

OS PENTECOSTAIS E AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Marcia @tins

O objetivo deste artigo é explorar a dimensão ritual e religiosa expressa no discurso dos pentecostais negros no Brasil e sua relação com as religiões afro-brasileiras. Por meio dos testemunhos dos fiéis, dos sermões de seus pastores e de entrevistas a respeito das experiências de conversão ao pentecostalismo, nossa proposta é perceber de que forma os pentecostais negros pensam sua conversão a essa denominação religiosa e como eles se posicionam em relação a seus “outros”, especialmente as religiões afro-brasileiras.

Palavras-chave: SAGRADO E PROFANO, RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS, PENTECOSTALISMO, RITUAL E SIMBOLISMO.

Crenças e ritos, o sagrado e profano: categorias fundamentais dos fenômenos religiosos

Durkheim acreditava que os fenômenos religiosos se juntam naturalmente em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. As crenças consistem em representações, e os ritos são modos de ação determinados. Entre eles há toda uma diferença que separa o pensamento do movimento. As crenças religiosas co-

nhecidas, simples ou complexas, segundo Durkheim, supõem uma classificação das coisas reais ou ideais em dois gêneros opostos: profano e sagrado. Além das entidades propriamente ditas, coisas como uma pedra ou uma árvore podem ser sagradas. O círculo de objetos sagrados não pode ser determinado, pois sua extensão é infinita e varia de acordo com a religião.

Em primeiro lugar, as coisas sagradas são consideradas superiores, em dignidade e em poder, às coisas profanas. Em segundo lugar, o sagrado e o profa-

no têm sido concebidos pelo espírito humano sempre e em todas as partes como gêneros separados, como dois mundos entre os quais não há nada em comum, entendidos como de naturezas opostas. A coisa sagrada é, por excelência, aquela que o profano não deve tocar. Os dois gêneros não se podem aproximar e conservar ao mesmo tempo sua própria natureza. Para Durkheim, a noção de sagrado está no pensamento dos homens, sempre e em todas as partes, separada da noção de profano, porque a concebemos numa espécie de vazio lógico. As coisas sagradas são aquelas que as interdições protegem e isolam; as profanas, aquelas a que se aplicam essas interdições e que devem manter-se à distância das primeiras. Nesse sentido, as crenças religiosas podem ser definidas como representações que expressam a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm umas com as outras ou com as coisas profanas. Os ritos são regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se em relação às coisas sagradas. Quando um certo número de coisas sagradas mantém, entre si, relações de coordenação e de subordinação, o conjunto das crenças e de ritos correspondentes constitui uma religião. Um sistema religioso não reside necessariamente em uma só e mesma idéia, não se reduz a um princípio único; é um todo formado de partes distintas e relativamente individualizadas. Cada grupo de coisas sagradas ou, ainda, cada coisa sagrada de certa importância constitui um centro organizado ao redor do qual gravita um grupo de

crenças e ritos, um culto particular. Não há religião, por unitária que possa ser, que não reconheça uma pluralidade de coisas sagradas. Assim, uma religião não se reduz geralmente a um único culto, mas consiste em um sistema de cultos dotados de certa autonomia variável.

Na apresentação que faz a *Os ritos de passagem*,² de Arnold Van Gennep, DaMatta sugere que, referindo-se ao conceito de ritual, o autor trata a sociedade como internamente dividida, nela introduzindo dinamismo:

Vendo o mundo social como uma arte de deslocar-se no tempo e no espaço, pois para Van Gennep estas passagens são equivalentes, ele chegou a uma posição muito importante, que na sociologia de Durkheim logo seria um problema e um dilema para os críticos e seguidores. Refiro-me à divisão clássica entre sagrado e profano, sendo visto como cerne e raiz do próprio mundo social (...) Nesta perspectiva dualista do mundo, Durkheim freqüentemente trabalha com um jogo do sagrado ao profano, do mecânico ao orgânico, do semelhante ao diferente, do grupal ao individual, do corpo à alma, estudando a sociedade em termos de um padrão simplificado de movimentos lógicos (e também históricos) entre domínios fixos e mutuamente exclusivos. (DaMatta, 1978: 17)

Durkheim seria assim um sociólogo de seqüências duais e dos pontos polares, nunca das margens e das posições mais confusas, quando a totalidade so-

cial não se encontra nem no sagrado, nem no profano. Para Van Gennep, o sagrado e o profano são totalmente relativos, pois

(...) sempre haverá um lado mais sagrado dentro da própria esfera tomada como sagrada, até que um novo contraste possa ser estabelecido e assim faça nascer algo mais ou menos sagrado ainda, num movimento complexo de interdições. Do mesmo modo, e pela mesma lógica, o eixo do profano é igualmente inesgotável. Assim, em vez de tomar o sagrado e o profano como pólos estáticos e nitidamente separados, Van Gennep os concebe como posições dinâmicas, como valores dados pela comparação, contraste e contradição, termos que ajudam a distinguir, separar e (...) estabelecer significado (...) O sentido não está, conforme revela Van Gennep, equacionado a uma essência do sagrado (ou do profano), mas na sua posição relativa dentro de um dado contexto de relações. (Van Gennep, 1978: 17)

E.E. Evans-Pritchard sugere que

(...) as definições de Durkheim não deixam muito espaço para a flexibilidade de situação, como por exemplo para o fato de que o que é “sagrado” pode sê-lo apenas em certos contextos e em certas ocasiões, e não em outras. (Evans-Pritchard, 1978: 93)

Dando exemplo a partir de seu material de campo sobre os Azande, o autor afirma que

o culto Zande dos ancestrais se organiza em torno de santuários erigidos no meio dos pátios e as oferendas são postas neles durante cerimônias ou, às vezes, em outras ocasiões. Porém, quando não estão em uso ritual os Azande utilizam os santuários como convenientes escoras contra as quais repousam suas lanças; ou não lhes dão a mínima atenção. Do mesmo modo, a demarcação do sagrado por interdições deve ser verdade para muitos povos, mas não pode ser universalmente válida, como Durkheim supôs... (Evans-Pritchard, 1978: 93)

O sagrado e o profano na análise ritual

No século 19, Robertson Smith definiu as coisas sagradas como aquelas em que os interditos protegem e isolam as coisas profanas, as primeiras devendo ser mantidas separadas das segundas. Posteriormente, H. Hubert e Marcel Mauss (Mauss, 1974), em um estudo sobre magia, vêm a definir o sagrado, assim como o totem australiano, a partir da idéia de *mana*. O *mana* é uma força, uma experiência, e o sagrado, enquanto *mana*, é uma proteção. O sagrado então não pode ser considerado um conceito analítico do tipo estrutural, mas uma realidade transcendente que o homem experimenta.

Essa oposição será mais tarde reformulada por Victor Turner (1974), na análise ritual, em termos de “estrutura” e “*communitas*”. Para esse autor,

existem duas ordens: em primeiro lugar, a ordem estruturada com posições políticas, jurídicas e econômicas estáveis. Em segundo lugar, a sociedade não estruturada, com períodos liminares, que é o estado de *communitas*. A distinção entre estrutura e *communitas* não é apenas entre profano e sagrado ou política e religião, mas se caracteriza pelo fato de quem está no alto dever saber o que é estar nas posições inferiores, ou seja, é sempre um ato de complementaridade. A vida social é, para Turner, um processo dialético de experiências de alto e de baixo, de *communitas* e de estrutura, de igualdade e de desigualdade. A passagem de uma para outra faz-se pelo limbo da ausência de *status*. A diferença entre estrutura e *communitas* é que a primeira está ligada à lei e à ordem; a segunda, à espontaneidade e à bondade humana. A liminaridade, a marginalidade e a inferioridade estrutural são condições em que são gerados os mitos, os símbolos, os rituais, os sistemas filosóficos e a arte. Para Turner, essas formas culturais permitem uma reclassificação periódica da realidade e do relacionamento do homem com a natureza, com a sociedade e com a cultura. Os rituais, para esse autor, têm esse caráter modular de criar a sociedade. As noções de liminaridade e *communitas* permanecem definidas por oposição a uma estrutura. Dessa forma, o domínio do sagrado não aparece como um conceito teórico, mas como uma noção etnográfica. Nesse sentido, não é possível associar, teoricamente, essa noção de sagrado com o social, como queria Durkheim.

Para desenvolver esta discussão sobre as categorias de sagrado e de profano, vou fazer uso dos dados de minha pesquisa sobre pentecostais negros no Brasil. (Contins, 1993)

Convivendo com o inimigo: pentecostais, umbanda e candomblé

Para os pentecostais, a teologia e a experiência religiosa é uma só. Eles acreditam que a salvação só pode ser obtida pela fé, apesar de alguns deles demonstrarem que estão salvos pelo comportamento guiado por uma moral estrita. Enfatizam o significado da experiência pessoal com Jesus e rejeitam a doutrina católica – que por intermédio de sua hierarquia eclesial faz a mediação entre o indivíduo e deus –, bem como rejeitam “idolatrias”, imagens e lugares santos e imagens milagrosas. Rejeitam, no Brasil principalmente, as religiões afro-brasileiras, como a umbanda e o candomblé, sobretudo por considerar que esses sistemas de crença lidam diretamente com o “diabo”.

Esses pentecostais são fundamentalistas, ou seja, tomam a Bíblia como a palavra literal de deus, que é o único ser apropriado para guiá-los. São também evangélicos, e acreditam que é responsabilidade sua pregar a palavra de deus para os não-convertidos. Dão ênfase aos “dons do Espírito Santo”, principalmente o “falar em línguas” (glossolalia) e também ao “batismo no Espírito San-

to”, como importante ritual de passagem para o pentecostalismo.

O centro do processo de conversão ao pentecostalismo, de acordo com as três denominações (Asssembléia de Deus; Igreja de Nova Vida e Metodista Renovada) observadas no Brasil e com os *Bible Way* norte-americanos, está no fato de as pessoas se converterem durante um período muito difícil de suas vidas. No entanto, cada denominação pentecostal, ou mesmo cada indivíduo, tem sua noção de conversão. São noções que integram suas narrativas sobre seus “encontros com Jesus” e sobre a transformação que se opera em suas vidas após a conversão. Algumas narrativas são mais dramáticas do que outras, e os próprios pentecostais dizem que algumas são melhores do que outras com relação ao “poder de Deus”. Pouco são os fiéis que não experimentam nenhuma crise séria em suas vidas antes da conversão e alegam ter estado bem, mesmo antes de conhecer Jesus. As narrativas dos convertidos são construções ficcionais a partir das experiências de crise de vida que experimentaram no período imediatamente anterior à conversão.

Do ponto de vista desses pentecostais, o mal está associado ao candomblé e à umbanda. Tudo que deriva desses cultos é ligado à figura do diabo. Boa parte de nossos entrevistados, negros e pentecostais, já havia participado dos cultos afro-brasileiros e, hoje, afirma que foi salva “do mal pelo poder do Espírito Santo”. Associam os males de suas vidas passadas à prática anterior e, mes-

mo encontrando-se hoje em dificuldades, dizem-se felizes. A afirmação segundo a qual as religiões afro-brasileiras são criações do demônio foi encontrada em todas as narrativas pentecostais que pesquisamos. Eles não admitem nenhum atributo positivo associado a essas crenças. Esse fato torna as religiões afro-brasileiras um dos principais alvos dos discursos proselitistas pentecostais. Ao evangelizarem, os pentecostais ressaltam que esta é a principal tarefa do crente: levar a “palavra” e exorcizar os principais demônios que estão “incorporados” nos umbandistas. Acreditam que a liberdade está na “aceitação de Jesus”, e os que não crêem precisam de ajuda para encontrar a salvação. É considerada obrigação de todo pentecostal a luta pela conversão daqueles que “vivem no mal”. Ao assumirem a “Palavra de Deus”, assumem também o combate ao demônio, que é representado pelas religiões afro-brasileiras. O “outro” dos pentecostais brasileiros é a umbanda, é o candomblé. Esse outro tem que ser expulso, para que se possa estar com Jesus. É preciso expulsar o demônio para reconhecer Deus, da mesma forma que um pentecostal só é pentecostal porque expulsou o umbandista. Eis o depoimento de um pastor da Igreja da Graça:

O povo umbandista, candomblesta é um povo que a Bíblia diz que os braços de Deus não estão em posição de salvá-los... Não, aquele povo não está salvo. Se nós, os cristãos, não orarmos para que Jesus liberte eles, para eles

virem fazer parte dessa família de vencedores, não de famílias fracassadas, eles vão continuar semesperanças. Só o contato com o sagrado, com o Espírito Santo, poderia salvá-los. Quando eu soube da solução que eu andava procurando, buscando. A maneira, a solução de ter que sair da umbanda e largar o diabo para lá. Era um domingo, sim, aí eu perguntei: ‘quando é que eu posso ir lá naquela Igreja que você vai que eu quero conhecer esse Jesus, eu quero ver se realmente ele vai segurar a minha barra?’ . Na quarta-feira, de quarta para quinta, eu sonhei que o pastor lá da Igreja falava a respeito de uma revelação que tem uma pessoa que está sendo oprimida, que está sentindo uns arrepios muito fortes na sua cabeça, no seu corpo todo, e sente até um mal-estar. Mas você não fica commedo não, levanta do seu lugar e vem aqui que eu vou fazer uma oração por você, porque isso é um espírito de morte, é o tal espírito exu-caveira que realmente era o espírito que dominava lá naquele terreiro onde é que eu ia., que já estava mandando recado para mim, mas eu disse para o meu irmão: ‘ não precisa trazer mais recado para mim que eu não piso mais naquele local, eu não quero saber de mais nada daquele local, não precisa trazer mais. Manda um recado para mim, você diz: ‘ ele não quer mais saber, e deixa o resto que eu resolvo aqui’ . Também teve aquele

problema, quando eu conheci mesmo eu disse: ‘ é isso mesmo’ . Quando eu tive aquele sonho que o pastor me chamava lá para orar, trazendo aquela revelação a respeito da opressão daquele diabo e na quinta-feira quando eu estava bem lá sentado assistindo o culto, assistindo o desenrolar do culto, o louvor, aí depois veio a pregação e depois aquele trabalho lá que o pastor fazia lá e na terceira pessoa ele fala isso. Tem uma pessoa que sente um arrepio muito forte em seu corpo e fica assim com um mal-estar, um sintoma de que vai passar mal, que vai cair, mas essa pessoa precisa vir aqui que eu vou fazer uma oração por ela, que isso é uma manifestação do diabo, do exu-caveira que está querendo te pegar, tá querendo realmente acabar com a sua vida porque você virou as suas costas para ele. Aí eu fui para lá, ele fez uma oração por mim e eu me senti bem. E fiquei olhando... Meu Deus, como é que pode, ... eu tive esse sonho, sonhei que estava aqui neste local e o sonho realmente aconteceu. Então eu disse assim: ‘ Bom, o problema é o seguinte, eu não quero mais voltar para aquele caminho, tô querendo te seguir, tô querendo te servir, agora eu só te peço que tenhas misericórdia’, não foi essa palavra que eu disse porque eu era muito infantil na fé, mas eu clamei... O Senhor, Ele sonda. O Senhor sonda os nossos corações, ele olha para o nosso interior, porque o

teu coração fala toda a tua ânsia.
(Diácono Gérson, Igreja de Nova
Vida, Botafogo)

A proximidade das práticas religiosas afro-brasileiras (o profano) com a experiência da manifestação do Espírito Santo (o sagrado) evidencia-se nesta frase de um membro da Igreja Metodista Renovada:

A vinda do Espírito Santo ainda é um mistério para mim. Porque tudo é um mistério. Na hora que eu vejo falando em línguas, eu fico em dúvida. Não sei se é porque eu estive muito próximo do candomblé e do espiritismo... Eu tenho a sensação que parece que é igual. Quando o Espírito Santo começa a falar parece que é igual... Não consigo entender.

A relação vivida como muito próxima entre as duas manifestações, a do Espírito Santo (que representa o “sagrado” para os pentecostais) e a dos orixás (que representam o “profano” para estes e o “sagrado” para os umbandistas), revela a existência de dois códigos religiosos distintos acionados para a identificação da entidade da umbanda ou do Espírito Santo. No entanto, como alguns pentecostais já participaram da umbanda, esses códigos ficam muitas vezes entrecruzados. Até dentro de uma mesma religião, há também grande mobilidade, como, por exemplo, um membro da Assembléia de Deus que sai para a Igreja Metodista Renovada ou o inverso. Existe alto grau de mobilidade de fiéis dentro do próprio grupo pentecostal.

Em um dos casos citados, por exemplo, o fiel era da Assembléia de Deus e foi para a Igreja Metodista Renovada. Foi nesta última, a partir de uma relação bem próxima com Deus, que ele se converteu. É preciso estar sempre se diferenciando, seja dentro da mesma congregação ou para fora, a fim de se colocar enquanto crente e enquanto indivíduo.

Um dos pentecostais entrevistados, um diácono da Igreja de Nova Vida, fez um depoimento bastante interessante, mostrando exatamente esse contraste entre igrejas pentecostais e as religiões afro-brasileiras. Em primeiro lugar, há a preocupação com uma separação total entre o que ele é agora e o que foi antes, enquanto praticante de uma religião afro-brasileira:

Eu não tinha envolvimento com o candomblé, não, e nem gostava de ir. Candomblé é o pior de todos esses que estão por aí, só tem efeminado lá, tu entra de um jeito e sai de outro. E eu sempre quis distância do candomblé.

Geralmente, a partir das entrevistas, o que se evidencia é que eles procuraram a umbanda ou o candomblé para resolver crises familiares, pessoais, econômicas, o mais depressa possível.

E ali eu tive os dissabores de sair em busca da solução de um problema que estava me envolvendo, que estava tirando a minha paz, a minha tranquilidade. E essa ânsia de querer resolver esse problema ... essa ansiedade estava ... porque eu fui vítima de um

trabalho de macumba, por parte de uma das minhas amantes que eu tive, e ela trabalhando para me conseguir fez esse trabalho, né? E isso tirava muito a minha tranquilidade, a minha paz, eu vivia muito agitado. Através desse sofrimento eu fui parar aí nesse local, porém com o decorrer do tempo eu pude ver que não era a verdade que eu esperava. Porque a própria dona desse local, ou seja, a mãe-de-santo dali, ela estava tirando o trabalho que aquela criatura fez para me pegar e colocando um outro para ela querer me tomar, ou seja, me tirar de dentro da minha casa. Aquilo me entristeceu muito, então eu fiquei clamando indiretamente a Deus, sem saber, porque eu queria sair dali e me afastar daquele local porque eu estava vendo que aquele não era um local decente, não era um local de bênção, porque eu tinha sido enganado.

Como a crise não se resolvesse e até se tornasse mais complicada, ao envolver-se com uma mulher que está “fazendo um trabalho para ele não se afastar dela”, ele chama por deus e resolve converter-se:

Então, com o decorrer do tempo, apareceu uma pessoa de Jesus diante de mim e pregou para mim a palavra do evangelho e eu acreditei e pude experimentar e estou há 10 anos.

Esse mesmo diácono da Igreja de Nova Vida comenta a relação de outra mulher dentro da umbanda e como foi enganada. Nesse momento aparece a fi-

gura do diabo, quando fala do ponto de vista de umpentecostal, revelando grande conhecimento dos códigos afro-brasileiros:

Ela foi ameaçada pelo diabo, o diabo intimou ela a se curvar diante dele, também se aproveitando da necessidade dela, que era uma criatura muito humilde, tá entendendo? Casada também com um rapaz de pouco poder aquisitivo e ele, coitado, gostava da família e ela também gostava dele. Então ela preservando isso, ela foi obrigada a se curvar, né? Diante daquela ameaça de satanás, se você não vier para cá para me servir eu vou tirar todas essas coisas de vocês, tudo quem deu fui eu, esse terreno, essa casa, esse filho, eu vou tirar isso tudo. Essa ameaça assim que ele foi para cima dela. E ela ficou atônita diante daquilo e teve que ceder, tanto que ela botou a roupa, ela não queria botar, mas botou, ela teve que botar a roupa, ela teve que ficar lá seguindo aquilo lá. Ela foi ameaçada.

É interessante o que diz o diácono sobre o que se passa quando alguém faz um “trabalho” para o mal dentro da umbanda ou candomblé:

Essa mãe-de-santo, quando ela terminou lá o envolvimento, digo, o trabalho todinho dela lá, o negócio da ameaça lá com a mulher, quando aquele diabo ia saindo do corpo dela, ela saiu numa carreira, rapaz, gritando, tá entendendo? E entrou por den-

tro de uma porta, que dentro daquele quarto era onde a gente guardava nossos apetrechos, né? Aqueles cordões, colares, copos, aquelas coisas todinhas lá, que usa dentro daquele terreiro, a mulher caiu lá dentro e eu ouvi aquele barulho, brum! Essa mulher morreu, cara. Foi uma batida muito forte, ela saiu gritando. Parecendo que alguma coisa, ela tava com medo de alguma coisa. Porque, sei lá ... até eu fiquei espantado com aquilo, eu não entendi de ver aquela mulher sair da maneira que ela saiu, eu só vim entender isso agora depois que eu me converti. Eu comecei a entender alguma coisa, porque a palavra de Deus, ela diz que aí daqueles que tocar em um dos meus pequeninos.

Nessa parte do depoimento o entrevistado desenvolve um argumento mais voltado para uma explicação pentecostal, da Igreja Nova de Vida. Embora ele se refira a “exu”, é a figura do diabo que ele vai privilegiar:

Aquela menina, aquela senhora que estava sendo ameaçada, ela tinha um envolvimento cristão. Ela era batista, ela conhecia a Palavra de Deus, tá entendendo? Mas ela era daquelas criaturas que talvez não estava muito enraizada no evangelho, então ela se curvou diante daquela situação. Mas eu creio que a misericórdia de Deus estava sobre aquela criatura naquele dia, ela estava sendo coagida, ela não estava sendo convidada não, ela estava

sendo imposta naquela situação. O diabo faz isso mesmo, a Palavra de Deus diz que o diabo ... aquele que não entra pela porta é salteador ... o diabo é salteador. Ele pula muro, ele te invade, ele não pede licença para nada não, ele vai te invadindo, ele vai te ... tirando tua privacidade, tá entendendo? Mesmo você não querendo. É o caso que ele fez com ela, ele coagiu aquela criatura, ele fez aquela imposição em cima dela, tá entendendo? E ela com medo... e aquilo também até dá medo sim... você lá dentro daquele negócio lá, o diabo quando se manifesta, esses demônios de meia-noite, tudo quanto é exu, esses troços todos, eles quando baixam lá, eles intimidam, se você não tiver um autodomínio sobre você, você fica intimidado mesmo. Porque lá eu via, era um movimento muito grande que vinha para o meu lado. Essa minha amante, por exemplo, era tudo povo da rua. ‘Povo da rua’ que se chama são os exus, tá entendendo? E aquilo tudo vinha para cima de mim, e dizia que eu estava com movimento, com trabalho feito por mulher.

Nessa parte da entrevista, o diácono expõe sua vida de pecados, muito ligada ao “profano”, que só terminou porque se converteu ao pentecostalismo. O pentecostalismo, para esse entrevistado, dá acesso a uma visão do passado como algo ruim e que precisa ser encerrado:

Eu era mulherengo demais, eu era um prostituto mesmo, de

marca maior. Eu saía por esse mundo aí, só tu vendo. Eu aí não tinha dúvidas. Eu não tinha dúvidas porque só vivo na rua mesmo. Baile, salão de baile, gafeira, escola de samba, seresta, todos esses envoltórios, cara. Quem tu vai querer que vai estar ali? Só vai ter mesmo espírito imundo atuando ali naquelas vidas, na vida de todo ser humano.

Apesar de o diácono manter uma relação muito próxima com as religiões afro-brasileiras, ele não faz diferença entre “macumba”, umbanda ou candomblé. Para ele, tudo é ruim. Mas distingue as entidades, os santos, por sua própria experiência. De um lado, sabe distinguir o que cada entidade significa, por outro dá uma explicação nova, de dentro de sua própria crença:

Na macumba tem um espírito que se chama malandrinho, aquele espírito está ali. Chama-se Zé Pilintra, ele está ali no meio daqueles bailes, nas escolas de samba, nas gafeiras, nas serestas, nessas orgias todas do mundo, nos botequins, nos bares, nessas casas noturnas, *boites*, ele está nesse meio.

Junto com essa experiência dos cultos afro-brasileiros, está a questão da noção de corpo na umbanda e o corpo “renascido” pelo pentecostalismo:

Essa mulher era uma tremenda prostituta. De vez em quando eu a via lá na Praça Tiradentes. Eu trabalhei naquele meio lá durante muitos anos. E a roupa dela era típica de umbandista, de que

o santo gosta. Como pombagira, principalmente pombagira que gosta de preto e vermelho. Era aquela roupa, uma calça preta e uma camisa vermelha. Era roupa realmente de povo de rua, de exus de rua. E naturalmente ela (a pombagira) deveria trabalhar com aquelas mulheres. Porque depois eu conversando com um amigo meu, um colega meu assim de farra, né? Ele saiu com ela e lá no motel ela manifestou lá o demônio, uma perturbação tremenda e o cara... ...foi a maior confusão o envolvimento com ela. Ficou aquilo lá perturbando a noite inteira. Aí eu falei: ‘do que eu me livre então’. É aquele negócio, né? Se vai comigo aí vai acontecer naquele banzé todo comigo lá.

A moralidade é tematizada por meio do corpo e desempenha um papel central no discurso do diácono enquanto um sinal diacrítico pelo qual ele se opõe aos adeptos dessas religiões:

São mulheres que tá lá e tá cá, tá entendendo? Tinha um rapaz no candomblé... era um rapaz casado, pai de família, a profissão dele... ele era até engenheiro. Eu sentia que ele não gostava de receber aquele santo, tal da Santa Bárbara, Iansã, um negócio assim, às vezes eu via ele sentado com uma toalha assim enrolada nele, ele com a mão assim e tal, mas ficava encabulado com aquilo. Conversando com o meu irmão, que meu irmão é de lá, eu

falei: ‘esse camarada aí é bicha?’ Ele disse: ‘não, que isso, o cara não é bicha não’. Aí eu disse: ‘mas ele tem todo jeitão de bicha’. ‘Sabe o que é?, é que tem uns santos aí que é efeminado, é mulher’. Aí eu digo: ‘essa não’. Então eu tinha um medo danado disso também, cara. Já pensou se um santo desse resolve me pegar aí. Tem isso lá. Tem um santo, esqueci de ver numa apostila que eu tenho lá em casa sobre guerra espiritual, esqueci de ver, é... Iansã e tal de exu... sei lá, que seis meses é homem e seis meses é mulher. Não tem esse negócio de lesbica?, não tem esse negócio de lesbica aí?, é isso aí, é esse diabo que pega essas mulheres, ela fica seis meses mulher e seis meses homem, tá entendendo? Tem isso lá. Saia... Porque também era demais, eu achava aquilo demais, botar saia em homem, pô, já pensou cara? Eu achava aquilo demais. Então ele botava uma toalha assim em volta dele e ele ficava rodando lá com a mão nas cadeiras, aquele negócio todinho. Aí ele para não ficar em pé lá, ele sentava, mas sentava com aquele jeitão todinho de mulher, ah! Que é isso! O santo era Iansã, tal de Santa Bárbara.

O processo de conversão, que é lento e se faz repetidamente, começa pelo afastamento da religião anterior. Esse afastamento, no entanto, como a própria conversão, jamais se conclui, o outro se insinua, acenando com possibilidades sempre presentes de retorno.

Isso tudo foi me afastando daquele ambiente. Eu já não estava mais querendo me envolver com aquilo porque aquilo ia me trazer problema. E depois eu já não estava mais vendo seriedade naquilo lá. Eu chamei a criatura e falei com ela... pôxa, escuta aqui, eu tô aqui, vim parar aqui por causa de envolvimento com mulheres, e eu não estou querendo mais isso, eu quero é ficar com a minha família, eu quero é ficar com a minha mulher, tá entendendo? Eu achava no princípio que a umbanda ia ser a solução para todos os meus problemas... Quando meu irmão chegou para mim e falou comigo que eu estava com um problema espiritual, que precisava ir lá naquele terreiro para resolver aquele problema, eu concordei com ele, porque realmente eu não estava me sentindo bem.

Um ponto que gostaria de destacar, para finalizar, é o papel desempenhado pelo corpo enquanto instrumento simbólico de construção e avaliação de uma moralidade assumida pelos pentecostais. O processo de conversão realiza-se, isto é, assume uma dimensão concreta, por intermédio do corpo, das atitudes evidenciadas no sentido de maior ou menor controle sobre ele. Esse corpo pentecostal, no entanto, na medida em que em seu interior convivem dimensões articuladas pela inimizade e pela exclusão, é um corpo dividido contra si mesmo. Ele se configura a partir de uma permanente tensão, entre de um lado o sa-

grado (representado pela figura do Espírito Santo) e de outro o profano (representado pela figura do diabo) num permanente esforço no sentido de expulsar de seu interior aquilo que, paradoxalmente, alimenta sua identidade. De certo modo, os pentecostais, a partir da conversão, caminham à beira do precipício. Qualquer desliz e jogará de volta nos braços do inimigo, ao profano. É talvez essa consciência que eles combatem por meio de uma moral rigorosa, de extremada valorização do autocontrole, que alimente intelectual e existencialmente seus dramas, e as soluções, sempre precárias, que trazem para resolvê-los. Ironicamente, esses homens e mulheres, que são vistos como exemplos do rigor moral e da intolerância, parecem perceber, esquivamente, a precariedade das respostas que oferecem a suas aflições.

Bibliografia

CONTINS, Marcia. O caso da pomba-gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1983.

_____. *Narrativas pentecostais: estudo antropológico de grupos pentecostais negros nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: CIEC, ECO, UFRJ, 1993.

CONTINS, Marcia; GOLDMAN, Marcio. O caso da pombagira. Religião e violência. Uma análise do jogo discursivo entre umbanda e sociedade. *Religião e sociedade*, 11/1. Rio de Janeiro, 1985.

DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Ed. Schapire, 1969.

DAMATTA, Roberto. Apresentação. In: VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978: 11-21.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Antropologia social da religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1978.

HARDING, Susan. Convicted by the holy spirit: the rhetoric of fundamental Baptist conversion. *American Ethnologist*, v.14: 1, 1987.

HUDSON, Winthrop. *Religion in America*. New York: C. Scribner's sons, 1981.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

_____. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAGGIE, Yvonne; CONTINS, Márcia. Gueto cultural ou a umbanda como modo de vida. In: VELHO, Gilberto (org.). *O desafio da cidade*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Vol 2. São Paulo: Edusp, 1974.

MARTIN, David. *Tongues of fire. The explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil; uma interpretação sócio-religiosa*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

_____. *O que é pentecostalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

SAUNDERS, George. The crises of presence in Italian Pentecostal conversion. *American Ethnologist*. v. 22(2), 1993: 324-40.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

VELHO, Gilberto. Indivíduo e religião na cultura brasileira; sistemas cognitivos e sistemas de crença. In: *Projeto e metamorfose; antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994: 49-62.

WAGNER, Roy *The invention of culture*. Chicago: Univ. press, 1981.

Marcia Contins é doutora em Comunicação e Cultura pela UFRJ, professora de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Uerj e realiza atualmente uma pesquisa sobre religião, cidade e subjetividade no Rio de Janeiro.

