

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

“Julio de Mesquita Filho”

Faculdade de Ciências e Letras

CAMPUS ARARAQUARA

Antonio Carlos Lopes Petean

O RACISMO COMO QUESTÃO EPISTEMOLÓGICA: UMA INTERPRETAÇÃO DO DISCURSO RELIGIOSO EVOLUCIONISTA DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS.

MARÇO 2011

Petean, Antonio Carlos Lopes

O racismo como questão epistemológica: uma interpretação do discurso religioso evolucionista da Igreja Universal do Reino de Deus / Antonio Carlos Lopes Petean. – 2011

216 f. ; 30 cm

Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Estadual

Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Araraquara

Orientador: Dagoberto Jose Fonseca

1. Racismo. 2. Discurso religioso. I. Título.

Antonio Carlos Lopes Petean

O RACISMO COMO QUESTÃO EPISTEMOLÓGICA: UMA INTERPRETAÇÃO DO DISCURSO RELIGIOSO EVOLUCIONISTA DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS.

Tese como requisito para a obtenção do título de doutor em sociologia no programa de pós-graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista.

Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca

Membros componentes da Banca Examinadora:

Presidente - Orientador: Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca

Membro Titular: Prof. Dra. Renata Medeiros Paoliello – UNESP

Membro Titular: Prof. Dr. Ivan Aparecido Manoel – UNESP

Membro Titular: Prof. Dr. Afonso Maria Ligorio Soares – PUC-SP

Membro Titular Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva - USP

Local: Universidade Estadual Paulista - Faculdade de Ciências e Letras

Unesp-Araraquara

Os exus, os pretos-velhos, os espíritos de crianças, os caboclos ou os santos são espíritos malignos sem corpo, ansiando por achar um meio para se expressarem neste mundo, não podem fazê-lo antes de possuírem um corpo.

(Bispo Edir Macedo)

Sou como todos os homens, vaidoso. Não dessa vaidade condenável que leva as criaturas a olharem as demais, ou seja, os seus semelhantes como inferiores, mas, na verdade, dessa vaidade característica dos homens que, não desfazendo dos demais, se reconhece como, pelo menos, de um pouco de utilidade aos outros com quem convive ou com quem tem relações de amizade.

(Antonio Alves Teixeira. Umbandista)

Agradecimentos

Ao término desta etapa de minha vida acadêmica quero agradecer as pessoas que de alguma forma contribuíram para que ela se realizasse.

Agradeço então:

A minha mãe Eucia Maria Lopes Petean (in memorian) e ao meu Pai Antonio Petean (in memorian) que muito contribuíram para a minha formação ética, moral e intelectual.

Ao Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca pela acolhida, pelo incentivo e pelas conversas de orientação sem as quais este trabalho não se realizaria.

A minha irmã Bia pelo incentivo.

As minhas tias, todas (in memorian).

Agradeço, também, aos membros da banca de qualificação: Prof. Dr. Ivan Aparecido Manoel, Dra Renata Medeiros Paoliello e Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca.

Agradeço aos examinadores da banca de defesa do doutorado: Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca, Prof. Dra Renata Medeiros Paoliello, Prof. Dr. Ivan Aparecido Manoel, Prof. Dr. Afonso Maria Ligorio Soares e ao Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva.

E agradeço a Zambi, a nosso pai Oxalá, a Ogun, a todos os orixás, enfim, a todas as entidades da Umbanda e Saravá. Este agradecimento simboliza o respeito que devemos escolher como nosso guia.

Agradeço a todos que se dispuseram a conceder entrevistas para a conclusão desta pesquisa.

E, no entanto, parece que a diversidade das culturas raramente surgiu ao homem tal como é: um fenômeno natural, resultante das relações diretas e indiretas entre as sociedades; sempre se viu nela, pelo contrário, uma espécie de monstrosidade ou de escândalo; nestas matérias, o progresso do conhecimento não consistiu tanto em dissipar esta ilusão em proveito de uma visão mais exata como em aceitá-la ou encontrar o meio de a ela se resignar.

Claude Lévi-Strauss

Resumo

O racismo é um fenômeno que está presente nas relações sociais e acompanhou a modernidade. Ele moldou as relações entre grupos humanos durante a expansão marítima comercial européia, acompanhou o desenvolvimento do capitalismo, da industrialização e urbanização. Pode-se dizer que o racismo e suas manifestações de xenofobismo, segregação, e discriminação foram responsáveis por inúmeros massacres, genocídios e etnocídios. Mas se estas práticas estiveram quase sempre presentes no relacionamento entre grupos humanos, cabe dizer que o racismo é transnacional e no Brasil ele se apresentou como política pública do Estado imperial republicano. A política do branqueamento praticada no Brasil durante boa parte de sua história baseava-se no racismo científico, no darwinismo social e na ideologia do progresso.

A presente pesquisa tem por objetivo identificar a renovação do racismo e da política de branqueamento. A hipótese dessa pesquisa está centralizada na análise do discurso da igreja Universal do Reino de Deus. Através dos discursos desta denominação religiosa, acredita-se que se pode identificar todos os elementos indicativos de crença no progresso e no evolucionismo, caracterizando o pensamento racista.

Palavras-chave: Etnocentrismo; Branqueamento; Racismo; Evolucionismo; Igreja Universal do Reino de Deus; Preconceito.

ABSTRACT

Racism is a phenomenon that is present in social relations and accompanied modernity. It shaped the relations between human groups during the expansion of European maritime trade, followed the development of capitalism, industrialization and urbanization. We can say that racism and its manifestations of xenophobia, segregation and discrimination were responsible for countless massacres, genocides and ethnocides. If these practices were almost always present in relationships between human groups, it should be said that racism is transnational and in Brazil it performed as a public policy of the Imperial State Republican. The policy of “whitening” practiced in Brazil for much of its history, was based on scientific racism, social Darwinism and the ideology of progress.

This research aims to identify the renewal of racism and the policy of “whitening”. The hypothesis of this research is centered on discourse analysis of the “Universal Church of Kingdom of God”. Through the discourses of this religious denomination, its believed to identify all elements indicative of belief in progress and in evolutionism, characterizing racist thinking.

Key words : Ethnocentrism; Whitening; Racism; Universal Church The Kingdom of God; Preconception.

SUMÁRIO

PREFÁCIO

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO I: METODOLOGIA.....19

CAPÍTULO II: RACISMO COMO QUESTÃO EPISTEMOLÓGICA E DE IDENTIDADE..28

2.1. O ETNOCENTRISMO.....29

2.2. IDEOLOGIA RACISTA E SEU ALICERCE BIOLÓGICO-CIENTÍFICO.....47

2.3. RACISMO UNIVERSALISTA E RACISMO DIFERENCIALISTA: PRECONCEITO, DISCRIMINAÇÃO E SEGREGAÇÃO COMO RESULTADO DO OLHAR SOBRE O OUTRO.....71

2.4. O RACISMO UNIVERSALISTA NO BRASIL: EUGENIA E HIGIENIZAÇÃO MORAL DA SOCIEDADE.....85

2.5. O RACISMO E A NEGAÇÃO DA IDENTIDADE DOS AFROBRASILEIROS: DISCUSSÕES SOBRE RACISMO E IDENTIDADE.....98

CAPÍTULO III: O MOVIMENTO EVANGÉLICO NEOPENTECOSTAL NO BRASIL.....114

3.1. A CHEGADA DOS EVANGÉLICOS PENTECOSTAIS E O NEOPENTECOSTALISMO: ÊNFASE DOCTRINÁRIA E PRÁTICA POLÍTICA.....115

3.2. O OLHAR DO NEOPENTECOSTALISMO SOBRE A CULTURA AFROBRASILEIRA: UM ANTICARTESIANISMO MODERNO.....133

3.3. GLOBALIZAÇÃO E NEOPENTECOSTALISMO: A AÇÃO DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS.....140

CAPÍTULO IV: O DISCURSO RELIGIOSO EVOLUCIONISTA DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS.....157

4.1. NEOPENTECOSTALISMO E DISCURSO RELIGIOSO.....158

4.2. A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE E O DESCARREGO.....164

4.3. DEMONIZAÇÃO, RACISMO E BRANQUEAMENTO NO DISCURSO DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS.....173

CAPÍTULO V: A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS NO OLHAR DOS UMBANDISTAS.....177

5.1. UMBANDA: UMA HISTÓRIA DE PERSEGUIÇÕES.....178

5.2. UMBANDISTAS FALAM SOBRE A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS.....193

CAPÍTULO VI : CONSIDERAÇÕES FINAIS.....198

BIBLIOGRAFIA.....201

FONTE DOCUMENTAL.....215

PREFÁCIO

Diante do crescimento do pentecostalismo, principalmente, da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) desenvolvemos um projeto de pesquisa para investigar como esta denominação religiosa está se apropriando, transfigurando e mesmo reforçando as noções pejorativas sobre o patrimônio cultural dos afro-brasileiros.

A pesquisa discutirá as representações que foram construídas sobre o negro no decorrer da história e como elas se apresentaram na Idade Média, no início da modernidade e, também, como estas representações acompanharam o desenvolvimento da modernidade, da expansão marítimo-comercial europeia, a colonização, a industrialização e urbanização do mundo moderno.

A abordagem não pode perder de vista os aspectos econômicos e sociais ligados à globalização e à modernização conservadora realizada no Brasil a partir da década de 1980.

Se a atual globalização se mostra também como um processo de aculturação e secularização, as igrejas evangélicas neopentecostais de raiz norte-americana, com seus discursos baseados na teologia da prosperidade, na promessa de curas e demonização da cultura afro, podem estar contribuindo para a consolidação desse fenômeno. Portanto, vale ressaltar que pensar o fenômeno do crescimento neopentecostal, tomando como referencial a Igreja Universal do Reino de Deus e sua base teológica (a teologia da prosperidade e a teoria do milênio) pode nos mostrar a outra face do racismo e da negação da alteridade como uma das características do reavivamento do preconceito religioso no Brasil contemporâneo.

Por isso, no decorrer desse trabalho algumas questões devem servir para reflexão, tais como: a descaracterização e eliminação da cultura religiosa afro-brasileira passa e continua passando pelo processo de aculturação imposto pela lógica do racismo universalista, que possui a crença no progresso e, a Igreja Universal do Reino de Deus, objeto desta pesquisa, permite-nos compreender a nova lógica deste racismo a partir da teologia da prosperidade e da teoria do milênio.

A pesquisa tem como recorte temporal a década de 1980 a 2000. Este período coincide com a entrada do Brasil na chamada economia globalizada e também com o

início da utilização em larga escala dos meios de comunicação de massa por parte dos neopentecostais.

A escolha da I.U.R.D. deve-se ao grande espaço que ela ocupa na mídia e também por ser a denominação religiosa neopentecostal que mais cresceu entre a década de 1980 e 2000. Investigar as noções de cura, de benção e a concepção sobre a cultura afro-brasileira (especificamente, sobre a umbanda) nos escritos e depoimentos dos fiéis e pastores da I.U.R.D. é objeto de estudo deste trabalho.

Para a compreensão das questões aqui levantadas será realizado um estudo do discurso da Igreja Universal do Reino de Deus bem como da teologia da prosperidade e da teoria do Milênio como elementos estruturantes da visão social e religiosa de mundo desta denominação religiosa, pautada pela noção de progresso e prosperidade social e econômica.

Buscaremos compreender o crescimento dessas denominações religiosas no contexto sócio-histórico recortado, ou melhor, na chamada era da globalização e o lugar que essas religiões ocupam na vida de seus fiéis, bem como uma possível ação dessas denominações no sentido de destruir o patrimônio cultural africano presente em terras brasileiras.

INTRODUÇÃO.

O interesse pelo tema desta pesquisa surgiu no final do estudo para obter o título de mestre em psicologia pela Universidade de São Paulo-Campus de Ribeirão Preto. Naquele momento começamos a identificar no discurso religioso da Igreja Universal do Reino de Deus uma ênfase ao crescimento econômico do indivíduo, bem como uma forte característica preconceituosa em relação as manifestações religiosas de matriz africana. Um discurso marcado pelo evolucionismo social, no qual o sucesso econômico esta interligado ao distanciamento em relação as manifestações culturais de matriz africana e seus elementos, identificados como pretos velhos, pombas-giras, caboclos, boiadeiros, Orixás, Exus entre outros.

Para o desenvolvimento desta pesquisa privilegiamos a análise de livros que constituem os princípios doutrinários da Igreja Universal do Reino de Deus, Analisamos as obras: “Plano de Poder: Deus, Os Cristãos e a Política”, “Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?”, “Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus”. Estes três de autoria do “bispo” Edir Macedo e, analisamos ainda o livro “Nossa Batalha” do bispo Renato Maduro e a obra “Como Ser um Dizimista Fiél” de Natal Farucho. Foram realizadas, também, entrevistas com adeptos da Umbanda.

Portanto, nossa pesquisa para a obtenção do título de doutor em sociologia, concentrou-se na análise dos discursos da Igreja Universal do Reino de Deus, principalmente, nos textos, livros e artigos produzidos por pastores desta denominação religiosa e pelo bispo Edir Macedo. Além disso, ouvimos adeptos da Umbanda com o propósito de compreender como se dá a relação entre os fiéis destas denominações religiosas.

Devemos esclarecer as dificuldades encontradas para o desenvolvimento desta pesquisa. Os fiéis da I.U.R.D. não se prestaram a colaborar, pois muitos alegaram não terem uma autorização do pastor para darem suas opiniões e, além disso, reparamos uma censura quanto à temática cultural religiosa de matriz africana. Por isso boa parte do material pesquisado se refere às fontes escritas.

Os discursos enfatizando o sucesso econômico, a cura dos males do corpo e do espírito e, na ênfase ao descarrego começaram a nos despertar para um fenômeno religioso novo no cenário nacional, mas que se vale de três velhas questões presentes na

História do Brasil: o racismo, o evolucionismo e o branqueamento da população baseado no darwinismo social.

Começamos a questionar os pressupostos deste discurso religioso, de natureza protestante e, isto nos despertou para a presença de elementos do pensamento liberal. Levamos em conta o contexto no qual o fenômeno do neopentecostalismo está presente: a era da globalização. Pois segundo Bourdieu (2001), a atual globalização não está totalmente atrelada aos princípios puros da teoria econômica liberal, mas está ligada a uma tradição social muito particular, a tradição histórica dos EUA. Uma tradição com pressupostos calvinistas cuja lógica foi apresentada por Max Weber (2001) na sua obra “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”.

Sendo assim, trabalhamos com a hipótese do discurso religioso da Igreja Universal do Reino de Deus estruturar-se a partir da tradição protestante representada pela ideia de que “Deus ajuda aquele que se ajuda e, Deus abençoa, apenas, quem enriquece”, em harmonia com o pensamento liberal e a ideia de progresso, presente no evolucionismo social. Observamos que no discurso da I.U.R.D o indivíduo apresenta-se como um sócio de Deus. E, entre os dois sócios existem ganhos se as regras forem cumpridas, entre estas a contribuição com o dízimo.

Nesta lógica, o desemprego ou o fracasso econômico são imputados ao indivíduo. Para o discurso liberal de tradição calvinista o sujeito, no mercado, é responsável pelo seu sucesso ou fracasso econômico e isto tem como consequência o aumento de sentimento de culpa daqueles rejeitados pelo mercado, segundo Bourdieu (2001).

A culpa pelo fracasso econômico, pelo desemprego e pelos problemas, às vezes, decorrentes dele como o alcoolismo, a depressão e a violência são atribuídos, nesta tradição específica calvinista, ao próprio indivíduo. Devemos levar em conta que toda tradição é ressignificada por novos agentes e instituições. Sendo assim a Igreja Universal do Reino de Deus, ressignifica este discurso e atribui o fracasso econômico e outros males à influência de espíritos malignos, simbolizados pelos elementos da cultura afro-brasileira. Portanto, eliminar, combater, descarregar estes elementos seria pré-condição para o progresso econômico, para o sucesso e, assim, seria a solução também para os demais problemas.

Podemos dizer que o discurso da I.U.R.D. ao demonizar a tradição Afro-Brasileira, ao mesmo tempo, estabelece um elo com o progresso econômico e social. Nesta

perspectiva não podemos deixar de lado a crítica feita por Lévi-Strauss (2008) ao evolucionismo social. Diz Lévi-Strauss que o evolucionismo social é uma tentativa de suprimir as culturas ou transformá-las em etapas de um progresso ou desenvolvimento único. Ora, sendo assim, nossa investigação será concentrada nos discursos da I.U.R.D. buscando identificar neles a presença da idéia evolucionista e práticas que resgatam o ideal de branqueamento, com outra roupagem.

Portanto, partimos da hipótese de que o discurso da Igreja Universal do Reino de Deus construiu uma lógica muito particular combinando com elementos do discurso calvinista, presente na tradição da política econômica dos EUA, com as práticas de higienização e branqueamento que já fizeram parte das políticas públicas do Estado nacional. Não podemos perder de vista o contexto no qual a I.U.R.D. cresceu: a globalização econômica mundial.

Nas palavras de Bourdieu, a globalização econômica, enraizada na tradição americana, repousa em tais postulados:

Primeiro: a economia seria um domínio autônomo governado por leis naturais e universais que os governos não devem contrariar; segundo postulado: o mercado seria o meio ótimo de organizar a produção e as trocas de maneira eficaz e equânime nas sociedades democráticas; terceiro postulado : a “globalization” exigiria a redução das despesas do Estado, especialmente no domínio dos direitos sociais em matéria de desemprego e de segurança social, tidos ao mesmo tempo por dispendiosos e disfuncionais”(Bourdieu, 2001, p.30)

É a idéia do Estado mínimo, no qual o Estado abre mão de toda obrigação econômica e converte os bens públicos em comerciais para depois comprá-los do setor privado, dando o nome de terceirização. E, ainda, segundo Bourdieu (2001) o discurso neoliberal estabeleceu uma ligação eficaz entre produtividade e flexibilidade no emprego, institucionalizando o medo nas relações de trabalho.

Este trabalho de pesquisa de tese divide-se em cinco capítulos, com doze subcapítulos. O objetivo da pesquisa consiste em demonstrar o racismo, seja ele, “científico universalista” ou o diferencialista como uma questão epistemológica presente nas ciências humanas, nos quais os conceitos de raça, cultura e progresso foram determinantes para estabelecer uma visão estruturante de mundo, que renova-se com outra roupagem, principalmente, no movimento neopentecostal brasileiro.

Os conceitos de racismo universalista e diferencialista serão trabalhados a partir do pensamento de Michel Wieviorka e, buscaremos demonstrar que na História do racismo no Brasil, imperou a lógica do racismo universalista, presente na política de branqueamento da nação e na idéia de progresso.

Para o desenvolvimento desta pesquisa partimos dos três axiomas presentes nas ciências naturais e nas ciências humanas do século XIX: o primeiro diz respeito a crença de que a tarefa das ciências é descobrir as leis que regem o comportamento do objeto, o segundo é a defesa do método indutivo como o legítimo método para as ciências naturais e sociais, e por último a idéia ou crença no progresso do conhecimento e da humanidade.

A partir daí buscaremos demonstrar como o pensamento indutivo e a crença no progresso, presentes no pensamento e nas práticas do racismo, também estão presentes na doutrina neopentecostal brasileira. Para isso, o nosso objeto de análise será a Igreja Universal do Reino de Deus (I.U.R.D.), que possui como dogma a teologia da prosperidade e a teoria do milênio. O milênio seria o tempo de refrigério que está por vir e segundo seus adeptos existem duas teorias sobre o milênio: a pós-milenista e a pré-milenista.

Para o pós-milenismo, o milênio acontecerá na História. O pós-milenismo foi inspirado principalmente pela euforia do progressismo do século XIX. De um lado o evolucionismo social apontava para a melhoria constante do indivíduo e da sociedade e, de outro, o protestantismo apostava na regeneração imediata de cada indivíduo pela experiência religiosa de conversão. (MENDONÇA, 2004, p.70)

Ressaltamos que o evolucionismo social e a crença no progresso, fizeram parte do racismo universalista “científico” do século XIX. Quanto ao pré-milenismo, Mendonça (2004), afirma que ele reforça a crença na incapacidade do homem regenerar-se por si só e que Cristo viria encerrar a História, reinando por mil anos e logo após viria o apocalipse e o juízo final.

No primeiro capítulo analisaremos o nascimento do racismo científico universalista (Wieviorka, 2007) como produto das ciências humanas que adota os paradigmas das ciências naturais dos séculos XVIII e XIX. Não devemos nos esquecer de que as ciências sociais no início contribuíram mais para a elaboração do racismo do que o constituíram em objeto de análise (Wieviorka, 2007). Neste primeiro capítulo faremos a distinção entre

racismo universalista e racismo diferencialista e demonstraremos como o racismo universalista e sua crença no progresso, promoveram uma tentativa de etnocídio sobre a cultura afro-brasileira.

Discutiremos também, neste primeiro capítulo, as teorias sobre a eugenia e de higienização moral da sociedade enquanto formas do racismo universalista se manifestar e como elas significaram uma ameaça à identidade dos afro-brasileiros. Apresentaremos as origens históricas da idéia de eugenia e higienização e suas possíveis implicações sociais e econômicas para a Inglaterra vitoriana do século XIX, que viu nascer a sociedade de massa e a multidão. Diwan (2007) descreve uma das características da Inglaterra vitoriana do século XIX enquanto um fenômeno novo e este seria a emergência da multidão.

A multidão se caracteriza pela idéia de massa, de coletivo disforme e compacto, no interior do qual o indivíduo não existe. Fenômeno próprio da modernidade, que absorve as singularidades e estratifica o social. Pensar nesse movimento homogeneizante do início do século XIX é pensar em uma nova maneira de olhar. A multidão é vista e sentida como um todo homogêneo. E por não ser possível identificar exatamente sua composição, o medo da multidão cresce e cria estratégias de combate para sanar esse mesmo medo. (DIWAN, 2007,p.33)

O fenômeno mencionado foi acompanhado pelo desenvolvimento do pensamento eugenista e do racismo científico, que ao transformar um grupo étnico em casta inferior do sistema produtivo recriou a antiga sociedade de castas. A casta é um tipo de estratificação social que representaria um caso extremo de estamento, ou melhor, um estamento fechado, que se caracteriza pela hereditariedade e pela impossibilidade de casamento entre pessoas de grupos diferentes. Além disso, os filhos de pessoas de uma determinada casta herdariam a posição social e econômica dos pais.

No segundo capítulo daremos ênfase à chegada do movimento evangélico pentecostal no Brasil, analisando sua doutrina e seus pressupostos de melhoria moral da sociedade como um método para atingir o progresso pessoal e econômico. Para o neopentecostalismo, o exorcismo de elementos da cultura afro-brasileira é visto como pré-condição para a cura dos males do corpo e do espírito, e para uma possível ascensão econômica, progresso e salvação.

Discutiremos também, a relação entre o movimento neopentecostal brasileiro, a globalização econômica e o conceito de progresso como ideal a ser atingido e, portanto, inacabado. Um ideal que é precedido pela conversão a um novo modo de vida, que faz parte da lógica da teoria do milênio e esta apresenta-se como uma nova roupagem do racismo universalista “científico”.

A conversão à um novo modo de vida é o que Mendonça (2004), chama de o novo inclusivismo da “família da fé” que exclui os tipos clássicos de família conjugal, pois o pertencimento religioso de raiz protestante exige para si a presença de adeptos cujas famílias não pertençam ao seu universo religioso. Isto, às vezes contribui para desestruturar grupos de solidariedade primária.

Investigaremos, portanto, o discurso da Igreja Universal do Reino de Deus a partir de duas hipóteses: O discurso da I.U.R.D. como uma nova forma de racismo universalista, baseado na ideia de progresso individual e da sociedade, influenciado pela teoria do pós-milenismo sendo este, influenciado pelo racismo universalista “científico” e pelo evolucionismo. E, ao mesmo tempo, investigaremos se este discurso se apresenta como negação da própria modernidade.

CAPÍTULO I: METODOLOGIA.

Metodologia

Ao iniciar este projeto de pesquisa optamos pelas técnicas da História oral com objetivo de conhecermos as representações que os fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus fazem das manifestações religiosas afro-brasileiras e qual o significado do ato de dizimar na vida destas pessoas. A História oral é uma técnica de pesquisa qualitativa que nos permite compreender a intensidade de um fenômeno a partir de depoimentos coletados em entrevistas diretas. No nosso caso seriam entrevistas com fiéis, obreiros e pastores da IURD.

Além de ouvirmos a voz dos membros da IURD propomo-nos a ouvir as vozes de pessoas pertencentes à Umbanda na cidade de Ribeirão Preto/SP. Os dois universos religiosos pesquisados estariam circunscritos a cidade de Ribeirão Preto.

Mas, logo no início da pesquisa percebemos uma recusa dos membros desta denominação religiosa em dar seus depoimentos sobre as manifestações religiosas afro-brasileiras e sobre o dízimo. Alegaram os fiéis não terem autorização do pastor ou do bispo para concederem entrevistas. Quanto aos pastores, estes não aceitaram gravar entrevistas e não aceitaram responder ao questionário formulado pelo pesquisador. A não autorização de qualquer gravação na técnica da História oral pode representar sérios problemas ao pesquisador.

A partir desta recusa buscamos outras fontes para nossa pesquisa e optamos por textos escritos pelos bispos da Igreja Universal do Reino de Deus e por matérias jornalísticas da Folha Universal (periódico mantido pela própria IURD). Esta opção se deve a própria hierarquia desta denominação religiosa, estruturada na seguinte ordem: obreiros (auxiliam nos cultos e recepcionam os fiéis), pastores (dirigem os cultos e cuidam dos templos) e os bispos (responsáveis pela formulação dos princípios que regem a igreja). No topo desta hierarquia está o conselho de bispos e a presidência deste conselho é ocupada pelo bispo Edir Macedo.

Os textos selecionados compõem os livros escritos pelos bispos, que são publicados pela gráfica da IURD e, estão disponíveis para venda nos templos da própria igreja. Tanto os textos dos pastores, quanto às matérias jornalísticas da Folha Universal, selecionamos aqueles que nos permitem compreender este universo religioso que entrelaça a oferta do dízimo e o exorcismo com a cura e a prosperidade econômica. Portanto, se o foco principal da pesquisa seria com membros da IURD residentes em

Ribeirão Preto, ao nos depararmos com a recusa destes em conceder entrevistas passamos a privilegiar, portanto, os textos escritos pelos pastores que são de domínio público e de abrangência nacional.

Buscamos a princípio selecionar textos do Bispo Edir Macedo em função do lugar social ocupado por ele na hierarquia da IURD. Textos referentes à cultura afro-brasileira e ao ato de dizimar. Nesta pesquisa nos deparamos, também, com textos escritos pelo próprio bispo Macedo que destacam o projeto político da IURD. Textos de outros bispos também são objetos desta pesquisa. A pesquisa bibliográfica e a pesquisa documental fazem parte da investigação científica e consideramos que outros agentes sociais produzem “conhecimentos”, discursos institucionais e outras formas de saberes fora da academia. Para a análise destes textos optamos pela metodologia da análise do discurso, desenvolvida na França nos anos 1960.

A escola de Análise do Discurso francesa foi fundada nos fins dos anos 60, dentro de um debate filosófico que buscava estabelecer as bases materialistas para as práticas da linguagem, segundo Malidier (1997). Esse debate ocorre numa época em que as atividades políticas e culturais (maio de 68), influenciaram profundamente as atividades acadêmicas e as práticas disciplinares. O movimento de contracultura da década de 1960 com sua recusa em relação a tradição iluminista e a sociedade industrial, influenciou a produção acadêmica.

A sociedade industrial iluminista passou a ser vista com desconfiança e repudiada, assim como a tradição política dessa sociedade. Nesse contexto a lingüística apareceu como o carro chefe das ciências humanas, buscando traçar as relações entre a lógica, a filosofia política e a linguagem. Essa atividade gerenciada pela lingüística permitiu à Análise do Discurso, uma origem própria, mas de dupla fundação, com o lingüista J. Dubois e o filósofo M. Pêcheux, segundo nos diz Malidier.

Nos anos que precederam 1968-70, J. Dubois e M. Pêcheux, independente um do outro, elaboraram o que vai se chamar Análise do Discurso. Ao tomarmos o viés de dupla narração, muito sucinta, é a diferença, antes de tudo que se destaca. Jean Dubois, lingüista é um universitário. Seu trajeto é o de numerosos lingüistas da época: estudos literários, gramaticais, depois passagem para a lingüística. É já um grande nome da lingüística francesa, um lexicólogo reconhecido. Ele participa de todos os empreendimentos que, na década de 1960, manifestam o espírito de conquista da lingüística: da elaboração de dicionários à criação de revistas (assim é criada *Languages*, em março

de 1966). Michel Pêcheux, por sua vez, é filósofo. Desde o meio do decênio ele se encontra envolvido nos debates teóricos que se desenvolvem na rua ULM, em torno do Marxismo, da psicanálise e da epistemologia".(Maldidier,1997, p.16)

Então, segundo Maldidier (1997), os dois intelectuais partilharam, principalmente, as mesmas noções sobre a luta de classes, a história e a política. Eles partilharam, portanto, um espaço comum, o do Marxismo e o da política. Nesse contexto intelectual a lingüística tornou-se o guia das pesquisas nas ciências humanas. O projeto de Análise do Discurso nasce dentro desse quadro teórico. Como nos diz Maldidier:

Desse modo, marxismo e lingüística presidem o nascimento da AD na conjuntura teórica, bem determinada, da França dos anos 1968-70. Muito naturalmente o projeto se inscreve num objetivo político: a arma científica da lingüística oferece meios novos para abordar a política. (Maldidier,1997, p. 18)

Mas, em Jean Dubois, a Análise do Discurso deve substituir a subjetividade do leitor pelo aparelho da gramática e ele elege o discurso político como o grande objeto da nascente disciplina. Jean Dubois vê a AD como um processo de estudo das palavras (léxico) para o estudo dos enunciados. Já Michel Pêcheux vê a AD como um momento de ruptura com a noção de ideologia reinante nas ciências humanas. Ele tem por objetivo investigar as relações entre o discurso, a ideologia e o sujeito capturado pela teia ideológica.

É esse encontro intelectual entre um lingüista e um filósofo que permitiu estabelecer as bases materialistas (sociais e políticas), para as práticas da linguagem, tendo a lingüística e o marxismo (principalmente a noção de superestrutura ideológica), presidido esse projeto.

Ao tratar do sujeito, falamos da noção de sujeição ideológica posta em prática pela AD. E a sujeição do sujeito, pelo discurso, passa a ser a grande preocupação da análise do discurso. Este é o ponto central da nova disciplina inaugurada por Pêcheux no curso dos anos 1960 e que serve de referencial teórico-metodológico para a análise do discurso religioso aqui pesquisado. Buscamos compreender a relação entre o sentido da palavra, a partir do enunciado em que ela esta inserida e, como este enunciado é estruturante do sentido do discurso religioso.

Além da análise dos textos escritos pelos pastores da IURD, resolvemos ouvir aqueles a quem os discursos da igreja universal se referem, ou seja, demos voz aos umbandistas residentes na cidade de Ribeirão Preto. Esta escolha se deve ao forte tratamento preconceituoso que a cultura afro-brasileira recebeu nesta cidade, principalmente, através do jornal Diário da Manhã. Este jornal, dirigido pelo senhor Costabile Romano, era de grande circulação na cidade de Ribeirão Preto e o mesmo, publicava matérias diárias exigindo o combate as práticas religiosas mediúnicas, que pelo teor das matérias deste periódico, ele estaria se referindo, principalmente, a Umbanda. Acreditamos que este veículo de imprensa contribuiu de forma significativa para o olhar sobre a cultura afro-brasileira na cidade de Ribeirão Preto. Sendo assim, como nos diz Janotti (1996) temos que admitir que a memória é um elemento constitutivo do discurso, mas não o único, pois seu conteúdo é marcado pela contemporaneidade.

Apresentamos aqui várias matérias publicadas pelo jornal “Diário da Manhã” durante o Estado Novo de Getúlio Vargas. Matérias que nos permitem compreender o papel da mídia na construção do olhar preconceituoso sobre a cultura afro-brasileira na cidade de Ribeirão Preto. No dia 21 de julho de 1936 o jornal fez a seguinte matéria:

Em nossa edição de sábado tivemos a oportunidade de chamar a atenção do dr. Raymundo Moreira da Cunha, o novo delegado da cidade , para o assoberbante desenvolvimento que vem tendo, em nossa cidade, a prática nefanda do falso espiritismo, do curandeirismo e outras tantas mazellas, flagrante desprestígio para o índice de cultura e progresso de Ribeirão Preto. Na allegação de pretextos ridículos, invocando a necessidade de agradar a “paes de santos” e protectores, macumbeiros, cartomantes e falsos espíritas exploram sordidamente a credence simplória de pessoas incautas, extorquindo-lhes quantias que, embora à primeira vista pareçam insignificantes, tornam-se mais tarde, de algum vulto, pela sua repetida freqüência. (Diário da Manhã, 21 de julho de 1936)

Primeiramente chamamos a atenção para as palavras oportunidade, atenção, mazelas, alegação e pais-de-santo que foram transcritas segundo a escrita da época. Percebemos nesta matéria a associação que o jornal estabelece entre o que ele chama de “falso espiritismo” com os pais-de-santo e protetores e, nesta associação, a matéria faz alusão a cultura religiosa de matriz africana como charlatanismo e exploradora da credence popular. O termo pai-de-santo esta carregado, nesta matéria, de um simbolismo que o vincula a exploração de uma suposta ingenuidade de pessoas incultas. Nesta

relação ela induz a aceitação da lógica de que quem procura as práticas mediúnicas seria a população “menos informada e menos culta”.

A matéria também quer induzir os leitores a reconhecerem que estas práticas são vergonhosas para a cidade de Ribeirão Preto, pois seriam um flagrante desprestígio para o índice de cultura e progresso de Ribeirão Preto.

A outra reportagem do jornal Diário da Manhã que chamou-nos a atenção tem a seguinte chamada da matéria, apresentada em letras garrafais:

Macumbeiro, desordeiro, audacioso! – O indesejável Clarindo da Silva Diniz, munido de forte cano de borracha encastado de arame, tentou agredir, hontem, á noite, o diretor do *Diário da Manhã*.Espantado a bala, o valentão da feitiçaria foi desarmado e sopapeado em plena rua. (Ribeirão Preto, Diário da Manhã, domingo, 26 de julho de 1936)

Pesava sobre a religiosidade de matriz africana o termo macumba e também feitiçaria, que ainda possuem um sentido pejorativo no senso comum. Se esta foi à chamada da matéria, o texto que a segue diz que:

Os leitores têm visto: - esta folha, com o propósito de colaborar na acção policial na repressão aos macumbeiros e outros illaqueadores da fé, da credence alheia, todos elles na função damnosa de propagar o mal. (Ribeirão Preto, Diário da Manhã, domingo, 26 de julho de 1936)

O trecho apresentado foi transcrito na íntegra, ou seja, conforme o português da época. Este texto nos permite perceber como a cultura afro-brasileira era representada nos veículos de comunicação da cidade de Ribeirão Preto e o tratamento que era conferido a esta religiosidade. Esta matéria aqui apresentada nos permite reconhecer a repressão policial que os adeptos das religiões de matriz africana sofriam dos órgãos de repressão. Além disso, e o referido jornal acredita estar no papel de colaborador da atividade policial na cidade de Ribeirão Preto. Tratada como caso de polícia, vista com vergonha diante do progresso e da cultura da cidade de Ribeirão Preto, só restaria uma atitude para com a cultura afro-brasileira, segundo o jornal Diário da Manhã. Esta atitude estava estampada no título e no conteúdo da matéria que reproduzimos aqui:

MACUMBEIROS, CURANDEIROS & CIA. SANEAR, É A ORDEM. E NESSA MISSÃO AS AUTORIDADES POLICIAIS DEVEM ATTINGIR, TAMBÉM, AS CHAMADAS FAZEDORAS DE ANJOS.

Sanear! Sanear a cidade de todos os seus péssimos elementos, é a ordem do momento. Por isso estão as nossas autoridades policiaes empenhadas em forte campanha que venha pôr um termo á nefasta exploração da credence e superstição populares, que venha eliminar do convívio social riberopretano toda essa canalha sórdida formada pelos macumbeiros, curandeiros, chiromantes, pytonisas, etc.

Sanear, é a ordem!

Dahi a atividade incessante que, nesse sentido, vem empregando o dr. Raymundo Moreira da Cunha, delegado da, que tem feito localizar vários centros, para onde a bruxaria, a macumba, o falso espiritismo e outra actividades illicitas e malsãs, falsamente rotuladas attraem grande número de pessoas, umas pela sua simplicidade e ignorância. Muitas por serem verdadeiros papalvos, todas, porem, deixando-se explorar vilmente, sob ridículas allegações. (Diário da Manhã, Ribeirão Preto, 28 de julho de 1938)

Observamos neste artigo que o jornal ao exclamar “Sanear, é a ordem” ele praticamente e implicitamente esta convocando todos para uma cruzada contra os “macumbeiros” na cidade de Ribeirão Preto. Sanear nos remete a idéia propagada pela política de branqueamento que visava o saneamento moral da sociedade brasileira. Neste sentido sanear era afastar ou eliminar a cultura afro-brasileira do contexto cultural nacional. E, contra aqueles que praticavam o “falso espiritismo”, como era conhecida a Umbanda, a palavra de ordem era “sanear”. Uma outra matéria do jornal deixa bem claro a referência a Umbanda.

É de facto delegado decidido o Sr. Raymundo Moreira da Cunha, recentemente empossado no cargo de delegado da regional de Ribeirão Preto. Revolvida a intervenção no sentido de forçar os macumbeiro, curandeiros, cartomantes, chiromantes e mais adeptos de São Cyprião, a procurar trabalho honesto – pois bem deshonesta é essa vida por elles adotada commodamente de embromar os tolos. (Ribeirão Preto, Diário da Manhã, 25 de julho de 1936)

Percebemos a referência a São Ciprião nesta matéria. Ele é associado a linha dos pretos-velhos na Umbanda e, além desta associação, outra se faz presente: os umbandistas e demais adeptos de práticas mediúnicas são chamados de desonestos e embromadores, ou seja, eram acusados de viverem enganando os outros. Duas outras pequenas matérias nos permitem reconhecer a cruzada deste periódico de Ribeirão Preto contra a cultura afro-brasileira.

O CHICO PRETO

Segundo informes obtidos, a polícia já procurou deter um macumbeiro conhecido pelo nome Chico Preto. Por duas vezes. Por duas vezes a caravana lhe visitou a casa, sem que o encontrasse. Será que o homem escureceu mais na presença dos policias! (Ribeirão Preto, Diário da Manhã, sábado, 25 de julho de 1936)

UMA LENDA POPULAR

Ante-hontem, foi preso um indivíduo acusado de magia negra. O povo já chegou ao ponto de informar a posição em que se achava o homem ao momento da ordem de prisão: - segundo se diz, o detido encontrava se ajoelhado sobre duas camisas, com as mangas abertas em posição contrária, numa espécie de quadrante. Em cada punho, uma vela accesa – quatro velas, portanto, em quatro. Disseram até que o negócio cheirava a morte. (Ribeirão Preto, Diário da Manhã, sábado, 25 de julho de 1936)

A ênfase na atuação policial e no termo macumbeiro deixa claro que a religiosidade afro-brasileira era tratada como caso de polícia e que este jornal muito colaborou para construir representações preconceituosas sobre a cultura afro-brasileira. O termo magia-negra esta presente no imaginário do ocidente cristão como referência ao mal, ao perverso. São estes os preconceitos que buscamos investigar nos discursos da IURD. E este foi o motivo que levou esta pesquisa a dar voz aos umbandistas residentes em Ribeirão Preto.

Elaborou-se, inicialmente um roteiro de entrevistas contendo doze questões abertas e semi-estruturadas. O roteiro das entrevistas foi adequado aos objetivos da pesquisa e as questões procuraram dar voz e compreender o olhar dos umbandistas sobre a IURD e como eles vêem o preconceito sobre a cultura afro-brasileira. Na análise destas entrevistas não nos filiamos a nenhuma perspectiva teórica fechada, buscamos interpretá-las para compreendermos como estes campos religiosos dialogam, sendo assim, sem a preocupação de resgate do real.

A análise de dados foi realizada segundo o modelo metodológico qualitativo-interpretativo e as entrevistas foram transcritas na íntegra.

- 1- Relato da entrada na Umbanda. Quando o senhor ou a senhora entrou para a Umbanda e por que entrou para esta denominação religiosa?
- 2- O entrevistado/a foi adepto de outras denominações religiosas?
- 3- Qual a posição do entrevistado/a dentro da umbanda?

- 4- Outros membros da família são umbandistas? (sim ou não) se não são, qual denominação pertencem? E, poderia nos relatar como se dá a relação entre o entrevistado e este membro da família
- 5- Para o senhor/a o que significa pertencer a Umbanda?
- 6- O entrevistado já sofreu algum tipo de discriminação por ser umbandista?
- 7- Como o entrevistado/a vê os ataques da Igreja Universal do Reino de Deus a Umbanda e aos elementos da cultura afro-brasileira?
- 8- O entrevistado/a teve problemas (diretos ou indiretos) com evangélicos neopentecostais ou especificamente com fiéis da IURD?
- 9- Como o senhor ou a senhora interpreta o crescimento da IURD e a utilização intensa que ela faz dos meios de comunicação?
- 10- O entrevistado, por ser umbandista, já sofreu preconceito de católicos?
- 11- O entrevistado, por ser umbandista, já sofreu preconceito de kardecistas?
- 12- Como o senhor ou a senhora interpretam o preconceito que as religiões afro-brasileiras sofreram e, ainda sofrem no Brasil?

Apesar do questionário, aparentemente ser fechado, ele nos permitiu compreender o enorme abismo entre um campo religioso e outro, assim como nos permitiu observar que os umbandistas estão preocupados com os ataques a cultura afro-brasileira e com o crescimento da IURD.

Durante a realização destas entrevistas pudemos observar um cuidado dos umbandistas ao se referirem aos discursos da IURD e muitos pediram para não serem identificados. Diante disso nos comprometemos a identificá-los apenas com as iniciais e, assim procedemos para preservar a identidade destas pessoas.

Realçamos que todos os textos analisados nesta pesquisa, assim como as entrevistas, foram transcritos na íntegra, pois a preocupação do pesquisador é que o entrevistado possa transmitir na íntegra a experiência vivida.

Capítulo II: O Racismo como Questão Epistemológica e de Identidade

2.1. O ETNOCENTRISMO

Por etnocentrismo entendemos o olhar que construímos sobre o outro, tendo como referência o nosso próprio grupo e a imagem que nós fazemos de nossas instituições e de nós mesmos. Como veremos neste subcapítulo, o etnocentrismo é uma atitude comportamental de vários grupos humanos que ao encontrarem outro grupo que lhes causa sensações e espantos buscam construir representações sobre este outro. E as representações podem adquirir várias roupagens.

Wieviorka (2007) afirma que o termo “racismo” surgiu no vocabulário ocidental entre a primeira e a segunda guerra mundiais e, somente após 1945 é que ele se firmou na linguagem política do planeta, mas que as práticas e as idéias para as quais ele nos remete estão presentes mesmo antes da era moderna, podendo ser encontradas desde o mundo grego e romano antigo, até no extremo oriente.

Na antiga Grécia o termo bárbaro era utilizado pelos gregos ao se referirem aqueles grupos humanos não educados na pólis, já para o mundo romano antigo, eram considerados bárbaros todos os povos que não possuíam a cultura romana e suas instituições e, portanto, eram vistos como inferiores.

Para os antigos gregos e romanos, a África compreendia as terras situadas entre os atuais Líbia e Marrocos, habitadas por povos de idioma berbere. Seria o caso dos garamantes, númidas líbios e mauritânios, costumeiramente mencionados nas crônicas e documentos do império romano. Recorde-se que o termo berbere deu origem a palavra bárbaro, identificando populações que, pelo fato de a sua língua e sua cultura diferirem da greco-romana, eram considerados inferiores em face do padrão hegemônico. (SERRANO e WALDMAN, 2007,p.26)

Seyferth (2002) afirma que na antiguidade, o termo bárbaro era um conceito-chave para distinguir os gregos (civilizados e políticos), dos outros povos vistos como desprovidos da razão e incapazes, portanto, de formar a sociedade civil e a pólis. Existia, então, um modelo como referência para dizer quem era ou não civilizado. Podemos dizer que esta definição sobre o outro sempre esteve presente em diversos grupos étnicos ou sociedades que demarcam suas fronteiras culturais em relação a povos que possuem culturas e hábitos distintos dos seus.

O grupo étnico constitui-se de um grupo que se identifica e é identificado pelos outros. Para Barth (1998), quando os sujeitos usam identidades étnicas para categorizar a si e a outros, eles formam um grupo étnico no sentido organizacional.

O outro, o estrangeiro é quase sempre rejeitado e condenado a ocupar um lugar fora da “humanidade”. Segundo Lévi-Strauss esta atitude é presente e comum em vários grupos étnicos.

Esta atitude do pensamento, em nome da qual se rejeitam os selvagens (ou todos aqueles que escolhemos considerar como tais) para fora da humanidade, é justamente a atitude mais marcante e a mais distintiva destes mesmos selvagens. Sabemos, na verdade, que a noção de humanidade, englobando, sem distinção de raça ou de civilização, todas as formas da espécie humana, teve um aparecimento muito tardio e uma expansão limitada. Mesmo onde ela aparece ter atingido o seu mais alto grau de desenvolvimento, não existe qualquer certeza- tal como a História recente o prova- de se ter estabelecido ao abrigo de equívocos e regressões. Mas para vastas facções da espécie humana e durante dezenas de milênios, esta noção parece estar totalmente ausente. A humanidade acaba nas fronteiras da tribo, do grupo lingüístico, por vezes mesmo, da aldeia; a tal ponto que um grande número de populações ditas primitivas se designam por um nome que significa os homens (ou, por vezes- digamos com mais descrição-, os bons, os excelentes, os perfeitos), implicando assim que as outras tribos, grupos ou aldeias não participam das virtudes- ou mesmo da natureza- humanas, mas são quando muito, compostas por maus, perversos, macacos da terra, ou ovos de piolho. (Lévi-Strauss, 2008, p.18)

Mas, o conceito bárbaro carrega outros conceitos que estão presentes no imaginário contemporâneo: o bárbaro é cruel, agressivo, feroz. Todos estes conceitos nos remetem à idéia que temos de uma possível natureza humana. Bárbaro representa aquilo que o civilizado não é.

O ato de estabelecer representações sobre o outro e sobre si, possivelmente, sempre fez parte das relações entre grupos humanos. As representações sobre os outros partem ou tem origem nas representações que temos e fazemos do grupo ao qual pertencemos, ou seja, o grupo do eu. E, o grupo ao qual pertencemos apresenta-se sempre como o melhor, o correto, o superior, o civilizado.

Sendo assim, conhecemos primeiro o grupo do eu, grupo ao qual pertenço e, que partilha os mesmos valores, hábitos, leis e normas civis e religiosas.

Como pano de fundo da questão etnocêntrica temos a experiência de um choque cultural. De um lado, conhecemos um grupo do “eu”, o “nosso” grupo, que come igual, veste igual, gosta de coisas parecidas, conhece problemas do mesmo tipo, acredita nos mesmos deuses, casa igual, mora no mesmo estilo, distribui o poder da mesma forma, empresta à vida significados em comum e procede, por muitas maneiras, semelhante. Aí, então, de repente, nos deparamos com um “outro”, o grupo do “diferente” que, às vezes, nem sequer faz coisas como as nossas ou quando faz é de forma tal que não reconhecemos como possíveis. E, mais grave ainda, este “outro” também, sobrevive à sua maneira, gosta dela, também esta no mundo e, ainda que diferente, também existe. (Rocha, 2006, p.8)

Este choque cultural gera o espanto, a perplexidade de estarmos perante um outro que nos é estranho, mas semelhantes em formas. Podemos dizer que certos elementos contribuem para a construção de uma representação sobre o outro a partir deste encontro. Um destes elementos é o medo e o temor e, o outro elemento é de caráter racional e conceitual.

O temor e o medo estão ligados diretamente a questão da identidade. A diferença é sentida como ameaça a identidade segundo Wieviorka (2007). Rocha (2006), também estabelece uma ligação entre o sentimento de ameaça à identidade que este “outro” desconhecido causa em nós. Este medo perante o outro não precisa ter causa real, ele faz parte de uma atitude comum perante o desconhecido: o medo baseado na crença da ameaça que este outro representa à nossa identidade cultural.

Portanto, o grupo “ao qual pertencço” se sente ameaçado, revidando esta possível e muitas vezes imaginária ameaça, com violência e atitudes etnocêntricas que condenam o grupo do outro à inferioridade e ao extermínio, o que pode acabar em etnocídio. O outro elemento que entra na construção da representação que o grupo do eu faz sobre o outro é de ordem racional. Uma racionalidade religiosa e científica, que deu origem a todo tipo de representações sobre o outro e que ainda estão muito ativas, principalmente no discurso religioso da Igreja Universal do Reino de Deus.

Portanto o termo bárbaro define também uma característica comportamental de certos povos, revelando a primeira tentativa “epistemológica” do conhecimento sobre o outro, ou melhor, como o outro é representado pelo olhar etnocêntrico dos gregos. Guimarães (2008) relata que Aristóteles buscou classificar os povos segundo a posição geográfica em relação a Atenas.

Os europeus já teorizavam sobre a inferioridade natural de povos escravizados e conquistados pelo menos desde os gregos. Aristóteles, por exemplo, classificava os povos humanos a partir de suas origens geográficas, a leste ou oeste de Atenas, para explicar pelo clima, a natureza mais valente, mais submissa ou inteligente dos orientais ou ocidentais (Guimarães, 2008, p.14)

A classificação e definição do comportamento ou características de alguns povos através do ambiente natural podem ser constatadas, também, entre os muçulmanos que habitavam o mediterrâneo.

Do mesmo modo, os mercadores árabes, os primeiros a terem contato regular com os negros subsaarianos, hierarquizavam os diferentes povos conhecidos em termos de suas virtudes e defeitos, desenvolvidos a partir do clima em que viviam. Ibn Khaldoun considerava os povos mediterrâneos e outros situados no que ele considerava as partes temperadas do mundo os mais cultivados e inteligentes (Guimarães, 2008, p.14)

É a primazia do ambiente natural e do clima nas explicações sobre as atitudes e capacidades cognitivas que seriam, portanto, coletivas. Explicações de tal natureza não se sustentaram, afinal estenderia a todos os membros do grupo étnico, as mesmas características. Estas modalidades de explicações serviam apenas para a compreensão do variado grau de desenvolvimento de diferentes povos e grupos étnicos, segundo o padrão dominante ou de quem faz a leitura do outro.

A relação entre conhecimento e representação é tratada por Kant (1992), em sua obra “Lógica”, ao afirmar que toda representação se transforma em conceito pelo entendimento. Portanto, a representação que os gregos construíram sobre outros povos foi transformada no conceito bárbaro. O entendimento segundo Kant (1992) invade o olhar de perplexidade e busca caracterizar o outro através da conceitualização efetuada pela razão pura. E, segundo Nietzsche (1985), o ato de reduzir algo desconhecido a conhecido alivia, causa conforto e elimina a inquietação.

Diz ainda Kant (1992), que todo conceito pode ser desmembrado em outros conceitos para construir um determinado sentido ou ressignificá-lo. “É assim, por exemplo, que estão contidos no conceito virtude, outros conceitos, como: o conceito de liberdade, do apego as regras (o dever)”,(Kant, 1992). Com esta idéia kantiana podemos

entender que o conceito de “Bárbaro” comporta vários outros conceitos, não apenas para os gregos, como também, para o mundo medieval e mesmo contemporâneo, como veremos no decorrer deste trabalho.

É certo que o conceito não se esgota por si mesmo e, para que ele tenha sentido, deve, implicitamente, ser acompanhado ou induzir a outros conceitos. Mas para Kant, embora o entendimento produza conceitos sobre o objeto, o objeto como tal permanece por nós desconhecido. Daí, ainda, segundo o filósofo, todo conceito sobre o objeto diz respeito a um a priori e não ao objeto enquanto tal, que permanece incognoscível.

Partindo deste pressuposto kantiano, podemos afirmar que o conceito Bárbaro, usado pelos gregos é um conhecimento a priori, produzido apenas pelo entendimento, mas que serviu para demarcar aquilo que seria o mundo “civilizado”, ou seja, o mundo da pólis, em relação ao mundo sem a vivência da polis e que deveria ser definido por algum conceito. Os outros são aquilo que nós não somos. O olhar sobre os outros foi e é quase sempre marcado por este a priori e não pelo conhecimento do objeto em si. Foi neste encontro do grupo do “eu”, grupo de pertencimento, com o grupo dos “outros, que os europeus viram-se obrigados a representar estes outros.

Este olhar etnocêntrico esta na raiz do preconceito. E, para que haja preconceito não há necessidade do grupo étnico ou nação dominante ter convivido com o grupo ao qual o preconceito se destina. Sendo assim, aceitamos o fato do preconceito nascer na representação que o próprio grupo faz de si mesmo e, ele resiste a toda experiência que o grupo possa ter com o outro. Nesta ótica, o indivíduo portador do preconceito, o adquire no convívio com o próprio grupo de pertencimento. Sobre esta questão vejamos o que nos diz Boas:

Obrigações sociais estritas existem entre os membros de uma tribo, mas todos os estrangeiros são inimigos. A ética primitiva demanda auto-sacrifício para o grupo ao qual o indivíduo pertence e inimizade mortal contra qualquer estrangeiro. Uma sociedade fechada não existe sem antagonismos contra outras. Embora o grau de antagonismos contra estrangeiros tenha diminuído, as sociedades fechadas continuam em nossa própria civilização. A nobreza constituiu uma sociedade fechada até tempos bem recentes. Patrícios e plebeus em Roma, gregos e bárbaros, as gangues de nossas ruas, maometanos e infiéis e nossas modernas nações são, neste sentido, sociedades fechadas que não podem existir sem antagonismos. Os princípios que mantêm as sociedades unidas variam enormemente, mas a todas elas são comuns

as obrigações sociais dentro do grupo e o antagonismo contra outros grupos paralelos. (Boas, 2010 P.82)

Sendo assim, como foi descrito aqui, atitudes etnocêntricas sempre estiveram presentes nas mais variadas sociedades. Decorre desta o fato dos romanos empregarem o termo “bárbaro” para se referirem aos povos encontrados no extremo norte da África, que desconheciam o latim, as estruturas políticas romanas e a divindade do imperador, e, que passaram a ser conhecidos como berberes.

Lévi-Strauss (2008) vê o etnocentrismo como uma das atitudes mais antigas do homem, pois ela estaria assentada em fundamentos psicológicos sólidos que constantemente reaparecem em todos nós quando somos colocados numa situação que nos causa medo e assombro. Sendo assim, Lévi-Strauss vai nos dizer que:

...a diversidade das culturas raramente surgiu aos homens tal como é: um fenômeno natural, resultante das relações diretas ou indiretas entre sociedades; sempre se viu nela, pelo contrário, uma espécie de monstruosidade ou de escândalo; nestas matérias, o progresso do conhecimento não consistiu tanto em dissipar esta ilusão em proveito de uma visão mais exata como em aceitá-la ou encontrar o meio de a ela se resignar. (Lévi-Strauss, 2008 p.17)

Podemos dizer que o “progresso do conhecimento”, defendido pelo empirismo de Francis Bacon (2011), até amplificou este olhar etnocêntrico sobre grupos étnicos, povos e culturas, como veremos no decorrer deste trabalho. O etnocentrismo seria, portanto, uma das atitudes mais antigas da espécie humana, encontrada desde o mundo grego antigo que se referia a todos os povos educados fora da polis como bárbaros.

Deste modo a antiguidade confundia tudo o que não participava da cultura grega, (depois Greco-romana) sob o nome de bárbaro; em seguida, a civilização ocidental utilizou o termo de selvagem no mesmo sentido. Ora por detrás destes epítetos dissimula-se um mesmo juízo: é provável que a palavra bárbaro se refira etimologicamente à confusão e à desarticulação do canto das aves opostas ao valor significativo da linguagem humana; e selvagem, que significa da floresta, evoca também um gênero de vida animal, por oposição à cultura humana. Recusa-se, tanto num como noutro caso, a admitir a própria diversidade cultural; preferimos repetir da cultura tudo o que esteja conforme a norma sob a qual se vive (Lévi-Strauss, 2008, p.19)

Se na antiguidade clássica já foram construídas representações sobre povos africanos, existe uma imagem do negro e do continente africano, que foram construídas pela Europa durante o período medieval e reinterpretadas durante séculos, marcando profundamente o mundo moderno e contemporâneo. O negro sempre foi representado como subalterno nas relações sociais, políticas, culturais e econômicas. O negro é e foi representado em quase todos os países como inferior em relação ao branco.

Nas várias esferas da organização social, nas relações de trabalho, nas práticas religiosas, nas relações entre os sexos, na família, na produção artística, no lazer e em outras situações, as raças são seguidamente recriadas e reproduzidas como socialmente distintas e desiguais. Em cada país pode variar a composição dos critérios sociais para classificar as pessoas, famílias, grupos ou classes em brancos, índios, mestiços, negros, mulatos e outras categorias sociais. Mas em todas, para o branco, índio, mestiço, italiano, alemão, japonês, inglês, francês e outros, o negro pertence a outra raça, a um universo de valores e padrões sócio-culturais pouco ou muito diferente daquele do branco. Nesses termos é que o negro surge no horizonte da análise científica. Ele aparece ao branco, e a si mesmo, como um tipo social cuja sociabilidade e cultura apresentam características que o diferenciam do branco. Algumas das suas atividades, bem como os valores que organizam essas atividades, parecem diferenciar e discriminar o negro, a ponto de transformá-lo num problema, ou desafio para o branco e para si. (Ianni, 1988,p.72)

Mas, Ianni se esquece de dizer que não apenas o negro, mas o mestiço também foi representado a partir de categorias inferiorizantes que os coloca como um problema para o progresso. Portanto, não se trata de dizer que eles são representados de forma diferenciada sob o ponto de vista do fenótipo e da cultura, mas representados de forma inferior, subumana, incivilizado e bárbaro.

Este estigma sobre o negro deve-se, principalmente ao simbolismo das cores, presente no imaginário cristão e grego. A palavra negra entre os europeus cristãos simbolizava o lado sinistro da vida, a maldade, os defeitos, já o branco era o símbolo da pureza, bondade e virtude. Os estudos de Guimarães revelam que:

A palavra “negra”, entre os povos europeus, era originalmente utilizada para se referir à cor da pele escura de alguns povos, geralmente aqueles de maior contato com os africanos, como os mediterrâneos. Para grande número de europeus, o encontro pessoal com negros africanos deu-se apenas depois das conquistas do século XVI. Os relatos desses primeiros encontros nos indicam que a cor negra dos

africanos subsaarianos foi o que mais chamou a atenção dos conquistadores e aventureiros. E daí brota uma primeira fonte de sentimento negativo, ou preconceito, pois no simbolismo das cores do ocidente cristão, o negro significava a derrota, a morte o pecado, enquanto o branco significava o sucesso, a pureza, e a sabedoria (Guimarães, 2008, p.11)

Este simbolismo das cores também faz parte do imaginário de alguns povos africanos e foram descritos por viajantes ingleses que percorreram o continente africano no século XVII. Os estudos de Guimarães (2008), sobre estes relatos, atestam que o demônio era representado como branco pelos africanos.

O simbolismo das cores é representativo do etnocentrismo presente no olhar que estabelecemos sobre o outro. Guimarães (2008) destaca na sua obra “Preconceito Racial”, duas passagens que são ilustrativas do olhar etnocêntrico. Ele resgata os escritos do capitão inglês Philip Thomas (1964) e do filósofo árabe Ibn Khaldoun (1332-1406). O capitão Thomas disse não ver um valor intrínseco numa cor em detrimento de outra, ou que o homem negro seja pior que o homem branco, mas afirmamos isso porque sempre julgamos favorável tudo que se refere a nós. Já o filósofo Khaldoun afirmou que os mouros sabiam da preferência dos europeus cristãos pela sua própria cor (Guimarães, 2008)

Em Portugal os negros africanos eram chamados de etíopes, guinéus ou gentios. Os portugueses designavam todos os homens de pele mais escura com estes termos. Prevaleceu entre os europeus uma visão inferiorizante sobre os povos de pele mais escura, pois afastavam-se dos padrões estéticos e culturais da sua civilização cristã. Este simbolismo das cores conferiu à cristandade as armas que ela necessitava para justificar a escravidão negra, pois ela foi unificada a teoria camita presente no Talmud. Esta teoria justifica a subordinação de alguns povos a outros e foi resgatada pelo cristianismo através de Santo Agostinho. Esta passagem bíblica (Gen. 9, 18-27) é conhecida como a maldição de Cã.

Cã era o filho mais velho de Noé que ao ver o pai embriagado e nu o teria ridicularizado e menosprezado, o que enfureceu seu pai. O pai, ao saber do acontecido, amaldiçoa-o, dizendo que ele e seus descendentes seriam “serventes de serventes” de seus irmãos. Esta História, que justifica a servidão de alguns povos, mas não a cor dos escravizados, se altera nos séculos XVI e XVII para incluir passagens

Talmudicas ou de midrash que se referem aos negros como descendentes de Cã (Guimarães, 2008,p.16)

Portanto, no imaginário religioso medieval, encontramos diversas imagens subalternizantes acerca dos africanos, como a teoria Camita aqui apresentada, que interpreta e estigmatiza o negro como descendente do personagem bíblico Cã, que se tornou escravo por ter zombado do seu pai Noé (Serrano e Waldman, 2007).

As implicações da teoria camita foram evidentes, pois construiu e justificou uma sociedade de castas, fundamentada na ancestralidade bíblica. O status social e jurídico tornou-se mais rígido e a cor negra que já simbolizava maldição, maldade e diabólico, cristalizou-se no imaginário europeu.

Idéias pejorativas referentes ao continente africano e ao negro são observadas, também, nas representações cartográficas medievais que tratam da composição do mundo e das diferenças físicas entre os seres humanos.

Na cartografia em que a representação do imaginário tinha maior destaque do que a realidade, notamos que a África é um continente associado ao bestiário. Um exemplo dessa representação é o mapa do Salmo, de 1250. Produzido a partir da leitura do Gênesis, o mundo aparece dividido em três continentes que são associados aos filhos de Noé: A Ásia, situada na parte superior, era entendida como “Éden terrestre”, abaixo, ao lado da Europa, está representada a África como território de monstros. (ARNAUT e LOPES, 2005,p.13)

Esta representação cartográfica tem por base as definições de Aristóteles no que se refere às relações entre o clima, o ambiente, a localização geográfica e as características psíquicas, comportamentais e cognitivas dos grupos étnicos e povos.

E, sobre a representação cartográfica medieval, Serrano e Waldman (2007), dizem-nos que na construção mitológica retratada pela cartografia europeia medieval, o continente africano primeiramente foi associado a um conjunto de terras situadas abaixo do continente europeu, vistas desta forma como inferiores e, em segundo lugar, esse conjunto de terras é apresentado como uma região assolada por um grande calor, impróprio para a civilização, mas favorável a seres diabólicos. A África foi simbolicamente associada ao inferno.

Para Seyferth (2002), apesar de a teologia cristã crer num único progenitor para a humanidade, a idéia de conversão tornava possível transformar o bárbaro em cristão, mas

segundo a autora, o que prevaleceu foi o conceito de pagão, definido como um outro, oposto ao cristão.

Este conceito para definir o outro (o não-cristão), serviu para classificar, principalmente, povos da Europa não-cristã ou do oriente, enquanto as definições e representações sobre os povos abaixo do mediterrâneo permaneceram como a dos antigos gregos, ou seja, povos bárbaros. Só que para o mundo cristão europeu, o bárbaro africano além de incorporar a noção de cruel e agressivo, ele era visto também como bestial, demoníaco, sedutor e depravado.

Este desdobramento do conceito bárbaro em vários outros conceitos durante o período medieval permite-nos compreender a afirmativa de Kant (1992) de que os conceitos se explicam apenas por si só e não no tocante a matéria, que permanece por nós desconhecida. Eles são construídos a priori e não há necessidade de serem confirmados pela experiência. Fica evidente que o imaginário europeu cristão, sobre os povos africanos, incorporou as representações do mundo grego antigo e, também, as representações bíblicas. Podemos perceber a junção das representações aristotélicas com as representações teológicas medievais na construção do imaginário sobre a África e os grupos étnicos africanos.

Segundo Santos (2002), o imaginário europeu, até o século das luzes era constituído pela existência de seres fantásticos e raças monstruosas, seres que ocupavam lugar nas descrições sobre a África. Para muitos viajantes, o mundo era maravilhoso e demoníaco, belo e perverso e, na idade média o demônio era chamado de negro, representado também como repugnante e sedutor, horrível e lascivo (Santos, 2007).

Portanto, Satã era representado sempre negro ou escuro. Já Cohen (1980) vai dizer que os europeus relacionavam o negro como a marca do mal e da depravação, da falta de pudor e amoral. Diante disso devemos pensar que a visão cosmogônica da idade média visava à representação e disseminação de um imaginário religioso que demonizou a África, seus habitantes e suas manifestações culturais-religiosas. (Arnaut e Lopes, 2005)

A disseminação e a perpetuação desse imaginário religioso medieval podem ser observadas no pensamento de um jesuíta, que esteve no Brasil durante o século XVIII, conforme nos descreve Schwarcz.

Foi o jesuíta italiano Antonil, no século XVIII, quem melhor caracterizou a função dessa “colônia-purgatório”: extirpar pecados, purificando as almas. O Brasil representaria uma espécie de transição entre a terra da escravidão e do pecado (localizados na África) e o céu: espaço de libertação por excelência. Na sua famosa formulação- “O Brasil é o inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos e mulatas”- ficava sintetizada certa estrutura do sistema, uma vez que diante dessa população “demonizada”, a colonização e a catequese eram entendidas e representadas como benfeitorias, ações valorizadas em outra ordem divina. (SCHWARCZ, 2001,p.17)

Antes do movimento iluminista, as explicações para as diferenças físicas entre os seres humanos estavam baseadas na idéia de uma possível determinação divina ou buscava-se relacionar as diferenças físicas a uma possível árvore genealógica bíblica. Sendo assim, para Lopes (2007) Bíblia serviu de base para explicar tamanha diversidade na aparência física.

Até o século XVIII, os sábios procuravam explicar as diferenças físicas existentes entre os povos por meio de árvores genealógicas tiradas da Bíblia. Então a diversidade na aparência das pessoas era entendida ou como uma determinação de Deus ou como uma coisa hereditária, cada um “saindo” ao seu antepassado. (LOPES, 2007, p.26)

Sendo assim, além das explicações teológicas, outras causas foram apontadas como possíveis determinantes das diferenças entre os homens, como a alimentação, o clima e o ambiente.

Assinale-se que a África é o único continente eminentemente tropical do planeta. Compreendendo terras soberanamente governadas pelo sol, muitas vezes esse dado foi persistentemente manipulado para confirmar uma inferioridade tida como inata ao negro-africano, quando não rubricada como resultado dessa inferioridade natural. Recorde-se que, em passado recente, foram abundantes nos meios científicos europeus as teses que advogavam, por exemplo, a baixa capacidade intelectual, o passionalismo e a preguiça como decorrentes da tropicalidade e da elevada umidade do ar. Esta relação entre ambiente, clima e capacidades intelectuais e comportamentais dos homens esteve presente nas reflexões de Aristóteles e outros pensadores e já foram relatadas neste trabalho. Ademais, para a cristandade européia, as temperaturas altas possuem, de um ponto de vista cultural, sentido simbólico negativo. Ao calor associa-se a sensualidade, igualmente repudiada pelo pensamento cristão. Não por acaso, “o cristianismo criou expressões como fogo ou o calor dos infernos (Serrano e Waldman, 2007,p.26).

As representações conceituais dos europeus rompem a barreira do humano e passam a se referirem ao espaço geográfico. Essas explicações não se sustentaram por muito tempo, pois crianças filhas de escravizados africanos, nascidas na América, permaneciam negras. Mas segundo Wieviorka (2007) a ideologia racista evoluiu e modificou-se durante a era moderna.

As doutrinas e ideologias racistas evoluíram consideravelmente na era moderna. Em um primeiro tempo, durante os séculos XVII e XVIII, dominam, não sem uma grande diversidade suficiente, representações do outro que se podem denominar proto-racistas. Algumas notadamente explicam as diferenças físicas dos africanos ou dos índios da América, elas mesmas percebidas como causa ou marca de uma inferioridade pelo meio ambiente em que vivem: o clima, a natureza, mas também a cultura, a civilização na qual eles são socializados. (WIEVIORKA, 2007,p.19)

A denominação proto-racista utilizada por Wieviorka pode ser utilizada, também para descrever representações que muitos viajantes construíram sobre a população do novo-mundo. Mas o termo proto-racista aqui apresentado serve mais para demarcar o campo em relação ao “racismo científico” que nasce na segunda metade do século XVIII e alicerçou-se nas explicações biologizantes sobre a diversidade cultural e o desenvolvimento dos povos e grupos étnicos.

Sobre os nativos da América, Schwarcz (2001) relata que o naturalista Gândavo, no século XVI, descreve os nativos encontrados no Brasil como uma multidão de bárbaros, sem fé, sem lei e sem rei; homens dados à sensualidade, à vingança, e à lascívia. Fica claro que essa representação se dá pela falta, pelo estranhamento e pela exotividade do outro. Para Seyferth (2002), o impacto da descoberta da América produziu uma associação entre o termo bárbaro e canibalismo, dando margem a definir o outro como uma subespécie do homem ou um ser subumano.

O início da era moderna foi marcado por guerras religiosas entre católicos e protestantes e pela expansão marítima e comercial europeia que colocou o homem europeu em contato com povos de costumes e hábitos estranhos para os padrões da racionalidade cristã. Portanto, a descoberta do “novo mundo” colocou o europeu diante de povos que ele não sabia explicar e definir, apesar de reconhecer neste não europeu, as

formas humanas. E, o europeu passou a representar estes outros, estranhos em costumes e hábitos.

Este encontro gerou representações imaginárias sobre este novo mundo que assombrava e encantava. Muitas destas representações foram de responsabilidade de viajantes e botânicos que se aventuravam pelas terras “recém descobertas”. Os relatos tratavam da natureza como o paraíso, o éden. Quanto aos gentios os relatos são diversos, mas predominou um olhar etnocêntrico. Os nativos foram descritos como bestas humanas, primitivos, dados a lascívia, a sensualidade e a preguiça.

Boa parte dos relatos sobre os povos do novo mundo seguem esta lógica. Neste contexto a voz do filósofo francês Michel de Montaigne diferenciou-se. Para Coelho (2001), a grande originalidade e atualidade de Montaigne foi não induzir seus leitores a olhares preconceituosos e etnocentricos sobre culturas e comportamentos que lhes são estranhos. Esta seria a grande contribuição de Montaigne em pleno século XVI.

A época que viveu Michel de Montaigne (1553-1592) foi um período de dúvidas, de incertezas e de transição. Dúvidas em relação ao saber amparado na tradição que ruiu devido a uma nova visão sobre o cosmo. Esta nova visão, proporcionada pelas revoluções científicas de Copérnico, Galileu e Bruno e, também, pelas grandes navegações, derrubaram os paradigmas teológicos sobre o geocentrismo e ergueram o heliocentrismo, colocando em dúvida o saber defendido pela igreja romana. Mas Montaigne não aderiu ao sistema heliocêntrico de Copérnico, apenas disse que o geocentrismo e o heliocentrismo são dois sistemas rivais que não nos ajudam a desvendar a verdade sobre as coisas (Smith, 2009).

Não era apenas a ciência que abalava o poder da Igreja, a reforma protestante desencadeada por Martinho Lutero também contribuiu para colocar em dúvida o saber teológico, a infalibilidade do papa e de seu poder temporal. Lutero traduziu o texto bíblico para o alemão, defendeu o livre exame da Bíblia e, ainda, a sua divulgação. Na análise de Marcondes:

As grandes navegações, iniciadas já no século XV, e principalmente a descoberta da América vão alterar radicalmente a própria imagem que os homens faziam da terra. As teorias de Nicolau Copérnico, Giordano Bruno, Galileu Galilei e Johannes Kepler vão revolucionar a maneira de se considerar o mundo físico, dando origem a uma nova concepção de universo. A reforma de Lutero vai abalar a autoridade universal da igreja

católica no ocidente, valorizando a interpretação da Bíblia pelo próprio indivíduo. (Marcondes, 2006, p.159)

O mundo moderno que estava nascendo nos séculos XV e XVI valorizou a autonomia do sujeito que passou a ser visto como leitor e autor do conhecimento. A nascente ciência moderna de caráter empírico passou a valorizar o saber baseado na experiência sensível do indivíduo. O empirismo recusou todo saber que estivesse à margem ou anterior a experiência, negando assim, o saber baseado nos escritos dos grandes homens do passado. Portanto, a valorização da experiência e a observação da natureza caracterizavam o mundo moderno que estava nascendo.

Foi neste contexto que o pensador francês Michel de Montaigne preocupou-se em retratar a diversidade de costumes e hábitos que os homens são capazes de criar, pois a “descoberta” da América pelos europeus lhe proporcionou material para suas observações acerca da diversidade humana. Nas palavras de Smith:

É, em boa parte no interior dessa curiosidade natural sobre as múltiplas formas de vida do ser humano, tal como eles efetivamente vivem e se organizam, que a descoberta do novo mundo interessará à Montaigne. (Smith, 2009, p.9)

“Os Ensaios” abordam temas variados como a educação das crianças, o preparo para a morte, o conceito de bárbaro e a crueldade, entre outros. No texto “Dos Canibais”, presente na obra “Os Ensaios”, o filósofo realiza reflexões sobre os hábitos e costumes dos Tupinambás, com clara intenção de criticar os próprios europeus, que vivenciavam as guerras religiosas entre católicos e protestantes.

Ao retratar os costumes dos nativos americanos, no ensaio “Dos Canibais”, Montaigne criticava ao mesmo tempo a educação, os costumes e hábitos presentes na França da sua época. Dessa forma, Montaigne acaba por julgar o velho mundo. Pois ao descrever os povos do “novo mundo” ele preparava o juízo sobre o “velho mundo” (Smith, 2009). Sua intenção foi oferecer uma medida para julgar a França e as guerras religiosas que assolavam sua terra neste período. A França vivia um período de turbulência, pois católicos e protestantes estavam em guerra aberta e a carnificina marcou a noite de São Bartolomeu.

Suas reflexões, no ensaio “Dos Canibais”, buscaram relativizar o conceito de “povos bárbaros”, conceito muito presente na literatura ocidental desde os primórdios da civilização grega, tal qual foi aqui descrito.

Portanto, como foi dito aqui, Montaigne (2009) vai nos dizer que somos escravos de costumes, hábitos e opiniões que circulam entre nós e aos quais aderimos através da educação, dos ensinamentos dados por nossos pais ou por meio do grupo social com o qual partilhamos nossa vida. Segundo o filósofo, estes hábitos e costumes escravizam-nos, dominando nosso livre exame de outros povos e culturas.

A tirania dos costumes faz-nos julgar o outro e daí, todo estranhamento em relação à outra cultura seria, segundo Montaigne (2009), a base de todo preconceito. Podemos dizer que, este olhar sobre o outro é à base do vínculo entre etnocentrismo e preconceito.

Smith (2009), ao analisar os ensaios de Montaigne, vai nos dizer que o filósofo buscou descrever o ser humano como um prisioneiro de sua época, dos costumes de seu país, de sua cultura e de certo modo de pensar ao qual ele adere sem refletir e, desse modo, naturalizaria certas idéias que circulam na sociedade na qual vive, fazendo delas, as sua idéias.

Portanto, segundo Montaigne, esta assimilação da cultura e dos hábitos teria tanta força em nós que chamamos de bárbaros todos os povos cujos costumes diferem dos nossos. Para o filósofo, a tirania dos costumes e dos hábitos impede-nos o livre exercício da razão e de construirmos um juízo sobre o outro que leve em conta a própria diversidade humana. Embora o projeto filosófico da modernidade esteja amparado na autonomia do sujeito,

Montaigne acaba por contestar esta possibilidade ao ver o livre exercício da razão e a livre formulação de juízos ameaçados pelos costumes e hábitos que amordaçariam o homem, gerando uma visão preconceituosa sobre o outro. Nesta lógica, todos os outros seriam bárbaros despossuídos de razão.

Os europeus ao se defrontarem com os nativos da América, definindo-os como bárbaros, primitivos e selvagens, estavam, portanto, classificando o outro segundo seus valores, hábitos e costumes. O outro é colocado fora da humanidade, é desumanizado.

Na reflexão filosófica de Montaigne, o preconceito nasce, portanto, dos nossos hábitos e costumes, pois olhamos o outro a partir do que é comum a nós. Este olhar estaria condicionado por nossas maneiras a tal ponto, que chamamos de bárbaros e

despossuídos de razão todos os que não comungam com nós os nossos hábitos. Por isso os Tupinambás foram vistos como bárbaros. Verificamos então que o conceito bárbaro atravessou períodos históricos distintos, mas nos revela a tentativa epistemológica de conhecer e classificar o outro, o não europeu.

Embora o filósofo Michel de Montaigne buscasse superar e criticar o olhar que a sociedade ocidental europeia construiu sobre os povos não europeus, ele não conseguiu avançar nesta questão. Pois, com o desenvolvimento da ciência moderna, especificamente o empirismo com Francis Bacon e a crença no progresso do conhecimento, todas as formas de conhecimento baseadas na tradição passaram a ser combatidas e vistas como superstições sem sentido, meras crendices.

O evolucionismo foi a primeira tentativa teórica de explicar as diferenças entre o grupo do eu e o grupo do outro a partir da perspectiva científica e não mais a partir de representações religiosas ou a partir de um suposto censo comum que relacionava o fenótipo ao clima, ao ambiente e a cultura. Na perspectiva evolucionista o que passa a importar são dois conceitos: progresso e cultura.

A perplexidade, o medo, o choque cultural perante o outro, encontrou nos séculos XVIII e XIX novas explicações e a primeira foi à crença no evolucionismo social. O evolucionismo social reforçou o olhar etnocêntrico ao interpretar a diversidade das culturas como meras etapas de um processo em constante movimento e em direção a um mesmo fim. O evolucionismo social estabelece um parâmetro do que vem a ser civilização e cultura. Para ele a idéia de cultura é a sua, é a do grupo do eu.

O resultado disso, é claro, vai ser a permanência do etnocentrismo agora traduzido na sociedade do “eu” como o estágio mais adiantado e a sociedade do “outro” como o estágio mais atrasado. (Rocha, 2006, p.27)

O evolucionismo acreditou na idéia que todos os grupos humanos chegariam ao mesmo fim, ou seja, as formas culturais civilizadas, mas estabelecidas por ele, portanto, estabelecidas pelo grupo do eu.

Na opinião de Rocha (2006) um dos expoentes do evolucionismo foi Lewis Morgan que calculou as sociedades segundo o grau de evolução técnico-cultural e o progresso mental e moral dos homens.

Avaliando itens culturais tais como: “governos”, “meios de subsistência”, “arquitetura”, “religião”, “propriedade”, “família”, etc, dividiu os cem mil anos de História humana em três períodos básicos – selvageria, barbárie e civilização. Não é preciso dizer que a sociedade dele mesmo ocupava exemplarmente o lugar destinado à mais alta civilização. (Rocha, 2006, p.34).

Portanto, o evolucionismo social foi uma das primeiras tentativas, no mundo moderno, de interpretação das diferenças culturais entre o grupo do eu e os outros. Mas foi uma tentativa marcadamente etnocêntrica que acabou por negar a diversidade de culturas, tanto no passado quanto no presente. A diversidade cultural foi interpretada como etapas no caminho da civilização. O próprio conceito de civilização identificado com os padrões, costumes e leis da Europa cristã ocidental. Mas foi o próprio desenvolvimento do conhecimento que colocou o evolucionismo social em cheque.

O desenvolvimento dos conhecimentos pré-históricos e arqueológicos tende a espalhar no espaço as formas de civilização que éramos levados a imaginar como escalonadas no tempo. Isso significa duas coisas: em primeiro lugar que o progresso (se este termo ainda é adequado para designar uma realidade muito diferente daquela a que se tinha primeiramente aplicado) não é nem necessário nem contínuo; procede por saltos, ou, tal como diriam os biólogos, por mutações. Estes saltos não consistem em ir sempre mais longe na mesma direção; são acompanhados por mudanças de orientação, um pouco à maneira dos cavalos de xadrez que têm sempre à sua disposição várias progressões mas nunca no mesmo sentido. A humanidade em progresso nunca se assemelha a uma pessoa que sobe uma escada, acrescentando para cada um dos seus movimentos um novo degrau a todos àqueles já anteriormente conquistados, evoca antes o jogador cuja sorte é repartida por vários dados e que, de cada vez que os lança, os vê espalharem-se no tabuleiro formando outras tantas somas diferentes. (Lévi-Strauss, 2008, p.30)

Como nos diz Lévi-Strauss, neste texto, “a crença na humanidade em progresso”, isto é, a crença de que a humanidade como um todo segue um desenvolvimento ou evolução linear, não se assemelha a uma pessoa que sobe uma escada e faz de cada degrau uma etapa rumo ao topo. Variações e diversidades culturais seriam mais a regra do que meras etapas rumo a um suposto progresso. Mas o que podemos constatar é a existência, no pensamento moderno, da crença no progresso da humanidade de forma linear. Crença que fora desenvolvida por Francis Bacon (1561-1626) através do empirismo e que condicionou a forma de olhar o outro durante o expansionismo comercial

e industrial europeu. Crença presente no evolucionismo social que ao olhar para outras culturas e sociedades, as vê como meras etapas ou degraus rumo ao “mundo civilizado”.

Assim, o evolucionismo social ao olhar para os povos africanos e suas respectivas culturas os viu com os pés nos degraus que, supostamente, estariam abaixo dos degraus que os europeus estariam pisando. Neste sentido a civilização européia ocidental seria o ápice do desenvolvimento humano e do progresso e todos os degraus levariam a ela, bastando para isso, subi-los.

A crença no progresso é parte integrante tanto do evolucionismo social quanto do “racismo científico” universalista que não admitem povos e culturas que possam negar ou atrasar a subida ao topo. Para a visão etnocêntrica de mundo todos os outros e suas respectivas culturas são passíveis de serem inferiorizados. Sendo assim, o evolucionismo social e o racismo científico são formas de olhar o outro com forte apelo etnocêntrico e, apresentam-se com várias roupagens, até religiosas.

Portanto, o “racismo científico”, que veremos neste capítulo, é mais uma forma de olhar o outro a partir da crença no progresso como ponto de apoio para julgar povos e culturas. Estamos falando do olhar eurocêntrico, armado com as idéias do “racismo científico”, que levou ao extremo a crença no progresso linear da humanidade e de posse dele, acabou por julgar povos e culturas.

2.2 A IDEOLOGIA RACISTA E SEU ALICERÇE BIOLÓGICO-CIENTÍFICO.

Diante do que foi exposto aqui, procuraremos apresentar as várias formas e manifestações racistas que aparecem no decorrer da História. Começaremos pelo “racismo científico” e buscaremos demonstrar como o empirismo de Francis Bacon e a crença no progresso e na relação de causa e efeito contribuíram para a estruturação deste racismo. Se as doutrinas e as ideologias racistas evoluíram na era moderna, conforme nos relata Wieviorka (2007), isto se deve a uma nova concepção de ciência que começou a ser elaborada durante o século XVI pelo filósofo empirista Francis Bacon (1561-1626), e que colaborou para a construção de teorias racistas “científicas”.

O empirismo de Bacon é considerado, ao lado do racionalismo de Descarte, uma das correntes filosóficas fundadoras do pensamento moderno, sobretudo no campo da teoria do conhecimento. A época de Francis Bacon e Descartes foi marcada pela transição entre a tradição e uma nova concepção de mundo que se anuncia a partir da revolução científica de Copérnico, Galileu e Bruno e das grandes navegações, que revolucionaram o conceito de espaço e a visão sobre o cosmo.

Esta revolução científica e o mercantilismo gerado pelas navegações ao gestarem uma nova visão sobre o cosmos, abalaram a autoridade moral e teológica da Igreja Cristã românica. Para Marcondes (2006), a idéia de modernidade nasce neste período e está relacionada a ruptura com a tradição, com a autoridade do Papa e com a escolástica medieval.

É nesse contexto que se insere o empirismo e a filosofia de Bacon. Se o conhecimento herdado da tradição e da instituição representada pelo papa, não oferecem um conhecimento seguro, pois os conceitos sobre o homem, sobre a sociedade e sobre as diferenças físicas, caíram por terra, cabe construir um método que conduza o homem ao conhecimento adequado, indicando uma via segura para a razão formular e validar suas teses. Este método é para Bacon, a valorização da experiência e da experimentação. Nas palavras de Filho:

Desde Bacon, o empirismo caracteriza-se pela defesa de uma ciência baseada em um método experimental, valorizando a observação e a aplicação prática da ciência. (Filho, 1989, p.99)

Desta forma, o empirismo rejeita a noção de idéias inatas ou naturais ou ainda, rejeita todo conhecimento anterior a experiência ou independente dela. Para Bacon, a base de todo conhecimento passa pela experimentação e observação dos fenômenos da natureza.

De agora em diante a natureza e o conhecimento sensível da vida material são as chaves do saber.

Bacon propõe então um modelo para a nova ciência. O homem deve despir-se de seus preconceitos, tornando-se “uma criança diante da natureza”. Só assim alcançará o verdadeiro saber. O novo método científico é a indução, que, com base em observações, permite o conhecimento do funcionamento da natureza e, observando a regularidade entre os fenômenos e estabelecendo relações entre eles, permite formular leis científicas que são generalizações indutivas. É desse modo que a ciência pode progredir e o conhecimento crescer de forma controlada e segura. (MARCONDES, 2006, p.179)

Despir-se dos preconceitos era eliminar do processo de conhecimento, as superstições, as ilusões criadas pela visão religiosa e escolástica de mundo, eliminar portanto, os preconceitos criados a priori e à margem de todo conhecimento sensível. A partir de Bacon, que influenciou profundamente o positivismo, o conhecimento passa a estar ligado à observação do mundo natural e a seguir um método, o indutivismo e isto, para que ocorra verdadeiramente um progresso do conhecimento. Segundo Filho (1989) as leis científicas seriam o resultado de generalizações construídas pelo homem a partir da observação dos fenômenos. O conhecimento tem início a partir da percepção que temos dos fenômenos e esta percepção nos é dada pelos sentidos e não pela tradição.

Para Ferreira (2008) a crença no progresso do conhecimento e da própria sociedade assim como o domínio crescente do homem sobre a natureza foram as teses defendidas por Francis Bacon.

Não seria exagero situar Francis Bacon como o precursor da construção de uma imagem da ciência bastante positiva. A partir dele se instituiu a idéia de que a ciência levaria a humanidade para uma nova e boa fase assentada no crescente controle do homem sobre a natureza. (FERREIRA, 2008, p.49)

Com Francis Bacon, a ideia de progresso do conhecimento e o progresso da própria humanidade se convertem em dogma. Se a idéia de modernidade está associada à idéia de progresso do conhecimento e este ao progresso da própria humanidade; sendo assim, a filosofia de Bacon é a base filosófica do pensamento moderno. Como tal, o conhecimento para o pensamento filosófico moderno, parte da percepção individual do fenômeno por parte do observador. Uma percepção oferecida pelos sentidos. E, esta concepção científica nega todo saber baseado na tradição religiosa, vista como mera credência e superstição.

O pensamento racista ou “racismo científico” nasce e está associado a este novo modelo de ciência, que se baseia na experimentação e observação da natureza utilizando o método indutivo e, que crê no progresso do conhecimento e da humanidade. A idéia tanto do progresso do conhecimento, quanto da humanidade, está presente na filosofia das luzes e no seu filho direto o positivismo.

Por isso, segundo Wieviorka (2007, p.19), “o racismo propriamente dito, a idéia de uma diferença essencial, inscrita na própria natureza dos grupos humanos, em suas características físicas, não começa verdadeiramente a se difundir senão no final do século XVIII e no século seguinte”. Foi no século das luzes, que o pensador iluminista Condorcet (considerado o primeiro positivista), elaborou uma ciência para estudar a sociedade, baseada no modelo científico-natural.

Pode-se dizer que a idéia de uma ciência da sociedade, elaborada segundo o modelo científico-natural, aparece particularmente no século XVIII. Pode-se encontrar em períodos anteriores alguns elementos dessa formulação, mas esta é realizada mais explicitamente no século XVIII, no momento em que se desenvolve a filosofia das luzes- o enciclopedismo- e a luta contra a ideologia dominante na época, a ideologia clerical, feudal, absolutista. (LOWY, 1985, p.37)

Para Condorcet o conhecimento sobre a sociedade deveria ser neutro, objetivo, enfim, deveria ser preciso como o conhecimento matemático. E um conhecimento objetivo e neutro só seria possível, segundo esse pensador se, no processo de conhecimento fossem eliminados todos os preconceitos e paixões. Preconceitos identificados por ele como sendo as idéias clericais sobre a sociedade, partilhando assim, da idéia de Francis Bacon.

Segundo Lowy (1985), Condorcet considerava que, como na marcha das ciências físicas e biológicas, os interesses e as paixões não as perturbavam, o mesmo deveria ocorrer nas ciências da sociedade e, para isso, deveríamos eliminar as doutrinas teológicas, os argumentos papais e a autoridade de São Tomás de Aquino.

Na busca por um conhecimento objetivo, neutro e livre de argumentos de ordem teológica, as ciências sociais começaram a utilizar conceitos ou idéias provenientes das ciências naturais, como a ideia de raça e de leis naturais para explicar o funcionamento das sociedades, assim como o progresso e o desenvolvimento econômico das mesmas. Portanto o nascimento das ciências sociais, assim como de suas antecessoras, as ciências naturais, foi pautado pela noção de progresso presente no pensamento de Francis Bacon.

Mas foi Saint-Simon, nas palavras de Lowy (1985) quem pela primeira vez buscou formular um conhecimento da sociedade segundo o modelo biológico, e especificamente, segundo a fisiologia, com o objetivo de demonstrar que determinadas classes sociais são parasitas do organismo social. Saint-Simon era um socialista utópico do século XIX que atribuiu à sua doutrina o nome de fisiologia social.

Seguindo essa lógica, podemos afirmar que, durante o século XIX, com o avanço e o predomínio das ciências naturais, sobretudo da biologia, sobre as ciências humanas, que o conceito de raça passou a ser utilizado para definir as diferenças físicas entre os seres humanos e, fundamentalmente, para explicar as diferenças entre sociedades, no que diz respeito ao desenvolvimento e ao progresso, e desta forma, abandonando as explicações de ordem teológicas, vistas por Condorcet como preconceitos e paixões que impediam o conhecimento preciso e objetivo. Raça passou, então, a ser o conceito chave e explicativo para as diferenças entre grupos humanos e estas explicações basearam-se na crença sobre a existência de leis universais.

Nesse período, as ciências naturais, assim como as ciências humanas, estavam pautadas unicamente pela busca de leis que explicassem o comportamento de seus respectivos objetos. Uma das principais proposições teórico-metodológicas que se desenvolveu nesse período, foi a teoria positivista da ciência, ou positivismo. Para o positivismo a sociedade é regulada por leis naturais iguais às leis da natureza e que, portanto, são independentes da ação e da vontade humana. Sobre essa proposição teórica do positivismo, Lowy vai nos dizer que:

A sua hipótese fundamental é de que a sociedade humana é regulada por leis naturais, ou por leis que tem todas as características das leis naturais, invariáveis, independentes da vontade e da ação humana, tal como a lei da gravidade ou do movimento da terra ao redor do sol: pode-se até procurar criar uma situação que bloqueie a lei da gravidade, mas isso se faz partindo de que essa lei é totalmente objetiva, independente da vontade e da ação humana. (LOWY, 1985, p.36)

Descobrir leis, para as ciências relacionava-se, a possibilidade de construir teorias que pudessem dar informações sobre os hábitos comportamentais dos objetos estudados. O método empregado para se concretizar essa busca foi o método indutivo, defendido por Francis Bacon. O indutivismo acredita poder construir uma teoria científica a partir da observação dos fatos, eliminando os preconceitos e pré-juízos elaborados a priori e distantes da experimentação; e toda teoria construída a partir desse método enuncia leis que se pretendem universais.

Por isso, conhecer leis, para as ciências naturais e humanas, no século XIX, era a possibilidade de conhecer o comportamento do objeto e realizar previsões sobre seu futuro comportamento. No caso das ciências humanas, a busca era por leis que explicassem o comportamento violento, o atraso social e econômico de uma sociedade ou nação.

As ciências humanas, principalmente a sociologia e a antropologia física, ao utilizarem o conceito de “raça”, empregado pela biologia para explicar o comportamento ou características de determinados animais, buscou relacionar o comportamento de determinados seres humanos com suas características “raciais”, ou melhor, com suas características fenotípicas (cor da pele, tipo de cabelo, formato do nariz, diâmetro do crânio e outras características de ordem física que podem ser captadas pela observação científica), originando uma concepção teórica sobre o comportamento que contribuiu para a formulação de idéias racistas, como se a aparência física fosse condição para explicar a priori o comportamento de seres humanos e suas diferenças sociais e culturais.

Desta forma buscou-se criar um vínculo entre os caracteres fenotípicos, o comportamento e o desenvolvimento intelectual, como se essa relação fosse uma lei natural e objetiva encontrada no decorrer da história da humanidade, naturalizando a História. Portanto, o fenótipo passou a ser o dado principal para se compreender o

comportamento de determinados sujeitos sociais assim como suas respectivas capacidades intelectuais.

O método proposto por Bacon está presente nas ciências naturais e humanas do século XIX, pois ao visualizar o fenótipo, os teóricos do racismo científico, o relacionavam aos fenômenos comportamentais, seguindo assim a proposta metodológica de Bacon (2006) ao afirmar que na observação dos fatos é possível encontrar e demonstrar as leis que regem os fenômenos. Vale lembrar a advertência de Kant sobre os conceitos criados pelo entendimento. Os conceitos se explicam apenas por si só e não no tocante a matéria, que permanece desconhecida por nós (Kant, 1992).

A pretensão das ciências naturais e das ciências humanas de eliminar do processo de conhecimento os a priori, os preconceitos e pré-juízos ao conhecimento, não se efetivou como ficou claro com o “racismo científico”. Se o método indutivo proposto por Bacon era uma forma de combater todo tipo de preconceito, indo direto as fontes, através da observação dos fatos e da experimentação, assim evitando o erro, este método falhou ao ser levado para as ciências humanas, pois ele acabou por servir de base para o pensamento racista.

A crítica feita ao método indutivo, cuja pretensão era construir um conhecimento seguro a partir da observação do fenômeno, foi realizada por Kant na sua obra “Crítica à razão pura”, por Nietzsche, por Bertrand Russell e, principalmente, por Karl Popper, um filósofo contemporâneo da ciência, que escreveu a obra “Conhecimento Objetivo”, na qual desmonta o método indutivo.

O método indutivo reforçou no homem moderno a sua perspectiva de olhar o mundo segundo a relação entre causas e efeitos. A causalidade está presente na moral religiosa e na ciência moderna. Mudam as causas não o olhar causal. A crítica de Nietzsche (1985) a ciência moderna foi estendida pelo filósofo à moral religiosa. Diz o filósofo que a causalidade, a visão de um mundo repleto de causas e efeitos é intrínseca a ciência moderna e a moral religiosa, pois o homem estabelece o espírito como causa, o eu como causa e a consciência como causa.

Nesta ótica, a moralidade religiosa tem suas próprias causas para explicar os fenômenos: os espíritos malignos. Já a ciência moderna, através do indutivismo repete a moral religiosa ao ver em todo fenômeno um elemento causal. O legado da ciência moderna é a causalidade do mundo. As explicações desse fato: reduzir algo

desconhecido a conhecido alivia e tranqüiliza, proporcionando segurança segundo Nietzsche (1985).

Já Russel (2008) diz que o método indutivo e a crença em causas e efeitos, não passam de uma crença muito antiga que é a crença na uniformidade da natureza. Ou seja, é a crença de que o que ocorreu no passado irá se repetir se as mesmas condições se apresentarem. A ciência moderna, baseada no indutivismo, criou um mundo de causalidades. E, criou outro mito: o de que bastaria conhecer as causas de tal fenômeno para saber quando e como ele ocorrerá novamente.

Mas, os teóricos do racismo científico, que não se ocuparam da crítica ao método indutivo, utilizando o conceito de raça no século XIX, identificaram três tipos raciais: a raça branca, a negra e a amarela. A partir deste período, o conceito de raça começou a ser utilizado para análises sociológicas que abordavam as diferenças culturais. Estas diferenças foram hierarquizadas pelas ciências sociais.

De acordo com Lopes (2007), foi o conde de Gobineau, no século XIX, que lançou as bases para o “racismo científico” ao pregar a superioridade da “raça” nórdica e branca sobre as demais, afirmando, ainda, que a raça era o fator determinante do progresso ou da decadência de uma sociedade, sendo a raça branca responsável pelo progresso, e toda decadência como resultado do amálgama de “raças”.

A miscigenação aparece como responsável pela decadência de uma sociedade, assim como a pureza é responsável pelo seu progresso. Podemos perceber a ideia de progresso de Bacon nas teses de Gobineau. Mas o progresso em Gobineau está associado a pureza racial, assim como a decadência estava associada a miscigenação racial segundo nos diz Wieviorka (2007) e todas as áreas do saber buscam justificar estas teses.

As concepções científicas de raça se colocam na convergência de todos os campos do saber. Para isso contribuem os viajantes, os escritores, os poetas, mas também os filósofos e teólogos. Trata-se, qualquer que seja o saber inaugurado ou convocado, de demonstrar a superioridade da “raça” branca sobre as outras “raças”, de classificar as raças humanas nas pegadas da classificação das espécies propostas por Karl Von Linné; de demonstrar também, que a “mistura” é fonte de decadência para a raça superior... (WIEVIORKA, 2007, p.21)

Ao passar pelo Brasil, Gobineau descreve a população local como mulata, viciada no sangue e no espírito e, assustadoramente feia, conforme nos relata Schwarcz (2001). Os relatos de viagem do conde reforçam a visão preconceituosa sobre os “mestiços” existentes em terras tupiniquins e a impossibilidade de desenvolvimento devido à predominância de negros e mestiços, reforçando a idéia ou tese da “necessidade” de branqueamento da população brasileira.

O “racismo científico”, de Gobineau, atribuí ao branco e suas vertentes ariana e teutônica, os grandes feitos da humanidade (Lopes, 2007), e, portanto, implicitamente, relaciona o elemento fenotípico à capacidade intelectual do indivíduo e ao desenvolvimento de uma nação ou sociedade. Porém, vale ressaltar que, a noção de raça ariana é um mito biológico e social, entre outros, criados pelo próprio racismo científico para gerar uma hierarquia biológica entre seres humanos e justificar conquistas e dominação de supostos “superiores” sobre “inferiores”. Segundo Lopes,

O nome “ariano” vem de “Árias”, suposto nome de um povo que invadiu o norte da Índia a partir do século XVIII a.C. e ali, instalou uma comunidade cuja língua se chamava “Sanskrito. É por isso que se costuma dizer que a Civilização Universal nasceu entre os povos indo-europeus, já que esses arianos teriam, da Índia, chegado à Europa. (LOPES, 2007, p.40)

Lopes (2007) afirma ainda, que vários pesquisadores tentaram localizar a real origem desses “Arias, não chegando a nem uma conclusão e que, portanto, a existência real desse povo pode ser mais um mito do racismo científico que, devido a familiaridade do Sânscrito com o grego e o alemão, criou a idéia de uma raiz comum para essas línguas, chamando-as de indo-europeias ou arianas. Mas, da familiaridade lingüística, o arianismo foi reinterpretado e adaptado ao campo biológico.

Sendo assim, o conceito raça passou a ser utilizado, a partir do século XIX, para explicar o progresso ou a decadência de uma nação ou país, e ainda para construir uma identidade nacional (caso da Alemanha), para justificar o domínio de uma casta sobre outras (caso da França), e também para justificar o neocolonialismo europeu sobre a África e Ásia. Segundo Arendt (1998), na França o conde de Boulainvilliers exaltou a “superioridade racial” da nobreza francesa para se opor ao povo e a burguesia, afirmando que a queda dessa casta seria a queda da França e do mundo. Diz ainda a autora, que na

Alemanha os nacionalistas buscaram uma origem tribal comum que justificasse a unificação.

Estas idéias ou concepções teóricas, que identificavam a partir do fenótipo quais as raças o ser humano pertenceria e daí explicavam as razões de progresso ou atraso de uma sociedade, ou a predisposição para a violência ou indolência de um indivíduo, como se essa relação fosse uma lei natural descoberta pelas ciências sociais, e, principalmente, essa explicação causal recaiu sobre o continente africano justificando o atraso e a colonização européia do século XIX. Levar o conhecimento científico, eliminar o atraso e conduzir ao progresso passaram a ser os “ideais” norteados pelo neocolonialismo e vários processos de evangelização.

Todas são ideias identificadas com a modernidade cujas origens, como foi dito, encontram-se em Francis Bacon. Observamos assim, que tanto o conde de Gobineau, quanto o conde de Boulainvillieus estabelecem, em suas teorias, uma relação de causa e efeito, entre raça e atraso ou progresso de uma nação, como resultado de observações “científicas”. Essa relação é uma lei natural nos escritos desses dois estudiosos.

...por causa desse racismo explicado assim “cientificamente” , até a época da primeira guerra mundial, em 1914, a maioria dos livros que tratavam do assunto procuravam mostrar que os povos não europeus, considerados não civilizados, eram sempre muito diferentes; que seu comportamento era estranho; que seus costumes eram quase sempre ridículos e até repugnantes; que eles viviam num mundo sem lógica, cheio de superstições e que por isso, eles pertenciam a “raças inferiores. (LOPES, 2007, p.29)

Com isso, negros, mulatos, indígenas e asiáticos passaram a serem vistos como inferiores, incivilizados, menos dotados intelectualmente e de costumes estranhos e repugnantes. Para Arnaut e Lopes (2001), se estabeleceu a partir da utilização do conceito de raça, uma estreita ligação entre biologia e cultura, sendo a primeira determinante da segunda. Então logicamente, supostas “raças inferiores”, possuiriam uma cultura também inferior.

Ao estabelecerem essas conotações sobre o negro e demais grupos étnicos os europeus, como foi dito, justificavam a escravidão e a partilha da África no século XIX. Sobre a escravidão, vale ressaltar que ela, enquanto sistema de dominação e posse de um indivíduo sobre o outro, legitimou e “naturalizou” as relações sociais, o arbítrio e

também inibiu toda discussão sobre cidadania, disseminando a violência, conforme nos descreve Schwarcz (2001).

Aliás a violência que a população negra estava submetida era intensa e marcou profundamente as relações sociais no Brasil. Fonseca (2009), afirma que a violência fez parte das relações sociais no Brasil. Diz ainda Fonseca, que, da sociedade colonial, passando pelo império e entrando no período republicano, a população negra sofreu todo tipo de violência física e psicológica, e que as mulheres negras foram submetidas a todo tipo de flagelo e humilhação, pois eram constantemente violentadas e usadas de todas as formas. Uma violência produzida em larga escala pelo Estado ou contando com sua participação segundo Fonseca (2009).

Tratado como bem pessoal, o escravizado podia ser alugado, leiloado, penhorado, assim como os demais bens do escravista. Era difícil, mas não impossível, restituir e praticar crenças próprias ou recriar os antigos modos de vida. Nesse contexto o candomblé aqui praticado e a Umbanda são religiosidades de matriz africana, foram recriadas e sofreram com todo tipo de perseguições e preconceitos como veremos no decorrer desse trabalho.

Por isso mesmo, estas religiões eram praticadas de maneira furtiva segundo Schwarcz (2001). Mas os europeus consideravam tanto a escravidão, quanto a partilha e o domínio do continente africano, como benfeitorias, pois aproximavam os negros da civilização cristã.

Para Lopes (2007), essa visão racista nasceu, justamente no século XIX, quando as grandes potências européias estavam ocupadas em dominar o mundo, legitimando com o discurso do “racismo científico”, o domínio sobre o continente africano e asiático, e no caso da África, a justificativa moral para o domínio e a divisão desse continente, foi o argumento de que os povos que ali viviam eram bárbaros e incivilizados, portanto, os europeus não precisavam tratá-los como iguais e muito menos como seres humanos. Os povos africanos e suas respectivas raízes culturais e religiosas sempre foram vistas como inferiores pelo olhar racista do colonizador europeu, conforme atesta Hampâté Bâ.

Um empreendimento de colonização nunca é filantrópico, a não ser em palavras. Um dos objetivos de toda colonização, sob qualquer céu e em qualquer época, sempre foi começar por decifrar o território conquistado, porque não se semeia a contento nem em terreno já plantado, nem em alqueive. É preciso primeiro arrancar do espírito,

como se fosse erva daninha, valores, costumes e culturas locais, para poder semear em seu lugar os valores, costumes e cultura do colonizador, considerados superiores e os únicos válidos. (HAMPÂTÉ BÂ, 2008, p.236)

Entretanto para que esse domínio fosse aceito por ampla parcela da sociedade europeia, era necessário popularizar esse “racismo científico”, e assim foram criadas exposições públicas, na Europa, de pessoas provenientes de outros continentes. Segundo Lopes (2007), foram criados na Europa os zôos humanos com o intuito de popularizar as idéias preconceituosas sobre os não-europeus e que essas exposições surgiram paralelamente em vários países, para construir na cabeça dos espectadores, principalmente do povo europeu, a idéia de que os africanos eram atrasados, selvagens, canibais e, portanto, não-civilizados.

Lopes(2007) diz ainda, que nos “zôos humanos” a idéia sobre o bom selvagem foi substituída pela do exótico selvagem, e que este precisava ser domesticado e dominado. Desta forma o racismo popularizou-se entre as camadas não letradas e populares da Europa, contribuindo para a aceitação do colonialismo europeu sobre o continente africano.

Foi dessa forma que um suposto conhecimento “científico”, sobre os povos não europeus, se popularizou entre a sociedade europeia do século XIX. Segundo Alves (1990), “o conhecimento do comportamento dá àqueles que o detém um enorme poder em relação aos outros. Ele tem, portanto, uma inegável importância prática”. Mesmo que esse conhecimento seja resultado de uma pseudo teoria científica e não possua, portanto, sustentação teórica.

Desta maneira fica claro o papel do “racismo científico” enquanto uma questão epistemológica e ideologia que serviu, principalmente, a uma estratégia de poder e dominação.

Já no final do século XIX, quando as ideias de Charles Darwin percorriam a Europa, Herbert Spencer passa a defender um “darwinismo social” que radicaliza a visão racista de mundo. Vejamos o que diz Wieviorka:

Um pouco mais tarde, no fim do século XIX, em um clima intelectual no qual as idéias de Herbert Spencer chegam a se misturar com as idéias de Charles Darwin sobre a origem das espécies, o “darwinismo social”, promove idéias racistas, na verdade bastante distanciadas de Darwin: lá

onde esse último se interessa na mudança e na evolução pela seleção natural, Spencer salienta as características físicas da raça, que autoriza, segundo ele, um grupo racial se manter por meio de lutas, eliminando os espécimes impuros. (WIEVIORKA, 2007, p.27)

Vale ressaltar, ainda, que o racismo se apresenta como um fenômeno transnacional e transcontinental, portanto manifestações pejorativas e preconceituosas sobre o outro estão presentes na Europa Ocidental e Oriental, na América do Sul, na própria África e na sociologia americana do século XIX. O racismo foi a primeira concepção “científica” sobre a humanidade globalizada. Na África do Sul vigorou a partir de 1910 uma nova constituição com leis segregacionistas que privou os negros do direito de voto e de possuir terras.

Essa política de segregação se ampliou em 1913, quando apenas 7% do território da atual República Sul Africana foram distribuídas à população negra que representava 75% da totalidade da população. Estas terras foram chamadas de Bantustões e esta divisão teve sustentação jurídica. Mas o termo Apartheid só começou a ser empregado a partir de 1930.

O edifício jurídico do apartheid foi erguido com base na lei de registros da população (population registration act) de 1950, que classificou os sul-africanos segundo um sistema racial e linguístico. Essa lei definia os grupos básicos da população, dividindo-a a partir da cor da pele em brancos, negros, mestiços e asiáticos. (MAGNOLI, 1998, p.41)

Toda essa legislação segregacionista baseava-se numa suposta inferioridade dos negros, segundo as teorias do “racismo científico”. Os negros na África do Sul eram chamados de bantos, independentemente da etnia. Para Wiewiorka:

Nos E.U.A., os dois primeiros tratados de sociologia, publicados em meados do século XIX, tanto o de Henry Hughes como o de George Fitzhugh, pretendem justificar o racismo e as ciências sociais. Ellwood, Grove S. Dow e numerosos autores, em especial nas primeiras publicações do American Journal of Sociology, desenvolvem um racismo que versa sobre dois temas principais: de um lado a questão negra, de outro, a imigração, que preocupa cada vez mais a população americana a partir do início do século XIX. (Wiewiorka, 2007, p.22).

As ideias segregacionistas nos E.U.A. tiveram suporte na sociologia americana que defendia a superioridade dos brancos anglo-saxônicos e protestantes, sobre os negros.

Toda uma legislação segregacionista vigorou entre o início do século XIX e a década de 1960 nos estados do sul dos Estados Unidos da América do Norte. Essa época ficou conhecida como período “Jim Crow”.

Essas leis “Jim Crow” foram surgindo devagar e espalhando cada vez mais seu raio de ação. E acabaram por suprimir, em vários estados do sul dos Estados Unidos, os mais elementares direitos de cidadania da população negra, o que evidentemente gerou reações. (LOPES, 2007, p.122)

Toda ideologia segregacionista desenvolvida nos E.U.A., estava baseada também, no discurso religioso e no biológico como forma de negar a igualdade jurídica aos negros. Nas palavras de Rosenfeld (2007) este sistema segregacionista foi característico dos E.U.A., mas era contraditório com os princípios iluministas, sendo necessário criar uma ideologia que justificasse o tratamento desigual.

Exatamente isso ocorre na América do Norte, na medida em que a discriminação contra os negros contradizia de maneira óbvia a tradicional filosofia americana do iluminismo, de igualdade entre as pessoas, de modo que foi necessária a criação de uma ideologia de exceção para as pessoas de cor, primeiro em nível religioso e depois em nível biológico, que justificasse o tratamento de exceção por elas recebido em nível de consciência e para aplacar conflitos internos. (ROSENFELD, 2007, p.26)

Evidencia-se, assim, que a concepção científica da superioridade de determinada “raça” dominou vários campos do saber, no século XIX, das ciências biológicas às ciências humanas, e atravessou fronteiras. Biólogos, anatomistas, teólogos, historiadores, poetas, enfim, várias são as áreas que buscaram comprovar a superioridade da “raça” branca sobre as demais e ainda classificá-las segundo caracteres fenotípicos. Isso deixa claro que o discurso do racismo científico era uma visão social de mundo que buscou a hegemonia no campo do conhecimento científico e desta forma estabeleceu um senso comum acerca de determinados grupos humanos e seus específicos papéis na história da humanidade. O fato é que o racismo científico evoluiu no tempo.

No início do século XIX, as definições sobre “raça” superior e inferior estavam ligadas aos aspectos externos tais como: a cor da pele, o formato do nariz, o tipo de cabelo, e etc. Mas aos poucos, com o avanço da “biologia”, o esqueleto passou a ser

objeto de análise e “definidor” de comportamento e capacidades intelectuais. O crânio passou a ser o objeto de estudo e o seu diâmetro e formato foi associado a capacidade intelectual de determinadas “raças”. Esses estudos deram origem a frenologia e a craniometria.

Na Alemanha, a frenologia buscou compreender a personalidade por meio do formato do crânio e na Escócia, com George Combe, ela se tornou uma ciência altamente respeitada. Sobre as teses da frenologia e sua presença no Brasil, durante o século XIX, Schwarcz afirma que:

Tendo por base uma ciência positiva e determinista, pretendia-se explicar com objetividade a partir da frenologia, isto é, da mensuração de cérebros e da aferição das características físicas-uma suposta diferença entre grupos humanos. Dessa maneira a “raça” era introduzida a partir dos dados da biologia da época e privilegiava a definição dos grupos humanos em função de seu fenótipo, o que eliminava a possibilidade de pensar no indivíduo e no próprio exercício da cidadania. Assim, diante da promessa de uma igualdade jurídica, a resposta foi a “comprovação científica” da desigualdade biológica entre os homens, ao lado da manutenção peremptória do liberalismo, tal como exaltado pela república de 1889. (SCHWARCZ, 2001, p.42)

Com o fim jurídico da escravidão e da monarquia, a questão “racial” passou a ser debatida no Brasil, pois até o final do século XIX o negro submetido à condição de escravizado era “propriedade de outro”, “despossuído de vontade” e de direitos. Nas análises de Fernandes (2007) o direito romano português concebia o indígena e o negro como bens móveis, e negando, principalmente ao negro, a condição humana. Era, portanto, um não-cidadão, entendido como uma peça ou coisa, o escravizado perdia sua origem e sua personalidade (Schwarcz, 2001). Embora ele não fosse considerado cidadão, não é possível concordar com Schwarcz, pois constatamos inúmeras revoltas de escravizados no decorrer do período escravista no Brasil e nas Américas, como foi o caso da revolução haitiana que culminou com a tomada do poder pelos negros e foi determinante para o fim da escravidão no Haiti.

Esta revolução, tornou-se um símbolo da luta contra a escravidão e seus ecos e efeitos foram vistos em Cuba, com a revolta de negros denominada La Escalera em 1844, e no Brasil a revolta dos Malês em 1835 foi influenciada certamente pela revolução haitiana, segundo Lopes (2007). E as recriações das manifestações religiosas africanas no Brasil e em Cuba, assim como a formação de quilombos oferecem-nos bons exemplos

da busca pelas origens deixadas do outro lado do Atlântico. Mas foi nesse contexto histórico-social que surgiram no Brasil, as teorias que defendiam a idéia da desigualdade natural entre as raças, como veremos no decorrer desse trabalho.

Desta forma o “racismo científico”, enquanto ideologia, atravessou fronteiras e se espalhou pelo mundo. Mas, sem dúvida alguma, a mais grave conseqüência gerada pelo racismo foi o “mito” da “superioridade ariana” ou arianismo. Para Lopes (2007), o arianismo ou nordicismo prega a superioridade dos povos nórdicos, com uma clara tentativa de estabelecer uma hierarquia biológica e geográfica entre os seres humanos para justificar uma dominação e opressão sobre os “inferiores”.

Essa ideologia ou mito da “superioridade ariana” serviu também para justificar o extremismo e a limpeza étnica. O movimento nazista simboliza o auge do mito da “superioridade ariana” defendido pelo “racismo científico”.

O nazismo marca o apogeu desse poderoso movimento de idéias. Ele recorre largamente a elas, em todos os domínios do saber, a medicina, a biologia, a química, a genética, mas também a antropologia, as ciências jurídicas ou a demografia, todas mobilizadas para definir, categorizar, balizar e classificar as populações em termos de raça- a começar pelos judeus, mas não apenas-, assegurar seu tratamento “científico”. Paralelamente, o nazismo apóia-se nos mesmos conhecimentos para afirmar a superioridade da raça ariana e dotar-se de uma legitimidade histórica, cultural e natural. (WIEVIORKA, 2007, p.25)

Este mito transformou-se numa concepção ideológica de mundo “sagrada”, onde o viver, o sentir e o pensar se entrelaçam. Cassirer (1994), afirma que o mundo do mito é um mundo dramático, um mundo de ações, de forças e poderes em conflito e tudo e todos passam a serem vistos como objetos benignos ou malignos, atraentes e fascinantes ou repelentes e ameaçadores. O fato de ver tudo e todos como objetos benignos ou malignos, que devem ser adorados ou afastados é uma característica que pode ser universal das sociedades humanas. Para Castoriadis,

O racismo é uma transformação ou um descendente especialmente violento e exacerbado de uma característica empiricamente quase universal das sociedades humanas. Trata-se, em primeiro lugar, da aparente incapacidade de se constituir como si mesmo, sem excluir o outro; em seguida, da aparente incapacidade de excluir o outro sem

desvalorizá-lo, chegando, finalmente, a odiá-lo. (CASTORIADIS, 1992, p.32)

E, ainda segundo Castoriadis (1992), toda sociedade se institui criando seu próprio mundo, com suas representações, seus valores, sua lógica e sua estética, e nesta criação os outros e as instituições destes outros sempre possuem um lugar: são considerados sempre inferiores. Pois considerar a lógica, as instituições e os valores dos outros como superiores, pressupõe uma contradição lógica e um suicídio real.

Portanto, para o mito do arianismo (e outros mitos), os outros sempre são inferiores, repelentes, repugnantes e ameaçadores.

A partir do momento que há fixação racista, como se sabe, os “outros” não são apenas excluídos e inferiores; tornam-se, como indivíduos e coletividade, ponto de suporte de uma segunda cristalização imaginária. Cristalização essa que os dota de uma série de atributos e, por trás desses atributos, de uma essência má e perversa, justificando de antemão tudo o que se propõe infligir a eles. (CASTORIADIS, 1992, p.35)

E segundo Serrano e Waldman,

Certo é que o mundo ocidental construiu o seu relacionamento com as populações extra-européias com base em preconceitos de todo tipo. Assim, é importante ressaltar que a desqualificação dos não-europeus não recaiu, como se pensa unicamente sobre pessoas e etnias. Bem mais do que isso, a estratégia de inferiorização do outro foi também estendida ao território habitado pelas populações não-européias, impregnando de modo simultâneo o espaço, as sociedades e as culturas dos demais continentes com todos os signos da negatividade. (SERRANO e WALDMAN, 2007, p.24)

Já para Wieviorka (2007), o racismo é produto da era moderna e está intimamente ligado as grandes descobertas, que introduziram novas relações econômicas entre a Europa e os novos continentes descobertos e colonizados. Assim, o racismo na História caminharia paralelamente aos descobrimentos, a colonização, a revolução industrial, ao imperialismo neocolonialista e teria seu ápice no nazismo.

O Imperialismo pode ser definido como um período da História do capitalismo industrial, no qual se processou uma forte concentração de capitais, acompanhado pela formação de grandes grupos industriais monopolistas. Cronologicamente ele teria “iniciado” por volta da segunda metade do século XIX e caracterizou-se pela necessidade de exportar capitais e mercadorias em grandes volumes.

Estas necessidades fizeram com que potências européias buscassem regiões fora da Europa para aplicarem seu excedente de capital e que, também, servissem como escoadouro de seus produtos manufaturados. Outra característica do imperialismo é a busca por regiões fornecedoras de matérias-primas para manter o desenvolvimento industrial dos países industrializados. O resultado destas necessidades gerou a partilha da África ocorrida entre 1880 e 1914, e que teria gerado o neocolonialismo.

Daí o conceito Imperialismo neocolonialista, marcado pela busca de regiões fornecedoras de matérias-primas, somado à exportação de capitais, exportação de mercadorias e exportação de excedente de mão-de-obra da Europa para as regiões neocolonizadas. Arendt (1978) define o imperialismo como um sistema econômico mundial marcado pela exportação de capital supérfluo e exportador de mão-de-obra também supérflua, cuja ideologia foi o racismo.

Na obra “O Sistema Totalitário”, Arendt (1978) apresenta-nos esta mão-de-obra supérflua como produto da economia capitalista européia e como co-participante da corrida para a África. Para Arendt este “bando” de homens supérfluos que foram expulsos da sociedade burguesa européia, não enquadravam-se no universo operário e, eram o resíduo humano da sociedade industrial.

Foram estes homens “supérfluos”, “expulsos” da sociedade européia, que chegaram a África e ao estabelecerem-se na região do Cabo, África do Sul, se defrontaram com as populações nativas que lhes causaram um enorme espanto e temor. Foi neste encontro que o termo raça ganhou um forte sentido político e cultural, contribuindo para fortalecer o imaginário europeu sobre o homem pré-histórico, incivilizado e irracional. Este encontro contribuiu, fundamentalmente, para reforçar a idéia de progresso de uma civilização a partir da pureza racial. Para Arendt,

O termo raça chega a ter um significado preciso quando e onde os povos com história conhecida se defrontam com tribos das quais não têm nenhum registro histórico e que ignoram a sua própria História. E não sabemos se estas tribos representam o homem pré-histórico, os

espécimes das primeiras formas de vida humana na terra que por acaso sobreviveram, ou se são os sobreviventes pré-históricos de algum desastre desconhecido que pôs fim a alguma civilização. Parecem, sem dúvida, sobreviventes de alguma grande catástrofe seguida de desastres menores, até que a monotonia catastrófica passou a ser a condição natural da sua vida. De qualquer modo, só se encontravam raças desse tipo em regiões onde a natureza era particularmente hostil. O que os fazia dos outros seres humanos não era absolutamente a cor da pele, mas o fato de se portarem como se fossem parte da natureza: trabalhavam-na como uma senhora incontestada; não haviam criado um mundo de domínio humano, uma realidade humana e, portanto, a natureza havia permanecido, em toda a sua magestade, como a única realidade esmagadora, diante da qual os homens pareciam meros fantasmas, irreais e espectrais. (Arendt, 1978, p.263)

Podemos observar, nestas linhas de Arendt, que o europeu não reconhecia nenhuma forma de civilização nos povos que habitavam o território africano pelo fato de não terem registros escritos e nem modificarem a natureza. Não se considerava nesta época a oralidade, como elemento para as narrativas históricas de povos e civilizações. O fato dos nativos africanos viverem em harmonia com a natureza, não a alterando e, portanto, não criando um mundo de domínio humano nos padrões europeus, foi o que mais assustou o homem branco recém chegado no continente.

Neste encontro a idéia de hierarquia racial fez sentido para o europeu, portanto, o imperialismo neocolonialista deu fôlego ao pensamento racista, marcado pela noção de “raça superior” associada à idéia de progresso. Nesta lógica, podemos compreender a partilha da África e a utilização de argumentos do “racismo científico” para justificar esta partilha e conquista.

O não reconhecimento do africano como humano está na base das políticas discriminatórias que pretenderam tutelar os nativos, negando a estes o papel de sujeitos políticos e sociais. O não reconhecimento não foi resultado exclusivo da diferença visual entre “brancos” e “negros”, por mais que isso saltasse aos olhos. Foram as diferenças sociais e políticas, o fato de o europeu não reconhecer naquelas sociedades o seu próprio padrão, que o levou a conclusão de que não havia civilização e nem humanidade na África. Como o europeu se considerava a medida e referencial da humanidade, ao não ver sua imagem refletida, deduziu imediatamente que não estava diante de seres humanos. E mais, que os africanos deveriam ser conduzidos, guiados, educados, civilizados, cristianizados etc, para serem moldados à imagem e semelhança dos europeus. Ou seja, deveriam ser tutelados até alcançarem o padrão europeu de sociedade, quando poderiam ser

considerados civilizados, portanto humanos. (LOPES e ARNAUT, 2005, p.19)

O mundo contemporâneo, segundo Arendt (1978), conheceu, portanto, dois novos mecanismos de domínio político e social, o conceito de raça e a burocracia, e ambos foram colocados em prática na África durante o século XIX. No processo de colonização do continente africano pelo imperialismo europeu, “a raça foi uma tentativa de explicar a existência de seres humanos que ficavam a margem da compreensão dos europeus, e cujas formas e feições de tal forma assustavam e humilhavam os homens brancos, imigrantes ou conquistadores, que eles não desejavam mais pertencer à mesma comum espécie humana”. (Arendt, 1978, p.253)

No caso da África do Sul, os colonos de origem holandesa, os Boeres, utilizaram o conceito de raça e criaram um tipo de racismo diferente do “racismo científico” clássico criado na Europa, no século XIX, por Gobineau. Para Arendt (1979) o racismo dos Boers diferenciava-se dos demais tipos de racismo pela ausência de uma literatura local de caráter científico que justificasse a hierarquia racial e também, pelo fato deste racismo apoiar-se numa interpretação religiosa autêntica. Segundo as palavras de Arendt:

Os boers negavam simplesmente a doutrina cristã da origem comum dos homens, e transformaram aquelas passagens do antigo testamento que ainda não transcendiam os limites da velha região nacional. Como os Judeus, os Boers acreditavam que eram o povo escolhido, não para a salvação da humanidade, mas para a ociosa dominação de outras espécies, condenando os negros da África do Sul, à trabalhos forçados, pois essa seria a vontade de Deus na terra, segundo a Igreja reformista holandesa e nesse aspecto o racismo dos Boers foi autêntico. (ARENDR, 1978, p.256)

Historicamente os Boers descendem de colonos holandeses, que devido à péssima qualidade do solo, se dedicaram a criação de gado e se organizaram a princípio em clãs e escravizaram a maioria da população nativa da região do Cabo.

No caso do Brasil, o conceito de raça e natureza, associado ao racismo, esteve na raiz das ciências sociais, por meio de três pensadores: Nina Rodrigues, Silvio Romero e Euclides da Cunha segundo as palavras de Ortiz.

Os parâmetros de raça e meio fundamentam o solo epistemológico dos intelectuais brasileiros de fins do século XIX e início do século XX. A interpretação de toda história brasileira escrita no período adquire sentido quando relacionada a esses dois conceitos chaves. Não é por acaso que Os Sertões abre com dois longos e cansativos capítulos sobre a terra e sobre o homem. Silvio Romero, já em seus primeiros estudos sobre o folclore, dividia a população brasileira em habitantes das matas, das praias e margens de rios, dos sertões, e das cidades. Nina Rodrigues, em suas análises do direito penal brasileiro, tece inúmeras considerações a respeito da vinculação entre as características psíquicas do homem e sua dependência do meio ambiente. Na verdade, meio e raça se constituíam em categorias de conhecimento que definiam o quadro interpretativo da realidade brasileira. (ORTIZ, 2006, p.14)

Ainda, segundo Ortiz (2006), os três intelectuais sofreram o impacto da produção teórica européia, marcada no século XIX pelo positivismo de Comte, pelo Darwinismo social e pelo evolucionismo de Spencer. Essas teorias possuem em comum a crença na evolução dos povos e na possibilidade de encontrar leis que explicassem essa suposta evolução e a “superioridade” das sociedades européias.

Influenciados por essa perspectiva, os três intelectuais brasileiros do final do século XIX e início do século XX, principalmente Nina Rodrigues, veem no negro e, principalmente no mestiço as barreiras para o desenvolvimento do Brasil e com o conceito de raça acreditaram ter encontrado a resposta para o “atraso” em relação ao modelo hegemônico de sociedade, ou seja, a sociedade européia. A visão de Nina Rodrigues sobre a religiosidade de matriz africana esta impregnada pelas suas interpretações racistas, pois considera os cultos afro-brasileiros o exemplo da incapacidade do negro em assimilar uma forma religiosa superior: o catolicismo europeu (Ortiz, 2006). Portanto, as ciências sociais no Brasil, da mesma forma que na Europa no século XIX, sofre a influencia das ciências naturais.

Diante desse impasse, o ideal utópico do Brasil, para se desenvolver, seria apostar no branqueamento total da sociedade. Branqueamento visto como “racial”, moral, intelectual e religioso. A ideologia do branqueamento é a aposta numa miscigenação positiva e que teve início no século XIX com o governo imperial.

A partir da segunda metade do século 19, tingido e maquiado pela entrada maciça de imigrantes brancos, tomou corpo no Brasil um pensamento bastante particular que, em vez de apostar na falência do cruzamento entre raças, descobriu nele possibilidades de

branqueamento. Dessa forma, paralelamente ao processo que culminaria com a libertação dos escravos, iniciou-se uma política agressiva de incentivo à imigração européia, ainda nos últimos anos do império, marcada por uma intenção também evidente de tornar o país mais claro. (SCHWARCZ, 2001, p.43)

Para os partidários do branqueamento, o progresso da sociedade seria possível, desde que o Brasil recebesse levas de imigrantes brancos. Segundo Jaccoud (2008) o ideal de progresso relacionava-se a clarear a população.

A idéia de que o progresso do país dependia não apenas do seu desenvolvimento econômico ou da implantação de instituições modernas, mas também do aprimoramento racial de seu povo, dominou a cena política e influenciou decisões públicas das últimas décadas do século XIX, contribuindo efetivamente para o aprofundamento das desigualdades do país, sobretudo, ao restringirem as possibilidades de integração da população de ascendência africana. (Jaccoud, 2008, p.53)

O evolucionismo de Nina Rodrigues, Silvio Romero e Euclides da Cunha, está intimamente ligados a uma proposta de eugenia da sociedade brasileira e, possuem elo com a noção de progresso e de método científico de Francis Bacon. Estas idéias são intrínsecas ao projeto de branqueamento e que se revigoram, no mundo contemporâneo, com uma nova roupagem, a religiosa.

O racismo como uma questão epistemológica, como foi demonstrado, é resultado do modelo de ciência criada por Francis Bacon. Este modelo, baseado na observação da natureza, no experimentalismo, utilizou o método indutivo como critério de demarcação metodológica em relação ao conhecimento tradicional e religioso medieval.

É intrínseco a este novo modelo de ciência e de método científico a crença no progresso do conhecimento e a crença no próprio progresso e melhoria da humanidade. Inúmeras políticas públicas desenvolvidas e colocadas em prática na Europa, América e no continente africano basearam-se na crença de que a ciência moderna experimental poderia conduzir a humanidade a estágios superiores de civilização.

Teve início a “era da crença no progresso”, que não admitia, pelos seus partidários, nenhum obstáculo, seja racial ou cultural. E segundo Wiewiorka (2007), o racismo universalista acreditava que o progresso estava ao alcance de todos, não admitindo

recusas e obstáculos no seu caminho. A partilha da África realizada pelo imperialismo neocolonialista do final do século XIX, baseou-se na crença do progresso.

Crença levada a cabo pela diplomacia e pelo cristianismo evangélico que acompanhou esta empreitada neocolonialista das potências europeias. O cristianismo evangélico missionário aceitou a idéia da supremacia branca e a convicção de que a ciência e a técnica ajudariam as sociedades a progredirem e regenerarem-se, enfim progredir (Mendonça, 2008).

Portanto, a crença na “religião do progresso” se valeu de várias lógicas para atuar dentro e fora da Europa, no intuito de melhorar o homem, as sociedades e ajudar a civilizar continentes, vistos como primitivos e atrasados. Cabe, portanto, analisarmos estas formas ou lógicas do racismo se manifestar e, apresentarmos as práticas de eugenia e higienização como meio de discutirmos o racismo enquanto questão epistemológica.

Também, apresentarmos as roupagens do “racismo científico” no território nacional, ou seja, abordaremos a antiga política do branqueamento do século XIX e as práticas discursivas do movimento neopentecostal, principalmente, os discursos da Igreja Universal do Reino de Deus. Pois, afinal, demonizar a cultura afro-brasileira segue a lógica de inferiorização do “racismo científico” e da política de branqueamento que teve como meta a desafricanização da sociedade brasileira. Seria este o objetivo do Bispo Edir Macedo ao dizer as seguintes palavras:

Temos ministrado o Evangelho de Jesus Cristo na sua pureza e integridade e, por obra do Espírito Santo, nossa igreja foi levantada para um trabalho especial, que se salienta pela libertação de pessoas endemoninhadas. Dessa maneira, nossa experiência tem sido muito vasta nesse campo e grande é o número de pessoas que nos procuram pedindo esclarecimentos a respeito de tão discutido assunto. Sempre desejei colocar em livro toda a verdade sobre os orixás, caboclos e os mais diversos guias, que vivem enganando as pessoas e, fazendo delas “cavalos”, “burrinhos” ou “aparelhos”, sendo que Deus as criou para serem a Sua imagem e semelhança. (Bispo Edir Macedo, 2006, p.9)

Neste discurso do Bispo Edir Macedo, podemos perceber que ele atribui uma meta para si. Esta meta seria colocar em livro a “verdade” sobre os elementos da religiosidade afro-brasileira. E, esta suposta verdade que ele pretende anunciar, o bispo já atribui aos elementos da religiosidade de matriz africana a característica de serem enganadores e

utilizarem as pessoas para determinados fins, distantes da criação cristã. Além disso o bispo deixa claro que a Igreja Universal do Reino de Deus tem como meta a libertação das pessoas possuídas pelos demônios, denunciados por ele como sendo orixás, caboclos, pretos-velhos, guias, pombas-giras, etc. E, diz ainda o Macedo que:

Na nossa igreja, temos centenas de ex-pais-de-santo e ex-mãe-de-santo, que foram enganados pelos espíritos malignos durante anos a fio. Depois de assistirem a uma de nossas reuniões, motivados pelos programas de rádio ou televisão, ou levados por alguém que já freqüentava nossos cultos, se transformaram em novas criaturas. Verificaram que os orixás, caboclos e guias, aos quais devotavam tão grande estima, não possuíam nenhum poder em relação àquele que esta em Cristo. (Bispo Edir Macedo, 2006, p.17)

Fica claro nesta passagem que para o bispo não existe nenhum sentido em ser devoto das entidades da cultura afro-brasileira, pois não passam de espíritos malignos enganando os homens. Para o bispo a IURD seria responsável por transformarem pais-de-santo e mães-de-santo em novas “criaturas” e despertarem neles o reconhecimento do poder de Deus. Será este o objetivo da IURD no continente africano, principalmente, nos países de língua portuguesa como podemos perceber na manchete de capa da Folha Universal: “Missão África: Bispo Edir Macedo Inaugura Templos em Angola e Moçambique, onde teve um encontro oficial com o presidente do país” (Folha Universal, domingo, 27 de Março). Na matéria deste jornal, podemos perceber o objetivo da IURD na África.

A Igreja Universal do Reino de Deus inaugurou novos templos na África. Em uma viagem missionária pelo continente, o bispo Edir Macedo, esteve em Maputo, capital de Moçambique, no domingo (13 de Março), para inaugurar a catedral daquele país, o “Cenáculo da Fé”. Pessoas de várias regiões viajaram para assistirem a reunião. Na noite de sábado, milhares já estavam em frente ao novo templo para o encontro. Às 6h da manhã, apesar de uma forte chuva, já havia um número aproximado de 70 mil pessoas aguardando a reunião, segundo cálculo da polícia de trânsito. Por esse motivo, o início do evento foi antecipado em uma hora, começando as 9 h. Foram instalados telões para que as pessoas acompanhassem a reunião do lado de fora do templo. O bispo Edir Macedo, na sua mensagem, disse que “assim como foi construído um novo templo, as pessoas podem sair daqui com uma nova vida. Só é necessário fazer uma entrega”. (Folha Universal, 27 de Março de 2011)

Para ele a IURD tem a tarefa de mostrar a verdade para as pessoas e a ajudarem, também, a construírem uma nova vida. Como veremos, a nova vida se refere a um novo pertencimento. Perguntamos-nos se a mesma lógica de inferiorização da cultura afro-brasileira será a lógica dos discursos da IURD em Angola e Moçambique. E, segundo o discurso do bispo, a nova vida só será possível se houver “uma entrega” ao poder de Deus e não mais as antigas entidades, portanto, a tarefa da universal é ajudar as pessoas a se libertarem dos demônios que estão possuindo-lhes o corpo. A nova vida, o progresso pessoal e a melhoria de vida pressupõe o afastamento em relação as tradições africanas.

Percebemos nas afirmações do Bispo Edir Macedo e da Folha Universal a inferiorização da religiosidade de matriz africana. Inferiorização que como tal, faz parte da lógica do “racismo científico” e do pensamento evolucionista que resultou em preconceito e discriminação em relação ao outro, como veremos.

2.3. RACISMO UNIVERSALISTA E RACISMO DIFERENCIALISTA: PRECONCEITO, DISCRIMINAÇÃO E SEGREGAÇÃO COMO RESULTADOS DO OLHAR SOBRE O OUTRO.

Segundo o autor Wieviorka (2007), o racismo é um produto da modernidade europeia e como tal, fundamenta as relações sociais a partir do século XVI até nossos dias. Como produto da entrada do homem na modernidade, o racismo estaria intimamente ligado à expansão econômica e cultural europeia, que teve início com a expansão marítimo-comercial e, estaria ligado também, à colonização da América, à revolução industrial, ao imperialismo, ao neocolonialismo e ao nazismo, chegando até a presente globalização econômica e cultural. Mas para Wieviorka (2007), o racismo embora fundamente as relações sociais a partir da era moderna, teria lógicas diferentes, determinadas pelo contexto sócio-histórico no qual ele estaria inserido.

Portanto, existem várias formas do racismo apresentar-se no decorrer da história. A primeira forma de racismo seria o universalista ou racismo clássico, científico, dominado pela temática da hierarquia das raças e das culturas; este racismo atribui aos grupos caracterizados pela raça um lugar na sociedade considerada, nas relações de produção, quer se trate da exploração colonial ou da política imperialista das sociedades industriais modernas (Wieviorka, 2007).

Sendo assim, o conceito de raça adentrou a modernidade e serviu para explicar a nova realidade social, ou melhor, as diferenças sociais e culturais, naturalizando certos grupos humanos em certos lugares sociais. Para Arendt (1978), o racismo se manifestou como uma tentativa de recriar a antiga sociedade de castas, numa sociedade pautada pela carta dos direitos do homem e do cidadão.

Mesmo que a maioria dos pensadores iluministas afirmasse a igualdade de todos os seres humanos, a ideia de raça prevaleceu como instrumento científico para explicar as desigualdades sociais e o progresso de determinadas nações, assim como o “atraso” de outras, no contexto do século XIX. As explicações sobre o possível estágio das diferentes nações a partir do conceito de raça é indicativo de um olhar evolucionista que faz das nações e suas respectivas culturas meras etapas de um desenvolvimento superior

no qual as sociedades européias estariam a léguas das demais. O modelo de civilização e, portanto, de cultura fica claro nesta lógica, é a sociedade européia.

Em contraposição a esse olhar racista sobre o outro, Wieviorka fala em um outro tipo de racismo, o diferencialista que seria próprio das sociedades atuais, principalmente das sociedades europeias. Ainda segundo Wieviorka (2007), o racismo diferencialista tende a rejeitar e a excluir o outro em função da sua cultura, de suas crenças, de sua língua e de sua lógica. O racismo diferencialista, reconhece o outro e sua cultura, mas não aceita o convívio com a diferença. Este racismo reconhece a alteridade, mas vê a diferença cultural, religiosa e étnica como barreiras intransponíveis, não permitindo a convivência no mesmo sistema jurídico-político, ou seja, no mesmo Estado. Desta forma, podemos afirmar que o racismo universalista “científico” inscreve-se na ordem do passado e o racismo cultural diferencialista, domina o presente (Wieviorka, 2007).

O racismo cultural diferencialista se manifesta de diversas formas: como reação gerada pela queda social do indivíduo, que não aceita a perda de seu status e se vê ameaçado de ser expulso da produção e da sociedade de consumo, direcionando seu ódio contra imigrantes africanos e asiáticos, que competem com ele no mercado de trabalho. Neste caso o racista não quer ser expulso da modernidade simbolizada pela economia de mercado e pelo progresso material. E, um outro tipo, também diferencialista, seria o racismo que se manifesta enquanto identidades nacionais contrárias à modernidade e que resistem à uniformização imposta por ela.

Assim, a segunda forma do racismo apresentar-se na História, pode aparecer em situações diversas, mas em essência seria a manifestação do racismo no seio do conflito de identidades ou racismo cultural, que se apoia, como foi dito, na diferença cultural, aceitando-a, mas desde que, distante. Segundo Wieviorka:

Doravante, a argumentação racista não se fundamenta mais na hierarquia, mas na “diferença”, não mais nos atributos naturais imputados ao grupo “racizado”, mas na sua cultura, sua língua, sua religião, suas tradições, seus costumes. O novo racismo, nessa perspectiva, insiste na ameaça que as diferenças dos grupos visados faria pesar sobre a identidade do grupo dominante. (WIEVIORKA, 2007, p.34)

Esta última forma de manifestação do racismo é a que Wieviorka chama de novo racismo, característico das sociedades atuais, marcadas pela reafirmação da identidade

por parte de vários grupos étnicos. O europeu (o branco), é o modelo universal de realização de uma possível humanidade, pois a sua cultura é mais “polida” e bem acabada. O simbolismo contido nesta lógica, fatalmente transformou todos os outros em inferiores e incivilizados. Nas palavras de Bento:

O olhar do europeu transformou o não-europeu em um diferente e ameaçador outro. Este outro, construído pelo europeu, tem muito a ver com o europeu do que consigo mesmo (Bento, 2001, p. 31)

Este processo faz parte da lógica tanto do racismo científico quanto do universalista, pois sempre projeta no outro, as “mazelas” e os “vícios” da humanidade. Embora Wieviorka afirme que o racismo científico e o racismo universalista sejam o mesmo fenômeno, mas com lógicas diversas, a projeção da “imperfeição” no outro faz parte dos dois tipos de racismo. As diversas formas de o racismo manifestar-se serão analisadas nas próximas linhas e situadas historicamente.

O racismo universalista corresponde, segundo o pensamento de Wieviorka, as formulações sobre o outro (o não-europeu), que atravessaram todo o século XVI, marcadas pelo povoamento e pela colonização da América, se estendendo até o século XIX com a política econômica imperialista e o neocolonialismo nos continentes africano e asiático. De acordo com essa divisão o racismo universalista compreenderia duas visões acerca do outro, especificamente do africano. A primeira visão como já foi descrita vê o não europeu, como inferior e essa inferioridade estaria marcada no aspecto físico, determinado pelo ambiente e pela cultura que sociabiliza os indivíduos.

Essa “lógica” serviu de pretexto para a escravização de inúmeros africanos que inferiorizados a princípio, poderiam ser civilizados desde que retirados do seu meio natural e cultural, e colocados próximos aos valores e costumes dos europeus, para enfim, serem evangelizados. Sobre essa primeira visão do racismo universalista, Wieviorka diz-nos que:

O racismo universalista é por vezes brutal, por vezes condescendente; ele não é verdadeiramente universalista senão quando pretende efetivamente integrar na modernidade os povos por eles visados, dissolve-os nela por assimilação, assegurando a cada pessoa um tratamento individual igualitário, o dos direitos do homem e do cidadão. As duas lógicas que o animam, de inferiorização e de diferenciação, podem muito bem, por uma mesma experiência histórica, sucederem-

se: na Austrália , por exemplo, a colonização caracterizou-se a principio pela intenção de incorporar os aborígenes à civilização, convertendo-os em mão-de-obra para tarefas, de preferência, penosas- a lógica era, pois primeiramente de inferiorização. A resistência deles fez então com que uma lógica diferencialista de afastamento e de destruição se impusesse, perdurando até 1950, quando as crianças aborígenes, arrancadas de seus pais e de sua cultura, levadas para pensionatos foram deixadas na ignorância de sua origens familiares para serem mais bem assimiladas: o racismo, aqui desemboca não apenas no genocídio, mas em etnocídio (destruição de um povo), pois destrói uma cultura pretendendo em sua ultima fase, não destruir os indivíduos- cuja personalidade ele na realidade destroça, bem como as chances de que possam construir-se como sujeitos. (WIEVIORKA, 2007, p.44)

O colonialismo teve como base ideológica o racismo universalista, determinado pelas elites coloniais e metropolitanas que definiram suas relações, com os povos não europeus a partir da lógica da diferenciação e da inferiorização, associadas a conversões religiosas e culturais. Dessa forma justificava-se o comércio de africanos para a América e sua escravidão. Escravidão vista como benfeitoria e precondição, na lógica européia, para atingirem a civilização, o branqueamento e com isso o progresso nas colônias. Nas palavras de Wieviorka:

O colonialismo proveio em larga escala de um racismo que pode ser qualificado de universalista, conduzido por elites políticas ou por atores econômicos, culturais ou religiosos, que promoveram suas relações com os povos colonizados (ou resistentes à colonização) seja preferencialmente por uma lógica da diferenciação, resultando por vezes, em pavorosas violências, seja de preferência por uma lógica de inferiorização. Esta podia visar exclusivamente a exploração econômica dos grupos envolvidos; podia também pretender fazê-los ingressar no progresso, autorizá-los a se identificar à nação conquistadora ou dominante. (WIEVIORKA, 2007, p.43)

Nos primórdios do colonialismo moderno (século XVI), a escravidão converteu-se numa instituição justificada pela visão inferiorizante sobre o outro, transformando este outro em casta e, assim, colocando-o num determinado lugar social, tal como foi descrito. O não europeu (negro, indígena e asiático), era esse outro, inferiorizado. Nesta lógica os grupos humanos inferiorizados e escravizados se beneficiariam da proximidade com o grupo “superior”, o europeu, que “acreditava” poder inserir todos na modernidade européia.

O racismo universalista ancora sua lógica na idéia de inserir na modernidade todos os povos. A modernidade neste caso é identificada com o progresso que se apresenta e não pode ser negada. A tensão surge na oposição entre razão, progresso e ciência, de um lado, e as tradições religiosas e étnicas do outro. Nesta lógica, a alteridade não tem permissão para continuar existindo e é vista como um obstáculo ao progresso. A diferença tornou-se sinônimo de inferiorização e obscurantismo.

A visão do racismo universalista sobre o outro adquire caráter científico com a introdução do conceito de raça conforme já descrito. É a era do “racismo científico”, propriamente dito, que percorreu o século XIX e boa parte do século XX. Esse tipo de teoria racista, já abordado anteriormente nesse trabalho, se pautou pela certeza da superioridade de uma raça e da inferioridade de outras, buscando estabelecer uma hierarquização entre “raças” para justificar as ações imperialistas no contexto da era imperialista.

Este tipo de discurso racista definia as raças segundo critérios fenotípicos e acreditava que esses critérios poderiam fornecer um conhecimento preciso e seguro sobre o objeto (homem), seu comportamento e capacidades intelectuais, bastando para isso estabelecer um elo entre o indivíduo e o possível grupo humano ao qual ele se enquadraria. Este elo entre o indivíduo e determinado grupo seria dado pelo tipo de cabelo, cor da pele, formato do crânio, entre outros. Segundo Seyferth:

O foco de análise passou a ser a raça - isto é, as características imaginadas como permanentes, que distinguem os diferentes grupos humanos, tendo como ponto de partida (e de finalização) a aparência física elevada à condição de elemento determinante da cultura e da civilização. (SEYFERTH, 2002, p.24)

Se as características permanentes são determinantes da cultura e da civilização, estamos diante da crença científica em uma ordem natural e universal; uma ordem regida por leis naturais, imutáveis e independentes da ação do homem, mas que caberia à ciência descobrir. Raça e cultura, nesta lógica, estão unidas de forma inseparável e a primeira é determinante da segunda, para o “racismo científico”. E, esta relação seria a chave para explicar o estágio de desenvolvimento de alguns povos e nações. Mas estas teorias raciais buscaram explicar a diversidade de culturas e hábitos através do olhar da ciência moderna e seu conceito de progresso.

Essas teorias estavam menos interessadas em conhecer e esclarecer a diversidade biológica e genética humana que em explicar a variação dos costumes, das culturas e das formas de sociabilidade dos povos. Supunha-se que as raças humanas tinham diferentes capacidades e habilidades em termos morais, psicológicos e cognitivos e de que era essa diferenciação que explicaria o variado grau de desenvolvimento das nações e civilizações da terra. (Guimarães, 2008, p.20)

O equívoco desta idéia do “racismo científico” universalista é estender a todos os membros de determinados grupos sociais ou étnicos as mesmas capacidades cognitivas, psicológicas e comportamentais. Esta é uma das conseqüências teóricas do indutivismo adotado como método da ciência moderna e incorporado pelo “racismo científico”. Este método possui de forma intrínseca, a crença na uniformidade da natureza. Nas palavras de Russell:

Os problemas que temos de discutir é o de saber se há alguma razão para acreditar no que se chama uniformidade da natureza. A crença na uniformidade da natureza é a crença de que tudo o que acontece ou acontecerá é uma instância de uma lei geral relativamente à qual não há qualquer exceção. As expectativas grosseiras que consideramos até agora estão todas sujeitas a exceções e, portanto são susceptíveis de desapontar quem as tiver. Mas a ciência habitualmente pressupõe, pelo menos como hipótese de trabalho, que as regras gerais que tem exceções podem ser substituídas por regras gerais que não têm exceções. (Russell, 2008, p.122)

Na contramão do pensamento racista, Lévi-Strauss afirmou que a raça é uma função da cultura e não um fato biológico. Seria, portanto, um fato sócio-cultural.

Mas o racismo universalista construiu um olhar sobre o outro que gerou discriminação e “a discriminação corresponde de preferência a uma lógica de hierarquização. Consiste, com efeito, sem excluir o grupo tratado de maneira racista, em acusar a raça de inferior para lhe dispensar um tratamento diferente” (Wieviorka, 2003, p.68)

Embora as primeiras teorizações do racismo científico apareçam no século XIX na França com o conde de Gobineau, foi no Brasil e na Alemanha que a idéia de superioridade racial transformou-se em política pública. No Brasil com a política de branqueamento dirigida pelo governo imperial e na Alemanha, com o movimento nazista ao assumir o poder e criar as leis de Nuremberg para afirmar a idéia da superioridade da raça ariana sobre as demais.

As ideias do “darwinismo social” contribuíram para essa “certeza” e para a prática do movimento nazista, o qual afirmava que no processo evolutivo do homem existiriam raças inferiores e mais fracas, que o “fluxo da História” as eliminaria e o inverso desta lógica seria a sobrevivência dos mais fortes e aptos a conduzirem a humanidade, a raça ariana. Na lógica do Darwinismo social, está presente o racismo universalista, o qual crê na condução da humanidade para o progresso a partir da vitória do mais forte. Gobineau e os partidários do darwinismo social condenaram a mestiçagem, pois ela tinha caráter degenerativo e ameaçava o progresso. Para Seyferth:

O caráter degenerativo da mestiçagem tornou-se, desde então, um dos temas predominantes do racismo. O darwinismo social, a eugenia, as teses lambrosianas do criminoso nato etc. condenaram a mestiçagem, usaram e abusaram da idéia de pureza racial. (SEYFERTH, 2002, p.27)

E todas estas teorias valeram-se de critérios fenotípicos para estabelecerem hierarquias e inferiorizações entre grupos humanos. Assim, o racismo científico, utilizando os elementos fenotípicos como definidores das capacidades intelectuais e psíquicas dos grupos humanos, fez do indivíduo de origem ariana o “ser superior” sob o ponto de vista intelectual e físico, e ainda classificou os demais grupos humanos como inferiores em inteligência, incapazes de adquirirem e produzirem conhecimentos racionais e portanto de terem capacidades para civilizarem-se. Mas, o racismo científico não parou por aí. Retomando Castoriadis:

A partir do momento em que há fixação racista, como se sabe, os “outros” não são apenas excluídos e inferiores; tornam-se, como indivíduos e como coletividade, ponto de suporte de uma segunda cristalização imaginária. Cristalização essa que os dota de uma série de atributos e, por trás desses atributos, de uma essência má e perversa, justificando de antemão tudo o que se propõe infligir a eles. (CASTORIADIS, 1992, p.35)

Utilizando esta lógica de exclusão e inferiorização, que dota o outro de atributos ruins, o imperialismo neocolonialista justifica suas ações sobre os povos africanos, assim como o nazismo encontrou justificativa para exterminar milhões de judeus e ciganos, entre outras “raças”.

As inúmeras doutrinas racistas que surgiram ao longo do século XIX e adentraram no século XX, não foram produto do neocolonialismo imperialista, mas serviram para impor dominação sobre povos africanos e asiáticos. Na ótica da ideologia do “racismo científico”, o outro não pode ser convertido, só podendo ser excluído, explorado, subjugado e eliminado. Castoriadis sobre essa perspectiva do racismo olhar o outro, diz-nos que:

A única verdadeira especificidade do racismo (relativamente às diversas variedades do ódio aos outros), a única que seja decisória, como dizem os lógicos, é a seguinte: o verdadeiro racismo não permite que os outros abjurem (ou os persegue, ou desconfia deles, ainda que tenham abjurado: marranos). É desagradável convir que acharíamos o racismo menos abominável se ele se contentasse em obter conversões forçadas (como o cristianismo, o islã, etc). O racismo, entretanto, não quer a conversão dos outros, ele quer a sua morte. (CASTORIADIS, 1992, p. 36)

Portanto, o “racismo científico”(universalista também), como ideologia que tem na raça e no fenótipo seu elemento classificatório difere de outras ideologias, pois não se ocupa da conversão, por ser essa impossível. Ele parte para subjugar ou eliminar todos os outros. Assim, o racismo científico, mesmo que universalista difere do racismo que justifica as diferenças físicas a partir do ambiente e da cultura. Para o racismo científico, as diferenças físicas são imutáveis. Ainda sobre o racismo universalista, Wieviorka diz que ele possui:

Uma lógica de pura hierarquização, universalista como prefira, dissolve a raça em relações sociais, faz do grupo caracterizado pela raça uma classe social, uma modalidade extrema do grupo explorado, e da questão da raça, na realidade, uma questão social. (WIEVIORKA, 2007, p.39)

O racismo universalista, como foi dito, estrutura as relações sociais ao transformar um grupo humano em “raça inferior” e esta em uma casta subalterna no processo produtivo. Para este racismo, os grupos humanos inferiorizados devem se integrar na modernidade, dissolvidos nela pela assimilação cultural segundo Wieviorka.

Todo obstáculo erguido no caminho da inclusão na modernidade por aqueles que supostamente se beneficiam é suscetível de ser combatido em categorias raciais que permitirão ao mesmo tempo denunciar o obscurantismo, destruir as resistências mais sistemáticas de uns, e justificar a exploração de outros, preço a pagar por esses últimos pela entrada por baixo no mundo moderno. (WIEVIORKA, 2007, p.43)

Ainda, segundo Wieviorka (2007), o racismo aqui, desemboca em etnocídio, destruindo a cultura e a religiosidade de um povo. Só que este racismo se vale da existência do indivíduo e do grupo para continuar o processo de acumulação de capital. Nesta lógica, o progresso e o desenvolvimento da sociedade está condicionado à assimilação da cultura do grupo social ou “raça dominante”, por parte dos grupos humanos inferiorizados ou “raças inferiores”. Essas são as variantes do racismo (universalista) que existiram entre os séculos XVI e metade do XX.

Um outro tipo de racismo, definido como diferencialista, manifesta-se diante da queda social ou ameaça de exclusão de indivíduos que pertenciam a elite social e branca dominante. Esta manifestação do racismo ocorre geralmente nas sociedades européias atuais. Mas a queda social pode se tornar intensa, também, em momentos de crise econômica e em momentos de reorganização empresarial.

O racista aqui é aquele que perdeu seu status ou sua posição social ou teme perde-los, ou quer se proteger dos riscos da queda. É mais ou menos rejeitado fora do mundo do trabalho se ele pertence ao mundo industrial, não escoar mais sua produção se explora uma propriedade agrícola; ou então ainda mora nos quarteirões degradados do inner city (centro decadente) americano ou nos subúrbios degradados da França, e tem o sentimento de declínio ao partilhar as condições dos negros ou dos imigrantes. (WIEVIORKA, 2007, p.45)

O racista neste caso tem medo de não partilhar da sociedade de consumo e de ver seus filhos fora dela também. O medo se manifesta por não poder participar da vida moderna consumista e se ver igual aos imigrantes pobres (africanos, asiáticos e latinos), gerando um forte xenofobismo, alimentado e explorado por partidos nacionalistas europeus. Esse tipo de xenofobismo, portanto, é comum, atualmente, nas cidades europeias.

Por último temos o racismo diferencialista, próprio da modernidade e, que se manifesta enquanto defesa de uma identidade cultural em posição a grupos definidos como culturalmente distinto. Para Wieviorka:

O racismo surge aqui no quadro das tensões interculturais e interétnicas, em que uma dialética das identidades pode se processar: toda afirmação identitária ou comunitária de um grupo, mesmo extremamente minoritário, pode acarretar, como efeito, a exacerbação identitária de outros grupos, a começar pelo próprio grupo dominante ou majoritário. (WIEVIORKA, 2007, p.48)

Este tipo de manifestação racista é resultado do forte deslocamento populacional, característico da modernidade globalizada, simbolizando a passagem do racismo clássico (científico) para um racismo cultural-simbólico, também chamado diferencialista.

Esse novo discurso racista se legitimaria menos pela invocação de uma desigualdade das “raças” do que pela idéia da irreducibilidade e da incompatibilidade de certas especificidades culturais, nacionais, religiosas, étnicas e outras. O outro, nessa perspectiva, sentido como se não tivesse nenhum lugar na sociedade dos racistas é percebido como a negação de seus valores ou de seu ser cultural. (WIEVIORKA, 2007, p.36)

Na Europa grupos xenófobos e partidos nacionalistas da França e Inglaterra apóiam-se no discurso identitário de defesa da própria cultura a partir da não mistura e da não convivência com outros grupos étnicos. Para esses partidos, a cultura é relevante, pois faz parte de um passado comum de um grupo e, portanto, outro grupo não pode nela penetrar e muito menos dela partilhar. Vejamos o discurso de Enoch Powell sobre essa questão e que está presente na obra de Wieviorka:

Um antilhano ou um asiático, pôde dizer Enoch Powell em Eastbourne, em novembro de 1968, não se tornou um inglês ao nascer na Inglaterra. Ele é um cidadão britânico aos olhos da lei por seu nascimento, mas de fato, é sempre um antilhano ou um asiático. (WIEVIORKA, 2007, p.37)

Nesse discurso não existe possibilidade de se assimilar uma cultura. Pois a cultura é vista como uma pele a qual não se pode despir e seria portanto inata e natural ao indivíduo. Na França, esse tipo de racismo visa às populações provenientes do norte

africano, culturalmente muçulmanas. Esse racismo não procura destruir o outro fisicamente e, também, não quer incluí-lo, mas apartar.

É, muito próprio desse racismo a segregação racial. Segundo Wieviorka:

O termo segregação é ambíguo, já que designa tanto um processo quanto seu resultado. Aplica-se, além disso, a diversas realidades; étnica, racial e principalmente social. A segregação social é, pois, ao mesmo tempo um processo e seu resultado: manter um grupo a distancia, localiza-lo em espaços próprios que lhe são reservados, enclaves, guetos territórios de um tipo ou de outro. Essa separação geográfica completa-se ocasionalmente com medidas restritivas. Pode alcançar até a interdição de penetrar em certos espaços... (WIEVIORKA, 2007, p.65)

Podemos dizer que a segregação não faz parte da lógica da exploração, dentro do universo europeu, pois, na lógica dos partidos xenófobos e nacionalistas, o outro não tem como ser absorvido pela sociedade das luzes e representa até uma ameaça à identidade nacional. Não podemos deixar de perceber o olhar etnocêntrico presente na lógica dos dois tipos de racismo.

O choque cultural por estar diante de um outro que não se pode compreender e o medo deste outro estão na raiz do racismo universalista e diferencialista. A construção do outro a partir da representação de si mesmo possui um elemento fundante: o medo.

No Brasil, o medo do negro que compunha o contingente populacional majoritário no país gerou uma política de imigração europeia por parte do estado nacional, brasileiro, que teve como consequência a transferência de 3,99 milhões de imigrantes europeus brancos em trinta anos (Bento, 2007).

Este incentivo para a imigração europeia faz parte da política de branqueamento do Estado brasileiro, mas destacamos que as políticas públicas para o branqueamento se estenderam para as perseguições à cultura afro-brasileira. As práticas eram segregar, proibir manifestações da cultura afro-brasileira e condenar por vadiagem aqueles que fossem pegos praticando estas manifestações. Tanto o negro quanto suas manifestações culturais foram representados pelo segmento branco da sociedade, que desejava o progresso nos moldes europeus, como elementos prejudiciais ao desenvolvimento da nação.

O medo e a ameaça que o outro representa para a cultura hegemônica esta na raiz do etnocentrismo, seja no século XVI, diante do choque cultural gerado pelos

“descobrimientos”, ou no atual cenário europeu que convive com a imigração em suas fronteiras, gerando, também, um choque cultural.

Esse choque gerador do etnocentrismo nasce, talvez, na constatação das diferenças. Grosso modo, um mal-entendimento sociológico. A diferença é ameaçadora porque fere nossa própria identidade cultural. O monólogo etnocêntrico pode, pois, seguir um caminho lógico mais ou menos assim: como aquele mundo de doidos pode funcionar? Espanto! Como é que eles fazem? Curiosidade perplexa? Eles só podem estar errados ou tudo que eu sei está errado! (Rocha, 2006, p.8)

Lembrando Michel de Montaigne (2010) ao dizer que entre nós e eles existe tanta diferença que ou eles é que são bárbaros, ou somos nós. Como foi apresentado, o etnocentrismo possui elementos racionais e emocionais. Digamos que no racismo universalista (termo usado por Wieviorka, 2007) os elementos emocionais são mais presentes, afinal os grupos xenófobos europeus temem a perda de identidade cultural. Sendo assim, não apostam na destruição do outro, mas na separação e segregação espacial.

Se a segregação racial pertence à lógica do racismo diferencialista, a discriminação pertence à lógica do racismo universalista. A discriminação atinge todos os domínios da vida. Ela ocorre na vida social, cultural, no acesso à saúde, à educação, ao emprego, nos locais de trabalho, nos sindicatos e clubes esportivos. A discriminação aparece, também, no tratamento conferido pela mídia, pela justiça e pela polícia ao grupo vítima do o racismo.

A discriminação na mídia acentua características físicas ou cria estereótipos psíquicos e generaliza-os. Este tipo de prática generalizante é próprio do pensamento indutivo, que é o método do “racismo científico universalista”. O grupo em questão sofre inclusive discriminação em relação às suas práticas culturais e religiosas. No Brasil as manifestações religiosas de matriz africana foram tratadas pela justiça, pelo código penal e pela polícia como vadiagem e sujeitas às penalidades estabelecidas pela lei.

A História do racismo no Brasil se pautou pela inferiorização e pela discriminação de africanos, afro-brasileiros e indígenas, e suas respectivas manifestações culturais, vistos como símbolos do atraso e impedimento ao progresso da nação. Baseou-se, portanto, na lógica do racismo universalista. Atualmente a cultura religiosa de matriz africana não está livre de outras formas de preconceito e discriminação, pois a leitura que

os movimentos evangélicos pentecostais fazem da religiosidade de matriz africana segue a antiga lógica do racismo universalista, que é a lógica da inferiorização e discriminação. Estabelecendo para estas religiosidades a responsabilidade pelo atraso e falta de perspectiva do indivíduo.

Na definição de Wieviorka (2007), o preconceito pode ser definido como o olhar desvalorizante que um determinado grupo humano constrói sobre o outro, ao mesmo tempo que valoriza a si. O preconceito é este olhar que desvaloriza o outro, sua cultura, seus valores e religiosidade, mesmo que o portador do preconceito não tenha contato com o objeto do seu olhar.

A Igreja Universal do Reino de Deus ao tecer discursos sobre a cultura Afro-brasileira procede com base no preconceito enquanto uma das modalidades do racismo, pois atribui à religiosidade dos afro-brasileiros um caráter demoníaco. O movimento neopentecostal demoniza a religiosidade de matriz africana, atribuindo a elas a responsabilidade pelo fracasso e falta de perspectiva sobre o futuro de determinados indivíduos e sociedades. Este é um bom exemplo do preconceito como uma das variáveis do racismo universalista e que pode ser criminalizado. Já a discriminação nem sempre é criminalizada, ou seja, não é passível de ser levada aos tribunais.

A discriminação não é necessariamente um tratamento ilegal, passível de ser levada aos tribunais em uma democracia preocupada com os direitos humanos. Assim, na França, o comportamento dos policiais e militares que interpelam os jovens "com cara", por exemplo, numa operação de combate aos terroristas, explica-se pela maior probabilidade de que eles transportem um engenho explosivo, ação atribuída a esses jovens, de preferência às pessoas mais idosas e aparentemente de "boa cepa"; além disso, os policiais podem, nesse contexto, esperar que, mesmo se não houver bomba a descobrir, haverá sempre algumas gramas de haxixe ou a ausência de carta de permanência. A discriminação aqui, está no fato de que certas categorias de pessoas que são interpeladas, e não na própria interpelação, pelo menos se ela se efetua no respeito da lei. (WIEVIORKA, 2007, p.69)

Sendo assim, podemos afirmar que no Brasil o mesmo ocorre com jovens trajando bonés, bermudas e ouvindo Hip Hop. A discriminação que estes jovens sofrem, por uma parcela da sociedade e da polícia, demonstra a permanência do olhar racista baseado no fenótipo e na estética. Se, muçulmanos usam barbas, isso não faz de todos, terroristas,

assim como nem todos os jovens que possuem determinada estética no Brasil podem ser criminalizados.

Mas a discriminação esta presente e revela a persistência do racismo universalista que não aceita a alteridade. Vale aqui indagar: não seria o comportamento policial um exemplo do racismo universalista baseado no indutivismo, que vê a todos de forma generalizante. Mas vale ressaltar que seja a lógica do racismo diferencialista ou universalista, ambas estariam alicerçadas sobre o preconceito. E o preconceito do qual o racista é portador, se mantém, quase sempre intacto, mesmo que ele tenha contato com o grupo ao qual dirigiu seu olhar preconceituoso e mesmo diante de argumentos que buscam colocar seu olhar em dúvida.

Na História do pensamento racista no Brasil, quando raça e progresso se transformam em conceitos para analisar a realidade nacional, foi o racismo universalista, e sua variável, o preconceito, que se fez presente principalmente na obra de Nina Rodrigues e nas propostas de higienização e eugenia para a sociedade brasileira.

2.4. O RACISMO UNIVERSALISTA NO BRASIL: EUGENIA E HIGIENIZAÇÃO MORAL DA SOCIEDADE.

As teorias degeracionistas chegaram ao Brasil por meio de expedições científicas realizadas por viajantes naturalistas e pela elite republicana, influenciadas pelas idéias do “racismo científico” e, portanto, preocupada com o futuro de um país miscigenado. Tanto naturalistas, quanto republicanos viam na miscigenação um problema, pois esta ameaçava o progresso e a busca pela modernização econômica.

Segundo Fernandes (2007), vários países em que a escravidão foi à base da exploração colonial, tiveram dificuldades em consolidar uma ordem social competitiva, baseada no mercado, na livre iniciativa e na competitividade. Isto se deve, para Fernandes, à degradação do trabalho imposta pela escravidão, que não possibilitou a formação de uma categoria social com forte poder aquisitivo. E, no imaginário nacional, o progresso ganhou uma dimensão racial pois a leitura realizada pelo racismo indicava a impossibilidade de um país miscigenado evoluir economicamente. Desta maneira estabeleceu-se uma íntima relação entre progresso e uma ideia de nação mais branca em seus traços fenotípicos e culturais.

Embora o racismo esteja presente em todo o período colonial e imperial, foi com a proximidade da abolição e da república que um discurso racista, baseado em argumentos científicos, começou a ser formulado no Brasil e, com ele, a afirmação da inferioridade biológica do negro e a degeneração representada pela mestiçagem. Para Jaccoud (2008) uma teoria da miscigenação positiva surgiu no Brasil, inspirada em teorias científicas.

Inspirada nas teorias “científicas” racialistas que emergiram na Europa desde a primeira metade do século XIX, as teses adotadas no Brasil foram sendo, entretanto, reinterpretadas. A aceitação da perspectiva de existência de uma hierarquia racial e o reconhecimento dos problemas imanentes a uma sociedade multirracial somaram-se à idéia de que a miscigenação permitiria alcançar a predominância da raça branca. A tese do branqueamento como projeto nacional surgiu, assim, no Brasil, como uma forma de conciliar a crença na superioridade branca com o progressivo desaparecimento do negro, cuja presença era interpretada como um mal para o país. (JACCOUD, 2008, p.53)

A mestiçagem recebeu uma leitura positiva, embora se perceba o desejo de atingir uma sociedade mais branca para garantir o progresso e a modernidade econômica. Neste contexto podemos entender a política de imigração, branqueamento, higienização e eugenia da sociedade brasileira.

Para compreendermos as ideias de eugenia e o projeto de higienização moral que estavam presentes na sociedade brasileira, faz-se necessário, primeiramente, buscarmos as origens destas teorias. Por eugenia, entendemos o melhoramento físico e intelectual da raça e a busca pelo seu embelezamento. Este melhoramento, visto como aperfeiçoamento e purificação da raça. No rol das propostas eugênicas de melhoria da raça podemos destacar a restrição à imigração, a esterilização de mestiços, portadores de deficiências, de doenças infecciosas e degenerativas e, ainda, a proibição de casamentos entre “raças” diferentes, já que a grande preocupação é com a mestiçagem.

A miscigenação colaboraria para o enfraquecimento da raça, pois prevaleceria sempre o gene mais fraco, mais inapto e dessa forma potencializaria os defeitos e imperfeições, ameaçando o processo evolutivo.

Na análise dos eugenistas a mistura racial ou hibridismo condenava um país, uma região ou um povo ao atraso. O progresso era próprio das sociedades puras, assim como a robustez e a beleza dos corpos. A miscigenação, segundo os eugenistas, não preservaria o que existe de melhor em cada raça, seja no branco, no negro e no nativo do novo mundo.

Podemos afirmar que práticas de eugenia remontam ao mundo antigo, principalmente, ao mundo grego, que buscou a purificação e melhoria dos seus cidadãos. Na antiga cidade-estado de Esparta todo recém-nascido era submetido a um conselho de anciãos e caso se verificasse alguma anomalia, o bebê era jogado para a morte. Sobre a prática eugênica encontrada no mundo grego, Diwan afirma que:

Na Grécia antiga colocou-se em prática uma medida que tinha em vista a purificação da raça, durante o apogeu da cidade-estado de Esparta. De acordo com Plutarco, o conjunto de leis de Licurgo no século VIII a. c. previa que desde o nascimento até a morte, todo espartano varão pertencia ao estado. Todos os recém-nascidos eram examinados cuidadosamente por um conselho de anciões e, se constatada anormalidade física, mental ou falta de robustez, ordenava-se o encaminhamento do bebe ao Apotetas (local de abandono) para que fosse lançado de cima do monte Taigeto. Caso contrario, os pais cuidavam de seus filhos até os 7 anos, quando os meninos ingressavam

definitivamente na escola de formação militar tutelada pelo Estado. Os filósofos Aristóteles e Platão também pensaram na necessidade de selecionar os casamentos e de estimular o matrimônio dos casais “superiores”, tendo em vista a preservação da raça. (DIWAN, 2007, p.220)

Se Aristóteles e Platão pensaram na ideia de superioridade e inferioridade de alguns seres humanos, e cabe reconhecer que ela não era exclusiva do mundo grego antigo. Na idade média a ideia de superioridade dos cristãos sobre os pagãos (muçulmanos e judeus), permitiu-lhes empreender a luta pela conquista da Terra Santa. Pois os cristãos ao se colocarem acima dos povos vistos como pagãos, atribuíam a si, direitos que não se estendiam aos não-cristãos. Embora o conceito de raça não fosse utilizado, a prática de estabelecer conceitos sobre o outro, que o inferiorizava, está sempre presente na instituição das sociedades.

Os outros quase sempre foram instituídos como inferiores. Isso não é uma fatalidade, ou uma necessidade lógica; é puramente a extrema probabilidade, a vertente natural das instituições humanas. O modo mais simples do valor das instituições para seus próprios sujeitos é evidentemente a afirmação – que não tem necessidade de ser explícita – de que elas são as únicas verdadeiras – e de que, portanto, os deuses, as crenças, costumes, etc. dos outros são falsos. (CASTORIADIS, 1992, p.33)

Na Idade Média embora não houvesse descrições sobre o outro a partir da raça, havia estratégias de inferiorização para justificar perseguições e conquistas, como foi o caso da inferiorização de judeus e muçulmanos na conquista de Jerusalém pelos cristãos. (Diwan, 2007).

Dentro da Europa, especificamente na Península Ibérica, a estratégia de inferiorização de grupos humanos ocorreu antes do “racismo científico”, e portanto, dos conceitos de raça e fenótipo, mas se baseou na ideia de “sangue puro” e impuro. Esta terminologia serviu de base para classificar e estabelecer um lugar social para judeus convertidos ao cristianismo (cristãos novos), muçulmanos e ciganos. Os judeus, mesmo os conversos, eram denominados marranos (porcos), pelos cristãos após a reconquista da Península Ibérica. Estas categorias foram transplantadas e utilizadas no processo de colonização da América por parte de Portugal e Espanha. Para Seyferth:

Os mecanismos legais de discriminação aos cristãos novos, até mesmo o controle da inquisição, existiram no Brasil colonial até o século XVIII e atingiram outros grupos – indígenas, negros e mulatos (e outros mestiços) também eram identificados pela categorização de sangue impuro. Apesar dos meios de contornar a legislação, ela impedia o acesso a cargos públicos (em todos os níveis), as ordens religiosas, militares, casamentos mistos, etc, aos que não conseguiam provar “sangue limpo” até a quarta geração ascendente. (SEYFERTH, 2002, p.29)

Sendo assim, estas concepções vigentes sobre uma suposta pureza de sangue, antes da idéia de raça e fenótipo, formaram um terreno fértil para ideias de eugenia e higienização no território nacional, assim como para a política de branqueamento colocada em prática pelo governo imperial e republicano, para civilizar e promover o progresso, tanto social, quanto econômico, cultural e científico. Este progresso foi vinculado a imigração européia e a negação do passado escravista (com a eliminação do negro e da cultura afro-brasileira). Seyferth diz que:

O governo imperial fez esforços diplomáticos (como a missão do visconde de Abrantes em Berlim, 1846) e muitos contratos com agenciadores (por meio de decretos), visando atrair uma parcela do fluxo imigratório europeu para o Brasil. Tal empenho foi acompanhado pelos governos provinciais interessados em promover a imigração: sucessivamente, proibiram a escravidão em áreas coloniais, mostrando que o sistema escravista era considerado incompatível com os pressupostos da modernidade (econômico e social). (SEYFERTH, 2002, p.31)

Não apenas o sistema escravista era incompatível com a modernidade, mas o negro e o mestiço também foram vistos como sinônimo de atraso e um problema para atingir o progresso, sinônimo de modernidade. Nas palavras de Diwan (2007), a miscigenação era a grande vilã, era contrária ao progresso dos países do “novo mundo” e estava sendo exorcizada pelos europeus. Os viajantes Gustave Le Bon, Arthur de Gobineau e Louis Agassiz descrevem os negros e mestiços do Brasil como promíscuos e praticantes da vadiagem. Podemos observar que o olhar dos adeptos do evolucionismo,, que condenam a mestiçagem, se apegam ao modo de ser do outro, ao modo de estar no mundo deste outro não aceito e incompreendido.

Não foi por acaso que:

Para os médicos da Faculdade de Medicina de Salvador, a primeira do Brasil, em especial para o grupo conhecido como Escola Nina Rodrigues, a miscigenação era impedimento para o desenvolvimento do país. A mistura proporcionava a loucura, a criminalidade e a doença. A escola se inspirou nas práticas do médico legista e antropólogo Nina Rodrigues, que acreditava na inferioridade racial negra, tendo debatido no final do século XIX a construção do saber médico no país, a higiene pública, principalmente a epidemiologia e sua inter-relação com outras instituições, fossem médicas ou de direito. (Diwan, 2007, p.91)

Os eugenistas tinham proposta para curar e melhorar o Brasil através do branqueamento, do controle da imigração, da regulamentação dos casamentos, da esterilização de deficientes, mestiços, tuberculosos e sífilíticos.

No Brasil, os médicos foram os grandes defensores de políticas públicas eugênicas. Chegaram ao ponto de legislarem em nome do progresso e do evolucionismo. Tudo baseado no conceito de progresso presente no pensamento de Francis Bacon e norteador do que se chama modernidade e, no caso do Brasil, fez parte da política pública de D. Pedro II.

A crença nas virtudes civilizatórias da imigração europeia foi reforçada, na década de 1850, pela publicação da tese determinista racial do conde de Gobineau, diplomata com passagem pelo Rio de Janeiro, o qual manteve boas relações com o imperador Pedro II. À parte esse detalhe, sua suposição de que o destino de uma civilização depende do grau de miscigenação racial do povo (quanto mais diluído o sangue branco/ariano maior a decadência), teve alguma notoriedade no Brasil, especialmente com a reapropriação da tese por Houston Steward Chamberlain e outros arautos do arianismo no final do século XIX. De fato, a noção de decadência estava associada à idéia de degeneração racial das classes trabalhadoras – algo que ia além da distinção entre brancos, pretos e amarelos. (SEYFERTH, 2002, p.32)

Se a decadência associada à miscigenação e ao negro foi vista como uma ameaça ao progresso, era necessário evitá-la e melhorar a raça, segundo o pensamento racista do período. Portanto, a melhoria da raça foi vista a partir de duas óticas, a da eugenia e da higienização, e ambas foram objeto de disputa e debates na Inglaterra do século XIX e estavam presentes, como foi descrito, nas idéias de Nina Rodrigues e do médico Renato Kehl.

Renato Kehl utilizará o termo “eugenia” pela primeira vez em 15 de Abril de 1917, durante uma conferencia feita a convite de dois norte-americanos na Sociedade Cristã de Moços de São Paulo, intitulada também Eugenia. Nas palavras de Kehl em a cura da Fealdade: “A definição é curta, os seus fins é que são imensos; é a ciência do aperfeiçoamento moral e físico da espécie humana”. E completa com ressalvas: “É a ciência da boa geração. Ela não virá, como parecerá a muitos, unicamente proteger a humanidade do cogumelar de gentes féis. (Diwan, 2007, p.96)

No Brasil, as teses sobre a eugenia, foram lançadas por Renato Kehl, no livro “Lições de Eugenia”. O investimento era no corpo do indivíduo, pois o progresso relacionava-se ao corpo, as formas físicas.

As teses de eugenia e higienização da sociedade foram resultado direto dos avanços das ciências naturais no século XIX e, especificamente da biologia e de suas subáreas: a microbiologia, a fisiologia e o evolucionismo.

Estas três ciências determinaram as políticas públicas no século XIX e em boa parte do século XX, a princípio na Inglaterra e depois, no continente americano, incluindo, principalmente o Brasil e os E.U.A. A microbiologia, descoberta por Louis Pasteur, ajudou a fundar o higienismo, pois com a descoberta de microorganismos, propôs-se a sanar doenças e epidemias através da vacinação obrigatória e da criação de sanatórios para isolamento de indivíduos infectados e vistos como degenerados.

Mais do que ser um instrumento técnico para a cura de enfermidades, o higienismo fortalecerá a ordem social e política. Somente num segundo momento, o componente ideológico do higienismo adquirirá repercussão, uma vez que suas técnicas de cura questionaram o papel dos governos no que diz respeito ao saneamento dos espaços públicos e na implantação de políticas de saúde eficazes, como, por exemplo a vacinação. (DIWAN, 2002, p.28)

Já a fisiologia, explicou o funcionamento do organismo a partir do equilíbrio entre as partes que o compõe (os órgãos), e esta idéia foi transposta para o campo social e político, ao afirmar que o equilíbrio da sociedade depende do equilíbrio entre os grupos sociais que a compõe. O fisiologista Cuvier partidário desta tese, realizou estudos comparativos entre os fenômenos que ocorrem entre os animais e os que ocorrem entre os seres humanos, utilizando o termo raça. Para este estudioso, o desequilíbrio estava

baseado na mistura de raças. Mas foi o evolucionismo, tese de Charles Darwin, que mais gerou políticas públicas de longo prazo.

A principal premissa do darwinismo diz que na luta pela vida, somente os mais bem adaptados sobrevivem a permanente competição, pois são mais bem equipados biologicamente. Esta tese encontra adeptos no campo político e social, gerando aquilo que se convencionou chamar de darwinismo social. O darwinismo social, baseado na luta pela vida por meio da concorrência, vê no triunfo do mais forte, a solução para os problemas humanos e estabelece assim as bases para o progresso. Tanto a higienização quanto o darwinismo foram apropriados pelo pensamento sociológico e antropológico e objetos de debates na sociedade inglesa do século XIX.

A revolução industrial alterou profundamente a sociedade e a economia inglesa. Foi na Inglaterra que proprietários rurais, com espírito comercial e empreendedor, eliminaram as bases da antiga economia coletiva feudal e criaram o decreto de cercamento das terras e direcionaram as atividades para o mercado e para abastecer o mundo urbano em expansão. Nas palavras de Hobsbawm:

A agricultura já estava preparada para levar a termo suas três funções fundamentais numa era de industrialização: aumentar a produção e a produtividade de modo a alimentar uma população não agrícola em rápido crescimento; formar um grande e crescente excedente de recrutas em potencial para as cidades e indústrias; e fornecer um mecanismo para o acúmulo de capital a ser usado nos setores mais modernos da economia. (HOBSBAWM, 1982, p.47)

A revolução Industrial gestou a moderna sociedade de massas, presa à especialização e ao tempo de trabalho no processo produtivo. A massa se constituiu como um todo uniforme, submetida durante o dia a extensa jornada de trabalho na indústria têxtil, nas siderurgias e nas minas de carvão. A Inglaterra criou um novo modo de produção e, sem dúvida, criou a aglomeração urbana, no qual o indivíduo desaparece e fica submetido a um modo de vida social que se resume aos cortiços, ou a viver nas ruas e bordéis. Para Diwan:

O resultado do vertiginoso crescimento urbano: Londres contava com mais de quatro milhões de habitantes em 1890. Darwinistas sociais acreditavam que a multidão que vivia nos bairros operários de Londres estava degenerando, ou seja, a pobreza associada à degeneração

física. Reurbanização, disciplina e políticas de higiene pública deveriam ser aplicadas com a finalidade de prevenir a degradação física de trabalhadores para evitar prejuízos na economia que reverteriam em menos dividendos para a burguesia. (DIWAN, 2007, p.35)

A criminalidade também aumentou, assim como as epidemias, o alcoolismo, a loucura e a apatia. Diante desse quadro, o progresso econômico estava ameaçado, assim como o desenvolvimento intelectual e a própria Inglaterra esta sendo colocada em xeque. Este quadro social levou higienistas e eugenistas a debaterem sobre os mecanismos institucionais a serem utilizados para evitar a degeneração. Combater essa decadência, esta situação social, era contribuir para a continuidade do progresso da sociedade, garantindo o progresso da própria civilização (Diwan, 2007).

Os higienistas defenderam a higienização moral e física da sociedade, pois a conduta passou a ser objeto de reflexão e estudo da higiene e da microbiologia. O alcoolismo, as doenças, a loucura eram problemas não apenas sociais, mas econômicos e que requerem melhorar as condições de moradia, um maior controle dos bordéis, vacinação, criação de casas de isolamento e exclusão dos menos aptos, até que sejam tratados e depois reintroduzidos ao convívio social.

Já, os partidários da eugenia, defenderam, na Inglaterra, a proibição de casamento entre indivíduos que eram apontados como portadores de comportamentos desajustados, e defenderam, principalmente, a proibição do nascimento de crianças cujos pais cometeram crimes ou eram alcoólatras, ao passo que incentivaram casamentos e a natalidade daqueles que poderiam aperfeiçoar a raça inglesa, evitando sua degeneração.

O darwinismo social, que serviu de base teórica e ideológica para a eugenia, defendeu a tese de que na luta pela vida, ou melhor, na seleção natural decorrente desta luta, o triunfo do mais apto e mais forte é fundamental para a perpetuação da espécie humana. O darwinismo social e as teorias degeneracionistas foram temas de conversas e reflexões entre intelectuais. A ciência de um modo geral nunca esteve tão em moda (Diwan, 2007).

No Brasil as idéias eugenistas ganharam adeptos nos círculos intelectuais e nos jornais. E segundo Diwan:

No anos de 1929, Renato Kehl, no livro Lições de Eugenia, decretou: “a nacionalidade brasileira só embranquecerá à custa de muito sabão de coco ariano”! Dessa premissa dependia a melhoria da raça brasileira.

Essa imagem de limpeza remete também ao modo como deveriam agir os eugenistas: esfregando, torcendo e branqueando os corpos do povo brasileiro, como se fossem roupas sujas. (DIWAN, 2007, p.88)

Médicos e intelectuais dos mais variados campos aderiram as teses eugenistas em terras tupiniquins. Mas é inegável que teses do racismo científico que viam no mestiço o perigo da degeneração, já estavam presentes mesmo no século XIX, pois o Suiço Louis Agassiz chegou a afirmar que a mistura prejudicava a evolução das espécies defendida pelo darwinismo social. Nesta ótica, o progresso estava impossibilitado pela miscigenação e pela promiscuidade racial e moral do povo.

A questão essencial a ser respondida é se temos qualquer evidência que indique que os acasalamentos entre indivíduos de descendência e tipos diferentes resultariam numa prole menos vigorosa do que a de seus ancestrais. Não tivemos nenhuma oportunidade para observar qualquer degeneração no homem que se deva claramente a esta causa. Pode-se demonstrar que a alta nobreza de todas as partes da Europa é de origem muito misturada. Populações urbanas da França, Alemanha e Itália são derivadas de todos os distintos tipos europeus. Seria difícil mostrar que qualquer degeneração que pudesse existir entre eles pode ser atribuída a um efeito maléfico do intercasamento. (Boas, 2010, p.72)

A partir desta exposição podemos discutir uma das premissas do método indutivo da ciência moderna, ou melhor, do empirismo de Francis Bacon, que é a observação da natureza. Esta observação de Boas joga por terra um dos pressupostos do “racismo científico” universalista. Nada comprovaria que a miscigenação entre grupos étnicos leve a degeneração.

Os descendentes de mestiços de europeus e Índios norte-americanos são mais altos e mais férteis que os Índios puro-sangue. São mais altos ainda que a raça de seus pais. Os mestiços de holandeses e hotentotes do sul da África e os mestiços malaios da ilha de Kisar são de tipos intermediários entre as duas raças e não exibem qualquer traço de degeneração. (Boas, 2010, p.73)

Sendo assim, as afirmações do “racismo científico”, baseadas na observação e no indutivismo não se sustentam. Afirmações sobre a decadência a partir de relacionamentos inter-raciais e a miscigenação como entraves ao desenvolvimento de uma nação não

pode ser comprovada. Na verdade, estas afirmações não passaram de outro mito criado pelo próprio “racismo científico”.

No Brasil, o discurso sobre o progresso e desenvolvimento sempre esteve presente, mesmo no campo religioso nacional. A Igreja Católica, até o concílio vaticano II olhava as religiões de matriz africana como entraves ao progresso e ao desenvolvimento de homens e da própria nação. Mezzamo (2008) nos diz que a posição da Igreja Católica frente aos cultos “mediúnicos” era de total condenação. Diz-nos o autor que a Umbanda e o Kardecismo eram associados à pobreza, doenças, superstições e estagnação econômica, enquanto a própria igreja era associada ao desenvolvimento. Este seria o típico olhar sobre o outro que parte da exaltação das supostas qualidades e positivities.

O combate a promiscuidade moral e aos cultos mediúnicos, faz parte da atuação de várias igrejas evangélicas neopentecostais no Brasil, principalmente a I.U.R.D. a qual interpreta os problemas sociais, tais como as drogas, o alcoolismo, a criminalidade, o fracasso financeiro e os problemas de relacionamento familiar, como resultado da possessão de “espíritos malignos”, identificados como caboclos, guias orixás e demais entidades da cultura afro-brasileira. Destacamos dois textos da Igreja Universal do reino de Deus que podem nos esclarecer sobre a relação entre a possessão e os diversos problemas que atingem o homem contemporâneo.

No Brasil, em seitas como vodu, macumba, quimbanda, candomblé ou umbanda, os demônios são adorados, agradados ou servidos como verdadeiros deuses. No espiritismo mais sofisticado, eles se manifestam mentindo, afirmando serem espíritos de pessoas que já morreram (médicos, poetas, escritores, pintores, sábios e etc). Se fazem também passar por espíritos de pessoas da própria família dos que se encontram nas reuniões quando são invocados para “prestar caridade ou receber uma doutrina”. (Bispo Edir Macedo, 2006, p.14)

Podemos observar neste texto a associação que Macedo faz entre o ato de cultuar os orixás nos terreiros com a idéia de adoração do demônio. Os Orixás são vistos como demônios pelo autor que se coloca, implicitamente, como um esclarecedor e desmascarador destas entidades da cultura Afro-brasileira. Além disso, não pode passar despercebido neste texto a posição que Macedo coloca o Candomblé, o Vodu, a Quimbanda e a Umbanda. No texto ele coloca estas religiões de matriz africana na posição inferior, ao afirmar a existência de religiões mediúnicas mais sofisticadas. Não foi

por acaso, acidente ou descuido do autor que as formas atrasadas foram identificadas com as manifestações culturais de matriz africana. O olhar do médico Nina Rodrigues sobre a Umbanda, principalmente, é de inferiorização também.

A teologia da prosperidade e a teoria do milênio que fazem parte da estruturação teológica da I.U.R.D. possuem de forma implícita a crença no progresso, própria da modernidade inaugurada pelo pensamento de Francis Bacon. O progresso é visto como um instrumento para preparar o homem para a segunda vinda de Cristo.

A relação entre a idéia de progresso material e financeiro, assim como a melhoria na vida familiar, como forma de preparar o indivíduo e a sociedade para a era do milênio. Esta preparação passa pela identificação dos obstáculos que o homem tem que enfrentar, e nos escritos da Igreja Universal eles são claros: os demônios e os elementos da cultura afro-brasileira elevados a condição de representação destes demônios.

O livro “Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?” do bispo Edir Macedo é a melhor referencia para apreendermos a representação que a Igreja Universal do Reino de Deus faz dos elementos da cultura Afro-Brasileira. Sendo assim, transcrevemos na íntegra alguns trechos do primeiro capítulo.

Na realidade, orixás, caboclos, guias, sejam lá quem forem, tenham lá o nome mais bonito, não são deuses.

Os exus, os pretos-velhos, os espíritos de crianças, os caboclos ou “santos” são espíritos malignos sem corpo, ansiando por achar um meio para se expressarem neste mundo, não podendo fazê-lo antes de possuírem um corpo. Por isso, procuram o corpo humano, dada a perfeição de funcionamento de seus sentidos. (Macedo, 2006, p.16)

É desastroso que o povo brasileiro esteja amedrontado por demônios que se passam por orixás, caboclos e guias e que enganam a muitos. Quantos vivem conservando guimbas de charutos do preto-velho para terem alguma proteção quando na verdade, é isso que os deixa contaminados. (Bispo Edir Macedo, 2006, p.68)

Colocam em coisas como uma guimba de charuto, pomba ou uma guia, sua confiança. O diabo, por causa disso, faz com que estas pessoas fiquem cada vez mais pobres doentes e miseráveis. (Bispo Edir Macedo, 2006, p.68)

Nesta passagem o bispo Macedo reforça a sua concepção sobre as entidades da Umbanda ao afirmar que os mesmos “são espíritos malignos sem corpo, ansiando por achar um meio para se expressarem neste mundo, não podendo fazê-lo antes de possuírem um corpo. Por isso procuram o corpo humano...” Além de identificar as entidades como espíritos malignos, o bispo faz referência a mediunidade presente nos

cultos Afro-brasileiros e no kardecismo e ao fazer esta referência ele, implicitamente, diz que os demônios se apossam dos corpos humanos.

Nesta passagem ainda destacamos a relação que Macedo faz entre o simbolismo das oferendas com o fato das pessoas “adoecerem”, ficarem “pobres e miseráveis”. O autor utiliza inclusive o termo “contaminados”. Sendo assim, a pobreza, as doenças e a miséria de alguns homens seria resultado da proximidade com os elementos da cultura afro-brasileira e não questões sócio-econômicas ou de saúde pública. Um discurso que recoloca o demônio no mundo e tem um forte apelo medieval cristão, que demonizava as pestes que assolaram a Europa.

Se uma das características do racismo universalista é a defesa da higienização moral da sociedade como forma de evitar e prevenir o alcoolismo e as doenças de ordem física e mental, o texto de Macedo aqui apresentado pode ser compreendido como uma forma de “higienização cultural” para combater a pobreza, a miséria e as doenças. Está implícito no discurso da Igreja Universal do reino de Deus, a proposta de higienização para a sociedade brasileira. Higienização que ganha um sentido simbólico, ressignificado, pois ela se refere a limpeza espiritual, limpeza dos demônios que se apossam do corpo segundo o olhar da Igreja Universal sobre a mediunidade.

Muitas pessoas estão hoje, nas mãos dos espíritos demoníacos devido a impaciência. Deixaram de esperar em Deus a solução para seus problemas e acabaram sendo dominadas por exus, caboclos, pretos-velhos, etc. Quiseram a solução rápida, a resposta imediata; não se preocuparam com o meio correto para alcançá-las. Conclusão: acabaram perturbadas, doentes e endemoninhadas. (Bispo Edir Macedo, 2006, p.101)

Podemos afirmar que a proximidade com a cultura afro-brasileira é chave explicativa sobre as enfermidades segundo a lógica no discurso do bispo Macedo. A interpretação deste discurso deixa claro que o afastamento em relação as entidades da cultura religiosa de matriz africana contribui para a boa saúde.

Além do mais, este olhar sobre a mediunidade, presente no texto do bispo Macedo, coloca-se em oposição radical com o significado deste fenômeno para a Umbanda que vê nele um dom natural de determinadas pessoas. Neste sentido, o corpo do médium no sentido umbandista pode ser, se a mediunidade for desenvolvida, um receptáculo do sagrado e não um suporte para o demônio.

Estes discursos são, segundo nossa perspectiva, uma nova forma do racismo universalista se apresentar na sociedade brasileira, reativando preconceitos e revelando-se um perigo ao patrimônio cultural Afro brasileiro. O que a IURD pede de forma implícita e a negação e o afastamento em relação a cultura afro-brasileira, para que uma nova vida possa nascer. Mas isto não é uma prática nova na sociedade brasileira, muito menos exclusiva, pois a lógica do pertencimento a IURD está sendo exportado a outros países, principalmente, aos países africanos. Podemos perceber isso, na matéria da Folha Universal sobre a inauguração de um templo da universal em Angola. Diz a matéria que,

Esta nova Igreja, localizada na avenida do Bairro Patriota, na região Sul da Capital Luanda, tem capacidade para acomodar mil pessoas sentadas, num espaço de 3,5 mil metros quadrados. Na inauguração a estimativa é de que estiveram presentes mais de 2 mil pessoas. As obras duraram 24 meses. Com uma arquitetura moderna, o novo templo da fé tem um espaço reservado para a Escola Bíblica, outros departamentos da Igreja e um estacionamento. De acordo com o bispo Augusto Dias, responsável pelo trabalho evangelístico da IURD em Angola, “a inauguração dessa catedral é na verdade a abertura de mais um pronto-socorro espiritual para o tão sofrido povo angolano. Uma porta para as pessoas que desejarem ter uma nova vida. Uma maternidade para gerar novos filhos de Deus”. (Folha Universal, domingo, 27 de Março de 2011)

A nova vida na lógica do discurso da IURD e do racismo universalista pressupõe um afastamento em relação as religiões tradicionais de matriz africana. Portanto, pressupõe de forma implícita a própria negação das tradições religiosas como precondição para a solução de problemas espirituais e de saúde física. Afinal o templo é descrito como um pronto-socorro espiritual. O racismo universalista “científico” carregou consigo o discurso da modernidade, do desenvolvimento e pertencimento a uma nova visão de mundo e, combateu segundo Wieviorka (2007) todos os povos e culturas que se colocaram no caminho do progresso. Os discursos da IURD se inserem nesta lógica universalista racista ao oferecerem uma nova vida.

2.5. O RACISMO E A NEGAÇÃO DA IDENTIDADE DOS AFRO-DESCENDENTES: DISCUSSÕES SOBRE RACISMO E IDENTIDADE.

A formação social brasileira deu-se por decisão política e econômica do sistema mercantilista e colonial português entre os séculos XVI e 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 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 historicamente 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 passam a ser utilizadas, assim como, outros termos foram incluídos no vocabulário do século XIX para se referir aos homens de pele mais escura. A

palavra negro foi abandonada devido a sua conotação racial-biológica que nos remete a hierarquização dos grupos humanos. Entrou em cena no vocabulário do século XIX 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 pois se refere, como foi descrito, 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).

Podemos observar que as definições eram totalmente baseadas no fenótipo e elas se mantiveram por longa data. As classificações negro, crioulo e “homens de cor” colaboram para esconder uma realidade mais complexa, ou seja, esconderam por séculos a etnicidade de cada grupo humano africano escravizado. Estas classificações influenciaram profundamente a identidade nacional e podemos observar esta questão na auto-definição 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 auto-definição 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: DataFolha, 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 apegam-se ao fenótipo. Mas, se a idéia de raça empírica não se sustenta biologicamente, podemos dizer que elas continuam presentes no 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 idéia 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 idéia da “democracia racial” é um conceito cujos efeitos ideológicos impedem a emergência de uma consciência racial e política da população Afro-Brasileira. Não

permitiu fazermos uma reflexão mais profunda sobre a participação no negro na constituição do nosso universo social. cultural e religioso.

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 esta, 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. 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, organizar-se em grupos, associações e mesmo freqüentar igrejas, mesmo que o escravizado fosse convertido. Mas mesmo com a pluralidade cultural e étnica e o preconceito e a segregação espacial, diferentes civilizações africanas 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 revoltas (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. Nelas os negros organizavam as festas em homenagem a um santo.

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-eclésiástica, 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 do Brasil foi a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, junto a qual havia a festa de coroação do rei e da rainha do Congo. As irmandades negras são um bom exemplo 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), não havendo necessidade de amparar-se, sempre, em teorias “científicas”. 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 direitos de possuir escravizados e 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 era praticamente inexistente teorias racistas que defendessem a inferioridade biológica de negros, mestiços e indígenas e a sua contrapartida: 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 em círculos intelectuais, 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 européia, acreditando nas virtudes civilizatórias do branco e da cultura européia, 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. Como foi analisado nas linhas deste trabalho, a ciência moderna possui duas características ou crenças: a crença na existência de leis naturais que cabe ao homem apenas descobri-las e descreve-las e a crença na “religião do progresso”. 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, foi desenvolvida uma outra visão sobre a mestiçagem. 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 da 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 idéia 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 e na África, especificamente na região do Congo, 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 brasileira até o advento de Nossa Senhora Aparecida, resultado do enegrecimento de Nossa senhora da Conceição por parte do Estado Novo. Mas desde 1904 já estava em andamento a idéia de coroação de Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil, fato este efetivado com o 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. Atualmente a festa do Rosário é realizada em boa parte do Estado de Minas Gerais pois a população afro-brasileira neste estado mantém esta tradição viva e renovada. Em torno desta festa desenvolve-se 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 significativo 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 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 reconstróem. 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 abrazeira, 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 Aluisio 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 abrazeirar, 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 (re)construído.

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, como 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, está 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) e a proximidade com a cultura afro-brasileira. Selecionamos os seguintes parágrafos:

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 atribuí 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 morreria 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. Superstições presentes no imaginário brasileiro e que nos remete a religiosidade dos negros escravizados. Sendo

assim, podemos perceber claramente que os 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 fruto da ação dele. 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, associavam a mediunidade presente nos cultos afro-brasileiros com alguma patologia psíquica e comportamental, segundo Mezzamo (2008). Veremos que esta é uma das peças centrais da dinâmica das igrejas neopentecostais, principalmente da Igreja Universal do Reino de Deus.

**Capítulo III: O MOVIMENTO EVANGÉLICO NEOPENTECOSTAL
NO BRASIL.**

3.1. A CHEGADA DOS EVANGÉLICOS PENTECOSTAIS E O NEOPENTECOSTALISMO: ÊNFASE DOCTRINÁRIA E PRÁTICA POLÍTICA.

Apresentaremos neste capítulo uma breve História do movimento neopentecostal no Brasil, apresentaremos também o olhar que a IURD construiu sobre a cultura Afro-Brasileira e, por último, traçaremos um quadro da relação entre a IURD e a globalização econômica.

O censo religioso realizado no Brasil durante, o ano de 2000, apontou para um novo fenômeno religioso nas terras tupiniquins: o aumento significativo do número de evangélicos neopentecostais e, também, um aumento das denominações religiosas pentecostais e neopentecostais. O censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2000) publicou números que apontam uma queda na hegemonia católica. Os católicos que representavam 91,8% dos religiosos, trinta anos antes, caíram para 73% em 2000. (Mezzomo, 2008)

Partindo dos resultados deste censo, podemos refletir um pouco sobre as mudanças religiosas que estavam se operando no Brasil nos anos 1990, tais como a diminuição no número de católicos, mas, em contrapartida, um aumento de católicos realmente praticantes, principalmente com o crescimento do movimento de Renovação Carismática Católica. Podemos observar ainda o aumento no número de adeptos do espiritismo, de pessoas que dizem ter fé, mas, ao mesmo tempo não creem em instituições religiosas e daqueles que reafirmam pertencerem às religiosidades de matriz africana.

O aumento do número de espíritas, de pentecostais e de neopentecostais e, a reafirmação do pertencimento às religiões de matriz africana pode estar ligada ao maior interesse pelo fenômeno da possessão, conforme nos relata Novaes (2001). Mas significativo mesmo é o aumento dos evangélicos pentecostais e principalmente dos neopentecostais.

O crescimento numérico dos pentecostais, por outro lado, é o fenômeno mais evidente. Com milhões de adeptos, o pentecostalismo no Brasil tem cerca de 90 anos e engloba centenas de “denominações”-

Organizações religiosas de pequeno porte, médio ou grande porte-autônomas e independentes entre si. (NOVAES, 2004, p.52)

A alternativa religiosa que se convencionou chamar de pentecostalismo, apesar da origem norte-americana, não pode mais ser considerada exógena, visto que muitas denominações nasceram aqui e incorporaram elementos da religiosidade brasileira, portanto, tornou-se parte constitutiva da nossa cultura (Novaes, 2001).

Para entendermos melhor o fenômeno do pentecostalismo, devemos discorrer sobre o nascimento do movimento pentecostal no mundo e suas diferenças com os protestantes históricos no que diz respeito a ênfase doutrinária. Quanto ao nascimento dos protestantes históricos e dos evangélicos pentecostais e, ainda, quanto às suas diferenças doutrinárias, Novaes afirma que:

Para os protestantes históricos, a referência geográfica é a Europa e a reforma do século XVI. Para os pentecostais, de berço protestante, a referência são os E.U.A. e o início do século XX. Foi no novo mundo que aconteceram múltiplas aproximações culturais entre movimentos avivalistas - desencadeados por trabalhadores imigrantes europeus – e a religiosidade negra norte-americana. Embora existam, cada vez mais, diferenças significativas entre as próprias denominações consideradas pentecostais, são estas as ênfases doutrinárias que diferenciam os evangélicos históricos dos pentecostais. De maneira geral, os pentecostais partilham da espera de uma segunda vinda de Cristo e acreditam ter acesso, no dia-a-dia, aos dons e carismas do Espírito Santo. À ação do Espírito Santo atribuem curas dos males do do corpo e da alma. Em suas igrejas, os pentecostais se expressam religiosamente através das palmas, do falar em línguas estranhas (glossolalia), dos rumorosos louvores e evocações, dos peculiares movimentos corporais, dos exorcismos. (NOVAES, 2001, p.43)

Para além desta distinção, destacamos a análise de Mendonça sobre as diferenças entre protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais.

Sob o ponto de vista dos ideais mais próximos da reforma religiosa do século XVI, poderíamos dividir os cristãos não-católicos no Brasil de hoje em três grandes grupos: mais próximos, os protestantes chamados históricos (episcopais anglicanos, luteranos, presbiterianos, metodistas, batistas, congregacionistas, pequenos grupos étnicos, etc); mais afastados, as Assembléias de Deus e outras igrejas mais recentes, como Brasil para Cristo, Evangelho Quadrangular etc; e as mais distantes e incluídas sob o título genérico de neopentecostais. (Mendonça, 2004, p.73)

Na análise de Mendonça (2004), o neopentecostalismo se fundamenta na crença da troca de bens simbólicos, evidente através da teologia da prosperidade. Quanto a ideia da segunda vinda de Cristo, as denominações pentecostais e neopentecostais partilham desta crença, que faz parte da teoria do milênio. De acordo com essa doutrina, herança do judaísmo, o período do milênio seria uma época de subjugação do mal e domínio do bem e da vontade de Deus.

O milênio é, para seus adeptos, o tempo do refrigério que há de vir na restauração de todas as coisas, após a progressiva deterioração do mundo por causa da maldade humana causada pelo pecado. Há duas teorias sobre o milênio, ambas em relação à segunda vinda de Cristo. (MENDONÇA, 2004, p.71)

As duas teorias sobre o milênio estão presentes na teologia protestante histórica e pentecostal. A teoria pré-milenista possui a crença na impossibilidade do homem regenerar-se por si só, devido à grande decadência em que ele se encontra. Segundo essa teoria a regeneração caberia a Cristo que viria reinar por mil anos. A outra teoria do milênio é a pós-milenista, que aposta na regeneração do indivíduo por meio da experiência religiosa da conversão, realizada pelo avivalismo religioso por meio da igreja. O reavivamento religioso ocorreria através da conversão e está acontece quando o indivíduo recebe os dons e carismas do Espírito Santo levando-o a melhoria econômica e social.

O pós-milenismo foi inspirado principalmente pela euforia do progressismo do século XIX. De um lado, o evolucionismo social apontava para a melhoria constante dos indivíduos e da sociedade e, de outra, o protestantismo apostava na regeneração imediata de cada indivíduo pela experiência religiosa da conversão. (Mendonça, 2004, p.70)

Tanto o protestantismo americano quanto o pentecostalismo, também, de origem norte-americana partilham da ideia avivalista de que a conversão do indivíduo ocorre por meio da experiência religiosa. Portanto, o centro de toda pregação avivalista é a emoção

desencadeada por essa experiência religiosa que o indivíduo passa ao receber os dons do Espírito Santo.

A crença em ter acesso aos dons e carismas do Espírito Santo para obter a cura dos males do corpo e da alma, bem como o sucesso financeiro, seria parte da cultura religiosa dos movimentos avivalistas do século XIX, que creem na conversão a partir da experiência religiosa. Nessa perspectiva, a cura obtida e o sucesso financeiro são vistos e interpretados como uma experimentação do sagrado.

É prática na Igreja Universal do Reino de Deus a realização de cultos específicos sobre a cura, a prosperidade financeira ou “corrente da restituição” e sobre o exorcismo. Os cultos destinados à prosperidade financeira ocorrem somente às segundas-feiras e os fiéis relatam seus problemas financeiros que só serão solucionados pela adesão à I.U.R.D. e pela conversão a Deus.

Nas terças-feiras as reuniões são dedicadas às curas e os cultos destinados ao exorcismo são realizados nas sextas-feiras. A escolha do dia da semana para determinados cultos não é aleatória, afinal a segunda-feira é vista como o dia do trabalho, ou melhor, aquele que inicia a semana de trabalho e a sexta-feira no imaginário brasileiro, é o dia dos rituais do Candomblé e da Umbanda. Segundo Almeida (2009), a Igreja Universal do Reino de Deus dedicou a sexta-feira propositalmente para o dia da “libertação” dos espíritos malignos que habitam os terreiros da Umbanda e do Candomblé.

Toda sexta-feira é o dia do exorcismo nos templos da I.U.R.D. e o culto dedicado ao exorcismo é chamado de “corrente da libertação”. É a libertação do indivíduo que está preso ao diabo, aos espíritos malignos (guias, caboclos, orixás, e demais entidades da cultura afro-brasileira). Nos discursos da Igreja Universal estes supostos “espíritos malignos” são responsáveis por quase tudo de ruim que atinge o homem. Podemos perceber a associação dos orixás com o mal no discurso do bispo Macedo:

Um dia essa moça veio até a igreja, recebeu uma oração e nunca mais teve desmaios. Isso tem acontecido com milhares e milhares de pessoas em todo o mundo. Existem até demônios especialistas em ataques. Omulu ou Obaluaê é um dos que causam ataques, desmaios ou ataques epiléticos. Muitos epiléticos, ao chegarem em nossas reuniões, foram curados após esse espírito sair de seus corpos. As tonteiras, náuseas e desmaios são quase sempre características de possessão demoníaca. (Bispo Macedo, 2006, p. 68)

A palavra “corrente” no imaginário de uma sociedade com passado escravista, como a nossa, tem significado simbólico muito forte, pois nos remete à escravidão. Só que a escravidão, na lógica do discurso da I.U.R.D., é estar preso aos elementos da religiosidade afro-brasileira, que no passado foram significativos para a constituição e a reconstrução do passado mítico, deixado no continente africano pelos negros escravizados. A lógica do discurso da I.U.R.D. que investigamos segue a lógica do racismo universalista “científico”, que historicamente sempre esteve presente no Brasil. Pois este tipo de racismo não apenas hierarquizou grupos humanos, como hierarquizou, também, as culturas.

Quanto à reforma religiosa do século XVI, ela aconteceu no momento em que a Europa atravessava um processo de secularização (entre os séculos XVII e XVIII) e de mudanças econômicas, políticas e sociais que deixaram as pessoas praticamente desorientadas, e ao mesmo tempo aumentou o sentimento de onipotência do homem em relação ao controle sobre a natureza.

A medicina se aperfeiçoou; embora a terapêutica continuasse tateando até o século XIX, no século XVI houve uma crescente preocupação com o saneamento e pela primeira vez identificaram-se adequadamente algumas enfermidades. As geociências se desenvolveram, e a discussão de fenômenos como terremotos e vulcões relegaria a um plano secundário as considerações mitológicas sobre eles. Artefatos mecânicos se aprimoraram. Os relógios tornaram-se mais confiáveis, o que acarretaria a secularização do tempo. A aplicação de técnicas matemáticas e estatísticas alterou a visão de futuro. (ARMSTRONG, 2001, p.82)

Todas essas mudanças permitiram ao europeu constatar que o mundo e o futuro não eram governados pela vontade divina, ou seja, pelo mito e que ele (homem) podia navegar por mundos desconhecidos e antes temidos, conhecendo-os e passando, se possível, a controlá-los.

Era o início da racionalização e da secularização do mundo europeu que estava em marcha, gerando um sentimento crescente de autonomia para interpretar os fenômenos sociais, naturais e religiosos. A crença na possibilidade de uma interpretação autônoma dos fenômenos da natureza deve-se a nova ciência que nasce com o experimentalismo

e o método indutivo proposto por Francis Bacon, apresentado nas páginas iniciais deste trabalho.

Nesse contexto cultural e político é que podemos compreender um dos pressupostos da reforma protestante: a livre interpretação do texto bíblico. Na análise de Armstrong (2001) este foi um momento crucial, pois demonstrou a possibilidade de independência e autonomia do homem em relação aos doutos da Igreja Católica.

A leitura silenciosa e solitária ajudaria a libertar os cristãos das formas tradicionais de interpretação e da supervisão dos especialistas religiosos. A ênfase na fé individual também contribuiria para fazer a verdade parecer cada vez mais subjetiva- uma característica da moderna mentalidade ocidental. (ARMSTRONG, 2001, p.86)

O novo ethos que estava em formação exigia, de forma simbólica, autonomia e liberdade do indivíduo e Lutero exigiu da igreja católica essa autonomia para interpretar as sagradas escrituras.

No Brasil, o movimento protestante ou igrejas protestantes tidas como históricas fizeram-se presentes desde o período colonial. Mendonça (2004), utilizando as categorias propostas por Cândido P. F. de Camargo em 1973 no livro “Católicos, Protestantes, Espíritas”, divide o protestantismo no Brasil em três categorias ou fases históricas: o protestantismo de invasão, o protestantismo de imigração e por último o de conversão ou missão. O protestantismo de invasão é uma categoria criada por Mendonça (2004), e nas palavras desse autor, é uma categoria para servir de referencial na historiografia religiosa do Brasil

O protestantismo de invasão teve início ainda na época colonial quando franceses Huguenotes aportaram no litoral do Rio de Janeiro e fundaram a França antártica, sem interesses reformadores, mas com nítido interesse apenas econômico. Esse tipo de protestantismo no Brasil pode ser observado em mais dois momentos históricos: em 1624 na invasão da Bahia pelos holandeses e, em 1630, na invasão de Pernambuco, também pelos holandeses. Mas, no nordeste, principalmente na capitania de Pernambuco, o projeto holandês ia além do interesse econômico.

Os reformadores holandeses que firmaram seus pés na Colônia na segunda tentativa – a primeira fora na Bahia, em 1624 - ao tomar

Olinda, em Pernambuco, em 1630, também não traziam como intenção primeira a religiosa, mas os grandes interesses comerciais da Companhia das Índias Ocidentais. Contudo, como parte da conquista e projetos mais consistentes, os holandeses estabeleceram o culto reformado no nordeste, com sua estrutura eclesiástica formal. (MENDONÇA, 2004, p.50)

Além da realização de cultos reformados, os holandeses, por meio dos pastores, trabalharam na evangelização dos indígenas e criaram um catecismo trilingue (holandês, português e tupi), que teria sido impresso na Holanda, provando que o trabalho missionário entre os indígenas de Pernambuco teria sido intenso, e como parte de um projeto civilizador (Machado, 2004). Segundo Machado, os Huguenotes franceses (1555-1567) e os invasores reformadores holandeses são o exemplo histórico do protestantismo de invasão.

A presença protestante, no Brasil colonial, limitou-se a esses dois períodos, e só voltamos a registrar protestantes atuando no Brasil (realizando cultos) após o tratado de comércio e navegação (1810), estabelecido entre a coroa portuguesa, sediada no Rio de Janeiro, e a Inglaterra.

Os tratados de Aliança e Amizade e de Comércio e Navegação, firmado com a Inglaterra em 1810, abriu as portas para a entrada de protestantes, até então interdito. Os súditos da S M Britânica podiam celebrar seus cultos, mas não fazer proselitismo. Em 1820, os cultos protestantes em língua inglesa já eram celebrados em templo próprio no Rio de Janeiro. (MACHADO, 2004, p.52)

Os ingleses realizavam seu culto, mas não podiam fazer proselitismo, pois ainda vigorava a forte aliança entre a coroa portuguesa e a igreja católica por meio do padroado e do beneplácito. Mas, após 1824 várias províncias do reino começaram a receber imigrantes alemães e suíços e, entre eles, havia vários luteranos. Os cultos eram improvisados, pela falta de pastores e estrutura física; situação que se alterou após 1886, no final do império quando chegaram os primeiros pastores provenientes da Alemanha.

Esses imigrantes alemães luteranos se instalaram principalmente em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul, como parte da política de branqueamento realizada pelo governo imperial. Mas o incentivo à imigração alemã não avançou, pois segundo Seyferth (2002), os brasileiros nacionalistas alertaram para o perigo da identidade germânica, gerar movimentos separatistas no Rio Grande do Sul. Portanto, foram nessas províncias

do império que observamos as primeiras organizações livres de protestantes luteranos, mas que viriam a formar, somente em 1950, a igreja evangélica de confissão luterana no Brasil.

Outro ramo do luteranismo que se instalou no Brasil, em 1904, foi a igreja evangélica luterana do Brasil, que no início apresentava fortes traços étnicos como as pregações em alemão, mas logo celebrou cultos em português, evidenciando que essa denominação religiosa pode ser colocada na categoria de protestantismo de imigração e pela intenção de integrar-se à cultura brasileira (cultos religiosos em português), pode, também, ser incluída na categoria de protestantismo de missão (Machado, 2004).

Na teoria de Machado, sobre os tipos de protestantes no Brasil, a presença de protestantes ingleses no Rio de Janeiro, luteranos no meio de imigrantes alemães e suíços nas províncias do sul demonstram a tese do protestantismo de imigração que se converteu com o tempo, em protestantismo de missão. Mas o protestantismo de missão, propriamente dito, só ocorreu com a chegada dos distribuidores de bíblias. O primeiro foi o metodista norte-americano Daniel P. Kidder (1815-1891), e o segundo o presbiteriano James C. Fletcher (1823-?), segundo Machado (2004, p.54).

Uma das armas dos protestantes históricos (metodistas e presbiterianos), na atuação religiosa no Brasil, era a distribuição de bíblias, era a sociedade bíblica americana que as distribuía, e à qual os dois missionários pertenciam, pois acreditavam que a simples leitura do texto bíblico conduzia à conversão os homens e, assim, abria caminho, também, para as futuras pregações mais racionalizadas e éticas. A entrada no Brasil do protestantismo histórico de missão ou conversão se intensificou após a guerra de Secessão americana, conforme relatam as pesquisas de Machado.

Logo após a guerra de Secessão nos Estados Unidos, muitos americanos do sul, confederados, emigraram para a região de Campinas (SP), dando origem a uma segunda missão presbiteriana norte-americana a partir de 1870, que passou a operar de comum acordo com a primeira, que era do norte. Sob a inspiração dos mesmos sulistas norte-americanos, os batistas organizaram sua primeira igreja no Brasil, em Salvador, em 1882, por intermédio do casal de missionários William B. Bagby (1855-1939) e Anne Luther Bagby (1859-1942). (MACHADO, 2004, p.55)

Vale ressaltar que até o final do império, todas as denominações religiosas da reforma já se faziam representar no Brasil, ou por aqui haviam passado, mesmo que não tivessem plena liberdade de culto e pregação. De modo geral, as igrejas protestantes históricas tiveram certo desinteresse pelas causas sociais e políticas e, também, tiveram de se defender contra a multiplicação das igrejas pentecostais e, aliás, passaram por certa retração durante boa parte do século XX (Machado, 2004).

Aproveitando a tese das três categorias ou fases do protestantismo no Brasil, podemos situar o aparecimento do movimento evangélico pentecostal, no Brasil, na categoria de protestantismo de missão.

Quanto à chegada no Brasil do movimento pentecostal, Novaes (2007) relata que as duas mais antigas denominações pentecostais a atuarem no país foram a Congregação Cristã do Brasil, fundada em 1910 pelo italiano Luigi Francescon e a Assembleia de Deus, fundada em 1911 pelos suecos Daniel Berger e Gunnar Virgem. Vale ressaltar que a Congregação Cristã foi fundada no Recife e a Assembléia de Deus em Belém.

Durante o século XX, podemos observar um forte crescimento do movimento evangélico pentecostal, inclusive com o surgimento de novas denominações religiosas, em todo território nacional, conforme a pesquisa do I.B.G.E.(2000). Mas o estado brasileiro onde se verificou o maior aumento de evangélicos pentecostais e uma grande concentração de templos foi o Rio de Janeiro. Novaes (2001, p.53), destaca uma pesquisa realizada pelo Instituto de Estudos da Religião, coordenada pelo antropólogo Rubem César Fernandes, na qual se constatou a existência de 4.000 instituições evangélicas pentecostais no Rio de Janeiro e acompanhando o crescimento dessas instituições nos anos 90, podem-se constatar 5 novas igrejas fundadas e registradas por semana. E entre as 750 igrejas fundadas, nos três anos da pesquisa, 91% eram pentecostais, sendo que 80% estavam nas áreas mais carentes.

Bianchetti (2008) ressaltava o significado da palavra pentecostes para os evangélicos pentecostais, dizendo que é uma referência clara à passagem bíblica dos Atos dos apóstolos 2,1-13, tendo como ponto central o dia de pentecostes, quando o Espírito Santo desceu e se manifestou em línguas estranhas e realizou exorcismos, demonstrando seus dons, principalmente a cura.

O movimento pentecostal brasileiro possui três momentos distintos segundo Freston (1992). De acordo com esse autor, um primeiro momento será entre os anos 1910 e 1950, com a fundação da Assembléia de Deus e a Congregação Cristã do Brasil, e depois, um segundo momento, entre 1950 e 1970, cujo centro foi o Estado de São Paulo, com a criação da Igreja do Evangelho Quadrangular e Deus é Amor, e por último, no final dos anos 70, com o aparecimento da Igreja Universal do Reino de Deus (I.U.R.D.) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (I.I.G.D.).

Outras denominações surgiram nesses períodos, conforme nos relata Freston (1992), mas o mais significativo é o crescimento das duas igrejas que surgiram no final dos anos 70 e que possuem maior visibilidade na mídia: a I.U.R.D. e a I.I.G.D., O Objeto desta pesquisa é a I.U.R.D..

Deve ser ressaltado, de acordo com o censo do IBGE, que são as novas denominações religiosas de origem protestantes, isto é, as evangélicas pentecostais que têm conquistado o maior número de fiéis e continuam com um crescimento até agora ininterrupto e de certa forma intenso. Para Novaes (2004), o pentecostalismo no Brasil, introduziu a concorrência religiosa exigindo conversão e fidelidade total, ao contrário do catolicismo que mesmo esporadicamente, seus membros, frequentam centros espíritas ou terreiros de religiões afro-brasileiras.

Ser evangélico pentecostal no Brasil se define por oposição a ser "católico". "Ser crente" significa romper com a "religião de família", abandonar devoções aos santos, interromper ciclos de promessas e, em contrapartida sentir-se "escolhido por Deus". Significa também adicionar mais uma rede de sociabilidade, a "comunidade de irmãos", para ajuda mútua. (NOVAES, 2004, p.52)

No entanto, as igrejas protestantes históricas (metodista, presbiteriana, batista, e outras), embora mais antigas e há mais tempo presentes no Brasil, contando com seminários, faculdades de teologia e universidades, permaneceram até certo ponto, estagnadas quanto ao número de fiéis.

A partir da década de 1960, as igrejas protestantes históricas parecem ter recuado para seus próprios redutos e reduzido em muito suas presenças na sociedade brasileira, embora individualmente se representem em alguns postos de evidência política e, principalmente, por meio de suas instituições educacionais. Hoje, o protestantismo

histórico no Brasil possui quatro grandes universidades e numerosas instituições de ensino superior. Porém, em número de membros, o crescimento é modesto. (MENDONÇA, 2004, p.61)

Para Mendonça (2004), o protestantismo histórico, devido às relações horizontais com o estado e entre seus fiéis, encontrou dificuldades em se expandir no Brasil, um país em que as relações sociais e políticas são marcadamente patrimonialistas e clientelistas. O protestante histórico, nesse universo cultural-político, seria solitário, voltado para as questões morais, e responsável por si mesmo perante Deus, ele acredita, também, que a solução dos seus problemas passa pela sua fidelidade e empenho pessoal, não dependendo dessa forma, do estado, do poder local ou do apadrinhamento político.

Além disso, está no cerne doutrinário do protestantismo histórico de origem luterana, o afastamento em relação ao estado. Para Lutero, a realidade mundana e material é oposta à espiritual, portanto igreja e estado teriam interesses distintos, devendo estar separados. Nas palavras de Armstrong:

Lutero separou a religião da política porque repudiava os métodos coercitivos da igreja católica romana, que usava o Estado para impôr suas próprias normas e sua ortodoxia. Calvino não partilhava essa visão de um mundo sem Deus. Como Zwingli, acreditava que os cristãos deviam expressar sua fé participando da vida política e social, e não recolhendo-se a um mosteiro. Ajudou a batizar a emergente ética do trabalho capitalista, proclamando que o trabalho é uma vocação sagrada, e não, como os medievais pensavam, um castigo divino para o pecado. (ARMSTRONG, 2001, p.87)

A ideia do empenho pessoal para superar as dificuldades econômicas, familiares e particulares, e a separação entre estado e religião, se enquadram no universo ideológico do pensamento liberal. Além disso, os protestantes históricos se voltam muito para questões comportamentais, exigindo de cada fiel um comportamento ascético e distante do “mundo material”. Os valores do protestantismo tradicional estão ligados a salvação pessoal, daí a exigência da austeridade na conduta, no vestir e a honestidade nos negócios.

Para Corrêa (2008), os símbolos sagrados dão legitimidade às práticas religiosas e permitem a conformação do indivíduo ao seu grupo social, criando um vínculo identitário

entre seus membros. Podemos dizer que esta foi uma das características das comunidades de imigrantes alemães no sul do país.

Na análise de Mendonça (2004), o protestantismo de missão ou conversão teria criado comunidades de eleitos e ilhas éticas, enquanto o protestantismo de imigração manteve seu caráter étnico e cultural, dificultando o crescimento e a participação política de ambos. Apesar da pouca participação nas questões políticas nacionais, a partir da Segunda República, verificamos o ingresso de protestantes históricos em câmaras e assembleias legislativas e as características parlamentares desses políticos protestantes, quase sempre, foram marcadas por posições de direita e em defesa do status quo (Mendonça, 2004). Mas políticos com posições progressistas também fazer parte deste universo religioso. Podemos citar como progressistas Marina Silva (PV) e a ex-deputada federal Benedita da Silva (PT).

Embora essas características do protestantismo histórico (de imigração e conversão ou missão), terem dificultado o seu crescimento, não está afastada a utopia civilizatória intrínseca a toda religião. A função civilizatória, utópica e mesmo ideológica racionalmente considerada, de transformar sociedades segundo os valores protestantes da ética econômica e do trabalho, assim como do sistema político segundo o modelo democrático e republicano, caberia à educação secundária e superior. Daí as missões serem acompanhadas de educadores a fim de fundarem escolas. A evangelização individual buscaria o mesmo objetivo segundo a crença de que a conversão à religião e aos valores protestantes transformaria indivíduos em agentes de mudança social (Mendonça, 2004, p.63). Vale ressaltar que, devido a essa postura austera, durante décadas, os protestantes históricos foram vistos como distantes e “exóticos” em relação ao universo cultural e social brasileiro.

Já as igrejas evangélicas pentecostais teriam se adaptado melhor às condições políticas e sociais do Brasil, marcadamente clientelistas e que estão na base das relações entre os indivíduos e entre os indivíduos e os poderes estabelecidos, seja na esfera local ou federal.

A visibilidade e a atuação política das denominações evangélicas pentecostais e neopentecostais, ficaram claras com a postura da I.U.R.D. e da Assembléia de Deus no final dos anos 80 e durante os anos 90 por meio da chamada bancada evangélica no congresso nacional. Novais (2001, p.56), relata que a atuação dos evangélicos no

universo político brasileiro tomou corpo na constituinte de 1988, quando uma “bancada evangélica” suprapartidária atuou para votar questões importantes e do interesse das denominações pentecostais.

Esta bancada foi iniciativa da Assembléia de Deus. Nas eleições seguintes, a I.U.R.D. inaugurou uma nova forma de participação política. Em seu interior fala-se abertamente da importância de eleger representantes para defender interesses dos evangélicos e principalmente da própria universal (Novais, 2001).

Bem diferente dos protestantes históricos, a história dos evangélicos neopentecostais no cenário social e político brasileiro acompanhou a evolução dos meios de comunicação e sua bancada a partir dos anos 90, acompanhou a dinâmica das concessões de rádio e televisão, principalmente a Igreja Internacional da Graça de Deus e a Igreja Universal do Reino de Deus. Novaes (2001 p.59), afirma que “as denominações fundadas no final dos anos 1970, desde o início, fizeram uso intensivo dos meios de comunicação de massa. Cultos, curas, testemunhos pregações podem hoje ser acompanhadas ao vivo.

O pregador instrui: perto do aparelho de rádio ou da TV pode-se colocar algo ou alguém para ser exorcizado. Outras vezes ensina-se a tocar a tela para melhor receber as bênçãos. Já Lopes e Arnaut (2001), chamam a atenção para o crescimento do protestantismo em terras africanas estar, também, intimamente ligado com a compra de emissoras de rádio e televisão.

Mas no caso do protestantismo histórico, as dificuldades de crescimento seriam maiores, por ele estar associado ao neocolonialismo europeu sobre o continente africano ocorrido durante o século XIX.

Portanto, do lado de cá do Atlântico, a Igreja Universal do Reino de Deus faz uso intensivo dos meios de comunicação de massa, divulgando seus cultos, suas curas, testemunhos dos fiéis sobre os problemas financeiros e familiares, e ainda divulga os exorcismos realizados pelos pastores.

Devido ao controle de inúmeros canais de televisão e de rádio, candidatos não-evangélicos buscam apoio político dos pastores e esperam com isso, conquistarem o voto do público evangélico pentecostal e neopentecostal, estabelecendo assim, uma relação, nem sempre clara entre as igrejas evangélicas pentecostais e o universo político brasileiro. Sobre essa relação, Novaes diz-nos que:

Se é possível visualizar um certo tipo de “clientelismo religioso”, sua caracterização deve levar em conta que se trata de uma instituição religiosa. No clientelismo político, seja no “curral eleitoral”, seja nos espaços de pobreza urbana, o coronel ou deputado trocam voto por proteção ou por dinheiro. Já o “autoritarismo” e poder de barganha dos pastores deve ser mais sutil e tolerante. (NOVAES, 2001, p.58)

Se o clientelismo entre algumas denominações religiosas pentecostais e o poder político é um fato real ou não (mas que merece atenção) podemos dizer que essa relação se enquadra perfeitamente no universo das relações políticas e sociais que marcaram a história política brasileira. Desta maneira, enquanto as igrejas protestantes tradicionais tiveram certa dificuldade de atuar junto aos poderes instituídos, os evangélicos pentecostais sentiram-se e se sentem confortáveis nesse universo político.

A segmentação e a autonomia das denominações protestantes, sejam históricas ou pentecostais, permite-lhes um uso ágil dos meios de comunicação de massa e uma grande visibilidade na mídia (Novaes, 2001).

Quanto à ênfase doutrinária, os evangélicos neopentecostais, principalmente as duas maiores denominações nascidas nos anos 70. A Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus, utilizam da prática do exorcismo de orixás, caboclos, pretos velhos e guias. Estas igrejas ao mesmo tempo em que reafirmam a existência dessas forças sobrenaturais, também as demonizam.

Demonizando a Umbanda e o Candomblé, os pentecostais encontram seus meios para distinguir o que seria a “presença do espírito santo” e/ou ação de espíritos malignos. (NOVAES, 2001, p.66)

Além dessa demonização da cultura afro-brasileira. a IURD realizou uma verdadeira invenção ritual, combinando, em seus cultos, o peso, a força da palavra e da expressão corporal do protestantismo histórico americano, com a ritualística do catolicismo e a noção de possessão e transe presentes na cultura afro-brasileira. Nessa ritualística, a possessão a qual o fiel está preso ou “tomado” seriam as entidades (orixás, guias, caboclos, etc), que demonizadas devem ser exorcizadas para que o fiel possa obter a cura dos males do corpo ou da alma e obter se for o caso, sucesso financeiro.

Nesse processo de demonização de entidades da cultura Afro-brasileira, os pentecostais e neopentecostais “definem” o que seria a presença do Espírito Santo ou a presença dos “espíritos malignos” (demônios). E, com isso, as curas através dos exorcismos muitas vezes substituem médicos e psiquiatras (Novaes, 2001).

O demônio que esta atuando naquele corpo o esta fazendo de maneira direta, sem a interferência de bacilos, germes infecciosos ou lesões. Embora as enfermidades sejam obra do diabo, nem sempre o demônio que as provoca se manifesta diretamente nelas. Quando ele é expulso da vida dessa pessoa, com a libertação, a cura é instantânea. (Bispo Edir Macedo, p. 100)

Nas palavras de Mezzomo (2008) o neopentecostalismo ao qual se enquadra a I.U.R.D., dá grande ênfase a guerra espiritual contra o demônio e seus representantes terrenos, e também dá destaque a prosperidade econômica como benção de Deus e, por último, faz do exorcismo uma pré-condição para a prosperidade financeira.

O exorcismo e a cura são interpretados como experiência religiosa e manifestação do sagrado e é nessa experiência, como origem da conversão, que podemos perceber a presença da cultura religiosa dos movimentos avivalistas de origem norte-americana. Mas a I.U.R.D. também utiliza símbolos e práticas da cultura afro-brasileira para organizar seu sistema religioso.

Segundo Almeida (2002), as referências ao diabo e, principalmente, às religiões afro-brasileiras já se fazem presentes antes mesmo do início da reunião. Ainda no Hall de entrada dos templos, os fiéis recebem das obreiras o “óleo ungido”, que é passado em partes do corpo, pois o óleo servirá para a proteção contra o diabo, ou melhor, servirá para fechar o corpo. Expressão usada, por alguns pastores segundo Almeida, e, também usada em terreiros de Umbanda e Candomblé.

Somado a essa invenção ritual, nos cultos da I.U.R.D. é dada muita ênfase ao dízimo, como uma “pré-condição” para o fiel obter ou ter acesso aos dons do espírito santo e daí, à cura, exorcizando os “demônios”. O ato de dizimar, com a instituição religiosa, e receber os dons do espírito santo em troca, apontam para uma relação clientelista entre o fiel e Deus, mas uma relação intermediada pela figura do pastor, que é o “legítimo representante” da igreja a qual pertence o fiel dizimista. O dízimo,

simbolicamente, possui um caráter mágico e sagrado, como podemos verificar no recorte do texto “Dízimo, o que significa?”:

Literalmente a palavra dízimo é uma derivação do termo hebraico asar e significa dez ou décima parte. Mas, este termo quando é analisado pela raiz, quer dizer acumular, crescer, enriquecer. Isso significa dizer, de acordo com essa raiz, que, quando entregamos a Deus a Décima parte do que recebemos mensalmente ou dos lucros de um negócio ou empresa, estamos ao contrário do que se pensa, sendo agraciados com as bênçãos de Deus, recebendo prosperidade financeira, crescendo, acumulando bens e enriquecendo. (Farucho, 2002, p.8)

Esse texto faz parte do livro “Como ser um dizimista fiel” de Natal Farucho e foi publicado pela Universal Produções que pertence a I.U.R.D. e circula entre os fiéis dessa mesma denominação religiosa. O ato de dizimar pertence à segunda-feira nos cultos da igreja Universal, conforme nos relata Mariz.

Os cultos em geral são divididos em três partes. A primeira é de oração e pedido a Deus, em que se fala dos problemas da vida e são realizados os exorcismos ou libertações. A segunda parte é a cobrança de dízimos e ofertas quando também são vendidos os jornais ou outras coisas. (MARIZ, 2001, p.34)

Na primeira parte do culto, referente aos testemunhos, o fiel fala dos problemas da vida “real”, tais como drogas, violência, traições do companheiro ou companheira, alcoolismo, desemprego, e também das soluções encontradas. Cria-se dessa forma, um espaço onde as mesmas experiências são compartilhadas pela comunidade religiosa.

Nos discursos dos pastores, seus problemas serão solucionados no tempo presente e no mundo terreno, e não no mundo celeste. Esta ideia possui de forma implícita, a teoria pós-milenarista que acredita na conversão do indivíduo como veículo de sua regeneração e sucesso econômico. O chamariz do sucesso econômico, por si só realiza conversões, assim como a ideia de regeneração, pois ela implica outro pertencimento religioso e cultural e permite-nos uma reflexão sobre as características do racismo universalista, que seria a crença no progresso material do indivíduo e da sociedade, só que agora, nos discursos da I.U.R.D., este progresso estaria relacionado à teoria pós-milenista.

A relação entre o futuro próximo e terreno, a prosperidade e a solução dos problemas é muito clara na teologia da prosperidade, presente nos discursos da I.U.R.D.

Além disso, a forte expressão corporal, os cantos de louvores, e as palmas que marcam o segundo momento, possuem forte efeito terapêutico.

Nos templos dessas denominações estudadas, a alegria e a auto-confiança são constantemente estimuladas, o que ajuda no enfrentamento dos problemas do cotidiano. Outros fatores dignos de nota na I.U.R.D. são: a proximidade dos pastores com os fiéis, que podem falar diretamente de seus problemas, suas queixas e angústias, e a valorização da mulher. Machado (2001) destaca as mensagens religiosas da I.U.R.D. revelando a valorização da vaidade feminina e, portanto, a preocupação com o corpo, com a estética.

Esse pesquisador destaca as colunas da revista Plenitude, no Jornal Folha Universal e no programa SOS mulher, que ensinam massagens para o cabelo, mascarar para o rosto e dão dicas baratas. Elas são dadas para o segmento feminino que não tem dinheiro para freqüentar salões de beleza.

Reside aí uma outra diferença entre os protestantes históricos e as igrejas evangélicas neopentecostais, pois, principalmente a I.U.R.D., não vê a vaidade, a preocupação com o corpo e o desejo de posses como pecados. Diferente de outras igrejas cristãs, as quais o controle moral se faz mais presente. Ao analisar a moral cristã, Nietzsche nos diz que:

A igreja combate a paixão com a extirpação, em todos os sentidos da palavra: a sua medicina, a sua cura, é a castração. Não pergunta nunca: como espiritualizar, embelezar, divinizar um apetite?-ela sempre carrega o acento da disciplina no extermínio (da sensualidade, do orgulho, da vontade de poder, da ânsia de posse, do desejo de vingança)-Porém atacar as paixões na sua raiz significa atacar a vida na sua raiz. (Nietzsche, 1985, p.46)

Estariam, portanto, as igrejas neopentecostais mais sintonizadas com o narcisismo do mundo atual, revelando uma das características da modernidade. Sendo assim, os neopentecostais, principalmente a I.U.R.D., não podem ser colocados ao lado dos protestantes históricos e católicos no que diz respeito aos costumes, aos desejos e a moralidade. Nesta ótica a Igreja Universal não trabalharia na castração dos apetites (desejo de posse, orgulho entre outros). Mas ela trabalha no sentido de despertar estes apetites como uma força para a atuação diária dos fiéis. A busca pela melhoria material, pelo luxo, pela riqueza, não são reprimidos nesta denominação religiosa e passam a fazer parte da busca do indivíduo que se converteu ao neopentecostalismo.

Na leitura dos pastores, dessa denominação religiosa, sobre o que “trava” o indivíduo para que ele não obtenha sucesso econômico e social aparecem as entidades da religiosidade afrobrasileira, tratados como espíritos malignos que devem ser eliminados. Espíritos vistos como a causalidade do atraso e da falta de perspectiva do sujeito e da sociedade brasileira como um todo. Para Nietzsche (1985) toda religião baseia-se numa causalidade espiritual que explica o bem e o mal.

Nesta ótica, diz o filósofo que a moral cristã atribui aos espíritos malignos as doenças e sentimentos desagradáveis, enquanto os sentimentos agradáveis e sucessos, são atribuídos a Deus. Na opinião de Nietzsche a moralidade religiosa baseia-se em causalidades, estando muito próxima da ciência moderna e do indutivismo proposto por Francis Bacon.

Portanto, o que é significativo para nós, é o olhar que a Igreja Universal do Reino de Deus construiu sobre os símbolos da tradição religiosa Afro-brasileira. Este olhar está baseado numa das modalidades do racismo universalista que é o preconceito. E como já foi descrito neste trabalho, o preconceito existe e resiste quase sempre, independente do contato com o outro ou de sua proximidade.

Vale ressaltar que o portador do preconceito resiste à contra argumentos, mesmo de caráter científico. Isto nos leva a pensar no caráter moderno dos discursos da I.U.R.D., devido à crença no progresso presente na teoria do Milênio e, especificamente no pós-milenismo, mas também, permite-nos pensar no viés antimoderno do seu discurso, pois este seria anticartesiano e antiempirista, devido à crença em espíritos malignos e a crença nos dons e carismas do Espírito Santo. Crenças presentes na tradição cristã e combatida pelo empirismo de Francis Bacon que não admite nenhum conhecimento anterior ou a margem da experiência sensível.

E, segundo Semeraro (2011), o conhecimento para Bacon não é contemplativo, uma fruição espiritual, mas ele é resultado da experimentação, da atividade prática do homem, visando o controle sobre a natureza. Desse modo, uma leitura dos fenômenos enquanto ação de “seres sobrenaturais” estava totalmente longe da proposta de saber para Bacon. Sendo assim, na nossa compreensão, o olhar da IURD seria um anti-empirismo no seio da modernidade globalizada.

3.2 O OLHAR DO NEOPENTECOSTALISMO SOBRE A CULTURA AFRO-BRASILEIRA: UM ANTI-CARTESIANISMO E UM ANTI-EMPIRISMO MODERNO.

Se o discurso da Igreja Universal do Reino de Deus possui como um de seus elementos chaves a demonização de símbolos da cultura afro-brasileira, podemos afirmar que este discurso tem por base uma das primeiras formas do racismo que é o preconceito. Segundo Wieviorka:

O racismo na verdade repousa nas representações do Outro que valorizam o ingroup (grupo de pertinência, também chamado de endogrupo), em detrimento do outgroup (grupo do outro, também chamado exogrupo), amplificam as diferenças e desembocam em estereótipos suscetíveis de alimentar ou justificar atitudes discriminatórias. Os preconceitos podem preexistir a toda eventual experiência concreta partilhada com o Outro, a todo conhecimento vivido, e não se transcrevem necessariamente em atos. (WIEVIORKA, 2007, p.59)

Tomando por base esta hipótese de Wieviorka, podemos pensar que o portador do preconceito, seja ele um indivíduo ou um grupo, julga o outro e outra cultura de forma predeterminada, mesmo mantendo-se em total distanciamento, ou em contato com este outro. Desta forma o convívio com o outro não o afeta, ou é evitado e discursos contrários também não o afetam ao ponto de mudar seu olhar preconceituoso.

Podemos afirmar então, que o discurso da I.U.R.D. sobre os elementos da cultura Afro-brasileira apresenta-se com esta modalidade do racismo universalista que é o preconceito. A partir desta observação podemos fazer as seguintes indagações: se o racismo universalista científico tem por base as noções de progresso e de um suposto método indutivo como base para a experimentação, alicerçadas no pensamento de Francis Bacon, ele se apresenta, portanto, como um fenômeno científico moderno, ou melhor, ele é uma questão epistemológica das ciências modernas.

E, por outro lado, se o preconceito como modalidade do racismo universalista manifesta-se e resiste a contra-argumentos e ao convívio e à proximidade com o outro a quem ele se direciona, não podemos nos indagar do caráter anti-moderno e anti-cartesiano do discurso da Igreja Universal do Reino de Deus. Este discurso remete-nos à

modernidade e à negação desta mesma modernidade que se iniciou com a revolução científica do século XVI e com as filosofias de Francis Bacon e René Descartes.

Para melhor compreendermos esta hipótese sobre o caráter anti-moderno do discurso da Igreja Universal do Reino de Deus será necessário fazer algumas considerações sobre o pensamento de René Descartes.

A filosofia de Descartes deve ser olhada no contexto do início da modernidade, considerando-a a precursora do pensamento moderno. Portanto, entender as bases da modernidade é entender o pensamento de Descartes.

As raízes deste pensamento podem ser contextualizadas no século XVI, um tempo de transição entre a ciência e a cultura medieval para uma nova visão de mundo que se anuncia com as revoluções científicas de Copérnico, Galileu e Giordano Bruno.

As teorias científicas de Nicolau Copérnico, Giordano Bruno, Galileu Galilei e Johannes Kepler vão revolucionar a maneira de considerar o mundo físico, dando origem à uma nova concepção de universo. A reforma de Lutero vai abalar a autoridade universal da Igreja Católica no Ocidente, valorizando a interpretação da Bíblia pelo próprio indivíduo. A decadência do sistema feudal e o surgimento do mercantilismo trazem uma nova ordem econômica baseada no comércio, com a defesa da livre iniciativa, e no individualismo. Na arte, o movimento renascentista, ao retomar os valores da antiguidade clássica, vai opor uma cultura leiga, secular e mesmo de inspiração pagã à arte sacra, religiosa, predominante na Idade Média. (MARCONDES, 2006, p.159)

O século XVI ficou conhecido como uma era de transição e a ideia de modernidade está ligada a ruptura com a tradição científica e artística medieval, de inspiração escolástica. É o novo em oposição à tradição e à autoridade da fé, representada pela Igreja Católica. O indivíduo livre e autônomo começa a ser valorizado pela nova ciência em gestação e pelo pensamento de Martinho Lutero.

Para Marcondes (2007), a crença no poder crítico da razão humana, a metáfora da luz e da clareza em oposição à escuridão representada pelo pensamento medieval e a ideia de progresso ao alcance de todos são os pilares da modernidade. O indivíduo transforma-se em protagonista do seu destino e em um sujeito leitor, revelando o desejo de autonomia. Podemos afirmar que este desejo de autonomia influenciou o individualismo característico da modernidade.

Para Mendonça (2004), o individualismo, isola o indivíduo em sua extrema liberdade de autossuficiência, e cria solidariedade no caso de minorias religiosas que veem a maioria como o “Outro”, o estranho e diferente. O Outro, neste caso, é aquilo que não sou e não desejo ser. Progresso e autonomia do indivíduo são termos-chaves para se compreender esta modernidade que se inicia. Uma outra característica do período deve ser levada em conta, foi o ceticismo em relação ao conhecimento, proporcionado pela tradição religiosa e pelas instituições. Para Marcondes:

...se a autoridade externa, institucional da Igreja e do saber científico é incerta, tendo perdido sua credibilidade, o que resta? A única alternativa possível parece ser a interioridade, a própria razão humana, a luz natural que o homem possui em si mesmo, sua racionalidade. (MARCONDES, 2004, p.164)

Se todo conhecimento e autoridade estão sendo colocados em dúvida, evidenciando o ceticismo do período, então o projeto filosófico de Descartes era encontrar um ponto de partida imune à dúvida. E este ponto de partida foi a razão humana, nas análises de Marcondes. O pensamento e o projeto filosófico de Descartes devem ser compreendidos, em meio a estas transformações que estão se operando na Europa no século XVI. O seu projeto filosófico pode ser apreendido a partir de duas obras fundamentais: “Discurso do Método” e “Princípios de Filosofia”. Ambas publicadas no século XVII e nas quais percebemos as preocupações filosóficas de Descartes.

Em seus escritos Descartes reconhece que a razão, ou o bom senso, é comum à todos os homens, entretanto o filósofo indaga de onde provém o erro e a ilusão. Para ele as ilusões são resultado de um mau uso da razão ou de caminhos errados que ela foi induzida a seguir.

A partir desta constatação Descartes busca construir um método que seja imune ao erro, ou melhor, procura construir um caminho que oriente a razão na sua busca pelo conhecimento seguro e evite as ilusões. Nas palavras de Marcondes (2004), Descartes teria como projeto filosófico, que seria a construção de um método ou um procedimento para garantir o sucesso na tentativa da razão atingir o conhecimento. Nas palavras de Pecoraro (2008), o método proposto baseava-se numa regra fundamental defendida por Descartes no século XVII, ou seja, não aceitar nada como verdadeiro se não for evidente para os sentidos, rejeitar tudo que possa ser passível da menor dúvida.

Como foi descrito, o século XVI foi a época do ceticismo, da crise do saber e das ciências, e pensadores do período levantaram dúvidas se o método proposto por Descartes seria realmente um caminho seguro ao conhecimento. Isto porque as teorias sobre o cosmo haviam caído com as revoluções científicas do período, que colocaram abaixo o geocentrismo e a escolástica medieval. Os céticos questionaram a nova ciência, pois se durante séculos as crenças foram vistas como verdades inquestionáveis, nada garantia que o novo modelo fosse seguro.

Este ceticismo influenciou no pensamento de Descartes e ele busca encontrar “algo” imune às dúvidas. Algo de que não se possa duvidar e que seja o ponto de partida para o conhecimento. Na análise de Marcondes:

Descartes assume então a missão de fundamentar ou legitimar a ciência, demonstrando de forma conclusiva que o homem pode conhecer o real de modo verdadeiro e definitivo. O método que formula deve, portanto, fundamentar-se em critérios seguros. As questões céticas, no entanto, devem ser levadas a sério, não sendo possível simplesmente descartá-las; os problemas que levantam e as dificuldades que apontam são genuínas. (MARCONDES, 2004, p.163)

E com vistas a este projeto, que Descartes busca encontrar uma certeza imune às dúvidas dos céticos e que seja o ponto de onde o conhecimento irá partir. Tal como foi descrito aqui, na obra “Discurso do Método”(2009) a primeira regra apresentada pelo filósofo diz-nos para rejeitar toda e qualquer idéia, caso haja a menor dúvida, ou seja, não aceitar como verdadeiro algo que não seja evidente aos nossos sentidos.

Foi a partir desta regra que Descartes (2009) chegou a primeira certeza: se colocamos em dúvida algo que não é evidente aos nossos sentidos, é sinal de que pensamos, então só não podemos ter dúvida do ato de pensar. A dúvida se constitui no ponto inicial do novo método proposto por Descartes (2009) e, ela sustentou sua idéia sobre a crise das tradições e da autoridade externa e sobre a busca do conhecimento a partir da interioridade ou da própria razão.

Podemos afirmar que o pensamento moderno teve início com a crença no progresso e no experimentalismo de Francis Bacon e com a filosofia racionalista de Descartes, pois o “projeto filosófico” moderno tem por base a autonomia do indivíduo. Uma autonomia que segundo estes filósofos, libertaria o sujeito das tradições religiosas, das superstições, e instituições.

Segundo análise já realizada neste trabalho, a crença no progresso e o método indutivo proposto por Bacon (2006) contribuíram epistemologicamente para a construção de teorias racistas e também para a formulação da teoria do milênio, enquanto base teórica do discurso da I.U.R.D. Mas se os discursos da Igreja Universal do Reino de Deus demonizam elementos e símbolos da cultura Afro-brasileira, ao ponto de serem discursos identificados com a própria instituição, poderíamos interpretá-los, portanto, como uma negação da própria modernidade e do projeto de autonomia do indivíduo e combate as superstições e tradições. Sendo assim, o saber estaria nas palavras do Bispo Edir Macedo e nas palavras do Evangelho. E, este saber o bispo revelaria aos leitores da obra *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios*.

Houve, com o decorrer dos séculos, um sincretismo religioso, ou seja, uma mistura perigosa e diabólica de mitologia africana, indígena brasileira, espiritismo e cristianismo, que criou ou favoreceu o desenvolvimento de cultos fetichistas como a umbanda, a quimbanda e o candomblé. Não vamos falar sobre cada um desses assuntos, pois este livro tem a finalidade principal de esclarecer o leitor em relação à verdade que está escondida por trás de tudo isso, e não tem a preocupação de transmitir ensinamentos sobre essas coisas. (Bispo Edir Macedo, 2006, p.13)

O bispo ao dizer que falará sobre a “verdade que está escondida”, ele se apresenta como aquele que têm a meta de revelá-la a todos, como um profeta que interpreta e trás à tona uma verdade escondida. Se o discurso produz sentidos e reforça sentidos, esta passagem nos permite compreender os objetivos de Edir Macedo: revelar o perigo que representam as religiões da matriz africana.

Portanto, podemos interpretar o discurso da I.U.R.D. como inserido na tradição filosófica moderna a partir da teoria do milênio e também como uma negação desta tradição, pois ao demonizar elementos da cultura religiosa afro-brasileira os discursos da universal retornam à clássica interpretação medieval cristã de mundo. Vejamos o que diz o bispo Macedo:

“Os orixás, considerados os “bons” demônios, geralmente exigem muito pouco. Em contrapartida, os exus são muito bem pagos pelos seus “cavalos”. Os orixás costumam exigir seus pratos favoritos e obrigam até o uso de vestes especiais, quando das oferendas. Os exus, para serem agradados ou para se afastarem dos caminhos dessas pessoas, costumam pedir matanças de animais, pois o exu tem

sede de sangue... Um despacho custa muito dinheiro. Ficamos penalizados quando vemos pessoas pobres comprando galinhas, cabritos, porcos e bifes para oferecê-los em oferendas aos demônios, quando não têm condições de colocar tais alimentos na mesa para a família”. (Bispo Edir Macedo, 2006, p.48)

Este texto nos permite perceber a perspectiva anti-moderna de olhar o outro. Pois se a filosofia de Descartes e Francis Bacon, bases do projeto da concepção moderna de mundo, tinham como meta afastar as superstições e crendices do olhar sobre o outro, podemos notar no texto apresentado um reforço das superstições e crenças sobre a cultura afro-brasileira. Em outra passagem, o bispo Macedo diz:

Já oramos muitas vezes por pessoas viciadas em tóxicos, bebidas alcoólicas, cigarro ou jogo, e na maioria dos casos, o responsável por tudo é o exu chamado “Zé pelintra” ou “malandrinho” ou outro desta casta. Prostitutas, homossexuais e lésbicas sempre são possuídos por pombas-giras (“maria-molambo”, etc). Nos casos em que as pessoas estão perdendo tudo o que tem e caindo em desgraça, normalmente, por trás estão os demônios que se dizem chamar “exu lobo”, da “vala” e outros. Os espíritos, como já dissemos, não tem corpo, tamanho ou sexo, entretanto, se alojam em um corpo humano e ali fazem miséria. (Bispo Edir Macedo, 2006, p.47)

Este texto se revela extremamente rico, porque nos permite apreciar a relação entre elementos da Umbanda e a idéia do malandro brasileiro. O jogo, a bebida, os vícios são atribuídos, segundo o bispo Macedo, a um exu chamado zé pelintra, visto como “malandrinho”. Lembrando Schwarcz (2001), o malandro está associado a vida fácil, aos jogos de azar, ele não é afeito a rotina do trabalho. O malandro segundo Schwarcz é simbolizado pelo “mulato”. E depois desta relação o autor ainda diz que “outro desta casta” também é responsabilizado pelos problemas citados. O termo “outro desta casta” nos faz pressupor a existência de hierarquia entre símbolos religiosos e, também, entre culturas, no olhar da Igreja Universal. Podemos perceber esta hierarquização nas seguintes palavras:

Quero ver milhares de pessoas, que antes eram escravas ou “cavalos” dos demônios, por intermédio destas palavras e da ação do Espírito Santo em suas vidas, se tornarem verdadeiras servas de Deus Altíssimo, adorando Jesus em Espírito e em Verdade, juntamente conosco, em nossas abençoadas reuniões. (Bispo Edir Macedo, 2006, p.11)

Mas por outro lado, se o racismo é realmente um fenômeno moderno, como foi descrito aqui, devemos pensar que ele é uma instituição da modernidade que atua para afastar tudo o que ele julga ser um empecilho ao progresso, representado por esta modernidade. Na História do Brasil o perigo ao progresso foi representado pela mestiçagem, pelo negro e pelas manifestações culturais e religiosas afro-brasileiras. Sendo assim, o olhar da I.U.R.D. sobre as manifestações religiosas afro-brasileira representariam um retorno ao mundo pré-moderno, pois ele atribui a estas manifestações um freio ao progresso social e individual. Ao restituir, ou melhor, reforçar a crença em demônios e relacioná-los aos mitos afro-brasileiros, o discurso da IURD teria um caráter moderno por seu conteúdo racista e, também, porque o mesmo combateria as tradições identitárias, vistas como um impedimento para determinados grupos humanos adentrarem a modernidade. Por outro lado, podemos dizer que uma das características da própria modernidade é a pluralidade do campo religioso e a disputa religiosa. Além dessa característica podemos afirmar que a modernidade ao exaltar o racionalismo e o empirismo metodológico contribuiu para a secularização da sociedade. Secularização entendida como dessacralização do mundo e da ação do sujeito. Este processo abriu as portas para orientações morais não religiosas e, também, para a busca de orientações religiosas não tradicionais.

Estes fatores combinados e o pluralismo religioso da atual sociedade brasileira romperam com os esquemas tradicionais de pensamento e de ação dos indivíduos. Desta forma, a modernidade apresenta-se como possibilidade de escolhas religiosas, pertencimentos e negações de antigas práticas e crenças.

3.3. GLOBALIZAÇÃO E NEOPENTECOSTALISMO: A AÇÃO DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS E A PROPOSTA TEOCRÁTICA DE POLÍTICA.

O problema das desigualdades sociais e regionais é um dos temas mais controvertidos e tem feito parte da agenda global. As desigualdades regionais se aprofundam, gerando um mundo cada vez mais instável e, portanto, inseguro. Um sentimento de medo, insegurança e incerteza que atinge a todos. Descobrimos que o estado-nação não pode construir utopias, não pode mais projetar um modo de vida. A autoridade soberana do estado-nação esta enfraquecida.

Ao analisar os efeitos da globalização, Bauman (2007, p.99) vai nos dizer que enquanto os perigos permanecem eminentemente flutuantes, inconstantes e banais, nós somos seus alvos fixos – há muito pouco que possamos fazer, se é que há alguma coisa para evitá-los. Essa falta de esperança é assustadora. Incerteza significa medo. Não admira que sonhemos com um mundo sem acidentes.

Embora exista uma grande preocupação com os efeitos da globalização, não há um consenso sobre como pode ser dada uma resposta aos graves problemas que o mundo globalizado tem vivenciado.

Um desses problemas é o aumento da violência combinado com a dificuldade que o Estado nacional encontra para contê-la. O Estado Nacional tem se mostrado incapaz de prevenir e conter distúrbios nos espaços públicos, bem como a violência privada. Segundo Hobsbawm (2007) trata-se da crise do tipo de Estado que conhecemos no século passado (século XIX) e entrou em declínio na era da globalização. É a crise do Estado Nacional, um Estado que tinha sob seu controle os cidadãos a tal ponto que uma boa parte dos estados nacionais terem eliminado a posse e o uso de armas de fogo no século XIX.

Outro exemplo da atuação e presença do Estado Nacional no controle do cidadão dentro do território nacional pode ser dado pelas casas de correção existentes no século XVII na cidade de Amsterdã, durante o período da nascente indústria moderna. Segundo Bauman:

Os idealizadores e promotores da casa de correção inaugurada em Amsterdã no começo do século XVII visavam produzir homens “saudáveis, moderados no comer, acostumados ao trabalho, com

vontade de ter um bom emprego, capazes do próprio sustento e tementes a Deus. E Fizeram uma longa lista de ocupações manuais para os possíveis internos desenvolverem essas qualidades - como as de sapateiro, fabricantes de carteiras de dinheiro, luvas e bolsas, guarnições para colares e capaz, tecelagem de fustão e lã, roupa branca e tapeçaria, bordados, gravação em madeira, carpintaria, vidros, cestaria etc. (Bauman, 1999, p.118)

Podemos identificar nesta passagem que estas casas de correção anteciparam os ideais de higienização que serão objeto de estudo científico apenas no século XIX. Além desta questão, estas casas baseavam-se em princípios calvinistas sobre o trabalho. O valor do trabalho e a riqueza obtida através dele é sinal de benção divina. Deus abençoa aqueles que enriquecem através do trabalho. Como religião de virtuosos, o puritanismo abandonou o universalismo do amor, e “transformou em rotina”, racionalmente, todo trabalho mundano como realização da vontade divina e prova do próprio estado de graça, segundo Weber (2010, p.59).

As casas de correção encaixam-se na lógica do trabalho como dignificação do homem e sua salvação. Apesar de ser discutível a eficácia das casas de correção ou penitenciárias, podemos perceber que elas estavam interligadas a nascente indústria moderna no século XVII.

Estas casas de correção tinham meta tirar os internos e desajustados do caminho da perdição moral e restabelecer o princípio calvinista do trabalho. Deveriam desenvolver nos internos, segundo Bauman (1999), hábitos que lhes permitissem serem reincorporados ao convívio social e principalmente ao mundo do trabalho. Mas no atual mundo, cada vez mais globalizado, a atuação do Estado nacional torna-se cada vez mais restrita.

O próprio estado nacional está perdendo o monopólio no uso da força física, vide a ampla difusão das armas de fogo e, a proliferação de empresas de segurança, além do forte lobby da indústria bélica na defesa do direito de posse de armas de fogo (Bourdieu, 2001). Além da perda do monopólio da força, outra característica do Estado nacional no atual mundo globalizado é apontada por Bourdieu.

O Estado desertou de qualquer função econômica, vendendo as empresas que possuía, convertendo bens públicos como saúde, a habitação, a segurança, a educação e a cultura – livros, filmes, televisão e rádio – em bens comerciais e os usuários em clientes, subcontratando os serviços públicos no setor privado, renunciando a seu poder de fazer

a desigualdade recuar (a qual tende a crescer de maneira descontrolada). (Bourdieu, 2001, p.31)

Tudo isto evidencia a fraqueza dos estados nacionais e a incapacidade de lidarem com os graves problemas sociais gerados e amplificados pela globalização. E, dependendo do próprio Estado e da intensidade com que o território nacional é incorporado e absorvido pela globalização, as desigualdades regionais e internas a cada território podem aumentar ou não.

Held e McGrew (2001), afirmam que muito embora haja uma preocupação com as desigualdades globais, não existe um consenso sobre suas causas e como lidar com seus efeitos. De um lado os céticos e de outro os globalistas, divididos em liberais e sociais democratas. Para os globalistas liberais, a criação de um mercado global, baseado no livre comércio e na competição global, será o instrumento responsável pela modernização e desenvolvimento uniforme da economia mundial. Esse grupo tem como exemplo o leste asiático, com altas taxas de crescimento econômico nos anos 1990. Os globalistas liberais dão ênfase na total abertura econômica e gradativa redução das tarifas alfandegárias. Nesta ótica, a globalização está associada ao desenvolvimento econômico mundial. Já os globalistas de viés social democrata afirmam que a globalização tem aprofundado as desigualdades regionais e nacionais. Este grupo argumenta que a África, o Oriente Médio e parte da Ásia permanecem como regiões exploradas pelo capital internacional, dando continuidade a produção de bens primários. Portanto, a globalização para esse grupo, está associada ao crescimento da pobreza em determinadas regiões do globo.

No pólo oposto aos globalistas estão os céticos, de inclinação marxista, que não acreditam no “New Deal global”. Os céticos vêem a globalização como mais uma etapa de domínio do capital e de aprofundamento das desigualdades regionais e de classe. Para estes, a subordinação do mundo do trabalho ao capital permanece e aprofunda-se na nova ordem econômica. Um dos grandes críticos da globalização e da forma como ela está ocorrendo é Pierre Bourdieu. Para ele a atual globalização tem como protótipo a economia americana.

As políticas econômicas aplicadas em todos os países da Europa, e que as grandes instâncias internacionais – Banco mundial, OMC e FMI – impõe por toda parte no mundo invocam a autoridade da ciência

econômica. De fato, elas se baseiam em um conjunto de pressupostos ético-políticos inscritos em uma tradição histórica particular, encarnada atualmente pelos Estados Unidos da América. (Bourdieu, 2001, p.28)

Para Ianni (1998), desde que o capitalismo se desenvolveu na Europa, apresentou conotações internacionais, multinacionais e transnacionais, responsáveis pela acumulação de capital e pelas desigualdades regionais. Ianni (1998) utiliza o termo ou metáfora “Fábrica global” para falar da transformação quantitativa e qualitativa do capitalismo. Assim, toda economia nacional, torna-se província da economia global e finalmente o modo de produção capitalista entra na sua fase realmente global, desenvolvendo de forma mundial a nova divisão internacional do trabalho e acelerando mundialmente as forças produtivas.

Podemos afirmar, também, que uma das características da atual globalização é a crescente desproletarização do mundo do trabalho associada à formação de uma pobreza crônica que se situa à margem da sociedade de consumo. A diminuição do número de operários ligados diretamente à produção, tanto em países de capitalismo avançado, quanto em países em desenvolvimento, como o Brasil, é um fato consumado. Mas em contrapartida verificamos um aumento do setor de serviços.

A formação de uma “pobreza crônica” pode estar ligada a desregulamentação ou flexibilização do mundo do trabalho, vista pelos defensores da globalização como fundamental para tornar as empresas eficientes e o próprio sujeito, produtivo. Argumentam os partidários da globalização que a flexibilidade do mundo do trabalho atrai investidores.

No seu último encontro anual, realizado em setembro de 1997 em Hong Kong, os diretores do Fundo Monetário Internacional e do Banco Mundial criticaram severamente os métodos alemães e franceses para trazer mais gente de volta ao mercado de trabalho. Achavam que estes esforços iam contra a “natureza flexível do mundo do trabalho”. O que este requer, disseram, é a revogação das leis “favoráveis demais” à proteção do emprego e do salário, a eliminação de todas as “distorções” que se colocam no caminho da competição e a quebra da resistência da mão de obra a desistir de seus “privilégios” adquiridos – isto é, de tudo que se relacione à estabilidade do emprego e à proteção do trabalho e sua remuneração. (Bauman, 1999, p.120)

Não podemos deixar de perceber que o estado mínimo defendido pelo neoliberalismo deve ser estendido até o mundo do trabalho, pois não deve haver regulamentação estatal do salário e nem da estabilidade no emprego. A flexibilização proposta pelo pensamento neoliberal e defendida pela Organização Mundial do Comércio, pelo Fundo Monetário Internacional e pelo Banco Mundial apóia-se num objetivo claro: a reorganização do poder no mundo do trabalho. Afinal, o desmantelamento da legislação trabalhista em boa parte dos países industrializados permitiria que a mão de obra fosse controlada por investidores. A flexibilidade aplicada à risca tem significado diverso para a mão de obra e para os empregados.

Flexibilidade ao lado da procura significa liberdade de ir aonde aonde os pastos estão verdes, deixando o lixo espalhado em volta do último acampamento para os moradores locais limparem; acima de tudo significa liberdade de desprezar todas as considerações que “não fazem sentido economicamente”. O que no entanto parece flexibilidade do lado da procura vem a ser para todos aqueles jogadores no lado da oferta um destino duro, cruel, inexpugnável: os empregos surgem e somem assim que aparecem, são eliminados e fragmentados sem aviso prévio, como as mudanças nas regras do jogo de contratação e demissão – e pouco podem fazer os empregados ou os que buscam emprego para parar essa gangorra.(Bauman, 1999 p.112)

Os investidores-empregadores tem opções globais, já a mão de obra se limitaria, na sua maioria, as opções locais e regionais, sem poder de revidar. Mobilidade de um lado e ausência ou pouca mobilidade do outro estão na base das novas relações de trabalho defendidas pelo discurso liberal.

A crescente robotização da produção, a terceirização do trabalho e a flexibilização da produção, são as causas mais diretas da diminuição do proletariado. Lima (2006), afirma que a relação salarial passa igualmente a ser flexibilizada, quebrando a chamada rigidez de contratos de trabalho por tempo indeterminado, assim como os custos que foram sendo adicionados ao contrato de trabalho, resultantes de lutas sociais e acordos coletivos entre capital e trabalho. Esses custos referem-se aos direitos sociais que a partir da segunda metade do século XX tornaram a relação salarial “objeto de desejo” da maioria dos trabalhadores.

Ser assalariado, com um contrato de trabalho formalizado, tornou-se sinônimo de inserção social e mesmo de cidadania, diante das pressões pela flexibilização do mundo do trabalho.

Robôs substituindo a força de trabalho humana e o desenvolvimento do setor de serviços manteriam os exércitos industriais de reserva e estes passaram a ser globais. Isso faz com que os empobrecidos e desempregados de uma região busquem emprego em outra região, às vezes dentro do próprio território nacional ou em outro país, mas de forma clandestina. Circulação que transforma muitos indivíduos em “nômades modernos”.

Sendo assim, um novo exército industrial de reserva global, formado por latinoamericanos, africanos e asiáticos, busca na Europa Ocidental e nos E.U.A. os empregos que não encontram em seus países de origem, transformando-se em subproletários clandestinos e distantes dos direitos trabalhistas. Lima (2006) deixa claro que a redução dos contingentes de trabalhadores envolvidos na produção direta, o aumento do setor de serviços e a imigração colocaram em xeque as tradicionais formas de organização dos trabalhadores, afetando diretamente o movimento operário e sindical, com mudanças nas formas de luta operária.

Diante deste contexto econômico mundial, mais que as lutas por melhores condições de vida e trabalho e mesmo por uma sociedade mais justa, o movimento sindical passou a ter uma posição mais defensiva na luta pela manutenção dos postos de trabalho. Neste contexto, podemos dizer, também, que os Estados nacionais, incluindo o Estado brasileiro, perderam a autonomia frente ao discurso e a política neoliberal, identificada com a globalização em curso.

O processo de transição para a democracia na América latina e a entrada no mundo globalizado está praticamente consolidado em países como Brasil, Argentina, Chile e Uruguai. Com a consolidação da democracia segundo Avritzer (1997) torna-se claro que as transições democráticas preservaram aspectos culturais e políticos próprios da região. Mas um fator preocupante segundo Avritzer (1997) é a continuidade de práticas políticas de partidos com alto grau de fisiologismo e autoritarismo.

A transição para a democracia deve ser vista como uma mudança de cultura política, de práticas sociais e nas formas de atuação coletiva. Avritzer (1997) destaca a importância, diante desse quadro, de um novo associativismo. Esse associativismo teria

como características: o aumento do número de associações civis em diversos países e uma ruptura com o padrão de ação coletiva marcada pelo sindicalismo.

O ponto de partida para o associativismo no Brasil e na América latina é dado pelo momento histórico, marcado pela consolidação da democracia e pela globalização pela qual passa o continente. Processo esse, marcado pelo liberalismo econômico.

Mas os atores sociais na região, só parcialmente aderiram ao liberalismo e isso se deve, principalmente, ao tipo de colonização que manteve unidas as esferas públicas e privadas, ao associativismo das irmandades religiosas e a presença das lojas maçônicas. No Brasil o novo associativismo está marcado pela redução da vida sindical como forma de ação coletiva e sua substituição por uma luta pelos direitos das minorias (índios), e pela luta dos afro-descendentes pelo reconhecimento de suas manifestações de caráter étnico-religioso. Já na Argentina, é forte a luta pelos direitos humanos e na Bolívia e Equador o movimento indígena ganhou força nas últimas décadas. Vale ressaltar também, o avanço dos movimentos ambientalistas. Sendo assim, o associativismo ganha força no mundo globalizado, principalmente, a partir das questões étnico-raciais e ambientais.

Outro ponto a destacar são os mutirões para a construção de casas próprias e a luta pela posse da terra no Brasil, Bolívia, Paraguai e Equador. No caso do Brasil, se verifica uma mudança significativa nas formas de ação coletiva. Proliferaram-se atores e associações (ONGS), criando forças mais heterogêneas.

No México, segundo Avritzer (1997), existe uma ruptura no padrão de ação coletiva, marcada pelo populismo. Mas essas novas lutas e associações não possuem um caráter abrangente, ao ponto de modificar significativamente o quadro social. Neste contexto só resta aos “marginalizados” o caminho das drogas ou das igrejas, pois com o enfraquecimento dos estados e dos espaços de ação do setor público, uma massa de seres humanos está longe de ter direito a cidadania plena. Para entendermos melhor essa perda de autonomia do Estado, devemos compreender os pressupostos do pensamento liberal.

O liberalismo é uma filosofia política e econômica que começou a ser formulado durante o desenvolvimento do movimento iluminista ou filosofia das luzes. O Iluminismo desenvolveu-se nos séculos XVII e XVIII na Europa e se pautou pela proposta de organizar a sociedade segundo um modelo científico-natural e também por uma forte luta

contra a ideologia clerical e o Estado absolutista. Caracterizamos o absolutismo, que marcou as sociedades européias do século XIV ao século XVIII, em dois pontos fundamentais: a ausência de liberdades civis e a forte interferência do Estado nas relações econômicas (fundamentalmente no comércio).

A crítica do iluminista ao absolutismo passa por uma nova proposta de relação entre o Estado e a economia. Essa proposta caracteriza-se pela ausência de controle sobre as relações econômicas (tanto no campo da produção quanto no comércio) e pela defesa das liberdades civis entendidas como livre iniciativa. A marca dessa nova relação proposta pelo iluminismo é a da total separação entre o Estado e a economia. Daí a pertinência do conceito de Estado liberal. Para Toledo:

O Estado liberal caracteriza-se, principalmente, pela separação entre Estado e economia e pela tentativa de reduzir a política à chamada sociedade política, isto é, por tentar despolitizar as relações econômicas e sociais. (Toledo, 1997, p. 72).

Esse tipo de Estado vai se firmar no século XIX, como ideologia oficial do capitalismo, e se opõe aos privilégios de nascimento ou direito divino que marcaram a ideologia clerical e o absolutismo. É essa ideologia oficial do capitalismo que é dado o nome de liberalismo. Os conceitos de igualdade e liberdade para o liberalismo foram fundamentais para a sua luta contra os privilégios e o direito divino.

A noção de igualdade proposta pelo liberalismo permite a formulação de um novo conceito de sujeito jurídico. A afirmação de que todos são iguais perante as leis, ou seja, todos têm os mesmos direitos e deveres, é a marca do discurso da ideologia liberal. Fica claro que as noções de igualdade e liberdade se articulam ao de natureza para criar uma nova noção de sujeito: o sujeito moderno. O Direito natural à liberdade e à propriedade, presentes no discurso da ideologia liberal, é circunscrito ao indivíduo e o efeito desse discurso é o individualismo (egoísta).

Daí o liberalismo ser sintetizado, por Toledo (1997) em dois elementos: a) Individualismo: a sociedade é a soma das ações individuais; estas ações são concebidas como racionais; isto é, em estreita conexão entre meios e fins; os fins representados pela otimização de benefícios a partir de meios escassos. b) Naturalismo: influência sobre o liberalismo clássico da visão Newtoniana do mundo, com os seus componentes de leis

universais e de crença numa natureza humana imutável, sujeita, como toda natureza, as leis universais. Num primeiro momento, os fisiocratas (antecessores dos liberais em questão de teoria econômica) superestimaram um suposto instinto de conservação e a procura do prazer ou a fuga à dor como fundamentos da procura incessante por bens físicos.

O Liberalismo, ao afirmar que o homem é um sujeito naturalmente livre, e, portanto, proprietário de sua pessoa e de suas capacidades, faz desse sujeito o responsável pelo seu sucesso ou fracasso fundamentalmente no plano material. Mas essa idéia só é possível porque o liberalismo postula uma natureza humana ontológica. Esse direito natural do homem, sobre sua pessoa e sobre suas capacidades, deve ser assegurado pelo Estado liberal (sua única função), conforme nos diz Gray:

A instituição de um governo liberal limitado é, por estas razões, compatível com diversas variedades de sistema democrático (e com restrição ou ausência de democracia política), e pode adaptar uma série de mecanismos constitucionais para a concretização ou a proteção dos princípios e práticas liberais. A proteção jurídica da liberdade pode assentar num governo parlamentar e numa convenção constitucional, como na Inglaterra, ou pode subordinar ao mesmo tempo os legisladores e magistrados a uma constituição escrita. Nas suas dimensões legais. O Estado liberal pode primariamente confiar na lei comum, interpretada por uma magistratura independente, ou então pode depositar maior confiança na proteção legislativa da liberdade. (Gray, 1998, p. 121).

O século XX mostrou ao mundo a constituição, apogeu e ruína da União Soviética, bem como o avanço e a consolidação do neoliberalismo, enquanto ideologia da globalização em praticamente todo o globo, exceto em alguns países que conseguiram resistir à sedução do seu discurso, caso de Cuba, Venezuela e alguns países do Oriente Médio. Pode-se dizer que é constitutivo do discurso neoliberal a mitificação do livre mercado como precondição para a estabilidade econômica e a modernização da economia, resultando, daí, os benefícios de que toda a sociedade passaria a gozar. Sobre esta teorização, Mézáros deixa claro que:

A mitologia criada pela direita radical apresenta o mercado como um mecanismo radical e objetivo, baseado nos princípios da liberdade e igualdade econômicas, tanto entre compradores e vendedores como

entre proprietários e trabalhadores, em que todos tendem a beneficiar-se do intercâmbio, troca e competitividade. (Mészáros,1997, p. 143).

Para o funcionamento do sistema capitalista, é de fundamental importância a subordinação do trabalho ao capital, e o discurso neoliberal corrobora para isso. Esse discurso pode ser visto como a consciência prática da sociedade burguesa. Um discurso cujos efeitos de sentido seriam a mitificação do livre-mercado e a subordinação do trabalhador a ele, como forma de disciplinar a força de trabalho. Sobre isso, Mészáros nos diz que:

No capitalismo há duas formas de disciplinar a força de trabalho. A primeira é o autoritarismo da empresa privada, onde o capitalista, como personificação do capital (segundo o conceito de Marx, o capitalista não é nada em si senão a personificação do capital), representa um poder soberano, podendo admitir, demitir, e determinar as condições de trabalho do operário. Os capitalistas, nesse sentido, cumprem em nosso sistema o papel de controladores do processo de metabolismo social. A personificação da função de controle implica as noções de 'vontade' e 'consciência' na medida em que não se trata de uma relação mecânica (um mecanismo), como afirma a mitologia da direita radical, mas de um conjunto de relações sociais que dominam as várias forças do capital e os próprios empreendimentos capitalistas. A 'vontade' é, em si, uma questão de consciência, porque é necessário que essa vontade, que expressa os imperativos do capital, seja imposta sobre o trabalho. A segunda força que age sobre a disciplina do trabalho é a tirania do mercado, necessariamente internalizada pelo operário. A tirania do mercado implica na exposição dos operários aquilo que possa vir a acontecer na competição entre diversas empresas capitalistas. Quando uma empresa passa por dificuldades, vemos os trabalhadores dispostos não apenas a abandonarem quaisquer reivindicações como aceitarem uma redução salarial ou um retrocesso nas suas condições de trabalho, o que consiste na própria identificação do trabalhador com o mercado. (Mészáros,1997, p.148)

Fica claro, a partir daí, que a formação discursiva neoliberal faz parte do funcionamento social geral da sociedade capitalista. O neoliberalismo apresenta o mercado como uma "instituição", com vida própria onde as empresas em livre competição podem beneficiar a coletividade, mas que as dificuldades devem ser compartilhadas. Para Antunes (1997) aceitar a redução salarial e a flexibilização das leis trabalhistas são

formas de dotar o capital dos instrumentos necessários para adequar-se a sua nova fase, ou seja, a fase da globalização neoliberal.

A mitificação do mercado por parte do pensamento liberal e as respectivas propostas de redução salarial, férias coletivas e contratos temporários de trabalho para adequar as empresas à concorrência imposta pelo próprio mercado tem gerado muita insegurança no universo produtivo. Lima (2009), afirma que a empresa enxuta significou uma generalização dos processos de terceirização, com a focalização e a subcontratação de outras empresas para a elaboração de atividades consideradas secundárias, cujo objetivo é um só: a redução dos custos, para ganhar competitividade no mercado.

Este modelo econômico é imposto a todos por organismos internacionais como o FMI, Banco Mundial e OMC. Mas embora este modelo econômico tenha por base a ciência econômica clássica, Bourdieu (2001), na sua obra “Contrafogos 2” (2001) afirma que este modelo tem raízes profundas em tradições éticas e morais enraizadas no modelo econômico dos EUA, portanto, teria bases calvinistas.

Entre a teoria econômica em sua forma mais pura, quer dizer, mais formalizada, que nunca é tão neutra quanto se crê ou faz crer, e as políticas que são implementadas em seu nome ou legitimadas por seu intermédio, interpõem-se agentes e instituições impregnadas de todos os pressupostos herdados do incrustamento em um mundo econômico particular, oriundo de uma história social singular. (Bourdieu, 2001, p.29)

Conclui Bourdieu (2001) que esta política econômica universaliza o caso particular da economia americana, que levou a idéia do estado mínimo e da flexibilização do mundo do trabalho ao extremo. A flexibilização proposta pela política econômica, defendida pelo neoliberalismo, esta associada ao discurso calvinista que faz de todo sujeito um empreendedor de si mesmo. Todo indivíduo é responsabilizado, dentro desta lógica, pelo seu sucesso ou fracasso. Além disso, o discurso neoliberal cujo protótipo econômico seria a economia americana, estabelece uma relação entre flexibilidade, eficácia e produtividade. Implicitamente este discurso nos diz que estabilidade no emprego gera preguiça e improdutividade. Portanto a flexibilização impulsionaria a produtividade da mão de obra. Mas para Bourdieu:

Relações de trabalho baseadas na institucionalização da insegurança (especialmente com os novos tipos de contratos de trabalho) e cada vez mais particularizadas para se ajustarem à empresa e às exigências particulares do trabalho (duração e horários de trabalho, vantagens, perspectivas de promoção, formas de avaliação, tipos de remuneração, aposentadorias etc) acarretam uma dessocialização do trabalho assalariado e uma atomização metódica dos trabalhadores. (Bourdieu,2001, p.33)

A atomização dos trabalhadores representa a perda dos seus vínculos de classe e o enfraquecimento do poder de negociação da mão de obra. Uma sociedade que estabelece relações de trabalho baseadas na insegurança, no medo e atribui a responsabilidade pelo sucesso ou fracasso ao indivíduo, estaria encarnando uma visão neodarwinista.

Mas a globalização, não exige apenas a perda de vínculos de classe ou com o local de trabalho. Ela exige e deseja impor a todos, não o apego aos produtos adquiridos, mas o apego ao ato de comprar e a constante troca de produtos. As pessoas apegadas às roupas, computadores, celulares e cosméticos de ontem representariam um desastre para uma economia cuja principal preocupação, e condição sine qua non para sua existência, é a rapidez com que os produtos vendidos e comprados são jogados fora. E nessa economia o despejo de lixo é a indústria de vanguarda. (Bauman, 2010, p.108)

Na análise de Bauman sobre a dinâmica econômica da globalização podemos identificar a propensão para o consumo como marca da atual dinâmica econômica. Portanto, o desejo de ter é o principal elemento para fazer girar a economia numa velocidade cada vez maior. A lógica desta sociedade globalizada não se harmoniza com as tradicionais religiões de salvação.

A típica atitude das religiões de salvação a respeito da economia do lucro sempre esteve representada no católico Deo Placere Non Protest. Em todas as técnicas racionais de salvação, as recomendações contra a afeição ao dinheiro e as possessões terminaram por proibi-las. (Weber, 2010, p.58)

Mas a incompatibilidade das antigas religiões de salvação não se aplica a lógica das atuais religiões neopentecostais, principalmente, não se aplica a lógica e ao discurso da Igreja Universal do Reino de Deus. Nos discursos desta denominação religiosa existe uma forte relação entre o apego ao crescimento econômico individual e o consumismo. A base da I.U.R.D. é a teologia da prosperidade que valoriza e busca impulsionar os desejos dos fiéis para se compatibilizarem com o consumismo.

A teologia da prosperidade reúne crenças sobre cura, prosperidade e poder da fé e, surgiu nos Estados Unidos da América, constituindo um movimento religioso doutrinário a partir dos anos 1970. Para esta teologia, todo fiel deve observar as leis da prosperidade, baseadas naquilo que o senso comum chama de “é dando que se recebe”. Ela chegou ao Brasil em 1970, e logo passaria a valorizar a fé em Deus como um meio de obter riquezas, sucesso econômico e poder (Mariano, 2005). Esta teologia estabelece uma relação entre bem-estar, do fiel, com o consumo e a riqueza. As bênçãos que o sujeito religioso recebe são materiais e individuais.

O discurso da Igreja Universal do Reino de Deus ao exaltar esta relação reforça o individualismo fazendo de todos os fiéis um possível empresário em potencial, assim como um consumidor de fato. É esta mentalidade que esta em total sintonia com os pressupostos da globalização econômica de raiz calvinista. Tornar-se um empresário de sucesso ou um consumidor passa a ser sinal de status, satisfaz o fiel. Este sente estar integrado a sociedade de consumo.

Se o discurso religioso tem como referência a busca pelo sucesso econômico e financeiro, no plano do discurso político a I.U.R.D. demonstra uma preocupação com a ética, a moral e a honra.

As soluções para determinados problemas sociais podem nascer do diálogo, dos debates, das participações.

Obviamente, a honra não é um monopólio dos evangélicos, mas, por outro lado, ela é inerente aos cristãos que verdadeiramente temem a Deus. No caso destes a honra pode ser interpretada em sua forma literal de definição: idoneidade, probidade, respeito e consideração para com toda coletividade.

Quanto mais pessoas estiverem envolvidas discutindo e participando de assuntos relacionados à cidade e ao estado, melhor para todos. Até porque esse grande projeto de nação elaborado por Deus depende de maior envolvimento nessas questões: do contrário, o plano de poder e de nação elaborado por Deus continuará sendo postergado.

No que depender de Deus, enquanto não houver, por parte de Seu povo, as condições adequadas, em vários aspectos, para estabelecer esse projeto, Ele não o concluirá. Não que este seja Seu real desejo, muito pelo contrário, mas Deus entende que sem a conscientização e o envolvimento de Seu povo isso não será possível. Por isso, Ele continuará aguardando o tempo que for necessário. (Bispo Edir Macedo, 2008,p.94)

O bispo Macedo deixa claro que para ele, existe um projeto de nação e de poder, formulado por Deus, mas que este projeto depende do envolvimento direto das pessoas, ou como diz o bispo, depende do envolvimento do “Seu povo”. Algumas questões chamaram a atenção neste texto. Nas primeiras linhas o autor exalta a participação popular nos “assuntos relacionados à cidade e ao estado”, o que nos faz pressupor a valorização da democracia direta, mas logo em seguida ele fala no “grande projeto de nação elaborado por Deus”. E, que este projeto só se concretizará com a participação do “Seu povo”. É clara a referência a noção de povo escolhido que é própria do judaísmo e povo escolhido pressupõe também, que haja um povo excluído.

As duas questões significativas neste texto são a idéia de um projeto de nação elaborado por Deus, o que no nosso entendimento passa por uma visão teocrática da política e como tal, absolutista. Esta idéia seria o oposto da concepção de Estado moderno, defendida pelo pensamento liberal e, bem distante da concepção de Estado mínimo pregada pelo neoliberalismo.

A outra questão que esta implícita no texto é que o projeto elaborado por Deus deve ter as condições adequadas para ser implantado e enquanto ela não se apresentar, “Ele continuara aguardando o tempo que for necessário”. Esta passagem nos revela que o texto faz alusão ao tempo do refrigério que esta por vir. Está é uma concepção de História bíblica presente na teoria do milênio, especificamente, a teoria pós-milenista. Segundo esta teoria, a regeneração do homem ocorre através da conversão e esta acontece quando o homem recebe os dons do Espírito Santo. Só depois os homens terão os mil anos de farturas. E na conversão o papel da Igreja Universal seria de fundamental importância segundo seus bispos.

Para entendermos melhor este projeto de Deus para seu povo e o que se espera dele analisaremos o seguinte texto do bispo Renato Maduro, membro da I.U.R.D.:

“O propósito de Deus é que nós, que compomos a Igreja, amarremos os principados de cada região, tomando novamente o governo da

humanidade e de toda a Sua criação. Naturalmente que só os nascidos de Deus têm autoridade de amarrar esses principados. Estamos tratando de uma guerra espiritual onde a coragem é acrescida da fé, e as armas naturais dão lugar ao poder do espírito. Nesta guerra, Deus também reforça a sua inteligência e estimula os nossos dons e talentos, concedendo-nos ainda outros, afim de que sejamos vencedores”. (Bispo Renato Maduro, 2006, p.39)

Mais uma vez aparece a concepção de povo escolhido, pois o dizer do bispo “nós, que compomos a Igreja”, marca o campo daquele que pertence e daquele que não pertence e o grupo de pertencimento tem por tarefa “amarrar esses principados”, como tarefa para a construção do “governo da humanidade”. O que chama-nos a atenção neste texto é a presença do verbo “amarrar” e a palavra “principado”.

Amarrar é um verbo sempre presente nos discursos da IURD ao se referir ao diabo e aos elementos da cultura afro-brasileira e o termo principado pode ser uma referência ao reino do “príncipe das trevas”, que deve ser libertado (amarrado pelo povo de Deus), mas também nos remete a filosofia política de Nicolau Maquiavel. Neste caso o verbo amarrar significa a tarefa de tomar as rédeas do processo político, por parte dos fiéis da igreja Universal, para que Deus coloque em prática o seu projeto político e de nação que tem para seu povo, segundo o próprio bispo Macedo.

Os cristãos não devem apenas discutir, mas principalmente procurar participar de modo a colaborar para a desenvoltura da boa política nacional, e, sobretudo, com o projeto de nação idealizado por Deus para seu povo. (Bispo Edir Macedo, 2008, p.25)

Nas palavras do bispo Macedo termos como “povo de Deus”, “nascidos de Deus”, “nos, que compomos a igreja”, “Seu povo”. Todos estes termos nos dão a entender que existem aqueles, os “irmãos” ou “iguais em fé” que são o povo de Deus, portanto, existem aqueles fora do projeto estabelecido por Deus. Em outro texto do livro “Plano de Poder”, diz o bispo Macedo:

Quantas pessoas têm de fato a compreensão do verdadeiro significado da política? Maquiavel a definiu como “A arte de governar e estabelecer o poder”. (O príncipe) Sendo assim, do ponto de vista de Deus, com quem você acha que ele desejaria que estivesse esse poder e domínio? Nas mãos do seu povo, ou não? (Bispo Edir Macedo, 2008, p.12)

Esta passagem dá sustentação para nossa análise sobre a idéia de um povo escolhido para o projeto de Deus e um povo excluído deste projeto. E, no decorrer da obra diz ainda Macedo:

Insistimos em que a potencialidade numérica dos evangélicos como eleitores pode decidir qualquer pleito eletivo, tanto no legislativo quanto no executivo, em qualquer que seja o escalão, municipal, estadual ou federal. (Bispo Edir Macedo, 2008, p.25)

Além de estabelecer aqueles inseridos e excluídos dos planos de Deus, Macedo expõe sua concepção de Estado, nas passagens que se segue:

A fórmula para a mudança e reestruturação social, em que o ser humano teria maior sensação de paz e segurança, como Thomas Hobbes narra em *Leviatã*, diz que “tal sociedade necessita de uma autoridade à qual todos os membros dessa sociedade devem render o suficiente de sua liberdade natural, por forma que a autoridade possa assegurar a paz interna comum”. (Bispo Edir Macedo, 2008, p.36)

Ainda, segundo Hobbes, o homem no estado de natureza pode extrapolar em suas maldades por falta da coerção do Estado, que é constituído exatamente das punições legítimas aplicadas pelas autoridades competentes aos transgressores da lei e da ordem pública. Também é de direito do estado o uso da força, se for necessário. (Bispo Edir Macedo, 2008, p.36)

Macedo propõe um Estado absolutista hobbesiano, no qual o homem abriria mão de uma parte de sua liberdade natural para que o Estado assegure a paz. A concepção de Estado soberano para Thomas Hobbes é completamente diversa da concepção de Estado em Locke. Para Hobbes o Estado deve se ocupar em garantir para o súdito a vida e a liberdade corporal, enquanto para Locke o Estado deve garantir o direito natural à propriedade privada, segundo Ribeiro (1984).

O Estado na concepção hobbesiana deve, então, garantir a vida e a paz, mesmo que tenha que usar da força e se apropriar da propriedade do súdito para impor a ordem. Sendo assim entendemos que os discursos da Igreja Universal apontam para um tipo de estado e política antimodernos por excelência, distantes do conceito de estado do pensamento neoliberal e defendido pelos partidários da globalização.

O progresso de uma nação não é fruto do acaso, mas de resultados produzidos pelos emancipados. Se o estado garantir aos seus cidadãos condições para se desenvolverem, eles retribuirão de forma qualificada, acelerando o crescimento nacional. (Bispo Edir Macedo, 2008, p.111)

Portanto, a tipologia de Estado proposto por Macedo é o oposto daquele defendido pelo neoliberalismo, pois o discurso neoliberal atribui ao homem a responsabilidade pelo seu fracasso ou sucesso e, também, por se colocar no mercado. Mas seria o Estado, segundo o bispo, o responsável pelo desenvolvimento do homem. É a concepção de Estado mínimo, conforme foi apresentado neste trabalho, que se opõe a concepção de Estado proposto pelo bispo Macedo. Mas se no plano político prevalece este descompasso, analisemos as idéias da Igreja Universal no plano econômico e do sucesso individual, presentes no próximo capítulo.

Capítulo IV: O DISCURSO RELIGIOSO EVOLUCIONISTA DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS.

4.1. NEOPENTECOSTALISMO E DISCURSO RELIGIOSO

Analisaremos neste capítulo o discurso religioso do neopentecostalismo, especificamente, o discurso da IURD sobre a prosperidade econômica, a possessão e o descarrego e buscaremos relacioná-lo ao branqueamento cultural da nação como forma de atingir o progresso.

Althusser (2001) afirma que Deus interpela seu sujeito em sujeito cristão e que, portanto, se existe uma multidão de sujeitos cristãos é porque existe o todo poderoso (Deus) que assujeitou indivíduos livres em sujeitos cristãos.

O autor afirma ainda que o sujeito único e absoluto (Deus) é distinto dos sujeitos interpelados e que o discurso religioso é aquele em que fala a voz de Deus. A voz do padre, do pastor ou pregador é a voz de Deus. Daí termos os “representantes de Deus na terra” como seus interlocutores-interpelados. Apaga-se, desse modo, qualquer possibilidade de um sujeito-leitor (das escrituras).

Orlandi nos diz que:

O discurso religioso não apresenta nenhuma autonomia, isto é, o representante da voz de Deus não pode modificá-lo de forma alguma (...) Há regras estritas no procedimento com que o representante se apropria da voz de Deus: a relação do representante com a voz de Deus, é regulada pelo texto sagrado, pela igreja e pelas cerimônias”(Orlandi,1996, p.245).

Tomando o discurso como materialidade ideológica cujo objetivo é capturar o indivíduo livre e assujeitá-lo a um poder superior, pode-se afirmar que o indivíduo livre é interpelado por Deus para que livremente aceite sua coerção à um poder superior (ele próprio, Deus, é o poder superior), conforme escreve Orlandi (1996).

Para entender melhor esse processo discursivo que impede a reversibilidade é fundamental a distinção entre os lugares sociais no discurso religioso. O lugar social de Deus é o espiritual e o lugar dos sujeitos-cristãos interpelados é o plano material. Orlandi afirma que:

Locutor e ouvinte pertencem a duas ordens de mundo totalmente diferentes e afetados por um valor hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: o mundo espiritual domina o temporal. O locutor é Deus, logo, de acordo com a crença, imortal, eterno, infalível, infinito e

todo-poderoso; os ouvintes são humanos, logo, mortais, efêmeros falíveis, finitos, dotados de poder relativo. Na desigualdade, Deus domina os homens.(Orlandi, 1996, p. 243)

Esse reconhecimento do lugar de Deus e dos humanos (sujeitos-cristãos) é um dos efeitos de sentido do discurso religioso. O enunciado: “No princípio era o verbo e o verbo estava junto de Deus e o verbo era Deus. Todas as coisas foram feitas pelo verbo e sem ele nada foi feito”, comporta uma cosmologia cujo efeito é o reconhecimento, por parte do homem, interpelado, de que existe um poder que lhe é superior e ao qual ele deve se submeter.

Esse reconhecimento enquanto efeito de sentido, por parte do sujeito-cristão, torna-se consensual na comunidade à qual ele (sujeito) pertence. O consenso só pode ser entendido se reconhecermos o poder simbólico das palavras e que as palavras não falam por si mesmas, mas falam pelos homens que as utilizam e cujo uso se insere nas relações sociais, que são relações de poder entre os homens. Ela toma uma palavra para demonstrar sua tese. A palavra “sério” é utilizada pela autora para nos mostrar a função simbólica da palavra do ponto de vista ideológico.

Orlandi destaca que:

É muito freqüente o fato de que as pessoas se digam sérias. Essa é uma categoria que passou a ser enunciada de forma insistente no mundo acadêmico e, uma vez que se supõe que todo trabalho deve ser sério, nos perguntamos qual o sentido dessa insistência em se enunciar a seriedade”(Orlandi, 1996 , p.266)

Ainda, segundo Orlandi:

As regras de funcionamento desse dizer podem indicar uma resposta. Observemos algumas dessas regras: 1) É preciso que o enunciador não se refira diretamente à própria seriedade, ou seja, não se diz “eu sou sério”; 2) É tolerável dizer da seriedade do próprio trabalho “meu trabalho é sério” (Orlandi, 1996 , p.266)

Esse funcionamento discursivo possui, como efeito de sentido, a respeitabilidade a partir do reconhecimento por parte do ouvinte, da seriedade do trabalho do locutor. Reconhecer a seriedade do enunciador é o que norteia esse funcionamento discursivo.

É possível encontrar, na formação discursiva religiosa, uma palavra que possui a mesma função da palavra “sério” no discurso acadêmico. É a palavra, Poder. Os enunciados “Deus tem poder”, “o poder da palavra de Deus” e “o poder de Deus” (comuns nos discursos dos neopentecostais), garantem o efeito de sentido no discurso religioso. Fica garantido o reconhecimento, por parte do ouvinte, da existência de um poder superior a ele e ao qual ele deve se submeter. O poder, reconhecido e, assim constituído, situa-se, na formação discursiva religiosa, no lado do plano espiritual (Deus). Os ouvintes reconhecem o enunciador (Deus) como aquele que os nomeou e para a qual devem se submeter. Dessa forma fica, garantida a contenção da polissemia, portanto, a não-reversibilidade na formação discursiva religiosa.

Portanto, o discurso religioso é aquele onde o efeito é a total submissão do sujeito-cristão a forças que lhe são superiores. O sujeito reconhece o seu lugar e o lugar de Deus. O reconhecimento nesse caso equivale à não reversibilidade. E instala-se a idéia do bom sujeito, ou seja, o sujeito submisso à ordem divina.

Nesse discurso, a reversibilidade é impossibilitada pelos lugares sociais ocupados pelos interlocutores. A relação entre o locutor (Deus) e os ouvintes (os homens, os sujeitos) se faz através da fé e da graça, obra do poder de Deus. A fé é a possibilidade que o homem tem de alcançar a graça e a salvação da alma. Ela reforça a assimetria entre Deus e os homens.

A invenção discursiva da igreja Universal do Reino de Deus pode nos servir de objeto para um melhor entendimento da apropriação e ressignificação da memória coletiva. O texto “Dízimo, o que significa?”, de Natal Farucho nos serve de material para essa reflexão.

Farucho faz as seguintes considerações sobre o dízimo:

Literalmente a palavra dízimo é uma derivação do termo hebraico azar e significa dez ou décima parte. Mas, este termo quando é analisado pela raiz, quer dizer, de acordo com essa raiz, que quando entregamos a Deus a décima parte do que recebemos mensalmente ou dos lucros de um negócio ou empresa, estamos, ao contrário do que se pensa, sendo agraciados com as bênçãos de Deus, recebendo prosperidade financeira, crescendo, acumulando bens e enriquecendo (...). Deus promete também repreender, através do dízimo, o demônio característica da miséria: o espírito devorador. Esse demônio tem sido o grande vilão na vida de inúmeras pessoas na face da terra. Não há um país que esteja livre dele. Até as nações consideradas de primeiro

mundo estão cheias de mendigos e pessoas que vivem na mais terrível miséria, pois sua área de atuação é a vida financeira, causando prejuízos, desemprego, dívidas, falências, estragos nos bens e males diversos...(Farucho, 2002, p.8)

Analisando esse discurso religioso podemos afirmar que ele confere ao dízimo um caráter mágico, sagrado e revelador dos poderes e dons do Espírito Santo. Para isso ele se apropria e ressignifica o sentido da palavra dízimo presente na cultura judaica. Os termos “literalmente” e “derivação do termo hebraico”, presentes no texto, conferem um sentido verdadeiro e objetivo a palavra dízimo, dando a ela uma origem e significado próprio. A ligação com a cultura hebraica fica garantida com essa afirmativa. A ressignificação da palavra dízimo é estabelecida com os enunciados “analisando pela raiz”, “quer dizer acumular, crescer, enriquecer”.

Esses enunciados apontam para outro sentido da palavra dízimo. Conferem a ela um sentido econômico e materialista. Da indicação que o ato de entregar ou contribuir com o dízimo permite que todos recebam recompensas. Eliade (2001) deixa claro que o sagrado pode manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas não se trata de venerar a pedra como pedra, nem a árvore como árvore, mas elas são adoradas porque revelam algo, revelam uma força que é superior ao homem. Dessa forma o sagrado se manifesta através do dízimo, numa relação simbólica de “dar e receber”. Nessa manifestação o homem é agraciado com prosperidade financeira e acúmulo de bens.

Na tradição protestante luterana, a prosperidade assim obtida é vista como sinal da benção de Deus para com o fiel. Em todas as religiões podem ser observadas manifestações do sagrado, pois elas comportam um simbolismo: revelam ao homem um poder superior. Diante desse poder “revelado” o homem reconhece sua “inferioridade” e “dependência”.

Percebemos, portanto, um forte vínculo entre o sagrado (a benção de Deus) com o enriquecimento e prosperidade financeira, enquanto as manifestações do demônio são associadas a miséria.

Esta associação não é nova no campo religioso brasileiro, pois como foi apresentado neste trabalho, a Igreja Católica também associava o demônio que, na sua ótica, se manifesta nas pessoas através da mediunidade, com a pobreza, a miséria, a cegueira, ou melhor, ignorância. Foi o frei Boaventura Kloppenburg, um dos primeiros interlocutores da

Igreja a denunciar os cultos mediúnicos (Kardecismo e Umbanda) como responsáveis pelo atraso econômico e a miséria, segundo Mezzomo (2008).

Sendo assim, este discurso não seria novo no Brasil e muito menos exclusivo da Igreja Universal, mas é fato que é ela que atualmente dá muita ênfase nela. Portanto, tanto a Igreja católica quanto a I.U.R.D. condenaram e relacionaram as práticas mediúnicas umbandistas e kardecistas como responsáveis pelo atraso econômico, a miséria e os problemas de ordem física e mental. Fica claro que embora sejam campos religiosos opostos, estas duas instituições aderiram ao discurso do progresso. Este discurso é estruturante do “racismo científico” e central no olhar que ele estabelece sobre outros povos e culturas.

Podemos dizer que o discurso do “progresso” é anterior aos discursos destas duas denominações religiosas e, anterior, também ao discurso do racismo científico. Ele está presente no empirismo de Francis Bacon, ou seja, é o discurso da ciência moderna, que se faz presente nos demais discursos. Podemos observar a concepção evolucionista sobre a vida humana nos discursos de Macedo:

O cenário da vida em sociedade, especialmente no que diz respeito à sua estrutura, está em constante evolução. Essa evolução tende a se dar mais rapidamente ainda com o advento da mundialização e da globalização. Aqueles que não se atualizam não conseguem acompanhar essas mudanças e ficam atrofiados e retrógrados em seus conceitos e, portanto, fadados à estagnação social. Isso é ruim para a democracia e para o objetivo que diz respeito a um ideal supremo que pretende envolvê-los. (Bispo Edir Macedo, 2008, p.25)

Neste texto, do bispo Macedo, a relação entre evolução e globalização é clara e, segundo o autor, a globalização exige de todos uma atualização ou estaremos condenados “à estagnação social” e isto seria ruim para o “ideal supremo” que deve envolver a todos. Podemos estabelecer uma relação com as passagens no capítulo anterior as quais o bispo Macedo fala do suposto projeto de Deus para o seu povo. Parece que este ideal supremo ou o projeto de Deus para os homens tem como pré-condição a atualização técnica e profissional do homem. Mas aqui ele relaciona a efetivação deste projeto com a atualização do homem neste mundo econômico

globalizado, um mundo em “constante evolução”. Atualização como condição para adaptação neste mundo em constante evolução.

Enxergamos nestas linhas um viés darwinista social. Se o neoliberalismo exige flexibilidade no trabalho e responsabiliza o indivíduo pelo seu sucesso ou fracasso conforme Bourdieu (2001) analisa, entendemos que a atual globalização em curso, excluirá os grupos humanos que não se adaptarem as novas exigências desta etapa da economia mundial em vigor e, sendo assim, estes grupos estariam fora do projeto de Deus.

Concluimos que, para a IURD, todos aqueles que se valem de práticas mediúnicas, presentes na Umbanda e outras denominações, estariam fadados ao fracasso, ao atraso e estagnação econômica e privada. O projeto de Deus pressupõe então que os homens fiéis a Deus e a IURD se adaptem tecnicamente e religiosamente para esta nova era.

4.2. A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE E O DESCARREGO

Segundo o teólogo Julio Zabatiero (2007), é próprio da teologia o seu discurso de caráter público voltado para orientar o homem sobre como ele deve viver em sociedade e como deve olhar para o planeta e para o cosmo. Já o teólogo Rudolf Von Sinner (2007) afirma que a teologia tem por meta um discurso que fale de Deus. A teologia da prosperidade que nasce nos EUA possui estes princípios como veremos nas próximas linhas.

A teologia da prosperidade surgiu nos EUA na década de 1940 e alicerçada na crença no poder da fé para adquirir prosperidade, acabou sendo incorporada por diversos grupos evangélicos norte-americanos no decorrer dos anos 1950 e 1960. Além da crença na prosperidade econômica, a teologia da prosperidade crê na cura pela fé e na ação do Espírito Santo diretamente no corpo homem. Para ela o sagrado se manifesta diretamente no corpo do crente através do exorcismo.

Para muitas denominações evangélicas o exorcismo é a parte central do culto, é ele que simbolicamente permite a cura, o alívio dos sofrimentos e a prosperidade econômica. As igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais que aderiram a teologia da prosperidade colocam o demônio na centralidade dos cultos, como é o caso da denominação neopentecostal Igreja Universal do Reino de Deus.

Segundo esta teologia, o homem de fé tudo pode conquistar. Pode conquistar riquezas materiais, curas para os males do corpo e da mente. As curas espirituais e a aquisição de bens materiais são possíveis somente ao homem de fé inabalável. Os estudos de Mariano sobre a teologia da prosperidade deixam claro que os pentecostais crêem que:

Pela fé, os cristãos podem possuir tudo (desde que não conflite com a moralidade bíblica) o que determinarem verbalmente em nome de Jesus. Saúde perfeita, ou cura das enfermidades, prosperidade material, triunfo sobre o diabo, uma vida plena de vitória e felicidade, “direitos” do cristão anunciados na Bíblia, figuram entre as bênçãos mais declaradas por elas. (Mariano, 2005, p.154)

Para os adeptos desta teologia, se o homem foi feito a imagem e semelhança de Deus, ele, então, tem a mesma natureza do próprio Deus e, assim, tem o poder de exigir

coisas para si e, deve fazê-lo em tom alto. Deve o homem de fé inabalável exigir, o que lhe é de direito, ou seja, seus bens materiais e sua condição perfeita de saúde.

Para alguns pregadores da teologia da prosperidade, como Miguel Ângelo, líder da Cristo Vive, além do sacrifício de Jesus, os direitos divinos dos cristãos derivam do fato de que o homem possui a mesma natureza da Deus e, portanto, igualmente a ele, goza de autoridade e poder de, pela palavra, chamar coisas à existência. Tradicionalmente, os pentecostais consideram-se vasos ou templos do Espírito Santo. (Mariano, 2006, p.155)

Destacamos duas questões referentes a estas teses da teologia da prosperidade: a crença de que o sagrado se manifesta no corpo do homem de fé e o peso da palavra que nos é visível nos cultos pentecostais e neopentecostais. Podemos perceber nos cultos da Igreja Universal um peso muito grande na fala daqueles que conseguiram obter as bênçãos de Deus. Os fiéis da universal falam de seus sofrimentos, das suas dores e problemas financeiros e, logo em seguida discorrem sobre as soluções encontradas. As soluções sempre passam pelo pertencimento a Igreja Universal e pelo cumprimento do ato de dizimar para com Deus.

Mas nem todos conseguem obter as bênçãos de Deus, e isto quer dizer que nem todos conseguem obter bens materiais, riquezas e curas dos males do corpo e do espírito. Mas por mais fé que alguns homens tenham como os pentecostais e neopentecostais explicam o fato de alguns não enriquecerem ou obterem bens materiais? Segundo Mariano:

Prevenidos quanto às possíveis frustrações, estes pregadores alegam que as responsabilidades pelos males é do Homem, do Diabo e das legiões de demônios. Isto é, as bênçãos não são alcançadas pela inabilidade do fiel em confessá-las, por sua falta de fé, pelo cometimento de pecados ou por sua escravidão a Satanás e, portanto, às maldições por ele enviadas. (Mariano, 2006, p.156)

Atribuir ao homem a responsabilidade por não alcançar bens materiais que ele almeja vai de encontro a responsabilidade atribuída pelo pensamento neoliberal ao homem que fracassa em sua vida econômica. Recordemos aqui o que já foi dito, por Bourdieu (2001), sobre a política econômica que o pensamento neoliberal busca impor à todos através dos organismos internacionais. Diz Bourdieu que o Estado americano abriu

mão de qualquer função econômica, convertendo os bens sociais e culturais em bens de consumo e isto, baseado na crença calvinista de que Deus ajuda aqueles que ajudam a si próprio, exaltando assim, a responsabilidade individual sobre o desemprego, o fracasso econômico e social ou sobre o sucesso financeiro.

Por isso, diz ainda Bourdieu (2001), que entre a teoria econômica em sua forma mais pura, quer dizer, mais formalizada, que nunca é tão neutra quanto crê ou faz crer e as políticas implantadas em seu nome, interpõem-se instituições impregnadas de pressupostos muito particulares, que tem como paradigma a economia dos EUA.

Portanto se as bases da política econômica neoliberal têm suas raízes profundas na História e nos valores particulares da economia americana, podemos nos indagar se o discurso da Teologia da Prosperidade não funcionaria como um complemento desta política neoliberal imposta à todos pela globalização econômica. Neste caso os discursos das Igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais seriam facilitadores desta visão neoliberal sobre a responsabilidade do homem no que tange ao seu sucesso ou fracasso econômico.

Os discursos dos pastores e dos fiéis da Igreja universal alardeiam para todos os presentes os bens que foram conquistados quando dizimaram e afastaram-se do diabo. Podemos dizer que esta denominação religiosa incentiva o desejo de consumo imposto pela mídia das sociedades capitalistas e este desejo esta em sintonia com a teologia da prosperidade adotada pela Igreja Universal. Podemos dizer que prosperar é o fim último do “fiel consumidor” ou “consumidor fiel”.

No Brasil a Teologia da Prosperidade esta presente desde os anos 1970 em várias denominações religiosas evangélicas pentecostais e, principalmente neopentecostais como a Igreja Universal do Reino de Deus. Pastores desta denominação religiosa dão ênfase muito grande na relação entre o sucesso econômico, o ato dizimar e, também, afastar-se das coisas do Diabo.

Mas no Brasil não existe um consenso sobre esta relação, apesar desta interpretação ter tornado-se predominante nos discursos de vários pregadores, prevalecendo nos discursos da Universal e da Internacional da graça de Deus, como podemos observar. Segundo Mariano:

Estes pregadores afirmam que só não é próspero financeiramente, saudável e feliz nessa vida quem carece de fé, não cumpre o que diz a

Bíblia a respeito das promessas divinas e está envolvido, direta ou indiretamente com o diabo. A posse, a aquisição e exibição de bens, a saúde em boas condições e a vida sem maiores problemas ou aflições são apresentadas como provas de espiritualidade do fiel. (Mariano, 2006, p.157)

No Brasil este discurso que relaciona o fracasso e a falta de saúde com a proximidade com o demônio encontrou terreno fértil, pois a existência de um rico universo religioso de matriz africana e a demonização de que esta religiosidade foi vítima durante séculos propiciou ouvidos para este tipo de pregação e relação. O racismo científico e a própria Igreja católica, como foi demonstrado, muito colaboraram para criar um terreno fértil para este tipo de discurso religioso.

A Igreja Universal do Reino de Deus é a denominação que mais utiliza o recurso da demonização da cultura afro-brasileira como pudemos observar neste trabalho. Esta denominação possui uma estrutura hierárquica muito rígida dividindo suas tarefas entre os obreiros, os pastores e os bispos. Almeida apresenta-nos esta divisão hierárquica e de tarefas da seguinte forma:

Os obreiros (a maior parte composta por jovens de ambos os sexos) são pessoas com pouco tempo de conversão que auxiliam na realização dos cultos, principalmente nas orações dos fiéis. Aos pastores cabe a direção dos cultos, por meio da pregação, e a administração de suas respectivas igrejas. Entretanto, nem todos os obreiros e pastores ficam restritos a essas funções. Aqueles que eventualmente possuem alguma qualificação profissional acabam se dedicando a outras áreas de atuação da igreja, como o rádio, o jornal, a gravadora, a televisão etc. Por fim, na direção geral da igreja e das empresas encontra-se o conselho dos bispos presidido por, Edir Macedo. (Almeida, 2009, p.62)

O bispo Edir Macedo não apenas presidi o conselho de bispos como é responsável pelos princípios que regem os discursos da Igreja Universal, tanto no campo religioso, quanto no político. Boa parte dos livros que contém estes princípios é de sua autoria.

Os cultos da Igreja Universal são divididos durante a semana segundo a temática. Sendo assim divididos: as segundas o culto é destinado à corrente da restituição e prosperidade financeira, as terças a corrente é destinada a saúde e nas sextas ocorre a corrente da libertação. O termo “corrente” é de uso freqüente nos discursos da Igreja Universal e, claro, tem um forte significado simbólico, pois todos os fiéis são convocados

a romperem as correntes colocadas pelos demônios, porque elas impedem o sucesso financeiro e o restabelecimento da saúde.

Os cultos dedicados ao exorcismo são realizados às sextas-feiras, dia da “corrente de libertação” do diabo e de sua ação sobre a vida dos fiéis. É interessante notar que a reunião é realizada na sexta-feira, dia associado pelo senso comum aos rituais da Umbanda e do Candomblé. Não se trata porém de mera coincidência. A Igreja Universal dedicou propositalmente, segundo declaração dos próprios pregadores, esse dia à libertação dos espíritos malignos que habitam os terreiros dessas religiões. (Almeida, 2009, p.67)

Nos discursos da IURD os espíritos malignos são associados aos terreiros, portanto aos orixás, pombas-giras, pretos-velhos, caboclos, boiadeiros, etc. Nestas correntes que ocorrem as sextas os exorcismos são comuns para libertarem o corpo das correntes colocadas por “estes demônios”. Analisemos o depoimento do bispo Maduro sobre o exorcismo e a libertação:

Depois de ser expulso o demônio que atuava na vida daquele jovem, ele foi liberto da mudez, que era característico da personalidade daquele espírito maligno. Podemos ver outros exemplos em que pessoas têm vícios de mentir, de roubar, de se drogar, etc. Elas refletem as características dos espíritos malignos que as acompanham. Sendo libertas desses demônios, os vícios são conseqüentemente abandonados. (Bispo Renato Maduro, 2006, p.64)

Portanto, uma vez liberto destes demônios, a prosperidade pode ser atingida e a saúde pode ser restabelecida. Os “espíritos malignos” possuem personalidades específicas na leitura do bispo Maduro que são transpostas ao possuído por eles. Assim o autor explica os vícios de mentir, roubar e se drogar. Nas palavras do bispo Macedo:

Uma senhora veio pedir oração por seu filho, que estava com dores insuportáveis. Orei pelo rapaz e nada aconteceu pois ele continuava sentindo dores. Impus as mãos sobre ambos, ou seja, sobre mãe e filho, e orei para que o demônio causador daquelas dores se manifestasse. Imediatamente ele se manifestou naquela senhora e o rapaz parou de sentir dores. O demônio foi expulso, o rapaz curado, e mãe e filhos saíram felizes da reunião, tornando-se mais tarde, fiéis membros da igreja. (Bispo Edir Macedo, 2006, p. 126)

Nos cultos da IURD as reflexões sobre os textos bíblicos e a própria leitura da Bíblia é praticamente inexistente. As mensagens dos pastores são claras, diretas e de fácil compreensão para o fiel. Em quase todas as falas dos pastores o demônio está presente e, digamos que ele tem seu espaço. Por isso a maioria dos cultos são centrados nos exorcismos das entidades da cultura afro-brasileira e nos relatos dos fiéis sobre os bens recebidos em forma de benção. Como já pudemos demonstrar neste trabalho, o demônio é sempre associado, nos discursos da I.U.R.D. aos elementos da cultura afro-brasileira. Para a IURD o demônio tem faces e elas pertencem ao universo religioso não cristão.

O bispo Macedo chega a recomendar aos fiéis como proceder para com as divindades da cultura afro-brasileira. Destacamos dois parágrafos que apresentam-nos as recomendações do bispo.

Não há exu, caboclo, orixá, preto-velho, omulu, erê, nem qualquer força do inferno que possa resistir à nossa ordem quando dada em nome de Jesus. O diabo sabe disso e treme quando este nome é pronunciado com autoridade. Ele se amedronta quando encontra alguém que exerce a autoridade de Jesus. Os demônios caem de joelhos, os exus e Cia. Rolam no chão e andam de joelhos se ordenarmos isso a eles! (Bispo Edir Macedo, 2006, p. 128)

Amigo leitor, comece hoje mesmo a exercer a autoridade que Jesus lhe confere. Não abra mão de seus direitos; não deixe de lado o que o senhor lhe concedeu; agarre-se com unhas e dentes às bênçãos de Jesus e pise na cabeça dos exus... e Cia. ilimitada! (Bispo Edir Macedo, 2006, p.129)

Afastar-se dos demônios é uma pré-condição, no discurso da IURD para a melhoria de vida, tanto no plano da saúde quanto no financeiro. O enriquecimento deixa de ser pecado e passa a ser uma busca e sinal da benção de Deus. As bênçãos na forma de bens não apenas pressupõem o afastamento em relação à cultura afro-brasileira, mas também exige o ato de dizimar, pois este deve fazer parte da vida religiosa na Igreja Universal.

Percebemos que atualmente nos cultos, nos discursos dos pastores e nos depoimentos dos fiéis a referência ao demônio e ao dízimo permanece, mas sem relacionar estes supostos demônios aos elementos da cultura afro-brasileira. Este fato se deve aos avanços do movimento negro e a lei 10.639/03 que estabelece como obrigatório o ensino de História da África e da Cultura Afro-Brasileira e Africana em todo o sistema de

ensino. Esta lei foi a efetivação das lutas do movimento negro pelo reconhecimento e valorização da cultura religiosa de matriz africana e pelo reconhecimento da História dos afro-brasileiros. Mas, a relação entre os elementos da religiosidade africana e a demonização dos orixás, guias e caboclos não foi esquecida pela I.U.R.D., estando sempre presente nos discursos escritos pelo bispo Macedo.

Esta lógica do discurso religioso da Igreja Universal pode ser observada na matéria sobre Rivanda Santos Souza feita pela Folha Universal em julho de 2007. Reproduziremos parte desta matéria que nos permitira entender o significado do dízimo na relação simbólica com o sagrado.

Rivanda Santos Souza, já conhecia a Igreja Universal, mas, conforme contou, ia quando bem entendesse e sem nenhum compromisso. Até que sua empresa de navegação começou a passar por momentos difíceis, quando contraiu muitas dívidas e devia a agiotas. Além disso, tinha um casamento conturbado, sofria com a traição do marido. Até que as dificuldades tomaram proporções grandiosas, sendo acometida por uma depressão que a levou à tentativa de suicídio. Foi a partir desse momento que Rivanda viu a necessidade de buscar um compromisso com Deus e, acreditando nas Suas promessas, passou a ser fiel nos seus dízimos.

- Sendo fiél a Deus, as conquistas foram surgindo. Particpei de uma licitação, ganhei, e a partir daí fechei muitos contratos. Estou reformando a empresa e atualmente tenho outro posto de gasolina – contou.

Conforme também relatou, Rivanda disse que muitas pessoas tentaram desestimulá-la.

- Não me importo com comentários maldosos. Não largo o Senhor Jesus jamais e não deixo de devolver meus dízimos porque confio na palavra de Deus. O compromisso com Ele foi essencial para a transformação do meu viver – concluiu Rivanda, que já adquiriu outros bens. (Folha Universal, 1 a 7 de Julho de 2007)

Percebemos nesta matéria que o ato de dizimar é visto pelo fiel como uma devolução para Deus das bênçãos recebidas. Nas palavras da entrevistada, “ser fiel nos seus dízimos”, pressupõe respeitar um compromisso para com Deus. O sucesso ou fracasso é explicado a partir de um maior ou menor compromisso com Deus e este comprometimento envolve devolver na forma de dízimo aquilo que recebeu em bens materiais e prosperidade. Percebemos, também, a presença da lógica calvinista que faz parte do discurso neoliberal, segundo Bourdieu (2001), como intrínseca ao discurso da IURD. Lógica que atribui ao indivíduo a responsabilidade pelo seu destino financeiro, que

passa, também, segundo o discurso da I.U.R.D. pelo compromisso para com Deus. Compromisso de devolver o que recebeu, ou seja, de dizimar assiduamente. Nas palavras do Bispo Edir Macedo:

O dízimo caracteriza a fidelidade do servo de Deus, enquanto que a oferta indica o seu amor e sua consideração para com Deus. Enquanto o dízimo é uma obrigação (Malaquias 3.7 – 12) por parte do servo para com o senhor Jesus (Mateus 23:23; Lucas 11.42), a oferta deve ser algo espontâneo e dada com alegria (Romanos 12.8; 2 Coríntios 9.7). (Bispo Edir Macedo, 1998, p.97)

Macedo trata o ato de dizimar como uma obrigação para com o senhor, mas fala que deve ser dado de forma espontânea. Mas em vários textos o ato de contribuir com o dízimo está relacionado com o enriquecimento ou melhora financeira. Esta lógica esta presente em todos os depoimentos que tratam da prosperidade financeira como veremos em outra matéria da Folha Universal.

A vida do empresário Eivaldo José de Souza, 39 anos, pode ser dividida em duas etapas: antes e depois de ter feito uma prova com Deus. Apesar de ter frequentado várias denominações evangélicas, ele nunca deu devida importância aos dízimos. Acreditava que Deus era dono de todo ouro e prata, mas, na sua vida, não acontecia nada. Quando chegou a igreja Universal, aprendeu a fazer provas com Deus. Então as portas começaram a se abrir. Eivaldo José conheceu então a esposa, Maria Gomes de Souza, 34, que também veio de um casamento arruinado – ela era funcionária pública, mas pediu demissão de seu emprego, que não rendia muito, para abriremos uma empresa de comunicação visual onde trabalhamos juntos. Realizamos um grande sonho de casarmos. Hoje sabemos da importância de sermos fiéis a Deus, por isso somos dizimistas – disse Eivaldo. (Folha Universal, 1 a 7 de julho, 2007)

A Teologia da Prosperidade presente nos discursos da IURD segue esta lógica e como tal atribui a responsabilidade ao fiel e exige sua fidelidade em ser dizimista para que obtenha sucesso econômico e financeiro. O ato de dizimar, como pudemos observar, pode ser interpretado dentro da lógica do livre arbítrio e da responsabilidade calvinista que atribuí o sucesso ou fracasso do indivíduo a ele próprio.

O homem é livre para contribuir ou não com o dízimo, mas ele é constantemente induzido a dá-lo a partir dos discursos dos fiéis que relatam sobre os bens recebidos e a

prosperidade que obtiveram ao dizimar. Ele é induzido a dizimar pois o dízimo é a décima parte que Deus deu ao homem, segundo o Bispo Edir Macedo.

Quando ela paga o seu dízimo, na verdade, ela está devolvendo a seu Mestre e Senhor a décima parte daquilo que ele lhe deu. Ora, o dízimo se torna um reconhecimento do senhorio do Senhor Jesus Cristo na vida daqueles que Lhe são servos. Prova disso é que um incrédulo não paga dízimo, ou seja, não reconhece Jesus Cristo como senhor. (Bispo Edir Macedo, 1998, p.98)

O fiel é induzido a pagar o dízimo ou é visto por todos como incrédulo, como aquele que não reconhece Jesus. Além do mais ele está devolvendo a Deus aquilo que este lhe deu na forma de propriedade. Este discurso não se preocupa em pregar o ascetismo aos fiéis, pois o lucro e a prosperidade que o fiel deseja obter obedecem a uma lógica que naturaliza este desejo de ter bens materiais e de acumular e, com isso, exalta e incentiva o individualismo, que é próprio da modernização econômica imposta pela globalização. É um discurso que demoniza a vida, exige o descarrego ou exorcismo dos “demônios” e exige, também, a contribuição com o dízimo para ter sucesso financeiro e saúde. Este é o recado dado pelo discurso da IURD a todos que queiram dar ouvidos a ele. É um discurso “moderno” à medida que exalta o consumismo e o ato de enriquecer, mas se faz anti-moderno, pois ao condicionar esta melhoria de vida ao descarrego de entidades demonizadas ele apresenta-se como racista e discriminatório em relação as divindades do panteão religioso afro-brasileiro.

4.3. DEMONIZAÇÃO, RACISMO E BRANQUEAMENTO NO DISCURSO DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS.

A partir do que foi apresentado neste trabalho de pesquisa, podemos dizer que a Igreja Universal dá grande ênfase, nos seus cultos e discursos, ao sobrenatural. Ela reforça a crença na atuação do diabo através da repetição constante de termos como “correntes de libertação”, “possessão de espíritos malignos”, “possessão de demônios”, “endemoniado”, etc.

Além destes termos, os pastores e bispos da IURD encontram formas de identificar as possessões demoníacas. Em várias passagens da obra *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* O autor bispo Macedo ensaia o seu diagnóstico. As doenças mentais são quase sempre provocadas pelos demônios que possuem a pessoa e procuram levá-la à loucura. (Macedo, 2006, p.97)

Em outra passagem da mesma obra o bispo Macedo afirma conhecer o que teria provocado feridas no útero de uma mulher.

Durante todos esses anos, nas nossas igrejas temos aprendido com testemunhos incontáveis, que os demônios são a principal causa das doenças. No mesmo dia que escrevi este capítulo, atendi uma mulher que, após a oração, caída no chão, rangia os dentes e dava risadas ao mesmo tempo, totalmente fora de sua personalidade. Perguntei qual o nome da entidade que estava incorporada nela e, com voz estranha, o demônio afirmou ser a pomba-gira e que estava naquele corpo havia cinco anos, provocando feridas no seu útero. (Bispo Edir Macedo, 2006, p.93)

Podemos perceber nas palavras do bispo que existe um modelo do que vem a ser o sinal da possessão em contraposição ao que seria a personalidade normal da mulher. E, diz ainda o bispo, ter perguntado o nome da entidade que estaria possuindo esta mulher e ela respondeu que era a pomba-gira. Podemos perceber que a pergunta é feita por Macedo e a resposta é dada por ele e acrescentado ao nome da entidade a palavra demônio. Num claro jogo de retórica no qual o imaginário popular é estimulado a olhar o demônio com um disfarce: a pomba-gira. Mas no mesmo texto a História apresentada pelo bispo Macedo continua:

Diante de todo o povo presente, a sua mãe confirmou tais palavras. O demônio continuou dizendo que ela tomava medicamentos, mas depois de uma leve melhora, voltava ao estado doentio, por ser ele o causador de tudo. Logo após a expulsão do espírito demoníaco ela saiu radiante da reunião e poucos dias depois, reapareceu confessando sua libertação e consequentemente sua cura. (Bispo Edir Macedo, 2006, p. 94)

Nesta passagem e em outras analisadas neste trabalho podemos perceber uma das características dos discursos da IURD, a demonização das causas dos males do corpo e do espírito. Em quase tudo que atinge ao homem, a Universal interpreta como ação de espíritos “ditos malignos” ou demônios.

Explicações com base neste universo fantástico têm efeitos sobre a clientela da Igreja Universal. A IURD fez do mundo um palco ou ringue de lutas entre o demônio e o Espírito Santo.

Ou a pessoa esta endemoninhada ou não está. Ou vive no reino de Deus ou no de satanás. Não existe meio termo. Nada disso! Encosto é mais um ardil do diabo. Um meio que os demônios usam para perturbar a pessoa, causar doenças ou infelicidades. (Bispo Edir Macedo, 2006, p.58)

Como diz o próprio bispo, não há meio termo. A clássica oposição entre o céu e o inferno, entre as forças do bem e do mal disputando os destinos do homem é recolocada no mundo com intensidade pelos discursos da igreja Universal. Este discurso realça a visão maniqueísta dos primeiros cristãos, que acreditavam na existência de um Princípio das trevas, ou no mal, e no Princípio da luz, ou o bem, segundo Matthews (2007). Mas, também, revela-nos a tese do livre-arbítrio agostiniano. O livre-arbítrio permite que o bem e a bondade se revelem, sendo o homem responsável com suas escolhas pela revelação desta bondade ou do mal. Nesta lógica, ao escolher o pertencimento religioso e, se esta escolha for pelas religiões de matriz africana, o mal logo se revelará ao indivíduo. De forma implícita é isto que o texto do Bispo Macedo nos aponta. Os demônios atuam causando doenças físicas, dores de cabeça, cansaço, desmaios e até separações, como narra o bispo Macedo:

Vejamos um exemplo: uma mulher inspirada pela pomba-gira se apaixona por um homem casado e procura a umbanda, quimbanda ou

candomblé para resolver seu problema. Fala com um pai-de-santo ou uma mãe-de-santo, que incorpora um guia, e promete a solução encontrada pela consulente. A mulher conta o seu drama e pede que o guia afaste a esposa do seu amante, e ele responde que fará isso. A pessoa, no entanto, tem de presenteá-lo com uma garrafa de cachaça e muitas coisas mais. Passados alguns dias, acontece alguma coisa com a esposa daquele homem, desde um ataque de loucura até um acidente que a leve à morte e, aí, os dois passam a viver juntos. O que o novo casal não esperava é que os demônios passassem a viver com eles. As constantes rixas e brigas intensas, seguidas de doenças e infelicidade acabarão por destruí-los. Ela começa a sofrer uma série de enfermidades; ele perde o emprego; as crianças vivem doentes; surgem os problemas íntimos, as brigas, as discussões... até que se separam. (Bispo Edir Macedo, 2006, p. 104)

Parece preocupante que numa época em que se busca dissipar os preconceitos sobre a cultura afro-brasileira, ainda encontrarmos representações sobre a Umbanda e o candomblé e, principalmente sobre pais e mães-de-santo que tenham este caráter preconceituoso. Os guias neste discurso são responsabilizados por todos os males que atingem uma parcela das famílias brasileiras. Brigas entre os cônjuges, doenças, desemprego, enfim, todos estes problemas são atribuídos aos guias, identificados como demônios e estes incorporados pelos pais-de-santo e mães-de-santo.

Atacar a cultura afro-brasileira, demonizando-a, é uma estratégia que na nossa forma de interpretar recoloca em cena os argumentos do racismo científico universalista, próprio do início da modernidade. Um racismo cuja lógica esta na inferiorização biológica e cultural de determinadas culturas e grupos humanos. No caso dos discursos da IURD a ênfase é clara ao responsabilizar a cultura afro-brasileira pelos inúmeros problemas que atingem os homens diante da insegurança e exigências que marcam o mundo globalizado

Esta hierarquização foi uma das armas do racismo científico de Gobineau para definir as possibilidades de desenvolvimento de um povo ou nação. E, no Brasil, este olhar sobre o outro (o negro e o mestiço) gerou políticas públicas por parte do Estado imperial e republicano conhecidas como políticas de branqueamento. Esta política apostava numa população cada vez mais miscigenada, porém mais branca, assim como na desafricanização das manifestações culturais e religiosas presentes no território nacional.

Nesta lógica podemos dizer que o exorcismo representa para os fiéis da universal a vitória do universo cristão neopentecostal, sobre o universo religioso afro-brasileiro. Exorcizar é o ápice do confronto e, neste duelo, o pastor nomeia os demônios, ou

“melhor”, nomeia os inimigos da fé, da pureza e da bondade. São eles o exu caveira, Maria Padilha, pomba-gira, orixás, caboclos, preto-velho, etc.

O interessante é que o diabo se manifesta, as vezes, segundo as ordens do pastor ou dos obreiros. Todos assistem e passam a conhecer as causas dos males e como estes devem ser afastados. O resultado deste discurso é o reforço do preconceito, da intolerância e discriminação em relação a cultura afro-brasileira.

CAPÍTULO V: A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS SOB O OLHAR DOS UMBANDISTAS

5.1. UMBANDA: UMA HISTÓRIA DE PERSEGUIÇÕES

Uma visão depreciativa, pejorativa e preconceituosa sobre as religiões de matriz africana sempre esteve presente na História da sociedade brasileira. As culturas indígenas e africanas sempre condenadas e demonizadas pela cultura hegemônica buscaram formas de resistência frente às ações da Igreja Católica e do Estado, seja ele o Estado português ou o Estado brasileiro imperial ou republicano. Ações marcadas pela intolerância, preconceito e discriminação fizeram e ainda fazem parte das políticas públicas do Estado nacional e, também, da religiosidade hegemônica.

Por religiosidade hegemônica entendemos o cristianismo nas suas mais variadas denominações, tais como: o catolicismo, os protestantismo histórico, os evangélicos pentecostais e neopentecostais. No campo do cristianismo, foi a Igreja Católica que apresentava-se dominante, principalmente pelos laços institucionais que manteve com o Estado. O regime de padroado e o beneplácito que vigoraram, também, durante o período imperial brasileiro, permitiam um elo entre a Igreja Católica e o Estado. Este elo fez da Igreja católica a religião oficial e hegemônica até a proclamação da República em 1889. Neste contexto, os adeptos das religiões afro-brasileiras sempre foram foco de discriminações e de toda espécie de manifestações preconceituosas.

É importante notar que a disputa no campo religioso entre as igrejas cristãs e às religiões afro-brasileiras não é recente, muito menos prerrogativa das igrejas pentecostais e neopentecostais, segundo Mezzomo (2008). Perseguições baseadas na discriminação, intolerância e incompreensão do outro sempre estiveram presentes no encontro entre grupos humanos distintos.

Mesmo com o fim do Segundo Império, as manifestações culturais de matriz africana continuaram a ser perseguidas no Brasil. Num primeiro momento, até a década de 1930 aproximadamente, o discurso preconceituoso racista focava no aspecto biológico, como já descrito neste trabalho, mas com o Estado novo e sua valorização da mestiçagem, o discurso racista passou para o campo cultural. Portanto, mesmo com a laicização do Estado efetuada com a proclamação da República e a constituição de 1891, a cultura hegemônica, predominantemente cristã católica permaneceu influente e a religiosidade de matriz africana continuou sofrendo todo tipo de preconceito racista.

Podemos perceber a influência do catolicismo na formulação do código penal de 1890 e as transformações que este sofreu em 1942 e 1985. Neste código, as práticas mediúnicas, associadas ao Candomblé e a Umbanda permaneceram categorizadas como crimes contra a credulidade nacional. (Mezzomo, 2008).

Umbandistas entrevistados disseram ter sofrido discriminações e preconceitos dos mais variados tipos.

Já sofri discriminação por ser umbandista, principalmente da família. Sofri acusações e não podia estar junto em eventos religiosos. Chamavam de vagabundos e feiticeiros os espíritas e macumbeiros. E até hoje sinto discriminação. Quando registrei o terreiro precisei ir a polícia para o delegado autorizar, em 1974, 1975. (Mãe Esmeralda, umbandista, natural de Ribeirão Preto)

O fato de ter que comparecer perante o delegado para registrar o terreiro, demonstra o tratamento conferido a Umbanda e, também, a outras religiões de matriz africana. Pois considerar crime contra a credulidade nacional pressupõe duas questões: qual o entendimento de credulidade nacional? Seria o culto católico? E a segunda questão diz respeito à clara negação do ecumenismo por parte da população, pois a entrevistada nunca foi aceita em eventos religiosos no núcleo familiar. Ela praticamente ao adentrar outro campo religioso rompeu com o grupo de pertencimento, ou seja, rompeu com os rituais, valores, crenças e significados do grupo ao qual pertencia. Diz Mãe Esmeralda:

A quarenta e seis anos que entrei na Umbanda. Entrei por ser vidente, por que o espírito manifestou em mim. Era católica e a família até hoje não aceita a participação na Umbanda. Incorporei sem nunca ter tido contato algum. A família achou que estava ficando louca. (Mãe Esmeralda, umbandista, natural de Ribeirão Preto)

O que nos chamou a atenção nesta fala de dona Esmeralda é o fato da família da entrevistada achar que a mesma “estava ficando louca”. Loucura e perda da razão foi o significado encontrado pelo catolicismo para significar a mediunidade. Loucura segundo o entendimento cristão católico e possessão do demônio no entendimento neopentecostal. Foram e são as formas que a religiosidade hegemônica encontrou para excluir a fala do outro. Mas Mãe Esmeralda não se abateu e nos diz sobre seu novo pertencimento:

Pertencer a Umbanda significa tudo: amor, fé, caridade, união. Desenvolvo trabalhos de caridade. Já socorreu crentes, pois o evangelho, pois os evangélicos não ajudam os outros e nem os membros da igreja. Eles pedem o dízimo para construir mais igrejas, mas não ajudam. (Mãe Esmeralda, umbandista, natural de Ribeirão Preto)

A ênfase no lado humanitário é bem destacada pela entrevistada que o contrapõe ao interesse financeiro, próprio do outro campo religioso, segundo sua opinião.

Observamos também, que o preconceito contra os umbandistas manifesta-se até onde deveria ser combatido e discutido, ou seja, na escola. É o que nos descreve outro entrevistado:

Já, há já sofri preconceito. No meio social, no serviço. Sou músico e convivo com várias pessoas de várias classes sociais. Sofri sim discriminação, repudia. Na época da escola, por que comecei cedo na religião. Há processos litúrgicos na religião que você deve ter. resguardo, preceito de certas coisas, abdicar de certas comidas. Nessas questões eu sofri bastante preconceito. (Pai R., umbandista, Ribeirão Preto)

Nas palavras do entrevistado o preconceito esta presente em todo espaço social e, portanto, no trabalho, na escola e não tem fronteiras de classe. Mas o que mais chamou a atenção nas entrevistas é o fato do preconceito e discriminação ter ocorrido dentro no núcleo familiar, que é o primeiro grupo de pertencimento do sujeito. Isto evidencia que a ruptura causada pelo novo pertencimento religioso rompe até com laços de família.

No início fui discriminada dentro da família e também na escola, em geral as pessoas não acreditavam na Umbanda. Eram chamados de macumbeiros, da quimbanda. O preconceito era grande, mas de 10 anos pra cá noto menos preconceito e mais interesse. (R. Umbandista, Ribeirão Preto)

Ressaltamos nestas entrevistas que os participantes declararam ter sofrido preconceito no espaço da família, da escola, do trabalho e no Estado. Por vezes, as manifestações de preconceito focam as expressões litúrgicas dos umbandistas. Expressões que receberam uma leitura extremamente moralista e sexualizada. Podemos perceber esta relação nos relatos de uma umbandista de Campinas, Estado de São Paulo.

Recebi críticas acerca da demonização envolvida nas práticas da Umbanda, os trabalhos me impediriam de alcançar o reino de deus, a dança era um momento de incorporação do demônio no corpo me diziam, sempre ligado ao sexo e a pornografia, os elementos da umbanda sempre ligados ao mal. (M.S.S. umbandista, auxiliar de enfermagem, 61 anos)

Percebemos, também, que novamente os elementos da cultura afro-brasileira são ligados ao demônio. Na História do Brasil, não apenas a religião e a cultura hegemônica discriminam e condenam a religiosidade de matriz africana. O Kardecismo também possui uma visão preconceituosa principalmente sobre a Umbanda. Teixeira descreve os ataques dos kardecistas, na década de 1960, aos umbandistas da seguinte forma:

Chamam-nos – a nós, umbandistas – de boçais e mentecaptos; condenam nossas práticas; apupam a nossa religião de “religião de negros africanos ignorantes e selvagens”, propalam que “as promessas católicas aos seus santos, para a obtenção de favores de natureza material e egoísta, são repetidas por umbandistas nos “despachos”, que oferecem aos seus orixás, nas encruzilhadas, nos caminhos, no mar, nos cemitérios. Os seus orixás são arremedos dos santos da igreja, e não podia deixar de ser assim, porque os escravos trouxeram das selvas rituais das suas seitas, mas os fazendeiros os obrigaram a frequentar cerimônias litúrgicas. (Teixeira, 1965, p.21)

Neste texto Teixeira denuncia que a Umbanda e os umbandistas foram alvo de ataques preconceituosos e racistas, também, dos kardecistas. Os termos “boçais”, “mentecaptos”, “ignorantes” e “selvagens” revelam o enorme preconceito que recaí sobre os adeptos desta religiosidade de matriz africana. Mentecapto no censo comum se refere à pessoa com problemas mentais, Quanto ao termo “ignorantes”, ele se refere a todos aqueles que não conhecem as “normas cultas”, “letradas” e, portanto, “racionais” da sociedade hegemônica. Já o termo selvagem revela a visão evolucionista daqueles que atacam os umbandistas e a umbanda. Não podemos deixar de perceber o olhar etnocêntrico nestas acusações.

Mas os ataques dos kardecistas não se limitaram aos anos 1960. Permanece no espiritismo kardecista um olhar preconceituoso sobre os umbandistas.

Discriminação sempre sofremos até mesmo de nossos irmãos Kardecistas. O que realmente é importante lembrar é que são coisas como essas que nos tornamos mais fortes. (R. A. Z. F., 2010, umbandista, natural de São Paulo, residente em Ribeirão Preto)

Vale destacar, também, que as idéias de Nina Rodrigues, no século XIX, muito contribuíram para reforçar a visão preconceituosa, principalmente, sobre a cultura africana. As idéias desse médico e antropólogo baiano, baseadas no “racismo científico”, influenciaram o olhar sobre o negro, o mestiço e a religiosidade de matriz africana. As pesquisas de Ortiz sobre o pensamento de Nina Rodrigues revelam o olhar deste intelectual sobre a cultura Afro-Brasileira. Um olhar pejorativo já existente no cenário cultural brasileiro, mas que fora sistematizado por ele tendo como referencia as teses do “racismo científico”. Diz Ortiz:

É interessante notar que os estudos de Nina Rodrigues sobre as culturas negras decorrem imediatamente de suas premissas racistas; se é verdade que procurou compreender o sincretismo religioso, é porque o considera uma forma religiosa inferior. A absorção incompleta de elementos católicos pelos cultos africanos demonstra para o autor, uma incapacidade de assimilação da população negra dos elementos vitais da civilização européia. O sincretismo atestaria os diferentes graus de evolução moral e intelectual de duas raças desiguais colocadas em contato. (Ortiz, 2007, p.20)

Percebemos que as afirmações citadas de Teixeira (1965) e os de Nina Rodrigues, analisado por Ortiz (2007), são reveladores da visão evolucionista que recaí sobre culturas que não são iguais ao padrão vigente e hegemônico, ou seja, que não é a cristã católica.

Mas as contribuições da religiosidade e da cultura africana e indígena não podem ser negligenciadas na formação da sociedade brasileira, pois estão presentes nas mais diversas formas e regiões.

Vários séculos de regime de trabalho escravo romperam todas as contribuições culturais preexistentes e produziram uma cultura peculiar, vigorosa, que se enraíza e espraia na sociedade, pessoas famílias, grupos e classes sociais. Assim, o que aparece depois, nos séculos XIX e XX, como cultura do negro, não é senão a cultura produzida com a sociedade baseada no trabalho escravo. Na sociedade em que a escravatura predominou, como formação social, persistem depois,

inclusive no século XX, elementos culturais de cunho escravista. São esses elementos que aparecem na prática religiosa, magia, música, organização da família, culinária e outras esferas da atividade social do negro em países da América Latina e do Caribe. Seriam poucos os elementos africanos preservados: e os que se preservaram foram reelaborados nas relações e estruturas escravistas. (Ianni, 1988,p.75)

Manifestações culturais de matriz africana e indígena são encontradas em todo o território nacional e sofrem atualmente com a intolerância das novas denominações religiosas presentes no mosaico religioso brasileiro.

A partir do movimento modernista de 1922, o formalismo artístico e cultural foi quebrado e os olhos da intelectualidade nacional começaram a observar com maior cuidado a presença significativa da cultura africana e indígena na formação das manifestações culturais presentes no território nacional.

O Estado no Brasil tem procura apagar ou dissipar a visão preconceituosa sobre as manifestações culturais de matriz africana e indígena, através de políticas públicas que visam introduzir nos currículos escolares a temática africana e indígena.

E, também, no meio acadêmico a cultura indígena e africana, formadoras das nossas mais diversas manifestações culturais, começaram a ser olhadas por outro prisma. Mas, o mesmo não se pode dizer sobre os olhares dos neopentecostais, que estão a cada dia reforçando os estereótipos sobre as manifestações culturais e religiosas de matriz africana e indígena.

Portanto, se de um lado o meio acadêmico e o estado tem chamado a atenção para a questão do preconceito e intolerância, por outro, varias denominações religiosas procedem ao contrário, ou seja, reforçam todo tipo de estereótipo sobre as religiões de matriz africana e indígena.

Os ataques preconceituosos e, por vezes, enfurecedor que pastores evangélicos neopentecostais, principalmente da Igreja Universal do Reino de Deus realizam nos programas de televisão, rádio e nos cultos são direcionados, como foi demonstrado nesta pesquisa, sobretudo aos símbolos da cultura religiosa africana e indígena simbolizada, principalmente, pela Umbanda.

A Umbanda como culto religioso e organizado segundo os padrões hoje existentes teve sua origem nas primeiras décadas do século XX quando adeptos do kardecismo começaram a mesclar suas práticas e crenças às tradições africanas e indígenas, buscando o status de nova religião para o novo culto que estava em gestação.

O kardecismo chegou ao Brasil por volta do século XIX e, proveniente da França, logo encontrou aceitação no território nacional. Religião criada por Allan Kardec, o kardecismo, como ficou conhecida, não chegou a ter grande aceitação no país de origem. Mas, se no Brasil o kardecismo teve grande aceitação, ele a obteve entre as classes medias urbanas, mais seduzidas pelas novidades culturais e artísticas francesas. Segundo Silva (2005) o kardecismo crê num Deus onipotente, onipresente e criador, bem próximo da tradição judaico-cristã.

Mas o kardecismo crê, também, em guias espirituais, que teriam a missão de ajudar os homens na sua evolução, e esta se daria através da prática da caridade e benfeitorias sociais, direcionadas aos menos favorecidos da sociedade. Outra crença do kardecismo é na reencarnação da alma e que ela obedece a um ciclo de vida e evolução. Nas palavras de Silva:

Os espíritos passariam por sucessivas encarnações ao longo das quais, dotados do livre-arbítrio, poderiam evoluir através da prática do bem, ou regredir cedendo aos vícios do corpo material (promiscuidade, alcoolismo, drogas, violência, ignorância, etc). Pela lei do carma (de inspiração hinduísta), a cada reencarnação na terra os espíritos colhem os frutos das boas ações praticadas no passado ou pagam pelas más. (Silva, 2005, p.108)

Sendo assim os espíritos podem tornar-se espíritos de luz, ou seja, superior, em função dos bons atos praticados em prol dos semelhantes. O sacrifício, o altruísmo e abdicção são fundamentais para o aprimoramento espiritual e elevação do espírito.

Para o kardecismo os homens possuem uma capacidade inata de entrar em contato com o mundo dos mortos, ou seja, com o mundo invisível e esta capacidade seria fundamental para a evolução espiritual. O kardecismo teria a obrigação de auxiliar seus adeptos a desenvolverem esta capacidade mediúnica.

As explicações sobre a mediunidade, a reencarnação e o contato com o “outro mundo”, são feitas, pelo kardecismo, através da ciência e da crença em leis universais e imutáveis como as leis de causalidade, ou lei causa efeito.

Assim, para explicar os fenômenos espirituais (como a possessão, a vida após a morte, etc) através da dedução, das leis de ação e reação, causa e efeito, o kardecismo produziu, ao mesmo tempo, um discurso

racional e religioso. Se nas religiões mágicas os fenômenos sobrenaturais são aceitos tendo como base a fé nos mistérios divinos, no kardecismo, esses mistérios foram explicados com bases científicas, o que permitiu atingir um público mais instruído e suscetível as críticas ao chamado baixo espiritismo. O transe, sendo praticado no kardecismo por uma população de nível educacional maior, como funcionários públicos e profissionais liberais, passou a ser melhor aceito por uma camada social que sempre o vira como característica das religiões primitivas ou atrasadas. (Silva, 2005, p.109).

Foi o próprio kardecismo que no início se autodenominou uma religião cristã, com um discurso racional para explicar fenômenos “mágicos” e “sobrenaturais” e estas explicações foram de fundamental importância para a constituição da Umbanda, nas palavras de Silva (2005).

O primeiro centro de umbanda teria sido fundado por um grupo de kardecista liderados por Zélio de Moraes, no Rio de Janeiro, mas não se sabe ao certo o que os levou a formação desta nova religião nem ao certo quando espíritos ou entidades da cultura africana “baixaram” nas sessões espíritas (Silva, 2005).

No início os kardecistas viam no culto as divindades africanas e indígenas uma ritualística atrasada e segundo eles, estes rituais deveriam ser purificados para que pudessem baixar e trabalhar na Umbanda recém criada. As entidades cablocos e Pretos velhos representavam os espíritos dos indígenas e escravizados africanos e tornaram-se estruturantes da nova religião. Além disso, ela passou a simbolizar, segundo seus adeptos, a própria sociedade brasileira.

A umbanda pode ser considerada uma religião que nasce da aproximação dos cultos e crenças já existentes no cenário religioso brasileiro, com a concepção kardecista de carma, reencarnação e obrigação moral para o bem, como forma de elevação espiritual.

Mas, a Umbanda também realiza uma “purificação” de rituais considerados contrários a sua doutrina, portanto, eliminando dos seus rituais: o sacrifício de animais, danças frenéticas, e a pólvora. Quanto as bebidas alcoólicas, passam a ser explicadas de forma científica e relacionadas ao descarrego de pessoas ou objetos carregados de espíritos ou fluídos malignos. Destacamos também a ritualística cabalística na Umbanda e conhecimentos provenientes de culturas ancestrais como egípcia e hindu.

Historicamente, em fins da década de 1930, o movimento Umbandista já estava presente no cenário religioso nacional e isto lhe resultou em forte repressão policial. Ao mesmo tempo em que a repressão policial avançava sobre todas as manifestações

culturais africanas no Brasil República, principalmente durante o período Vargas, a Umbanda sofria um embranquecimento, pois os elementos identificados com as tradições africanas, como eram alvo da repressão, foram aos poucos afastados. Mas a Umbanda também era africanizada, pois alguns centros umbandistas, segundo Ortiz (1999), incorporaram de forma significativa estes mesmos elementos africanos.

Na verdade, esta religião ao nascer expressava os anseios de reconhecimento das religiões e cultos reprimidos e perseguidos pelo Estado e pela cultura religiosa hegemônica. Para Silva:

Esta religião refletia os anseios de reconhecimento dos segmentos marginalizados (negros, índios, prostitutas, estivadores – pobres em geral) e as possibilidades de acomodação desses anseios numa sociedade urbana e industrial, marcada pelas divisões (de classe, trabalho, sexual, etc), discriminações e desigualdades, e onde os valores da cultura dominante branca continuavam a ser mais influentes. (Silva, 2005, p.114)

Os terreiros de Umbanda, mesmo assim, tornaram-se objeto de forte repressão policial, muito embora fossem locais freqüentados por autoridades civis e militares. Terreiros com estatutos que lembram as estruturas hierárquicas do Estado e até mesmo das irmandades religiosas católicas. Os terreiros estabelecem horários de funcionamento, os direitos e deveres de cada membro e as formas de contribuição para a sua manutenção. Se a Umbanda tem por base este modelo estatal burocrático, o candomblé possui estrutura mais complexa e secreta, formada a partir da hierarquia familiar, daí o termo família-de-santo. Esta estrutura estaria mais próxima do culto aos ancestrais africanos.

Mas devido às várias influências e elementos religiosos de várias matrizes, o movimento umbandista começou a dividir, e esta divisão refletiu a questão racial no Brasil. Esta divisão aparece nos encontros e congressos de terreiros e associações umbandistas.

Se o primeiro congresso teve como um dos temas centrais criar a imagem de uma umbanda “pura”, “branca”, através da eliminação dos elementos africanos tidos como maléficos (ou de quimbanda), a partir da década de 1950 setores dessa religião provenientes dos estratos mais baixos dessa população, geralmente negros e mulatos,

começaram a contestar o distanciamento da Umbanda das práticas africanas. (Silva, 2005, p.116)

Em função desta divisão, que reflete a própria questão racial no Brasil, os terreiros de Umbanda não podem ser estudados a partir de um modelo comum de estrutura, elementos e símbolos religiosos.

O ideal de branqueamento, através da eliminação de elementos da cultura afro brasileira também se faz presente na História da Umbanda, bem como na história do cristianismo católico e atualmente nas denominações neopentecostais através, principalmente, da Igreja Universal do Reino de Deus como foi apresentado.

Nos anos 1960 o principal adversário da umbanda e de outras religiões de matriz africana foi a Igreja Católica. Mas segundo Silva (2005), na década de 1960 a Umbanda também soube aproveitar o contexto histórico que confrontava alguns setores da Igreja católica (teologia da libertação) com regime militar e costurou certas alianças políticas que lhe garantiram certo reconhecimento. Nos anos 1970, a Umbanda afirma-se como uma religião de grande força e de grande penetração nas mais diversas classes e além do mais, firmou-se com seu grande trabalho assistencialista. Podemos dizer, que o assistencialismo praticado pelos adeptos da Umbanda lhe conferirão grande respeito neste período.

Alem dos centros onde aconteciam as atividades rituais de desenvolvimento espiritual, a religião já contava também com instituições como escolas, creches, ambulatórios, etc., articulados em torno da missão comum de promover a caridade e a ajuda. (Silva, 2005, p.117)

Não podemos deixar de perceber que este ato de ajuda ao próximo esta profundamente enraizado no kardecismo e muito provavelmente ele penetrou na instituição pragmática da Umbanda.

Esta denominação religiosa também se valeu dos modernos meios de comunicação para divulgar suas obras e atrair adeptos. A umbanda aos poucos foi adquirindo status de religião e reconhecida socialmente.

As festas religiosas que ocorrem na Umbanda deixam bem evidenciadas seu caráter de religião que simboliza a unidade nacional. Festas em homenagem a São Jorge e à Iemanjá, estão muito presentes no calendário (cristão-católico) nacional e dos

umbandistas. Segundo cálculos, nas festas de Iemanjá podem ser contabilizadas em 1 milhão de pessoas.

Além das festas religiosas a Umbanda possui festas nacionais que simbolizam a luta contra a escravidão. O dia 31 de Dezembro foi proclamado, em 1967 o dia dos Umbandistas, por ocasião da ida de milhares de Umbandistas a praia deixar oferendas como perfumes, flores e colares para Iemanjá.

O mais interessante é no Estado de São Paulo. A festa de Iemanjá neste Estado é comemorada dia 8 de Dezembro, considerado o dia de Nossa Senhora da Conceição.

Em São Paulo a grande popularidade da festa de Iemanjá, realizada por volta do dia 8 de Dezembro (Dia de Nossa Senhora da Conceição, com quem é sincretizada), fez com que em 1976 a prefeitura de Praia Grande construí-se, à beira-mar, uma estátua dessa divindade segundo a concepção Umbandista (com cerca de cinco metros de altura), ao redor da qual a festa foi oficialmente instituída no calendário turístico da cidade. Calcula-se que cerca de um milhão de pessoas entre umbandistas e simpatizantes participem das homenagens a Iemanjá, que atualmente tem se estendido até o dia 31 de dezembro. (Silva, 2005, p.118)

Percebemos nesta passagem que o governo municipal reconheceu e institucionalizou o culto a Iemanjá na Cidade de Praia Grande ao ponto de construir uma estátua para uma das divindades mais populares dos cultos Afro-brasileiros.

Outra festa significativa no universo umbandista ocorre no dia 23 de Abril, dia de São Jorge e do Orixá Ogum. Também o dia da “abolição”, 13 de Maio é dedicado aos pretos velhos na cultura umbandista. Estas festividades contam com o apoio governamental no Estado de São Paulo, principalmente a festa á São Jorge, como nos descreve Silva.

Nessa última, realizada em São Paulo há algumas décadas no Ginásio esportivo do Ibirapuera, a imagem de São Jorge é trazida para esse local por um carro do corpo de bombeiros, desfilando pelas ruas em cortejo. Diante do palanque montado no Ginásio, lotado por milhares de Umbandistas de todos os estados, e muitas vezes contando também com convidados estrangeiros, a imagem é recebida por políticos e em muitas ocasiões até mesmo pelo governador do estado de São Paulo. (Silva, 2005, p.118)

Uma aceitação que até alguns anos era perfeitamente visível, mas que agora se torna tímida em virtude do crescimento evangélico e da forte pregação evangelizadora realizada pelos neopentecostais baseada na inferiorização do outro, principalmente da cultura afro-brasileira. A IURD faz dos ataques a cultura religiosa de matriz africana seu veículo de propaganda, afinal ela trabalha com a demonização em relação aos elementos culturais africanos que estão presente no senso-comum brasileiro.

O Crescimento não desprezível dos neopentecostais fez deles um grande capital no universo eleitoral brasileiro. Um universo eleitoral que muitos políticos não querem desagradar.

A cada eleição vem aumentando o interesse de todos os partidos e candidatos pelo eleitor evangélico. Suas igrejas, com alto índice de frequência, são vistas como celeiros de eleitores congregados. Assim como há igrejas que recebem todos, há pastores que se comprometem a apoiar candidatos e partidos. (Novaes, 2001, p. 57)

Percebemos nestes estudos que na umbanda o cruzamento entre entidades africanas e católicas é aceita muito embora elas tenham significados totalmente diferentes. Na Umbanda as entidades sobrenaturais apresentam diferenças significativas em relação às divindades de origem africana, como as do candomblé. Além de diferenças entre determinadas entidades, no Candomblé não existem os cultos aos Pretos velhos, aos caboclos, as pombas-giras, aos boiadeiros e ao Zé Pilintra. Os Pretos velhos na Umbanda são representados e vistos como guardiões da sabedoria ancestral. São os Pretos velhos os sentinelas e protetores das encruzilhadas. São os Pretos velhos que guardam a entrada do terreiro, evitando perturbações de toda ordem, nas palavras de Teixeira (1965).

A Umbanda faz do terreiro o lugar sagrado por excelência, local de manifestação das entidades. O termo terreiro define não só o local institucional legal, com autorização específica para o funcionamento, mas também uma estrutura sócio-familiar vinculada ao nome que o especifica (por exemplo, casa, tenda, cabana, sociedade, união). O terreiro, além dessas designações, é indicado pelo nome de sua tendência, ou seja, a sua intenção religiosa mais predominante, que pode ser católica, kardecista, esotérica e assim por diante. (Victoriano, 2005, p.61).

O terreiro é o local sagrado por excelência. Nas palavras de Eliade (2001) o homem religioso sente que o espaço não é homogêneo, ele sente que existem espaços diferentes, que existem locais onde o sagrado se revela. O espaço sagrado é qualitativamente diferente dos espaços que o cercam. Nos terreiros os Pretos velhos, as pomba-giras, os caboclos e boiadeiros são cultuados. Neles os Pretos velhos revelam sua sabedoria.

Os pretos velhos foram invocados nas senzalas pelos escravos. Os assentamentos eram chutados pelos capatazes, pelos senhores e os escravos pediram conselhos aos pretos velhos e eles incorporaram e falaram para os escravos colocarem uma imagem de São Jorge sobre os assentamentos, assim o senhor pensaria que estavam cultuando seus santos. Essa é sabedoria de preto velho. (Pai Reinaldo, Ribeirão Preto, 45 anos)

Os escravizados, obrigados a uma rotina de trabalho degradante, impossibilitados de cultuarem seus deuses, seus ritos tradicionais, seus cantos e louvores acabaram por encontrar formas de enganarem os senhores escravistas e seus feitores. Passaram a usar imagens de santos católicos em seus cultos e rituais, dizendo aos feitores que estavam homenageando as divindades dos senhores escravistas.

Por isso não existem imagens representativas dos orixás na maioria dos terreiros de Umbanda. Daí as imagens católicas em terreiros predominarem. Podemos dizer que os africanos escravizados não abandonaram suas crenças, mas as reconstruíram segundo as condições encontradas no novo território. As tradições são inventadas e reinventadas e a própria palavra tradição é uma invenção da modernidade. Para Giddens (2007) uma tradição completamente pura é algo que não existe, a própria palavra é um termo usado nos últimos duzentos anos na Europa, mas o que ela tem de distinto é alguma verdade. Diante desta questão o pertencimento a Umbanda é destacado por alguns entrevistados da seguinte forma:

Sempre busquei uma razão além da nossa rotina para justificar o nosso propósito, nessa busca conheci o espiritismo que me norteou sobre os princípios que devemos ter conosco para aumentarmos nossa evolução. A Umbanda foi uma forma que eu encontrei de praticar os princípios do espiritismo proporcionando o meu aprendizado e o dos outros, além da oportunidade de permitir a que entidades “desta linha” façam o mesmo. Vejo na Umbanda e no espiritismo quase os mesmos princípios, mas a

Umbanda nos destaca a magia existente entre os elementos da matéria e do plano espiritual. (R. A. Z. F., umbandista, contador, natural de São Paulo, residente em Ribeirão Preto)

A busca na religiosidade um meio de conforto e de aprendizado é o que motivou este entrevistado a permanecer na Umbanda. Ele demonstra uma busca por princípios éticos, morais e pela fala teria encontrado estes princípios no terreiro. Tal como disse Giddens (2007), as tradições preservam alguma verdade e por mais que elas mudem, elas fornecem estruturas para a ação no mundo. Já a entrevistada M. S. dos S. afirma que pertencer a Umbanda,

É servir aos orixás, e junto com os irmãos de fé levar o bem ao próximo, buscar minha paz e minha realização como pessoa em poder fazer o bem através da Umbanda, mantendo viva minha cultura religiosa. (M. S. dos S., auxiliar de enfermagem, umbandista, natural de Campinas e residente em Ribeirão Preto)

Percebemos nestes dois dizeres, do entrevistado R. A. Z. F. e de M. S. dos S., a mesma preocupação: fazer o bem aos outros e buscar a melhora pessoal ao fazer o bem. Mas percebemos também que cada um destaca uma característica da Umbanda ao qual pertence. Um destaca na sua fala a proximidade com o kardecismo e a outra nos permite perceber a maior proximidade com a cultura afro-brasileira ao dizer “servir aos orixás”.

Nas entrevistas com umbandistas percebemos um consenso no que diz respeito a fazer o bem ao próximo e na busca por uma paz espiritual.

Devemos lembrar que antes da Umbanda pertencemos a uma “ordem espiritual” onde existe o respeito a seres mais evoluídos e devemos segui-los como exemplo para buscar nosso desenvolvimento. Quanto a pertencer a Umbanda, ela nos ensina, mesmo que de diversas formas entre tantas linhas e orixás, que existe um propósito maior, o de ajudar o próximo tanto na sua evolução quanto no seu bálsamo. (R. A. Z da F. umbandista, contador, natural de São Paulo, residente em Ribeirão Preto)

O contato com o mundo dos mortos, a mediunidade, a incorporação de espíritos dos antepassados é muito antiga, estando presente na cultura africana. Mas ela é vista como um dom revelado a alguns escolhidos. Esta concepção difere de forma radical da

representação que a Igreja Universal do Reino de Deus faz da mediunidade e dos elementos da cultura afro-brasileira.

As diferenças também são evidentes nas preocupações entre um grupo e outro. Enquanto percebemos uma preocupação com o sucesso econômico e financeiro nos discursos da Igreja Universal do Reino de Deus, percebemos uma preocupação com o ato de fazer o bem entre os umbandistas. É o que nos diz também, M. A. D. empresário, umbandista e natural de São João da Boa Vista.

A Umbanda significa conhecimento e amor ao próximo, fazer o bem, praticar a caridade. Significa também adquirir conhecimento sobre a cultura afro-brasileira M. A. D. empresário e umbandista).

Outro entrevistado também destaca o conhecimento da cultura afro-brasileira que a Umbanda lhe proporciona além da auto-estima que ela sente por pertencer a esta religiosidade de matriz africana.

Pertencer a Umbanda é um privilégio, um orgulho, faz parte da raça...de onde fui gerada. Os meus bisavós vieram da África em navio negreiro...os avos paternos eram negros com índio. No tempo dos bisavós e avó, os negros eram proibidos de entrar nas igrejas, então se reuniam na mata, faziam sua rezas mudando os nomes dos santos católicos para os senhores, os patrões não perceberem. (Ilda T. P. G. umbandista, natural de Ribeirão Preto)

Para esta entrevistada, ser umbandista é estar perto dos antepassados, é pertencer a “raça”, é recordar-se dos bisavós escravizados e dos avós paternos que “eram negros com índio”. Para a entrevistada, de forma implícita, este hibridismo da sua família é a própria origem da Umbanda.

Estamos diante de dois campos religiosos claramente opostos cujo diálogo nos parece impossível. Diante deste cenário nada amistoso do universo religioso brasileiro, este trabalho de pesquisa buscou ouvir os umbandistas sobre os ataques que sofrem da I.U.R.D.

5.2. UMBANDISTAS FALAM SOBRE A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS.

Ao dar voz aos adeptos da umbanda buscamos permitir um diálogo entre campos religiosos opostos e que constantemente estranham-se na miríade de religiões que compõem o cenário religioso brasileiro. Sendo assim ouvimos o que os umbandistas têm a dizer-nos sobre a igreja Universal do Reino de Deus, especificamente sobre os ataques desferidos contra os elementos da cultura afro-brasileira. A nossa preocupação central era ouvir as opiniões, principalmente, dos umbandistas sobre os ataques que constantemente sofrem nos discursos da I.U.R.D., pois a demonização dos preto-velhos, dos caboclos, dos boiadeiros, das pombas-giras e dos guias diz respeito direto a Umbanda.

Acreditamos que o discurso hegemônico ao circular, por vezes abafa, silencia e desconsidera o outro, numa típica atitude etnocêntrica. Podemos dizer que o olhar etnocêntrico trás dentro de si dois discursos: um que fala de si e do grupo de pertencimento e o outro que fala dos outros.

A relação entre discurso e poder é objeto de estudo das ciências humanas e esta relação é um dos pontos centrais na lógica das igrejas neopentecostais que fazem do uso da palavra o principal meio de conquistar novos adeptos. Se o discurso tem ligação íntima com o poder, a forma de exercê-lo é condenar o outro ao silêncio, a exclusão e distanciamento. E, uma das formas de exclusão do outro é a interdição e rejeição do seu discurso. Como nos diz Foucault, isto é uma prática muito antiga, mas também, muito presente no período medieval.

É curioso constatar que durante séculos na Europa a palavra do louco não era ouvida, ou então, se era ouvida, era escutada como uma palavra de verdade. Ou caía no nada – rejeitada tão logo proferida; ou então nela se decifrava uma razão ingênua ou astuciosa, uma razão mais razoável do que a das pessoas razoáveis. De qualquer modo, excluída ou secretamente investida pela razão, no sentido restrito, ela não existia. (Foucault, 1996, p.11)

Se a relação entre discurso e poder sempre esteve presente nas sociedades europeias, podemos dizer que esta relação é o que há de mais significativo na lógica

cristã. Ela esta alicerçada numa forte estrutura hierárquica, pois nas palavras de Foucault (1996), se todo discurso é uma das instituições de poder das sociedades, ele estabelece, então, quem pode dizer o que, o que pode ou não ser dito e, em qual situação não se pode dizer tudo. O pastor seria aquele investido do poder de interpretar a palavra de Deus, nele concentra a autoridade do dizer. No caso, não apenas interpreta a “palavra de Deus”, como estabelece significado sobre o outro. Um dos umbandistas entrevistados disse-se nos que:

Os integrantes, os pastores da igreja universal acreditam em um padrão único de manifestação divina e que todas as outras são manifestações do mal. E sendo um praticante da Umbanda, no olhar de certas pessoas eu seria um seguidor do mal. (D. D.dos S., estudante universitário, umbandista, natural de Ribeirão Preto)

Nestas palavras podemos perceber que o entrevistado incomoda-se com o suposto monopólio da verdade, que ele atribui aos membros da I.U.R.D. em tema de questão religiosa. Além do mais, os discursos religiosos do universo cristão ao demonizarem o outro, revelam, também, sua face preconceituosa. Umbandistas ouvidos deram muito destaque a questão econômica nos discursos da Igreja Universal do Reino de Deus, mesmo diante do preconceito que sofrem da I.U.R.D. Transcrevemos aqui alguns comentários que enfatizam esta questão.

Bom, dois fatores estão presentes nos ataques. O primeiro é socioeconômico e o outro é o fato deles decretarem que são detentores da verdade. Que buscam usar do nome do mestre para poder enriquecer. Esta é uma das questões. A outra questão é a questão de puro preconceito, que é embutido no ser humano. Porque na época do cristianismo, na nascente do cristianismo sofreram também ataques, repudiados, tanto do judaísmo quanto do islamismo na época. E essa trajetória do preconceito já tem, então em toda religião que nasce e incomoda qualquer outra religião, seja de filosofia parecida ou diferente como a Umbanda. Por não ser cristianismo eles atacam. Estas duas formas de preconceito se juntam na igreja universal e, porque o Macedo no caso, ele foi esperto, inteligente. Ele freqüentou um monte de tempo terreiros de candomblé no Rio de Janeiro e terreiros de Umbanda em São Paulo. Então ele via onde tava a dificuldade daquela religião. Ele via onde tava a ferida aberta daquela religião e do local onde ele freqüentava. E aí ele simplesmente teve a idéia de acolher aquela pessoa perdida sem noção de religião sem consciência nenhuma do que estava fazendo, para poder montar a estrutura da igreja dele, que nada mais é que financeira. (Pai R. umbandista, Ribeirão Preto)

Observamos nesta afirmação que o entrevistado destaca o lado financeiro da Igreja Universal e sua preocupação com o fato de se colocarem como “detentores da verdade”. Mais uma vez esta questão do monopólio do saber aparece na fala dos umbandistas. Destaca também o fato do bispo Macedo ter frequentado terreiros e ter aprendido sobre a Umbanda e o Candomblé, e assim conhecer as “feridas abertas daquela religião”, que no caso pode ser tanto a Umbanda quanto o Candomblé, freqüentados pelo bispo Macedo, na opinião do entrevistado, que ainda diz:

Vejo de forma lamentável, e acredito que por traz da filosofia que eles usam, existe a intenção de branqueamento da religião, e como todos os neocristãos querem ter o monopólio religioso como forma de controle das massas como a História não nos deixa mentir e da maneira como os ataques foram feitos aos cristãos na época do nascimento do mestre, esses usam na época atual de dinheiro e veículos de comunicação e simplesmente de alguns mal praticantes de religiões afro que buscam o que essas religiões não são. (Pai R. umbandista, Ribeirão Preto)

Mais uma vez a preocupação com o desejo de ter o “monopólio religioso” por parte dos membros da I.U.R.D. aparece, mas acompanhado pela percepção do entrevistado de que existe um desejo de branqueamento da religião. O entrevistado vê o desejo, por parte da igreja universal em promover um branqueamento da Umbanda, o que seria eliminar sua matriz africana, e na sua ótica o desejo de monopólio da religião e o branqueamento seriam estratégias para controlar a massa, ou seja, controlar os fiéis. Quanto a afirmação sobre o pertencimento do bispo Macedo ou o fato dele ter freqüentado terreiros aparece nas falas de outros entrevistados, como é transcrito aqui:

Edir era pai de santo, fundou a universal e hoje é umbandista ou candomblé debaixo do pano. Ele foi visto apouco, em encruzilhada em São Paulo. É um pai de santo disfarçado. Firma para Exú debaixo do pano para que sua igreja esteja sempre lotada. (R. umbandista, comerciante, natural de Ribeirão Preto)

Este entrevistado chega a dizer que o bispo Macedo faz trabalhos pedindo para que sua igreja (a I.U.R.D.) esteja sempre lotada. Numa clara referencia ao interes privado do bispo Macedo. Em outra entrevista percebemos que o entrevistado via a Igreja universal como necessária devido a existência de pessoas limitadas culturalmente e intelectualmente.

Na minha opinião, igrejas ou crenças como a universal são de certa forma necessárias, pois existem muitos irmãos que não poderiam devido a sua limitação cultural e intelectual absorver o espiritismo, obter a informação de que eles teriam que mudar para terem paz em seu aprendizado. Irmãos assim preferem ter um salvador os absolvendo de seus erros e impondo ideologias erradas de salvação. Não devemos nos dirigir a essas religiões como de todo o mal, por que se os criticamos nos tornamos iguais. As igrejas que atacam tanto a Umbanda sabem do poder que ela tem e na medida de defesa criticam avidamente como forma de se manterem. Quando uma igreja e seus dirigentes se utilizam do abuso de se aproveitar da fé de desesperados para fortalecer-se materialmente, estes devem ser compensados em vidas posteriores. (R. A. Z. F. umbandista natural de São Paulo)

Nesta fala percebemos que o entrevistado considera os conhecimentos da Umbanda de difícil compreensão e, portanto de difícil absorção, principalmente, para pessoas com “limitação cultural e intelectual”, segundo a sua compreensão. Interessante é que nesta fala percebemos um olhar sobre os fiéis da igreja universal com um grau de julgamento que os classifica como limitados sobre o ponto de vista cognitivo. O entrevistado relaciona estas pessoas com o comodismo e a resistência em mudar de vida, diz ele que “irmãos assim preferem ter um salvador absolvendo de seus erros e impondo ideologias erradas de salvação”. Diz o entrevistado, também, que a igreja universal abusa da fé e do desespero de pessoas para fortalecer-se materialmente e assegurar seu poder. Ele acaba por devolver os argumentos utilizados pela igreja universal sobre os seguidores da Umbanda ao dizer que a I.U.R.D. e “seus dirigentes se utilizam do abuso de se aproveitar da fé de desesperados para fortalecer-se materialmente”. Nos olhares dos umbandista é bem claro que a igreja universal legislaria em causa própria.

Outro entrevistado dá destaque aos ataques como uma forma de atrair e converter pessoas para a igreja universal e ativar o preconceito contra as culturas afro-brasileira.

Penso que são hipócritas, pois, ao fazerem as práticas de descarrego, exorção e correntes se assimilam com práticas da Umbanda, mas estas sempre são vistas como demoníacas. Por vezes encaro tais ataques a uma tentativa de converter e ativar também o preconceito contra as culturas afro-brasileira. (M. S. S. umbandista, natural de Aracajú e moradora de Campinas/S.P.)

É claro neste comentário o reconhecimento do entrevistado de que práticas umbandistas fazem parte da ritualística da Igreja Universal do Reino de Deus, mas

direcionadas no sentido de demonizá-las. Fica claro a relação da demonização realizada pela universal com o preconceito contra as religiões de matriz africana. O preconceito também é visto como falta de conhecimento e como mecanismo de conversão de outras pessoas para a Igreja Universal.

Os ataques se dão através da ignorância e pela falta de conhecimento. Na minha opinião a Umbanda é uma religião que pratica o bem aos irmãos encarnados e desencarnados, sem visar lucros. Se os irmãos das igrejas universais soubessem o tamanho da maldade que eles estão praticando em atacar a Umbanda, jamais fariam mal dessa religião. (M. A. D., Umbandista, São João da Boa Vista)

Mais uma vez os umbandistas se reportam ao desconhecimento do que vem a ser a Umbanda. Se as formas de preconceito estão, também, ligadas ao desconhecimento do outro e o espanto que ele nos causa, estaria aí a raiz da maldade e da intolerância para com o outro visado em “nosso discurso etnocêntrico”.

Outra entrevistada dá destaque ao grande poder da Igreja Universal do Reino de Deus e atribui a este poder e as críticas aos umbandistas como mecanismos de segurar os fiéis.

Eles fazem lavagem cerebral acham que o pastor é supremo, mas nós umbandistas ajudamos sem preocupar se é de tal ou tal religião. A Igreja Universal do Reino de Deus é um império, é rica e fazem críticas a Umbanda para segurar os fiéis. (E. A. S. O. umbandista, Ribeirão Preto)

A entrevistada fala em “lavagem cerebral” e ao mesmo tempo usa o termo “acham que o pastor é supremo”, fica claro que para a entrevistada a idolatria dos fiéis ao pastor se deve a uma suposta lavagem cerebral. Ela, também, compara a I.U.R.D. a um império rico. Varias das falas relacionam a Igreja Universal com o poder econômico e material e, refletem uma indignação com a demonização dos elementos religiosos da Umbanda.

CAPÍTULO VI : CONSIDERAÇÕES FINAIS

6. Considerações Finais

O foco desta pesquisa foram os discursos escritos pelos pastores da Igreja Universal do Reino de Deus. Os textos selecionados e analisados foram aqueles que contem os princípios teológicos desta denominação religiosa.

Como hipótese de trabalho, consideramos os discursos e práticas da Igreja Universal do Reino de Deus com um forte viés evolucionista social. Buscamos nas análises destes discursos identificarmos este caráter evolucionista tendo como premissa os ataques desta denominação religiosa aos cultos afro-brasileiros, especificamente a Umbanda, pois alguns dos elementos desta religião de matriz africana, citados e ressignificados como demoníacos são específicos dela.

Consideramos estes discursos como uma nova etapa ou política de branqueamento que esteve presente em boa parte da nossa História. Sendo assim, o evolucionismo social, as políticas de branqueamento imposta pelas elites dos séculos XIX e XX, a demonização da cultura africana por parte do cristianismo católico e a teologia da prosperidade serviram de matrizes para as práticas discursivas da IURD. E, seguindo esta tradição, a demonização da cultura afro-brasileira no discurso religioso da IURD tem forte sedução e teor evangelizador.

Encontramos inúmeras dificuldades para executar este trabalho de pesquisa em função dos fiéis da Igreja Universal terem certa resistência ou proibição em participar de pesquisa e mesmo em nos fornecer suas opiniões e olhares sobre a Igreja Universal e as manifestações afro-brasileiras.

Outra dificuldade era obter material para análise, pois existe um silêncio e ocultação dos textos que tratam da relação entre os elementos da cultura afro-brasileira e os “possíveis demônios”. Nesta pesquisa procuramos dar voz aqueles que se calam perante os casos de abuso e assédio moral. Por isso ouvimos os adeptos da Umbanda sobre os ataques que sofrem da IURD.

Os evangélicos foram apontados pelos umbandistas como aqueles que buscam monopolizar o conhecimento religioso com o intuito de crescerem. Isto caracteriza um novo tipo e, específico, de militância religiosa que busca se apoiar na demonização dos outros. Demonização presente, em práticas católicas longínquas mas eficientes e, que

permitem um vasto controle de uma população desterritorializada e seduzida pela mídia do mundo capitalista. Mas segundo Campos:

Hoje, basta verificar a assimilação que a IURD faz de processos e técnicas de cura existentes no xamanismo de povos tribais ou nas formas de se buscar a cura em religiões afro-brasileiras e até mesmo na Umbanda, de onde veio para o pentecostalismo um dos empreendedores que mais sucesso teve na conquista do poder interno dessa igreja – Edir Macedo. (Campos, 2004, p.121)

Nas análises dos textos percebemos a intenção dos bispos da IURD de censurar o outro, para que ele não possa ser ouvido. Os evangélicos da Igreja Universal do Reino de Deus, atribuem o crescimento econômico, a riqueza material ao ato de exorcizar a possessão maligna representada pelos elementos da cultura afro-brasileira. Estes devem ser varridos do corpo para que Deus dê sua benção ao seu filho.

A lógica discursiva é: quanto mais afastados estivermos das entidades afro-brasileiras, menos são os riscos de adoecer, tornar-se indolente, preguiçoso e violento e, mais serão as chances de enriquecermos, atingindo a prosperidade econômica.

Reconhecemos nesta lógica discursiva o pensamento evolucionista social, que se assemelha a lógica da teoria do milênio. Teoria que serve de alicerce aos novos movimentos avivalistas evangélicos que proliferaram no século XIX e XX.

O ponto central desta familiaridade entre o evolucionismo e a crença na teoria do milênio é a idéia de progresso e a crença na regeneração do indivíduo através da conversão. Conversão que ocorre quando o indivíduo recebe as bênçãos do Espírito Santo.

Esperamos com isso, ter demonstrado que o evolucionismo social e a teoria do milênio formam a teia discursiva da Igreja Universal do Reino de Deus e que, portanto, esta teia discursiva se apresenta como uma nova forma de racismo e branqueamento, específico da era da globalização. Consideramos, também, os discursos da IURD como parte do “projeto de modernidade” neoliberal tal como analisa Bourdieu (2001) e, podemos perceber esta participação da universal na lógica da modernidade a partir da sua expansão e atuação em vários continentes, principalmente na África.

A Igreja Universal do Reino de Deus chegou em Angola no ano de 1991, com o desembarque dos primeiros missionários brasileiros, pouco

antes da assinatura dos Acordos de Paz de Bissesse (esses documentos permitiram um armistício temporário na guerra civil de Angola). Duas décadas depois, milhares de famílias já foram restauradas, muitas vidas transformadas e abençoadas, e a IURD está presente em todas as províncias do país, com mais de 166 templos. (Folha Universal, 27 de Março de 2011)

A cada dia, a igreja Universal do Reino de Deus trava várias lutas nos quatro cantos do mundo, pois está presente em quase 200 países. O objetivo é apresentar a todos a salvação através do Senhor Jesus Cristo. No continente africano, especialmente, além das reuniões, grupos visitam asilos de idosos, orfanatos, e dão assistência a pessoas carentes. Todos movidos pelo fato de que em todo lugar há sempre alguém em busca de paz interior, precisando de orientação. (Folha Universal, 27 de Março de 2011)

BIBLIOGRAFIA:

Antunes, Ricardo. (1997). **Aonde Vai o Mundo do Trabalho?** In: Oswaldo Coggiola (org.). **Globalização e Socialismo**. São Paulo: Editora Xamã.

Almeida, Ronaldo de. (2009). **A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico**. São Paulo: Editora Terceiro Nome.

Alves, Rubem. (1990). **Filosofia da Ciência: Introdução ao jogo e suas Regras**. São Paulo: Editora Brasiliense.

Almeida, Ronaldo de. (2008). **A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico**. São Paulo: Editora terceiro nome.

Arendt, Hannah.(1998). **As Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras.

Armstrong, Karen. (2001). “**Judeus: Os precursores**”. In: **Em Nome de Deus: O Fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras.

Armstrong, Karen. (2002). “**Um Deus para os Reformadores**”. In: **Uma História de Deus**. São Paulo: Companhia das Letras.

Bacon, Francis. (2006). **Da Proficiência ao Avanço do Conhecimento**. São Paulo: Editora Madras.

Bâ, Amadou Hampâté. (2008) **Amkoullel, o Menino Fula**. São Paulo: Editoras Palas Atena e casa das Áfricas.

Barth, Fredrik. (1998). **Grupos Étnicos e Suas Fronteiras**. In: Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora da Unesp

Bauman, Zygmunt. (1999). **Globalização: as conseqüências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora.

Bauman, Zygmunt. (2007). “**A Utopia na Era da Incerteza**”. In: **Tempos Líquidos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

Bento, Maria Aparecida Silva. (2007). **Branquitude: O Lado Oculto do Discurso Sobre o Negro**. In: **Psicologia Social do Racismo: Estudos Sobre Branquitude e Branqueamento no Brasil** (Iray Carone e Maria Aparecida Silva Bento, orgs)Petrópolis, R.J.: Editora Vozes.

Bianchetti, Thiago Angelin. (2008). “**Os Exus na Umbanda e na Igreja Universal do Reino de Deus**”. In: **Revista Kulé Kulé: Religiões Afro-Brasileiras** (Bruno César Cavalcanti, Clara Suassuna Fernandes e Rachel Rocha de Almeida Barros, orgs). Maceio: Editora da UNIFAL.

Boas, Franz. (2004). **A Formação da Antropologia Americana (1883-1911)**. Rio de Janeiro: Editora Contraponto e editora da UFRJ.

Boas, Franz. (2010). **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora.

Bourdieu, Pierre. (2001). **Contrafogos 2**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor.

Bourdieu, Pierre. (2009). “**O Mercado de Bens Simbólicos**”. In: **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva.

Brown, Gordon.(1997). **A Política do Potencial: Uma Nova Agenda para o Trabalhismo**. In: Miliband, David (org.), Reinventando a Esquerda. São Paulo, editora: Unesp.

Burke, Peter. (2006). **Montaigne**. São Paulo: edições Loyola.

Campos, Leonildo Silveira. (2004). **Protestantismo Brasileiro e Mudança Social**. In: Beatriz Muniz de Souza e Luís Mauro Sá Martino (orgs.), **Sociologia da Religião e Mudança Social**. São Paulo: Editora Paulus.

Cassirer, Ernest.(1994). **Ensaio Sobre o Homem: Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana**. São Paulo: Editora Martins Fontes.

Castoriadis, Cornélios. (1992). “Reflexões Sobre o Racismo”. In: **O Mundo Fragmentado: As Encruzilhadas do Labirinto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Cohen, William. (1980). **Français et Africains**. Paris: Gallimard.

Corrêa, Rosa Lydia Teixeira. (2008). **Cultura e Diversidade**. Curitiba, Pr: Editora IBPEX.

Descartes, René. (2009). **Discurso do Método**. São Paulo: Editora Martins Fontes.

Diwan, Pietra. (2007). **Raça Pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo**. S.P.: editora contexto.

Dummett, Michael. (2008). **A Natureza do Racismo**. In: **Racismo em Mente** (Michael P. Levine e Tamas Pataki, orgs). São Paulo: Madras. p. 39-47.

Eliade, Mircea. (2001). **O Sagrado e o Profano: a Essência das Religiões**. São Paulo: Editora Martins Fontes.

Fernandes, Florestan. (2007). **Além da Pobreza: O Negro e o Mulato no Brasil**. In: **O Negro no Mundo dos Brancos**. São Paulo: Editora Global.

Filho, Danilo Marcondes de Souza. (1989). “**O Empirismo Inglês**”. In: **Curso de Filosofia** (Antonio Rezenda, org) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Fonseca, Dagoberto José. (2009). **Políticas Públicas e Ações Afirmativas**. São Paulo: Editora Selo Negro.

Foucault, Michel. (1996). **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola.

Freston, Paul Charles. (1993). **Protestantes e Política no Brasil**. Tese de Doutorado. São Paulo, Unicamp.

Fry, Peter. (2005). **A Persistência da Raça: Ensaios Antropológicos sobre o Brasil e a África Austral**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Geertz, Clifford. (1989). **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro; Editora LTC.

Giddens, Anthony. (2007). **Mundo em Descontrole: O que a Globalização esta Fazendo por Nós**. Rio de Janeiro: Editora Record.

Guimarães, Antonio Sérgio A. (2008). **Preconceito Racial: Modos, Temas e Tempos**. São Paulo: Editora Cortez.

Gray, John (1988) **O Liberalismo**. Lisboa, Portugal: Editora Estampa.

Galvão, Antonio Mesquita (1999). **A Crise da ética: O Neoliberalismo como Causa da Exclusão Social**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.

Held, David e McGrew, Anthony. (2001). **Prós e Contras da Globalização**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

Hobsbawm, Eric. (1982). **A Era das revoluções: (1789-1848)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Ianni, Octávio. (1988). “**Raça e Classe**”. In: **Escravidão e Racismo**. São Paulo: Editora Hucitec.

Ianni, Octávio. (2002). **Teorias da Globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Jaccoud, Luciana. (2008). **As Políticas Públicas e a desigualdade Racial no Brasil: 120 anos após a abolição**, (Mario Theodoro, org.). Brasília: IPEA.

Janotti, Maria de Lourdes Mônaco. (1996). **Refletindo sobre História Oral: Procedimentos e Possibilidades**. In: José Carlos Sebe Bom Meihy (org), **(Re) introduzindo História Oral no Brasil**. São Paulo: Editora Xamã.

Kant, Immanuel. (2002). **Lógica**. Rio de Janeiro: editora Tempo Universitário.

Kant, Immanuel. (2010). “**Transição da Filosofia Moral Popular para a Metafísica dos Costumes**”. In: **Fundamentos da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70.

Lênin, Vladimir Ilitch. (2003). **O Imperialismo-Fase Superior do Capitalismo**. São Paulo: Editora Centauro.

Lima, Jacob Carlos. (2006). Trabalho, **Precarização e Sindicalismo: Os Trabalhadores e as Cooperativas de Trabalho**. Araraquara, São Paulo: Revista Estudos de Sociologia, ano 11, n.21.

Lopes, Ana Maria e Arnaut, Luiz. (2005). **História da África: Uma Introdução**. Belo Horizonte: Crisálida.

Lopes, Nei. (2007). **O Racismo Explicado aos meus Filhos**. São Paulo: Agir.

Lowy, Michael. (1985). "Positivismo".In: **Ideologias e Ciência Social: Elementos para uma Análise Marxista**.São Paulo: Cortez Editora.

Maldidier, Denise. (1997). **Elementos Para Uma História da Análise do Discurso na França**. In: Eni Puccinelli Orlandi (org.), **Gestos de Leitura: Da História no Discurso**. Campinas: Editora da Unicamp.

Marcondes, Danilo. (2006). **Iniciação à História da Filosofia: Dos Pré-Socráticos a Wittgenstein**. São Paulo: Editora Jorge Zahar.

Mariano, Ricardo. (2005). **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola.

Mariano, Ricardo (2007). **Pentecostais em Ação: A Demonização dos Cultos Afro-Brasileiros**. In: **Intolerância religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro** (Vagner Gonçalves da Silva, org). São Paulo: Edusp.

Marx, Karl. (2009). **Para a Questão Judaica**. São Paulo: Editora Expressão Popular.

Matthews, Gareth. (2007). **Santo Agostinho: A Vida e as Ideias de um Filósofo Adiante de Seu Tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Mendonça, Antonio Gouveia. (2004). **Sociologia da Religião e Mudança Social: Católicos, Protestantes e novos Movimentos Religiosos no Brasil**, (B.M. Souza e L.M.S. Martino org). São Paulo: Editora Paulus.

Mendonça, Marina Gusmão de. (2008). **Histórias da África**. São Paulo: Editora LCTE.

Mészáros, István (1997). **Ir Além do Capital**. In: Oswaldo Coggiola (org.), **Globalização e Socialismo**. São Paulo: Editora Xamã.

Montaigne, Michel de. (2009). **Dos Canibais**. São Paulo: Editora Alameda.

Moura, Clovis. (1988). **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, série fundamentos, v.34.

Mezzomo, Frank Antonio. (2008). **Nós e os Outros: Proselitismo e Intolerância Religiosa nas Igrejas Pentecostais**. Revista de História e Estudos Culturais. V. 5 N. 1: Santa Catarina

Nietzsche, Friedrich. (2005). **O Crepúsculo dos Ídolos**. Lisboa:

Nietzsche, Friedrich. (2006). “**O Espírito Religioso**”. In: **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Editora Centauro.

Novaes, Regina Reyes. (2001). **Pentecostalismo, Política, Mídia e Favela**. In: Victor Vicent Valla (org.), **Religião e Cultura Popular**. São Paulo: Editora DP&A.

Orlandi, Eni Pucinelli. (1996). **O Discurso religioso**. In: **A Linguagem e seu Funcionamento: As Formas do Discurso**. Campinas: Pontes editora.

Ortiz, Renato. (1999). **A Morte branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e Sociedade Brasileira**. São Paulo: Editora Brasiliense.

Pierucci, Antonio Flávio. (2004). **Secularização e declínio do catolicismo**. In: **Sociologia da Religião e Mudança Social** (Beatriz Muniz de Souza e Luis Mauro Sá Martino, orgs). São Paulo: Editora Paulus.

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

Ribeiro, Renato Janine. (1984). **Ao Leitor sem Medo: Hobbes Escrevendo Contra Seu Tempo**. São Paulo: Editora Brasiliense.

Rocha, Ethel Menezes. (2009). **Descartes**. In: **Os Filósofos: Clássicos da Filosofia, Vol. I, de Sócrates à Rousseau** (Rossano Pecoraro, org.) Petrópolis, R.J.: Editora Vozes. p.213-237.

Rocha, Everardo. (2006). **O que é Etnocentrismo?** São Paulo: Editora Brasiliense.

Rodrigues, Nina. (2004). **“Introdução”**. In: **Os Africanos no Brasil**. Brasília: Editora da UNB.

Rosenfeld, Anatol. (2007). **Negro, Macumba e Futebol**. São Paulo: editora Perspectiva.

Russel, Bertrand. (2008). **Os Problemas da Filosofia**. Lisboa: Edições 70.

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

Santos, Lourival dos. (2007). **A Cor da Santa: Nossa Senhora Aparecida e a Construção do Imaginário sobre a padroeira do Brasil**. In: **Memória Afro-brasileira: imaginário, cotidiano e poder** (Vagner Gonçalves da Silva, org).São Paulo: Editora Selo Negro.

Schwarcz, Lilia Moritz. (2001).**Racismo no Brasil**. São Paulo: Publifolha.

Semeraro, Giovanni. (2011). **Saber-Fazer Filosofia: O Pensamento Moderno**. São Paulo: Editora Idéias e Letras.

Serrano, Carlos e Waldman, Maurício. (2007). **Memória D àfrica: A Temática Africana em Sala de Aula**. São Paulo: Cortez editora.

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

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

Silva, Vagner Gonçalves Da. (2005). **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Editora Selo Negro.

Sinner, Rudolf Von. (2007). **Teologia como Ciência**. Estudos Teológicos, São Leopoldo, v. 47, n. 2, p. 57-66.

Siqueira, Maria de Lourdes. (2002). **Identidade e Racismo: A Ancestralidade Africana Reelaborada no Brasil**. In: **Racismo no Brasil**. São Paulo: Editora Fundação Peirópolis. Pg. 73-83.

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

Steil, C.A., Novaes, R.R., Machado, M.D.C. e Barros, J.F.C. (2001). **Religião e Cultura Popular**, (V.V. Valla org). Rio de Janeiro, R.J.: DPeA Editora.

Teixeira, Antonio Alves. (1967). **Umbanda dos Pretos Velhos**. São Paulo: Editora Ecos.

Toledo, Enrique Garza. (1997). **Neoliberalismo e Estado**. (tradução de Rodrigo Leon Contrera) In: Asa Cristina Laurell (org.). **Estado e Políticas Sociais No Neoliberalismo**. São Paulo: Editora Cortez.

Victoriano, Benedicto Anselmo Domingos. (2005). **O Prestígio Religioso na Umbanda: Dramatização e Poder**. São Paulo: Editora Annablume.

Weber, Max. (2010). “**Tipologia da Renúncia religiosa ao Mundo**”. In: **Sociologia da Religião**. São Paulo: Editora Ícone.

Wieviorka, Michel. (2007). **O Racismo, uma Introdução**. São Paulo: Perspectiva.

Zabatiero, J. P. T. (2007). Do **Estatuto Acadêmico da Teologia: pistas para a solução de um problema complexo**. Estudos Teológicos, São Leopoldo, v. 47, n. 2, p. 67-87.

Fonte Documental

Livros:

Furucho, Natal. (2002). Como Ser Um Dizimista Fiel. Rio de Janeiro: Gráfica Universal.

Macedo, Edir. (1998). Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus. Rio de Janeiro: Gráfica Universal.

Macedo, Edir. (2006). Orixás, caboclos e Guias: Deuses ou demônios. Rio de Janeiro: Gráfica Universal.

Macedo, Edir. (2008). Plano de Poder: Deus, Os Cristãos e a Política. Rio de Janeiro: Editora Thomas Nelson Brasil.

Maduro, Bispo Renato. (2006). Nossa Batalha. Rio de Janeiro: Editora Unipro.

Jornais:

Folha Universal de 27 de Março a 02 de Abril de 2011.

Folha Universal de 30 de janeiro a 05 de Fevereiro de 2011.

Folha Universal – Domingo 27 de Março de 2011.

Folha Universal - Domingo 1 de Julho de 2007.

Folha Universal – Domingo 30 de Janeiro de 2011.

Diário da Manhã de Ribeirão Preto – Segunda-feira 21 de Julho de 1936.

Diário da Manhã de Ribeirão Preto – Sábado 25 de julho de 1936

Diário da Manhã de Ribeirão Preto – Domingo 26 de Julho de 1936.

Diário da Manhã de Ribeirão Preto – Terça-feira 28 de Julho de 1936.