

ARTIGO

REFLEXÕES SOBRE PRECONCEITO, IDENTIDADE E DISCURSO RELIGIOSO

Antonio Carlos Lopes Petean¹⁵

RESUMO

Este artigo apresenta as relações estreitas entre os discursos e práticas racistas com os discursos religiosos, sejam eles católicos ou pentecostais. No decorrer deste trabalho procuraremos demonstrar como o preconceito e o olhar estereotipado sobre o negro e as manifestações religiosas Afro-brasileiras fizeram parte da estrutura discursiva da Igreja Católica e agora estão presentes nos discursos da Igreja Universal do Reino de Deus. Nos dois discursos podemos observar o lugar social do outro e de suas instituições culturais.

PALAVRAS-CHAVE: Pentecostais. Afro-Brasileira. Igreja Católica. Igreja Universal do Reino de Deus.

REFLECTIONS ON PREJUDICE, IDENTITY AND RELIGIOUS DISCOURSE

SUMMARY

This article presents the relations between the racist discourses and racist practices with religious discourses, be they Catholics or Pentecostals. In this work we will try to demonstrate how the prejudice and the stereotypical look over the black and Afro-Brazilian religious manifestations were part of the discursive structure of the Catholic Church and are now present in the speeches of the Universal Church of the Kingdom of God. In both speeches we can observe the social place of the other and their cultural institutions.

KEYS WORDS: Pentecostals. Afro-Brazilian. Catholic Church. the Universal Church of the Kingdom of God.

A formação econômica e social brasileira esta intimamente relacionada as decisões políticas e econômicas do sistema mercantilista e colonial português que vigorou entre os séculos XVI e

¹⁵Doutor em Sociologia pela UNESP/Campus de Araraquara e Prof. Adjunto I do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia.
Vol.2, Nº2. Agosto de 2013.

XIX. A colonização portuguesa encontrou na escravização de indígenas e de povos africanos o suporte de seu projeto colonizador, baseado no sistema monocultor e escravista. O sistema escravista implantado pela coroa portuguesa gerou um enorme deslocamento de negros escravizados. Diversos grupos étnicos africanos foram escravizados e transportados para o novo mundo através do Atlântico.

Este foi, portanto, um período de grande deslocamento populacional, principalmente de grupos étnicos da África, utilizados pelo sistema colonial. A escravização de negros africanos e a transferência destes escravizados para o sistema colonial na América ficou conhecida como diáspora negra. E segundo Siqueira:

Os grupos étnicos africanos, escravizados e transportados para o Brasil, sempre, conseguiram se articular em torno de questões de sobrevivência, de busca de liberdade e de possibilidade de cultivar vínculos com seus ancestrais, preservando suas tradições e, ao mesmo tempo, recriando-as histórica e culturalmente. Nesse sentido, lutas e tentativas de rearticulação estendem-se em diferentes pontos do país, contribuindo em grande parte, com o fenômeno de construção de um imaginário racial, cultural e religioso afro-brasileiro específico (SIQUEIRA, 2002, p.72).

Devemos destacar que os portugueses utilizaram o termo negro para se referirem aos homens de pele mais escura, provenientes do continente africano, enquanto o termo “negro da terra” era usado, também pelos portugueses, para se referir ao indígena das “terras descobertas”.

Não havia por parte dos portugueses uma preocupação em classificar as populações escravizadas segundo suas tradições, origens geográficas, marcas ritualísticas ou segundo seus hábitos. Os portugueses, simplesmente, se referiam a todos os negros como etíopes ou guinéus. Mas esta classificação aos poucos se altera e, outras conotações para o termo negro passaram a ser utilizadas, assim como, outros termos foram incluídos no vocabulário do século XIX para se referir aos homens de pele mais escura.

O termo negro foi abandonado devido a sua conotação racial-biológica que nos remete a hierarquização dos grupos humanos. No vocabulário do século XIX entrou em cena o conceito crioulo, para se referir ao negro nascido no Brasil e mulato para se referir ao hibridismo, ou melhor, para se referir a mistura inter-racial entre negros e brancos. Devemos lembrar que o termo mulato é proveniente de mula, animal originário da mistura de égua com burro e amplamente utilizado para trabalhos pesados no Brasil. Mas, aos poucos, portanto, o termo negro foi afastado do vocabulário por estar ligado a teorias racistas.

Estas novas denominações apareceram, primeiramente, na província da Bahia. Guimarães (2008) destaca o significado da palavra negro no século XIX, ao dizer que negro deixou de ser utilizado neste século porque se refere, como descrito aqui, ao passado racial escravista e hierárquico entre as “raças”. Se o termo negro foi paulatinamente abandonado, entrou em vigor no período o termo “homens de cor” para se referir ao homem de pele mais escura. Na classificação de Reis (2003) sobre as características da sociedade baiana do século XIX, encontramos escravistas brancos e mestiços, quase a mesma proporção de libertos e escravizados e, uma população não-branca dividida entre os nascidos na África e os nascidos no Brasil, chamados de crioulos. Também encontramos os mulatos (um indivíduo híbrido, com seu simbolismo específico como foi descrito aqui). Segundo Motta (2000) o estudo das relações raciais deriva menos da constatação dos fatos que de pressupostos sobre as condições necessárias para o desenvolvimento dos países. O estudo nos remete, portanto, as condições necessárias para as nações atingirem o almejado progresso material e moral. Podemos afirmar que o termo negro, crioulo e mestiço, resultam de observações provisórias e aparentes.

Observamos que as definições eram totalmente baseadas no fenótipo e elas se mantiveram por longa data. As classificações de negro, crioulo e “homens de cor” colaboraram para esconder uma realidade mais complexa, ou seja, esconderam por séculos a etnia de cada grupo africano escravizado. Para Freyre (1962), a palavra moreno comporta um significado elástico e, portanto, flexível já que negros são descritos no dia a dia como morenos. Estas classificações influenciaram profundamente a identidade nacional e podemos observar esta questão na autodefinição do brasileiro ou nos inúmeros censos realizados pelo Estado nacional. O brasileiro quando é chamado a se definir utiliza termos como: homens de cor, moreno jambo, moreno claro, pardo, negro. Enfim, toda autodefinição esta baseada em critérios fenotípicos. Vejamos o que diz Guimarães sobre esta questão.

As principais pesquisas sobre a cor, racismo e discriminação que utilizaram amostras representativas foram: Data Folha, 1995; PESB, 2002; Perseu Abramo, 2003; MQ-UFMG, 2005. Há a pesquisa de emprego e desemprego (PED), realizada mensalmente nas principais regiões metropolitanas do país, cujos resultados relativos à cor foram analisados e publicados pelo DIEESE/INSPIR (1999). Mas as estatísticas de cor mais importantes no Brasil, são coletados pelo IBGE através da PNAD (Pesquisa Nacional por Amostragem de Domicílios) e, principalmente, do Censo Demográfico, que registra oficialmente, a cada dez anos, a composição da população brasileira por cor. Nos censos, a pergunta, até 1980 era: Qual é a sua cor? No censo de 1872, as alternativas apresentadas ao respondente eram “branco”, “preto”, “pardo”, “Caboclo”; em 1890, a categoria pardo é substituída por mestiço; em 1940, as categorias passam a ser “branco”, “preto”, “amarelo” e “outras”, embora nas tabulações os outros fossem agrupados na denominação “pardos”. Em 1950 e 1980, o respondente podia escolher entre quatro categorias: “branco”, “preto”, “pardo” e “amarelo”. . Em 1960 juntou-se um novo

termo aos de 1950: Índio. Em 1991, volta-se às categorias de 1960, mas substituiu-se o termo Índio por indígena, além de alterar-se a questão para qual é a sua cor/raça (Guimarães, 2008, p.34).

Estas pesquisas sempre estão alicerçadas no fenótipo. Mas, se a idéia de raça empírica não se sustenta biologicamente, podemos dizer que ela continua presente em nosso imaginário. Isto é indicador do conceito de raça enquanto uma construção social e fator de negociação e, mesmo de recusa. Pois segundo Moura (1988), espontaneamente, sem o recenseador apresentar ao entrevistado as categorias de cor, no censo de 1980 os brasileiros indicaram 136 cores, revelando o desejo de esconder o passado africano. Isto nos revela a ideologia do branqueamento imposta a população afro-brasileira, que acaba por negar o seu passado.

A responsabilidade pela negação da própria cor ou da ancestralidade deve-se também ao mito da “democracia racial”. Este mito realçou a ideia de uma suposta harmonia e convivência, sem conflitos, entre as “raças”. Este mito contribuiu para negar a existência de discriminação entre nós e dificultou a criação de uma consciência étnico-racial.

Nas palavras de Fry (2008) o “mito da democracia racial” atua permanentemente no sentido de não permitir a constatação do racismo como intrínseco as nossas relações sociais e, assim, contribui para dificultar a constatação do preconceito e das desigualdades raciais. Podemos dizer que este mito inibe a participação política nos movimentos e organizações negras no Brasil, pois o Afro-Brasileiro ao se definir busca esconder sua ancestralidade. Este seria um dos legados do Estado Novo de Vargas. A ideia de “democracia racial” desencadeou efeitos ideológicos impediram a emergência de uma consciência racial e política da população Afro-Brasileira.

Nos Estados Unidos, por exemplo, o “racismo científico” declarava que o “sangue negro” poluía o “sangue branco” e a regra de que “uma gota é suficiente” definia uma fronteira entre os que se consideravam “brancos e os que eram considerados “negros”. Essa regra constituía, até o início do movimento dos direitos civis, na década de 1960 a base da segregação legal e da criação de comunidades, culturas e formas lingüísticas “negras” separadas. Hoje ela é invocada para regulamentar a ação afirmativa. Nesse sistema, o suposto essencial era (e ainda é para muitos) que negros e brancos são intrinsecamente diferentes e devem ser mantidos separados (Fry, 2007, p.175).

Portanto, nos Estados Unidos da América um dos critérios de definição é a ancestralidade ou origem. Definição mais próxima do conceito de etnicidade.

Os grupos africanos que para cá foram enviados mesclaram suas tradições e seus sistemas simbólicos em meio ao preconceito e estereótipos sobre eles e sobre suas manifestações culturais.

Os negros buscaram desenvolver estratégias que lhes possibilitassem manter suas tradições religiosas e culturais. Realizaram suas manifestações religiosas em aproximação com as festas religiosas católicas, principalmente, com as festas em homenagem a São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, Santo Antonio e Santa Ifigênia. Dessa forma, conseguiram contornar as leis de subordinação que os grupos hegemônicos procuravam impor a toda sociedade e, conseguiram com isso, a continuidade e recriação de suas práticas culturais (Souza, 2007, p.145).

A aproximação dos cultos Afro-Brasileiros com o catolicismo gerou um processo de embranquecimento da cultura afro e uma africanização do catolicismo praticado no Brasil. Podemos dizer que as trocas culturais são uma via de mão dupla. Foi, portanto, um movimento em duas direções, pois se popularizou entre os negros a festa do Divino, de Santo Antonio e de São Benedito. Quanto à festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, provavelmente já era de conhecimento de povos africanos escravizados. Estas festas permitiram a reunião de um número significativo de Afro-Brasileiros, principalmente em São Paulo e Minas Gerais. Vale ressaltar que no estado de Minas estas festas ainda estão muito presentes entre a comunidade negra.

As pesquisas de Souza (2007) relatam, que através destas festividades esta implícita a resistência da população negra e a reorganização de suas tradições. E isto ocorre principalmente em torno das festas a São Benedito, Santo Antonio e Nossa Senhora do Rosário. Os dois primeiros estão entre os santos mais reverenciados no catolicismo popular do Brasil. Na cidade de Ribeirão Preto, Estado de São Paulo, até meados do século XX os descendentes de africanos participavam ativamente das festividades em homenagem a estes santos e na ocasião levavam seus batuques, rodas e danças e louvores.

Aos negros e às negras foram concretamente negados os direitos de: participar da economia, constituir sua própria família, organizarem-se em grupos, associações e mesmo frequentar igrejas, mesmo que o escravizado fosse convertido. Mas, mesmo com a pluralidade cultural e étnica, com o preconceito e a segregação espacial, diferentes grupos étnicos africanos deixaram suas marcas. Os Jejês e Angolas, por exemplo, criaram irmandades religiosas vinculadas à Igreja Católica, enquanto os Iorubás organizaram-se em terreiros, os Malês protagonizaram uma revolta que assustou a elite baiana (Siqueira, 2002).

Tanto as irmandades religiosas quanto os terreiros de Candomblé e Umbanda constituíram-se em espaços negros, nos quais se viam manifestações religiosas e culturais próprias dos negros

escravizados. As irmandades geralmente estavam ligadas a uma divindade religiosa católica. Através delas os negros organizavam as festas em homenagem a um santo e, estabeleciam laços de ajuda mútua.

Um dos espaços simbólicos mais fortes foram as irmandades religiosas negras. Por irmandade religiosa entendemos o catolicismo laico, fortemente devocional e penitencial que tem como objetivo primordial manter um culto ou devoção, independente do clero oficial. Nas palavras de Steil:

As irmandades são grupos de leigos que se organizam como associações de caráter privado, não-eclesiástica, que tem como objetivo a manutenção de um culto ou devoção. Mesmo dependendo do clero para a realização de determinados rituais, essas associações mantêm sua autonomia em relação à instituição católica em termos jurídicos e econômicos (STEIL, 2001, p.19).

Uma das mais importantes irmandades religiosas do Brasil é a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, junto a qual ocorre a coroação do rei e da rainha do Congo. As histórias das irmandades negras são bons exemplos da segregação imposta ao negro na sociedade brasileira colonial e imperial. Todas estas formas de organização revelam-nos uma tentativa de criar espaços dentro do sistema escravista, apesar do racismo e dos estereótipos criados sobre o negro. Podemos afirmar, então, que na História do Brasil, processo colonizador, (re)invenção cultural, racismo e política de branqueamento estiveram profundamente interligados, pois o sistema colonial amparou-se na mão-de-obra escrava negra e indígena, enquanto o período imperial e republicano desenvolveram políticas públicas baseadas na negação da cultura Afro-Brasileira.

A (re)invenção cultural realizada pelos Afro-Brasileiros é bem demonstrada por Souza (2007) ao pesquisar a festa de São Benedito na cidade de Ribeirão Preto, interior de São Paulo. Diz o autor que a festa em homenagem a São Benedito, que ocorria no quadrilátero central da cidade e, onde se encontra o santuário para esta divindade era local de uma grande festa que envolvia missas, procissões, ladainhas, danças, batuques e comilanças.

Nos dias de procissão, a passagem de São Benedito transformava as ruas de Ribeirão em “pedaços negros”, onde os significados compartilhados por negros em seus recantos, em meio às suas mais diferentes práticas culturais, eram reavivados como sinais de reconhecimento daquele que vinha a frente da procissão, não apenas como mais um santo, mas sim como um membro do grupo. Nesses dias (da mesma maneira que populações negras em outros tempos e espaços da sociedade brasileira fizeram) tanto

aquela criança negra que um dia foi impedida de cantar no altar, quanto outros negros da cidade, ao verem São Benedito passar, podem dizer em alto e bom som, sem medo de sofrerem “vexames” de natureza racista: “lá vem o meu parente! (Souza, 2007, p.153).

Sendo assim, o racismo aparece ou serve para a construção de relações sociais, quando grupos étnicos distintos são forçados a conviverem sob um mesmo sistema jurídico-político sendo assim ele seria próprio da modernidade, segundo a tese de Wieviorka (2007). Com os “descobrimientos”, o processo de colonização e o mercantilismo, baseados nas relações escravistas, vários grupos étnicos africanos são forçados a trabalharem na América na condição de escravos, dando início a escravidão moderna, associada ao racismo. Uma das características do racismo, independente de argumentos científicos, é transformar grupos humanos em castas do sistema produtivo, exatamente o que ocorreu no período colonial brasileiro.

Os defensores da escravidão no Brasil apoiavam-se nas seguintes teorias: a ideia do sangue puro, que conferia direitos aos portugueses e brancos; a ideia do direito à propriedade, portanto o escravista teria direito de possuir escravizados e, por último, a crença na evangelização católica universal, vista como benfeitoria e justificativa para a escravidão. A ideia de uma evangelização universal como processo civilizatório, associado a melhoria e progresso da sociedade, esta presente, atualmente, em movimentos religiosos neopentecostais, evidenciando a presença de uma das faces do racismo universalista.

Portanto, durante o período colonial, praticamente não existiram teorias racistas que defendessem a inferioridade biológica de negros e mestiços ou mesmo uma suposta superioridade congênita do branco.

Podemos dizer que um discurso de caráter racista só apareceu no território brasileiro por volta do final do século XIX e com a proximidade da abolição e da República. Este foi um período de avanço e circulação dos ideais iluministas nos círculos intelectuais, nos jornais e nos meios militares. Os ideais iluministas de igualdade material e jurídica, assim como o princípio do direito natural à liberdade começaram a ser discutidos mais intensamente, no Brasil, na segunda metade do século XIX.

Foi neste contexto que, também, proliferaram teorias racistas no território nacional, que defendiam a superioridade biológica do branco e a inferioridade do negro, do indígena e do mestiço, este visto como ameaça ao progresso e ao desenvolvimento da nação. Baseado nas teorias de Gobineau, os defensores do racismo no Brasil, condenaram principalmente o mestiço, visto como degenerado e decadente. A mestiçagem foi apontada como um sério perigo para o processo civilizatório de caráter europeu, pretendido pelas elites econômicas e políticas do país.

Uma das formas de enfrentar o “problema” da mestiçagem era incentivar a imigração europeia, acreditando nas virtudes civilizatórias do branco e da cultura europeia, e isto significava branquear a nação, tanto em seu fenótipo quanto em seu aspecto cultural. Segundo Diwan (2007) a tese do branqueamento foi formulada por João Batista de Lacerda que afirmou em seus escritos, a inferioridade de negros, indígenas e mestiços. Uma maioria inferiorizada e que representava um problema para o progresso material e social do país. Lacerda acreditava que certos mecanismos seletivos, como a busca de cônjuges mais claros, a imigração europeia e o alto índice de mortalidade de negros e mestiços realizariam o clareamento da população segundo os preceitos do darwinismo social.

É digno de nota que nenhuma análise sobre o alto índice de mortalidade destes grupos humanos tenha sido realizada no período, pelos partidários do racismo. Isto evidencia a forte convicção nas leis da natureza e, portanto, na seleção genética. Relata-nos Seyferth que:

O mito do branqueamento ganhou notoriedade na primeira República, impulsionado pelos índices de mortalidade e pelos indícios sociais de desigualdade – isto é, a concentração de população mais escura nas classes inferiores, associada à suposta incapacidade civilizatória. A nação brasileira ideal deveria ser ocidental: uma civilização latina, de língua portuguesa e população de aparência branca plasmada na mestiçagem (SEYFERTH, 2002, p.35).

A política de branqueamento levada a cabo na Primeira República defendia a assimilação cultural e física dos negros e também dos imigrantes europeus, num processo tal, que resultasse numa sociedade homogênea, porém mais branca e de caráter civilizatório ocidental. Mas, se na primeira república a mestiçagem foi vista como sinônimo de degeneração e um grande problema para o progresso e para o processo civilizatório, pensado pelas elites, a partir de 1930, outra visão sobre a mestiçagem foi elaborada. Ela passa a ser propagandeada como símbolo da nação e ganha positividade. A mestiçagem passa a ser olhada, não apenas pelo fenótipo, mas também pelo cultural.

Um fato é marcante na História religiosa brasileira, principalmente na História do catolicismo popular: Nossa Senhora da Conceição Aparecida, encontrada nas águas do rio Paraíba em 1717, foi escolhida na década de 1930 a padroeira do Brasil. Schwarcz (2002) destaca o fato da escolha de Nossa Senhora da Conceição como padroeira do Brasil na década de 1930, no contexto da política do Estado Novo e da “democracia racial brasileira”, que passou a valorizar a miscigenação como símbolo nacional. Segundo a pesquisadora, a santa, meio branca, meio negra,

era mestiça como os brasileiros, numa época em que a mestiçagem tornou-se positiva e a “democracia racial” e a ideia de “harmonia entre as raças”, começaram a ser aceitas como uma característica nacional.

A mestiçagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, ocorreu em meio à valorização de outras manifestações culturais afro-brasileiras, destacando-se o samba, a capoeira, que virou “esporte” nacional e a feijoada que se transformou no prato nacional e síntese da miscigenação. Estas transformações foram estratégias de assimilação dos afro-brasileiros, numa tentativa de homogeneização da cultura brasileira, porém, mais branca. E a imagem de Nossa Senhora da Conceição foi emblemática desse processo.

Nossa Senhora Aparecida, na transição do século XIX, apareceu representada em algumas estampas impressas como uma virgem europeia de “tez branca”. A partir do século passado, entretanto, além das relevantes alterações no manto e nos cenários que lhe serviram de moldura nestas estampas, uma mudança em sua representação se destacou: a cor da Santa. Consagrada nos dias de hoje, como um avatar negro, suas diferentes representações não tiveram, entretanto, uma única solução na História da devoção (SANTOS, 2007, p.87).

A santa representada como negra em algumas regiões, aparece branca em outras e também mestiça. O processo de enegrecimento de Nossa Senhora da Conceição ocorreu em meio à “valorização” de outras manifestações culturais Afro-brasileiras, durante o Estado Novo, como o samba, a Capoeira, a feijoada e as religiões de matriz africana, segundo Santos (2007). Embora, Santos faça esta afirmação, podemos encontrar inúmeros relatos sobre a opressão policial nos terreiros de Candomblé e Umbanda sendo que o mesmo pode ser dito em relação à Capoeira.

A repressão se estendeu durante boa parte do período republicano e não é difícil atualmente encontrarmos manifestações preconceituosas e discriminatórias em relação a estas manifestações culturais dos afro-descendentes.

O que ocorreu na década de 1930, durante a vigência do Estado Novo foi uma tentativa de homogeneização da cultura brasileira e, para isso, ocorreu um processo de desafricanização de vários elementos, conforme nos relata Schwarcz (2001). Mas o fato novo deste período foi em relação à mestiçagem, que de ameaça ao progresso virou símbolo da nação e ganhou uma leitura positiva. O culto a Nossa Senhora (da Conceição) Aparecida passou por um processo de fusão com o culto a Nossa Senhora do Rosário. E a devoção à Nossa Senhora do Rosário, nos revela a existência de espaços negros em meio a cultura católica brasileira.

No Brasil, a penetração do catolicismo entre a população escravizada foi mais intensa entre os bantos, pois segundo Santos:

Para os bantos, nenhuma vida era concebida sem a concessão dos ancestrais, não sendo obra dos pais nem decisão do acaso. Os ancestrais servem como intermediários entre os homens e as divindades supremas. Essas crenças eram similares às católicas, no tocante à vida das pessoas e a idéia de intercessão dos santos (SANTOS, 2007, p.90).

A existência de devoção a Nossa Senhora do Rosário em Portugal é muito antiga e permite-nos dizer que foi introduzida na África pelos portugueses e posteriormente ao ser trazida para o Brasil, já era conhecida por negros escravizados, tornando-se ao longo do período colonial a santa mais popular, pois sendo negros e mestiços a maioria da população, a preferência por Nossa Senhora do Rosário era maior. A devoção a esta santa era maior entre a população até o advento de Nossa Senhora Aparecida, resultado do enegrecimento de Nossa senhora da Conceição por parte do Estado Novo.

Esta alteração no perfil da santa teria contribuído para alterar a preferência religiosa da maioria da população negra e mestiça no Brasil, demonstrando que a política de branqueamento e de homogeneização da cultura, passa, também, pela tentativa de enfraquecer os espaços negros construídos no decorrer de nossa História.

No Brasil a devoção a Nossa Senhora do Rosário é realizada, também, em meio a festas que homenageiam a santa. Todo ano, entre agosto e outubro, fiéis se reúnem para organizar a festa de Nossa Senhora do Rosário, em diversas cidades de Minas Gerais. Em torno desta festa se desenvolve um outro festejo: a coroação do Rei e da Rainha do Congo, tradicionalmente conhecido como congado.

O congado é considerado uma das formas de expressão da religiosidade e diversidade cultural afro-brasileira, que se introduziu historicamente e predominou como tradição no contexto regional das Minas Gerais. Segundo narrativas historiográficas, a origem deste ritual deriva da coroação dos “reis da nação” eleitos pelos escravos africanos de diferentes etnias para representar suas respectivas nações de origem aqui no Brasil, e, desse modo também, compartilhar valores e crenças legadas de seus antepassados provenientes do distante continente africano (SILVA, 2007, p.43).

Identidades são criadas e (re)construídas no cotidiano através de experiências vivenciadas por diferentes grupos humanos e passam a ser usadas como referencial para a reconstrução societal. Produzir identidades é reelaborar memórias coletivas que nos permitem uma identificação e um pertencimento a um determinado grupo humano. Sendo assim, para que haja

memória coletiva, todo saber ou acontecimento deve fazer impressão, deve sair da indiferença e ser significativa para o indivíduo e o grupo ao qual pertence.

A identidade também é construída na oposição a outro grupo étnico. O outro possui marcas, uma história, um corpo, uma língua e um universo simbólico diferente do padrão do grupo dominante. Sendo assim, as identidades étnicas e religiosas se assemelham porque elas se constroem no contato com o outro e na partilha do mesmo espaço com este outro. Sobre esta reconstrução identitária é significativo o olhar que a Igreja Universal construiu e o texto do bispo Edir Macedo nos permitir compreender esta perspectiva religiosa de olhar a Umbanda.

Quando os primeiros escravos chegaram ao Brasil, trouxeram com eles as seitas animistas e fetichistas que permeavam seus países de origem na África. Aqui, encontraram muita afinidade por parte dos índios que tinham também uma forma de religião semelhante, onde os espíritos dos mortos eram consultados e onde se faziam trabalhos para agradarem aos desencarnados ou deuses em seus rituais, ora folclóricos, ora macabros. Para evitar atritos com a Igreja Católica, os escravos que praticavam a macumba, inspirados pelas próprias entidades demoníacas, passaram a relacionar os nomes de seus deuses ou, para ficar mais claro, demônios, com os santos da Igreja Católica. Assim, podiam escapar à grande perseguição que a própria igreja Católica moveu contra eles, após a libertação dos escravos por praticarem tais cultos.

Daí, os nomes dos demônios estarem associados a santos, que na realidade nada têm a ver com eles. Na Umbanda, por exemplo, São Jorge representa Ogum; a virgem Maria representa Iemanjá; a Santíssima Trindade representa demônios como Zambi, Oxalá e Orixalá. Basicamente, eles são os exus (espíritos atrasados) ou orixás, que afirmam ser adiantados (Bispo Edir Macedo, 2006, p.44).

Neste texto, uma clara referência a Umbanda, o bispo Macedo expressa o olhar da sua igreja sobre os orixás, ou seja, os vê como demônios presentes nas próprias tradições culturais africanas. Diz ainda o bispo Macedo (2006) que tanto os nativos quanto os escravizados negros africanos “faziam trabalhos para agradarem aos desencarnados ou deuses em seus rituais”, que ele chama de folclore ou macabros. Seja, um termo ou outro utilizado pelo autor, percebemos o olhar inferiorizante sobre os rituais indígenas e africanos. O termo “folclore”, não deixa de expressar seu olhar eurocêntrico sobre outras culturas e religiosidades e, o termo macabro, mostra bem uma concepção de mundo religiosa que vê os outros como destituídos de pureza, bondade e clareza. Para o autor, o bispo Macedo, não há reconstrução, mas o que há é um artifício dos escravizados africanos para ludibriar a vigilância da Igreja.

Se na atual sociedade capitalista os indivíduos estão desterritorializados, apartados de suas identidades, eles também as reconstroem. Passam a reconstruir sua forma de ser e estar no mundo, a partir de experiências e vivências que se naturalizam na memória e, também, a partir da rejeição do próprio passado. Se as identidades em construção tomam elementos do passado para se apresentarem como tradição, isto se dá de forma dinâmica, através da integração e

ressignificação constante destes próprios elementos. É um novo saber que serve de refúgio para simbolizar o mundo a partir das antigas tradições.

Este saber se constitui em elo entre os membros do grupo. Portanto, o saber ou acontecimento para ser memória coletiva deve construir a coesão social. No decorrer de nossa História foi recorrente a tentativa de apagar a memória dos afro-brasileiros realizada pela Igreja Católica e pelo Estado Nacional, revelando uma das faces do racismo universalista. E uma das “melhores” e mais absurdas formas de apagar esta memória foi relacionar as manifestações culturais de origem Africana com o atraso e impedimento ao progresso. Podemos observar esta relação, presente, também, na literatura nacional.

Quando se lê um livro como *O Cortiço*, publicado em 1880, pode-se perceber as dificuldades que rondam os intelectuais na interpretação de uma sociedade como a nossa. O destino que Aluísio Azevedo reserva a um dos personagens centrais da trama literária, Jerônimo, é exemplar. Jerônimo, imigrante português, chega ao Brasil com todos os atributos conferidos à raça branca: força, persistência, previdência, gosto pelo trabalho, espírito de cálculo. Sua aspiração básica: subir na vida. Porém, ao se amasiar com uma mulata (Rita Baiana), ao se “aclimatar” ao país (troca a guitarra pelo violão baiano, o fado pelo samba), ele se abrasileira, isto é, torna-se dengoso, preguiçoso, amigo das extravagâncias sem espírito de luta, de economia e de ordem. No início do romance, Jerônimo ocupa a mesma posição social que João Romão, outro português que participa também das qualidades étnicas da raça branca. É bem verdade que Aluísio Azevedo apresenta João Romão com grande desprezo: ele não se deixa seduzir pelo caráter alegre e sensual do mulato brasileiro. No entanto o desfecho do romance é parabólico. João Romão, calculista e ambicioso, ascende socialmente no momento em que se distancia da raça (ele se desvencilha da negra Bertoleza com quem viveu grande parte de sua vida): Jerônimo ao se abrasileirar, não consegue vencer a barreira de classe, e permanece “mulato”, junto a população mestiça do cortiço (Ortiz, 2006, p.39).

Uma das indagações deste trabalho de pesquisa diz respeito às práticas da I.U.R.D. que podem estar se pautando por esta lógica, somada ao paradigma do progresso pessoal e social, próprio do discurso da ciência moderna, só que reconstruído.

Temos tratado constantemente de milhares de pessoas que, na ânsia de conseguirem seus objetivos, puseram-se a visitar cabanas, centros e terreiros de feitiçaria, para consultarem os mais diversos guias infernais (êres, pretos-velhos, caboclos, exus, etc). Acabaram na rua da amargura: na miséria e desgraça total. A maioria das pessoas que nos procura para receber orações de fé chegam aos “pedaços”, como se fossem verdadeiros quebra-cabeças e, com o decorrer do tempo, vão se libertando de tudo aquilo que os amarrava.

Uma senhora me procurou pedindo ajuda em oração. Depois de orar por ela, um exu manifestou-se dizendo ter ganho muitos presentes para ficar naquele corpo. Após mandar o demônio embora, ouvi daquela senhora algumas de suas experiências na Umbanda e no candomblé (Bispo Edir Macedo, 2006, p.).

Neste texto o bispo faz uma associação entre os centros e terreiros, espaços sagrados por excelência das religiões Afro-brasileiras, com locais onde se praticam feitiçarias. Este termo entendido como ato de enfeitiçar o outro para ter domínio sobre ele. Além desta associação, o autor reforça a sua “tese” sobre as entidades do panteão religioso afro-brasileiro como “demônios” causadores da “miséria e desgraça total”. Diz o autor que eles são, inclusive, responsáveis pelo despedaçamento das pessoas, são amarras que devem ser expulsas.

Se olharmos para a análise feita por Ortiz (2006) sobre o livro *O Cortiço*, não podemos deixar de identificar no texto de Macedo certa proximidade com o recado de Aluisio Azevedo. No discurso literário é implícito o afastamento em relação ao negro e ao mestiço para que o sucesso e prosperidade sejam atingidos. No discurso religioso da Igreja universal do Reino de Deus o pedido de afastamento é em relação à cultura Afro-Brasileira. Nos dois tipos de discursos é claro o apelo para afastarmos-nos da africanidade.

Reconhecemos, portanto, neste texto do bispo Macedo a relação estabelecida pelo autor entre a mediunidade, ou seja, a manifestações de divindades do panteão religioso afro-brasileiro, no corpo de “eleitos”, com as causas da “miséria e desgraça total”, conforme tenta nos fazer crer o texto. Os elementos (êres, pretos velhos, caboclos e exus) vistos no discurso da I.U.R.D. como inferiores são responsabilizados pela miséria e pelo “despedaçamento” das pessoas. Diz o bispo Macedo que as pessoas que o procuraram após terem passado por terreiros, chegam “aos pedaços”. A compreensão do termo “aos pedaços”, empregado pelo autor, é compreendido como desequilíbrio mental ou instabilidade emocional. Em outro texto, do livro *Orixás, Caboclos, Guias: deuses ou demônios?* O bispo Macedo deixa clara a relação que ele faz entre alguns distúrbios emocionais (medo e depressão) e distúrbios do sono (insônia) com a proximidade com a cultura afro-brasileira. Os seguintes parágrafos demonstram a posição do bispo Macedo:

As enfermidades são meios pelos quais os demônios procuram destruir uma pessoa ou fazê-la submissa. Gostam de atacar o sistema nervoso provocando insônia, dores de cabeças, úlceras nervosas, medo, dores no corpo, desmaios constantes e uma lista interminável de doenças, porque dessa maneira, podem manter a pessoa eternamente cativa e dependente. Felizmente, um dia a pessoa enxerga o erro em que se encontra e ouve a voz de Jesus Cristo; somente dessa maneira pode uma pessoa cativa de satanás obter a libertação. (Bispo Edir Macedo, 2006, p. 98)

Conheço uma senhora que ficou louca após ter se envolvido com os exus, caboclos e outros guias. Chegou a “fazer a cabeça” duas vezes na esperança de melhorar a sua situação. Veja bem, amigo leitor; muitas vezes a pessoa se entrega de corpo e alma nas mãos dos exus e eles a usam de tal maneira que acabam deixando-a fora do seu juízo normal. (Bispo Edir Macedo, 2006, p.99)

Estes dois parágrafos estão em sequência no capítulo “Os demônios e as Doenças” da obra aqui citada do bispo Macedo. O autor relaciona várias “enfermidades” tanto do corpo quanto de ordem nervosa com a ação de demônios que em sua opinião seriam os exus. Ele atribui à própria pessoa o fato do demônio se apossar do seu corpo. O demônio, visto como exu é responsabilizado por deixá-la “fora do seu juízo normal”. Ora, se as enfermidades se devem a ação dos exus, principalmente as citadas no texto aqui apresentado, então bestaria distanciarmo-nos destes demônios para não sermos afetados por estes distúrbios. Os distúrbios de ordem psíquica são atribuídos aos exus e, também, aos trabalhos dos pais-de-santo.

Um ex-pai-de-santo contou como fez um trabalho para um rapaz ficar louco. Ele entrou em um cemitério à meia-noite, e, depois de abrir uma sepultura onde havia um defunto enterrado há apenas cinco horas, retirou o cadáver (era um rapaz de vinte e poucos anos), decepando-lhe a cabeça e, colocando, no lugar dela, uma cera, trabalhada com o nome do seu inimigo. Fechou o caixão e esperou o resultado. O rapaz que havia sido enterrado morrera louco, e aquele pai-de-santo esperava que o outro morresse da mesma forma (Bispo Edir Macedo, 2006, p.107).

Percebemos que o autor atribui a ação do pai-de-santo uma conotação maléfica. Portanto, não apenas as entidades e orixás da cultura afro-brasileira são demonizados, mas os responsáveis pelos cultos passam, também, a possuir um estereótipo maligno. Além disso, o enredo deste texto possui caráter fantástico: “entrou no cemitério à meia noite”, “retirou o cadáver”, “decepando-lhe a cabeça”. Termos como estes, estão carregados de sentidos que nos reportam a um imaginário carregado de superstições.

O diabo, confundindo as pessoas, age com muito misticismo em rituais com as oferendas que exige. Costuma usar o número sete, usado por Deus na Bíblia, numa flagrante imitação e desrespeito ao senhor Criador de todas as coisas. Costuma por exemplo, pedir sete velas, sete charutos, sete galinhas; pede trabalho em sete encruzilhadas, sete catacumbas, durante sete dias, sete sextas-feiras, etc. Dependendo do exu, orixá ou guia, há coisas especiais nas suas listas de materiais a serem servidos pelos consultantes (Bispo Edir Macedo, 2006, p.105).

Neste texto o bispo Macedo explora bem o imaginário popular ao incluir nele determinados objetos e termos que nos reportam a locais carregados de significados religiosos. Charutos, velas, encruzilhadas, sexta-feira são palavras que guardam um simbolismo repleto de superstições que

devem ser evitadas. E, podemos perceber claramente que estes objetos e espaços que estas palavras nos remetem estão associados aos elementos afro-brasileiros, ou seja, aos exus, guias e orixás.

O demônio é restituído de forma explícita neste e em outros textos da Igreja Universal do Reino de Deus e, as enfermidades são frutos da ação dele e os demônios são sempre representados como exu. Uma lógica simplista, mas com fortes efeitos sobre o comportamento e olhar dos fiéis sobre outra cultura, no caso, sobre a religiosidade de matriz africana.

Esta associação não é nova no campo religioso brasileiro, pois os discursos da Igreja Católica no Brasil, no primeiro quarto do século XX, sempre associaram a mediunidade presente nos cultos afro-brasileiros com algum tipo de patologia psíquica e comportamental. E esta é uma das peças centrais da dinâmica das igrejas neopentecostais, principalmente da Igreja Universal do Reino de Deus.

BIBLIOGRAFIA

DIWAN, Pietra. *Raça Pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo*. S.P.: Contexto, 2007.

FREYRE, Gilberto. *Vida, Forma e Cor*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

FRY, Peter. *A Persistência da Raça: Ensaios Antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. *Preconceito Racial: Modos, Temas e Tempos*. São Paulo: Cortez, 2008.

GRAY, John. *O Liberalismo*. Lisboa, Portugal: Estampa, 1998.

MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e Guias: Deuses ou demônios*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2006.

MOTTA, Roberto. *Paradigmas de Interpretação das Relações Raciais no Brasil*. Estudos Afro-Asiáticos. S/V, N. 38: Rio de Janeiro, 2000.

MOURA, Clovis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Ática, série fundamentos, v.34, 1998.

ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a História do Levante dos Malês na Bahia em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTOS, Gislene Aparecida. *Selvagens, Exóticos e Demoníacos: Idéias e Imagens sobre uma Gente de Cor Preta*. Estudos Afro-Asiáticos. V.24 n.2: Rio de Janeiro, 2002.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Racismo no Brasil*. São Paulo: Publifolha, 2001.

SEYFERTH, Giralda. “O Beneplácito da Desigualdade: breve digressão sobre o racismo”. In: *Racismo no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Peirópolis, pg. 17-41, 2002.

SILVA, Rubens Alves Da. “Chico Rei Congo do Brasil”. In: *Memória Afro-Brasileira: Imaginário, cotidiano e Poder* (Vagner Gonçalves da Silva, org). São Paulo: Selo Negro, 2007.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. “Identidade e Racismo: A Ancestralidade Africana Reelaborada no Brasil”. In: *Racismo no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Peirópolis. pg. 73-83, 2002.

SOUZA, Sérgio Luiz de. *(Re) Vivências Negras: Entre batuques, Bailados e Devoções*. Ribeirão Preto: Gráfica São Francisco, 2007.

STEIL, Carlos Alberto. “Catolicismo e Cultura”. In: VALLA, Vincent Victor (org.) *Religião e Cultura Popular*. Rio de Janeiro, R.J.: DP&A Editora, 2001.

WIEVIORKA, Michel. *O Racismo, uma Introdução*. São Paulo: Perspectiva, 2007.