular quanto a cosmologia de ascendência africana sempre estiveram expressas num mundo empírico bastante vasto, capaz de oferecer, com relativa abundância, referentes sensíveis à ciência do concreto.

Retomando nosso fio condutor, afirmava-se aqui que a inconsistência dos processos de conversão religiosa do

negro no Brasil configurou, no contato entre tradições religiosas distintas, uma “estrutura da conjuntura” (SAHLINS, 1985) aberta, propícia à livre aplicação da ciência do concreto por parte dos agentes no esforço de compreensão e de ordenação desse contato. Isso difere do caso norte-americano, onde a re-significação do protestantismo pelos negros se produziu numa “estrutura da conjuntura” fechada, resultando num novo protestantismo ético apenas temperado com uma emotividade mágica. Um ponto, contudo, merece ser enfatizado: falar de uma re-significação mais abrangente no caso brasileiro não equivale a afirmar que essa re-significação é unilateral a favor da cosmologia afro-brasileira. No atual contexto de debate, essa é uma perspectiva tentadora. Como é uma moda, sobretudo no campo da antropologia, uma espécie de militância a favor de culturas desprestigiadas face ao ocidente, soaria elegante afirmar que se tratou aqui da cosmologia afro-brasileira re-significando, unilateralmente, a cosmologia católica, o que equivaleria a afirmar o triunfo da primeira sobre a segunda, que a teria assim vencido, traduzindo-a em seus próprios termos. Contudo, sabe-se que o

catolicismo mágico tem a sua própria história, tendo sido amplamente difundido na Europa medieval onde sua cosmologia, por assim dizer, semi-politeísta, permitia, de modo comparável ao fenômeno que agora nos ocupa no caso brasileiro, a absorção de seres místicos pagãos no cosmos católico mágico (TAYLOR, 2007). Assim, não se pode dizer que o resultado do encontro entre cosmologias aqui no Brasil tenha sido o fruto de um processo unilateral de re-significação da cosmologia católica pela afro-brasileira, muito antes, a amplitude e a radicalidade das re-significações que ocorreram se devem à afinidade existente entre a cosmologia mágica afro-brasileira e a cosmologia do catolicismo mágico. O catolicismo mágico se deixava facilmente traduzir pela cosmologia afro-brasileira na mesma medida em que se prestava, por sua vez, a traduzí-la.

Aliás, no campo hipotético, levando-se em conta, com Bastide, que a cosmologia das religiões africanas conforme a conhecemos aqui não veio da África, sendo sim o produto de um processo de unificação, em solo brasileiro, de distintos cultos étnicos africanos, é possível questionar se não

foi o catolicismo mágico brasileiro que ofereceu, no início, uma referência cognitiva para a composição de um panteão comum para os orixás africanos. Freyre nos narra como o contato religioso entre casa grande e senzala, entre catolicismo mágico e cultos de proveniência africana, existem pelo menos desde a maturidade da nossa sociedade colonial. O senhor de terras e de gente tinha dois braços no mundo místico: a capela, subordinada ao poder político do senhor dentro do sistema de padroado (SANTOS, 1999); e os cultos dos negros nas senzalas. É uma hipótese de bastante bom censo imaginar que, nessa conjuntura, se deram os primeiros esforços de tradução entre cosmologias e que, em tal situação, negros e senhores tenham percebido no politeísmo mágico-católico uma boa idéia sobre como unificar as diversas divindades vindas da África.

#### **A INFLUÊNCIA DO VALOR CRITÃO DA PIEDADE SOBRE A COSMOLOGIA AFRO-BRASILEIRA.**

Em *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, Renato Ortiz descreve um processo de racionalização de cultos religiosos de proveniência afro-brasileira durante a primeira metade do

século XX. Tratou-se de um processo capitaneado por setores de classe média que começavam a aderir a esta religiosidade. Já socializados em ambientes escolares e contando com um “mundo da vida” racionalizado dada a sua posição de classe, esses agentes começaram a empreender grandes esforços no sentido da racionalização do culto religioso ao qual aderiram. Em outras palavras, dotados já de uma socialização secular racionalizada, passaram a refazer, a sua imagem e semelhança, uma religiosidade até então infensa a esforços de sistematização “para si” da sua própria cosmologia. Na prática, esse esforço de racionalização significou a formação de congressos regionais e nacionais dedicados a discutir uma cosmologia coerente, com denominações inequívocas para os seres sagrados e com uma estética padronizada para a ritualística (ORTIZ, 1978). Este foi o processo de composição da Umbanda, um sincretismo entre o espiritismo cristão e a cosmologia afro-brasileira, já sincretizada, provavelmente desde suas origens, com o catolicismo mágico.

Analisando esse processo, Renato Ortiz chama atenção para uma homologia entre hierarquias sociais e

hierarquias no cosmos religioso que se delinearão de modo muito nítido com a composição da Umbanda (ORTIZ, 1978). Referenciando-se nas reflexões de Pierre Bourdieu, que desenvolveu o conceito de campo religioso, o autor descreve como a estratificação dos orixas no cosmos religioso da Umbanda expelha estratificações de classe e de raça do cosmos social. Ortiz percebe que entidades como o preto velho são entidades vulgares, acessíveis à grande maioria dos mediums, enquanto entidades como Oxalá, associado à figura de Cristo, são entidades nobres, acessíveis a poucos mediums. Essa estratificação de classe dos orixás se combina com uma estratificação racial. Esperaria-se que todo Orixá fosse negro, mas enquanto um preto velho, orixá vulgar, é representado como um velho negro retinto, orixás nobres como Oxalá e Iemanjá, associada em alguns casos a Nossa Senhora Aparecida, eventualmente chegam a ser representados como brancos.

Embora seja de um grande interesse sociológico, a análise de Ortiz a cerca da replicação da estratificação social numa estratificação do cosmos religioso não constitui o foco da presente apresentação. O que interessa

no contexto específico desse debate consiste numa grande redefinição, notada por Ortiz, da cosmologia afro-brasileira mediante a introdução de um componente ético-religioso. Argumenta o autor que a Umbanda introduz o dualismo entre bem e mal nos cultos de ascendência africana, estabelecendo uma cisão entre orixás benígnos e orixás malignos. Renato Ortiz nota que no Candomblé não existe essa cisão entre bem e mal, sendo ali legítimo o trabalho com orixás malfazejos objetivando causar um mal direto a outrem. O autor sugere que essa vertente religiosa seria originalmente africana.

Como vimos, o mais razoável é que o Candomblé, com seu panteão de orixás magicamente especializados, tenha surgido no Brasil. O que é bastante plausível imaginar é que essa vertente de culto afro-brasileiro tenha surgido no meio de negros menos influenciados - o que difere de não influenciados - pelo catolicismo brasileiro que, embora mágico, trazia certamente o legado cristão do valor do perdão e da separação entre bem e mal. Ortiz também parece sugerir que a Umbanda, definida por ele precisamente como o culto aos orixás re-configurado por essa cisão entre bem e mal, teria

sido criado apenas nesse processo de apropriação por setores de classe média influenciados pelo espiritismo kardecista. O mais provável é que uma separação entre bem e mal já se fizesse presente de modo difuso nos cultos afro-brasileiros, por influência do cristianismo dominante. O que Renato Ortiz descreve provavelmente não é a inauguração dessa dualidade no cosmos afro-brasileiro, mas um processo de institucionalização e de consolidação dessa cosmologia. Em suma, o Candomblé é provavelmente um culto desenvolvido entre negros que viveram mais às franjas da sociedade escravista e recém pós-escravista, enquanto a Umbanda constitui um culto que deve ter sido desenvolvido entre negros que viveram sob um contato social mais amplo e sistemático com o catolicismo. O que Renato Ortiz descreve é provavelmente o processo de institucionalização e de sistematização dessa última vertente, já sensível a separação entre bem e mal, de cultos afro-brasileiros.

Essa separação entre um campo benfazejo e um campo malfazejo no cosmos mágico religioso constitui um ponto de articulação entre ética religiosa e magia. A interdição dos cultos aos

orixás malignos evidencia uma eficácia prática do preceito ético cristão do perdão. (Não é correto desejar e procurar causar um mal direto a outrem. Que o desejemos é compreensível, pois somos humanos e vivemos em pecado. Mas não é permitido pela comunidade religiosa que se mobilize, em culto, as forças mágicas malfazejas para satisfazer desejos como o de vingança). Deve-se notar que a observância rigorosa dessa interdição é uma questão a ser avaliada em cada caso. A própria presença desses orixás malignos, ainda que relegados a uma região obscura do espaço ritual, evidencia que a interdição ao trabalho com eles não é absoluta. Numa observação de campo realizada pelo presente autor, pôde ser verificado que o trabalho com Exu era sim realizado, só que sob restrições. Sua imagem permanecia num canto do salão, isolado dos outros orixás. O trabalho com ele era realizado não pela mãe de santo do terreiro, mas por seu esposo, pai de santo, babalorixá, que se impunham diante de todo o público como uma figura forte e agressiva, coberta por uma aura sombria. O início do trabalho com Exu causava uma comoção geral, soma de temor e

apreensão pelo despertar de forças sombrias e arredias.

Essas observações se coadunam com a descrição de Renato Ortiz, que observou, na Umbanda, casos em que o culto ao orixá maligno era realizado em um espaço fora do salão do culto aos outros santos ou, se dentro do mesmo salão, num pequeno espaço separado, sendo que ao início dos trabalhos com essa entidade malfazeja, cobria-se os outros santos com um lençol branco. O trabalho de campo do presente autor também permitiu observar que o trabalho com os orixás malignos é, muitas vezes, realizado fora dos cultos, por esse ou por aquele praticante envolvido em tais trabalhos. (Do ponto de vista individual, para muitos, a restrição do trabalho com as forças malignas tem eficácia absoluta. Muitos nunca trabalham com esses orixás). Essa prática (o trabalho fora dos cultos) demarca ainda mais nitidamente uma linha de ilegitimidade para o intercuro com as entidades malignas.

Embora o rigor da interdição, como se acaba de ver, seja algo veriável entre os diversos praticantes do culto, a presença geral de uma restrição a esse trabalho continua sendo evidência da eficácia de valores cristãos. A restrição

do recurso ao campo maligno, quer dizer, ao emprego, no culto, das forças mágicas para causar mal direto a outrem, significa uma eficácia do preceito de perdão. Contudo, pode-se dizer que essa censura ao desejo de causar mal direto a outrem constitui um saldo mínimo de eticidade em qualquer sociedade de hegemonia cristã, mesmo naquelas em que os valores humanistas cristãos tenham passado por uma ressignificação secularizante nos termos do que Taylor chama de humanismo exclusivista (TAYLOR, 2008), quer dizer, sem referência a idéia de Deus enquanto fonte moral. Para além dessa significação ética mínima, a separação entre mal e bem pode possuir um sentido inteiramente mágico. Essa separação pode dizer respeito apenas à distinção entre forças mágicas dispostas a causar o bem e forças mágicas dispostas a causar o mal, sendo esse bem e esse mal definidos do ponto de vista de desejos utilitários. Nesse caso, não se trata de um sentido ético que define aquilo que deve ser desejado (que é bom, nesse sentido) e aquilo que não deve ser desejado (que é mal, nesse sentido). Trata-se apenas da separação entre um conjunto de forças benfazejas e um conjunto de forças malfazejas.

Assim, se a divisão cosmológica entre bem e mal possui um sentido ético, ela possui também um sentido mágico extremamente funcional, uma vez que organiza as forças mágicas segundo sua utilidade ou nocividade.

Essa funcionalidade mágica pode ser bem analisada a partir das noções de ritual negativo e de ritual positivo propostas por Durkheim (DURKHEIM, 2001). A princípio, Durkheim desenvolveu esses conceitos para a análise do fenômeno religioso e não da magia. A base da distinção é a separação entre sagrado e profano que, para Durkheim, define a religião e é ausente na magia. Os rituais negativos são definidos como aqueles que tentam demarcar a separação entre sagrado e profano, sendo baseados em restrições, em tabus. Os rituais positivos são definidos como aqueles tentando promover um contato com o sagrado. Contudo, Durkheim também é o primeiro a observar que existem, no campo da magia, práticas rituais análogas. Aquelas de profilaxia mágica, de proteção contra malfeitorias mágicas (análogo da prática ritual religiosa negativa), e aqueles de mobilização das forças mágicas para a realização de objetivos (análogo das práticas rituais

religiosas positivas). Assim, as práticas rituais mágicas podem também ser separadas em positivas e negativas.

O sentido ético da separação entre bem e mal realiza-se na restrição às práticas rituais positivas com o campo maligno, quer dizer, na restrição dos trabalhos com o campo maligno visando a obtenção de seus serviços para provocar um mal direto a outrem. O sentido mágico realiza-se: a) nas práticas rituais positivas, tanto com as forças benignas quanto com as forças malignas na medida em que essas últimas subsistem, embora restringidas; e b) nas práticas rituais negativas com o campo mágico maligno. Posto de outro modo, a sentido ético da separação entre bem e mal limita-se a restrição das práticas rituais positivas com relação as forças mágicas malignas. Para além dessa restrição, prevalece a magia. Especificamente as práticas rituais negativas com relação ao campo mágico maligno não apenas subsistem, mas se tornam extremamente funcionais. Na verdade, práticas rituais negativas com relação ao campo maligno e práticas rituais positivas com relação as forças benignas são dois aspectos dos mesmos rituais de profilaxia e de cura mágica. Invoca-se o campo benigno para lutar

contra o campo maligno e mantê-lo afastado. A vida dos praticantes é o campo de batalha simbólico onde se trava essa luta entre forças mágicas benfazejas e malfazejas.

### **RADICALIZAÇÃO COM O NEOPENTECOSTALISMO**

Embora afirmações mais positivas sobre o assunto exijam informações historiográficas, procurou-se sustentar, enquanto hipótese, que o catolicismo das classes dominantes, embora mágico, e não ético, trazia consigo, mesmo que de modo inconsistente, o valor cristão da piedade e, com isso, instaurava já uma distinção entre forças mágicas benignas e forças mágicas malignas. Essa dualidade entre bem e mal nunca extinguiu rigorosamente o trabalho com as forças mágicas malfazejas, mas o cercou de uma aura sombria e com uma série de restrições rituais. Pode-se falar de tais práticas nos termos de uma inconsistência ética, de uma ambiguidade atitudinal. Há publicamente um acordo amplo em cobrir com a manto da ilegitimidade o trabalho com as forças mágicas malfazejas, mas a prática persiste em espaços subordinados dos cultos ou fora dos cultos. Pode-se praticar, todos sabem da prática, muitos

recorrem a ela, mas é vergonhoso expor publicamente a mesma prática. Assim, os valores articulados pela religião não são feitos para imperar efetivamente sobre a condução da vida, sobre a *lebensführung* de que fala Weber, mas apenas para formar uma “fachada”, lembrando aqui de Goffman (GOFMANN, 1978), de moralismo público. A cosmologia afro-brasileira passa a estar cindida entre um campo sombrio, ilegítimo, coberto por esse véu público de vergonha, e um campo claro, legítimo, totalmente identificado com os santos cristãos e até mesmo com a figura do próprio Cristo.

O neopentecostalismo, a vertente do pentecostalismo brasileiro inaugurada pela Igreja Universal do Reino de Deus, radicaliza essa cisão não por uma maior consistência ética, mas pela sua ênfase no monoteísmo a respeito do campo mágico benigno. Ela bane para o campo maligno todos os santos e orixás. As homologias entre santos e orixás não são questionadas, quiçá sejam reforçadas. Todos, santos e orixás, não são senão a forma expressiva de todos os espíritos malignos. A cena emblemática do bispo Edir Macedo chutando a imagem da santa Nossa Senhora Aparecida

expressa inequivocamente essa nova interpretação dada pela IURD. Não há santos do bem e santos do mal, todos são igualmente do mal. Há uma única força mágica benigna, que ao mesmo tempo é três: o pai, o filho e o espírito santo.

Mas é preciso atentar para o fato de que essa nova interpretação não constitui uma ruptura com a velha cosmologia afro-brasileira, mas apenas uma radicalização da sua dualidade mágica. O chute contra a santa não significa que ela não tenha poder, já que toda a estrutura dos rituais neopentecostais baseia-se no poder atuante das forças mágicas malignas que é combatida, por intermédio dos pastores e dos obreiros, pelas forças mágicas benignas de Deus, de Cristo, e do Espírito Santo. O chute é dado pelo Bispo, por aquele que seria o mais ungido pelas forças mágicas benignas. O significado real do chute não é provar que aquela imagem é apenas barro, mas sim uma mostra do poder maior das forças mágicas benignas. É um fato evidente que o neopentecostalismo não doutrina os fiéis no sentido de desacreditarem no poder atuante dos santos e orixás. Pelo contrário, ele reforça o tempo todo a crença nesse

poder atuante, afirmando apenas que a trindade santa é o poder maior e benigno, capaz de vencer toda a legião de santos, orixás e demônios na luta pelo destino dos fiéis.

Se essa vertente do pentecostalismo alcançou tão rapidamente um número enorme de convertidos vindos de cultos afro-brasileiros é exatamente porque ele não rompe com a cosmologia daqueles cultos, mas apenas radicaliza uma dualidade mágica que já existia ali. O neopentecostalismo fala algo novo, mas exatamente na mesma linguagem. A guerra entre orixás e santos radicaliza-se agora numa guerra, numa grande demanda, da trindade santa contra todos os santos e orixás. O próprio monoteísmo é que é reapropriado nos termos da magia. Um único Deus significa apenas, na prática, uma única grande força mágica benigna. Jeová é agora o grande mago da boaventurança mundana e não o Deus ético de uma salvação extra-mundana. O trabalho ostensivo com a figura do Espírito Santo não é senão um efeito dessa apropriação inteiramente mágica do monoteísmo. Na Trindade Santa, a figura do Espírito Santo é aquela mais suscetível de operação enquanto mana.

Já nos textos bíblicos, ele é espírito divino descendo até a terra para operar fenômenos extra-naturais. No neopentecostalismo ele assume totalmente a forma de energia genérica do campo mágico benigno, mana de Deus.

Do ponto de vista dos rituais, a grande modificação imprimida por essa radicalização da dualidade mágica da cosmologia afro-brasileira é a supressão total das práticas rituais positivas com as forças mágicas malignas. Todo o culto tentando o comércio com santos e orixás é rigorosamente banido. Não mais, de modo ambíguo, a um só tempo condenado e admitido, mas rigorosamente condenado.

Esse dispositivo constitui também uma das principais fontes do poder de convencimento do neopentecostalismo sobre os que migram de outros cultos afro-brasileiros para este novo e heterodoxo. Não é interdito apenas o trabalho com as forças mágicas que já eram concebidas como malignas, mas também o trabalho com as forças mágicas até então concebidas como benignas e que passam a ser ressignificadas como malignas. Assim, todo o fracasso dos recursos mágicos no passado pode explicado sem prejuízo da

confiança na magia. Simplesmente, fazia-se a magia errada. Tanto aqueles que trabalhavam em cultos positivos com os orixás malignos quanto aqueles que acreditavam, enganados, trabalhar com santos e orixás benignos. Os convertidos podem assim compreender como Deus nunca faltou com eles e sim eles faltaram com Deus. Quando trabalhavam com orixás e santos benignos, estavam apenas sob o engano de que santos e orixás benignos existem. Ludibriados pelos demônios, envolviam-se o tempo todo com forças malfazejas acreditando estar trabalhando com forças benfazejas. A magia benigna nunca falhou com eles, eles é que praticavam, sem o saber, a magia maligna e atraíam para si o mal. Agora, encontrado o verdadeiro lado claro da força, restaura-se a confiança na magia. Ao campo mágico maligno restaram, rigorosamente, apenas as práticas rituais negativas, complemento das práticas rituais mágicas positivas com relação ao campo benigno. Todo o culto é tomado pela peleja do dono do céu contra os diabos, a grande demanda da Trindade Santa contra as forças mágicas malignas. A noção de fé, que numa acepção ética significa a perseverança no cumprimento de

deveres sagrados a despeito da falta de fortuna na terra, é adotada num sentido estritamente mágico. Fé é a confiança mágica, uma racionalização do otimismo do desejo. Ela é o fogo de Deus que queima dentro de nós para tornar o impossível possível, quer dizer, para realizar as benesses mais improváveis, desde que se confie firmemente na potência do Grande Mago.

#### **DIFERENÇA ENTRE PENTECOSTALISMO E NEOPENTECOSTALISMO**

Estabele-se a diferença entre pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil fazendo-se referência a uma cronologia. Reconhece-se como pentecostais os cultos de vertente protestante que começam a se intuir no Brasil timidamente na segunda década do século XX e expressivamente a partir da década de 1950. Reconhece-se como neopentecostal uma nova vertente que começa a se desenvolver aqui a partir da década de 1970. O critério para essa distinção consiste numa referência não muito bem definida ao estilo de culto. O neopentecostalismo introduz uma nova estrutura de culto concentrando massas em grandes galpões e uma nova

estrutura midiática de difusão. Esse estilo difere no pentecostalismo, caracterizado pela distribuição de inúmeras unidades menores de culto que formam pequenas comunidades localizadas e por um modelo de divulgação midiática menos ostensivo.

O que se propõe nessa parte é um critério para essa distinção baseado nas noções de eticidade e de magia. Pode-se distinguir essas vertentes religiosas com base no grau em que os cultos são ocupados por testemunhos e por rituais e milagres mágicos de um lado, e no grau em que ocupado por sermões de doutrinação ética, por outro. O que distingue o pentecostalismo é precisamente o fato de ser uma vertente mais mística do protestantismo ético, desenvolvida nos Estados Unidos e difundida no Brasil a partir do início do século XX. O neopentecostalismo é uma vertente essencialmente mágica, baseada na realização de milagres. Eventualmente, esse critério de distinção permitirá identificar tensões potenciais dentro de uma mesma denominação religiosa. Esse foi o caso por ocasião de um breve trabalho de campo realizado pelo presente autor durante abril e maio de 2009, num templo na Igreja Mundial do Poder de Deus

realizado no bairro Peri, zona norte da cidade de São Paulo - SP.

A Igreja Mundial do Poder de Deus é neopentecostal. Seu culto principal, realizado na catedral e transmitido diariamente, baseia-se nos testemunhos e da oferta de cura mágica. Pelo que me relatou uma adepta, a Igreja Mundial teria se expandido em função da fama adquirida pelo pastor que lidera essa catedral por conta dos seus dons de cura mágica. De fato, assisti-se no programa pessoas que se deslocam de várias cidades do Estado de São Paulo e até de outros estados como Minas Gerais e Bahia para terem a oportunidade de subirem ao púlpito daquela catedral e serem tocadas pelo pastor. O culto é organizado como um programa de divulgação: o pastor permanece no púlpito e recebe ali os fiéis que organizam uma enorme fila que se estende do púlpito até perder-se de vista no interior do templo, que é um grande galpão. Como um apresentador de reality show, o pastor pergunta pela origem da pessoa e de que mal ela fora curada – “O que você tinha? E hoje não sente mais nada? Sumiu a dor? Não sofre mais? – e termina com uma exaltação, seguida de uma ordem para que o curado a repita – “Graças a Deus!

Diga graças a Deus!”. O pastor toca, via de regra, na testa das pessoas e algumas vezes no local onde se queixa de dor ou enfermidade. Suas mãos são reconhecidamente um poderoso foco de cura mágica. No entanto, muitas vezes, as pessoas que chegam lá levam o “testemunho” de já terem sido curadas. Elas se curam através da água que é consagrada pela televisão, sendo colocada ao lado do aparelho enquanto se assiste ao culto. (Mais recentemente criou-se também uma “toalhinha” distribuída nos templos que, colocada sobre o local da dor e da enfermidade, também curaria).

Os cultos que acompanhei pessoalmente no bairro Pery são muito diferentes. Ali, o culto se encontra subdividido em várias partes, havendo tempo significativo dedicado a uma leitura pausada de trechos da bíblia. Nessa leitura, o pastor se dedica ao ensinamento de uma ética religiosa. No dia na minha visita, o pastor procurava instruir os fiéis a perseverarem no caminho da correção religiosa, abandonando vícios, visitando assiduamente os cultos, e, sobretudo, jamais abandonando a religião ao verem os seus pedidos de graça frustrados, ou seja, perseverarem na fé a despeito de

não verem realizadas suas expectativas de benesses mágicas. O pastor enfatizava também o prêmio da “vida eterna”, de “ir para o seu”. Afirmava veementemente que este prêmio é o mais importante, mais importante que o prêmio da prosperidade econômica. O tema da prosperidade econômica não era de modo algum abandonado. Havia em todos os cultos um tempo específico dedicado a esse tema. (“Agora vamos orar pela vida econômica de todo mundo”). Mas, ao mesmo tempo, o pastor falava com muita veemência sobre as virtudes na vida familiar e comunitária: o respeito ao conjugue, a escolha dos amigos leais. O pastor extraiu esse sermão a partir da leitura de Mateus 4: “não só te pão viverá o homem, mas de toda a palavra (...)”. A idéia de uma esfera extra-mundana de salvação ética estava nitidamente presente.

Essa diferença do culto local com relação ao culto central e que caracteriza a Igreja Mundial como um todo provocava uma tensão com certo número de fiéis. Aqueles que iam até o culto esperando por uma prática ritual semelhante à do culto televisionado sentiam-se frustradas com o pastor. Seu incômodo origina-se da diferença

existente entre doutrinação ética e confiança mágica. A confiança mágica espera um tipo de ritual configurado para reforçá-la, para alimentar o otimismo do desejo; espera um espaço prioritário concedido aos testemunhos de cura mágica e às orações de invocação das forças mágicas divinas para realizar novos milagres. O espaço subordinado que o pastor concedia aos testemunhos de cura mágica e às orações de invocação do mana de Deus para operar novos milagres contrariava aqueles que buscavam sobretudo o milagre mágico. O pastor tinha uma legitimidade muito frágil diante desse público. O pouco espaço dado por ele aos milagres o desqualificava enquanto mago, enquanto figura dotada de dons de cura mágica. Alguns fiéis chegaram a exprimir com todas as letras que consideravam o pastor fraco porque ele realizava poucos milagres.

## CONCLUSÃO

Nas primeiras seções, procurou-se perceber o processo de redefinição da cosmologia afro-brasileira a partir de uma dualidade entre bem e mal, notada por Ortiz por ocasião do processo de institucionalização da Umbanda,

enquanto um fato mais geral, característico de todo o contato com o cristianismo, quer dizer, característico na própria constituição da cosmologia afro-brasileira. Não se nega que houve cultos afro-brasileiros que permaneceram mais ou menos insensíveis à influência dessa dualidade cristã. Pode-se imaginar que três fatores possibilitavam a reprodução de cultos menos influenciados pelo cristianismo: a chegada sistemática de novas levas de negros africanos até o fim efetivo do tráfico de escravos; a existência de posições na estrutura ocupacional na sociedade escravista que possibilitavam pouco intercuro social com o elemento branco; e a pouca consistência dos esforços de evangelização do negro. Contudo, como vimos, o contato com o catolicismo, mesmo na ausência de um processo consistente e sistemático de doutrinação, foi uma realidade em toda a história escravista. Talvez tenha sido mesmo do catolicismo mágico brasileiro que os negros retiraram a idéia de um panteão comum com santos magicamente especializados para unificar, numa mesma cosmologia, a diversidade de cultos vindos da África.

A partir disso, procurou-se perceber o neopentecostalismo,

sobretudo aquele da Igreja Universal do Reino de Deus, como um gênero heterodoxo de culto afro-brasileiro na medida em que ele basicamente se apropria da cosmologia afro-brasileira e radicaliza seu dualismo mágico entre magia benigna e magia maligna, introduzindo uma apreensão monoteísta do campo mágico benéfico. Na sequência, procurou-se compreender o caráter essencialmente mágico do neopentecostalismo e, na última seção, defendeu-se as noções de eticidade e magia enquanto critério de diferenciação entre pentecostalismo e neopentecostalismo, assim como enquanto um referencial teórico que permite a observação e a compreensão de tensões em denominações que, dada sua expansão, acabam incorporando líderes religiosos com orientações diversas, com compreensões diferentes sobre o que é a religião e sobre qual é o seu papel no mundo. Essas duas vertentes, pentecostalismo e neopentecostalismo, constituem duas vertentes religiosas afro-americanas. O pentecostalismo é a vertente mística de protestantismo ético desenvolvido pelos negros norte-americanos. O neopentecostalismo, sobre tudo o da IURD, uma vertente religiosa essencialmente

mágica que realiza uma apropriação da cosmologia afro-brasileira no quadro de um monoteísmo parcial - aplicado apenas ao campo mágico benéfico.

### **Abstract**

This text puts in perspective the general features of the trajectory of the afro-brazilian cosmology since its drawing by the contact between african cults and magic catholicism until its re-interpretation by the "neopentecostalismo". The analysis of this trajectory is based upon the distinction between magic and ethic religiosity.

**Key-words:** afro-brazilian cosmology; magic religiosity; ethic religiosity

### **BIBLIOGRAFIA:**

BASTIDE, Roger. As religiões Africanas no Brasil. São Paulo: Editora USP, 1971.

DURKHEIM, Émile. As Formas Elementares da Vida Religiosa. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2001.

FREYRE, Gilberto. "Casa Grande e Senzala" - Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1981.

LÉVI-STRAUSS, Claude. El pensamiento Salvaje. Fondo de Cultura Economica, 1997.

GOFFMANN, Erving. A representação do Eu na Vida Cotidiana. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

MACHADO, Maria Helena. O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, EDUSP, 1994.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1988.

MYRDAL, Gunnar. “An american dilemma” – New Jersey: Transaction Publishers, 1996.

ORTIZ, Renato. “A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda: Integração de uma religião numa sociedade de classes” – Petrópolis: Editora Vozes, 1978.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Editora Universidade de Brasília, 1988.

SAHLINS, Marshall. *Ilands of History*. University of Chicago, 1985.

SANTOS, Eurico A. Gonzales Cursino dos. *Magia, Ética e Desigualdade no Brasil*. In: SOUZA, Jessé. *A moderna Invisibilidade da Desigualdade Brasileira*. Editora UFMG, 2006.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, 2008.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. São Paulo: Editora UnB, 2004.