

O Diabo e o dilema brasileiro: uma perspectiva anticesurista, II¹

João de Pina Cabral

Pesquisador do ICS – Universidade de Lisboa

RESUMO: Recorrendo a material etnográfico tanto quanto à crítica literária, este ensaio é um discurso sobre o Diabo em sua vertente brasileira. A imanência dessa figura nos diversos “compromissos” e “dilemas” que caracterizam as auto-imagens brasileiras sugere que a sua domesticação só pode ser atingida na condição da pulsão utópica original, que criou esta terra por meio da “descoberta” e do “cativeiro”, ser posta de lado em prol de uma concepção anticesurista da sociedade brasileira como um fenômeno emergente em seus próprios termos.

PALAVRAS-CHAVE: demônio, modernidade, utopia, monoteísmo, idolatria.

O Diabo, é às brutas; mas Deus é traiçoeiro.
(Guimarães Rosa)

O texto que segue é um discurso sobre o Diabo na sua vertente brasileira e sobre a forma como esse tropo remete para características históricas das socialidades brasileiras que as diferenciam. Tento fazer sentido da convicção que adquiri no decorrer da experiência de vida no Brasil (2004-2007) de que a familiarização com o tropo demoníaco é absolutamente incontornável para quem deseje conhecer melhor o país.

A sensação de que não dava para evitar a questão foi logo confirmada pelas leituras que fazia de algumas das figuras centrais da literatura e do cinema brasileiros (Guimarães Rosa, Jorge Amado, Ariano Suassuna, Glauber Rocha, João Ubaldo Ribeiro, entre outros). Analiticamente, porém, o tema fora já amplamente visitado. Fui, por isso, procurar inspiração e informação nas obras históricas de Sérgio Buarque de Holanda (1996[1958]), Merlyse Meyer (1993) e Laura de Mello e Souza (2005[1986]); nas análises que tanto DaMatta (1979) como Willi Bolle (2004) fazem de Guimarães Rosa; nas pistas analíticas lançadas por Olavo Bilac (1912), Gilberto Freyre (2003[1933]), José Sérgio Leite Lopes (1978), Antonio Cândido (2007[1987]) e tantos outros; mas sobretudo nos ensaios sobre o tema de Otávio Velho (1995[1987]).

A aposta analítica anticesurista que aqui fica, na seqüência de um texto anterior em que se analisava o “dilema brasileiro” à luz da relação entre os binômios pessoa/indivíduo e tradição/modernidade (Pina Cabral, 2007a), é a de olhar para a alteridade de dois ângulos: não só como a *alteridade da comunicação* – o outro que confronta a identidade em paralelo por assim dizer –, mas também como uma *alteridade sempre anterior* – o germe constituinte de dentro do qual a identidade surge (cf. Pina Cabral, 2005b).

O subtítulo “uma perspectiva anticesurista” pretende sublinhar que, nos dias que correm, temos de identificar e combater os efeitos secundários de toda uma gama de pressupostos resultantes de uma concepção da modernidade que a vê como uma condição humana nova, irreversível e absolutamente diferenciada. Sobretudo, quero questionar a visão de pensadores como Ernest Gellner que concebiam a modernidade como o *Great Divide* na experiência humana – a tal “grande cesura” entre o tradicional e o moderno que seria o principal instrumento explicativo para a especificidade da vida social contemporânea. São, assim, naturalizadas

toda uma gama de concepções de cariz utopista que tendem a quebrar a continuidade histórica e a essencializar a identidade.² Ao recusar os efeitos secundários da “grande cesura”, tentamos conceber uma antropologia para a qual o futuro fique aberto e as socialidades atuais surjam na continuidade histórica – na preteridade tanto quanto na futuridade. Este estudo vem na seqüência de outro ensaio escrito há cerca de duas décadas sobre as chamadas “sobrevivências pagãs” (Pina Cabral, 1992).

Enquanto escrevia estas páginas e lia avidamente esses livros, a vida à minha volta na Fazenda do Garcia, nos restaurantes, teatros, terreiros e mercados de Salvador, nos meandros do manguezal do Baixo Sul e nas estradas e vilas do sertão baiano ia-me confirmando a adequação do que lia ao mundo em que vivia. Gostaria que esse elemento de experiência vivida não estivesse ausente do que, afinal, acabou sendo sobretudo um ensaio crítico.

Éden e Hades – Deus e o Demônio

Partindo de Valença³ para Salvador, em maio de 2007, dou uma “carona”:

João – Então, vamos lá.

C. – Com Deus à nossa frente.

J. – E o Diabo atrás?

C. – Não, não; porque Deus é bom e o Diabo não é mau.

J. – Se não é mau, então que é?

C. – Se você trata bem ele, ele funciona; senão, ele acaba com tudo, destrói.

J. – E como trata bem?

C. – Quê’ dizê, botar os ebó dele, a cachaça.

Logo parei o carro para registrar o diálogo que parecia fazer eco com o livro que tinha em mãos: *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. Aí, Laura de Mello e Souza transcreve a seguinte oração proferida nos inícios do século XVIII por Antónia Maria, uma mulher dada a fazer feitiços (oriunda de Beja mas degredada para Angola; mais tarde apanhada nas teias da Inquisição quando vivia já em Pernambuco):

Este queijinho queremos partir a primeira talhada para Barrabás, a segunda para Satanás, a terceira para Caifás, que todos três se queiram juntar presto, e asinha e isto que pedimos nos queiram outorgar, que fulano nos vá a buscar e que pela porta venha entrar, e sem nós não possa estar, e tudo quanto fulana lhe pedir queira fazer, e outorgar. (Mello e Souza, 2005[1986], p. 234)

Como fica demonstrado amplamente nesse magistral estudo, nada disso é especificamente brasileiro. A verdade é que, também na Europa, esse diabo popular, mais acessível e menos assustador – porque seduzível com presentes de comida, bebida e fumo – reemergiu pertinazmente. Quem, como eu, andava pelo Alto Minho na década de 1970, ouvia referências desse gênero ao diabo – provavelmente até influenciadas pela própria feitiçaria brasileira, cujos livros eram a principal fonte de receitas e encantos no Portugal da época (cf. Pina Cabral, 1990).⁴ No Brasil, porém, essas questões colocam-se com outra ênfase: a centralidade do tropo demoníaco é notável nas constituições das identidades brasileiras (tanto quando vistas de fora como de dentro e tanto na Época Moderna como atualmente).

É que, também vista de fora, a imagem refletida do Brasil nos países historicamente mais próximos assume freqüentemente um brilho demoníaco. Essa condição única na história, de uma colônia que chega à

independência tornando-se a capital do império que a criara, contribui para um descentramento político brasileiro em relação às questões coloniais que têm dominado a agenda política internacional dos últimos dois séculos. Juliana Santil, por exemplo, estudando o universo político angolano, identifica o tropo demoníaco como central para as imagens que os angolanos formam de seu país irmão, do outro lado do oceano (Santil, 2006, p. 289).

Na verdade, toda essa demonologia encontra as suas origens no próprio momento fundacional da “descoberta,” refletindo-se no drama que constituiu a nomeação da nova terra, quando o nome de Santa Cruz foi preterido pelo do pau-brasil. Este último, tal como a cruz, era tingido de vermelho, mas não com o salvífico sangue de Jesus e, sim, com o vil cheiro a lucro. Essa “tensão inscrita no próprio nome” corresponde desde logo a uma espécie de dinâmica utópica, uma aposta perdida. Assim fala o grande intelectual e conselheiro real quinhentista João de Barros, figura tão atreita a ver a moralidade como um exercício lúdico:⁵

E pois em outra cousa nesta parte me não posso vingar do demónio, admoesto da parte da cruz de Jesus Cristo a todos que este lugar lerem, que dêm a esta terra o nome que com tanta solenidade lhe foi posto, sob pena da mesma cruz que nos há-de ser mostrada no dia final, os acusar de mais devotos do pau Brasil que dela. (in Mello e Souza, 1993, pp. 29-34)

As terras do Novo Mundo apresentaram-se aos europeus da Época Moderna como terras potencialmente edênicas. Essa “visão do Paraíso” traz consigo como corolário uma propensão à subsequente demonização, como demonstrou Sérgio Buarque de Holanda (1996[1958]). A polarização valorativa entre Éden e Hades – local de desejo e local de horror, local de realização e local de falsidade – nunca abandonou a Terra de

Santa Cruz. As possibilidades são imensas, os perigos brutais – esse é o sonho do Brasil, essa a enfeitiçadora barganha tropical que leva portugueses de todos os estratos sociais há séculos a arriscarem a sorte.

Oswald de Andrade nota que há algo de extraordinariamente apropriado na noção de que o original da *Utopia* de Sir Thomas More (o Santo Tomás Moro dos católicos) tenha sido baseado numa suposta descrição da ilha de Fernando Noronha feita por um “português” filósofo e marinheiro que teria acompanhado Amerigo Vespucci em suas deambulações transatlânticas. Essa “terra em parte nenhuma” que também é uma “terra perfeita” (ambigüidade inscrita na etimologia da palavra *utopia*⁶) é, sim, um sonho, mas um sonho praticamente orientado; quer dizer, que transporta em si mesmo um apelo ético ao leitor para que ele se engaje no melhoramento do mundo (o que, na linguagem de hoje, chamaríamos “ativismo”). “A geografia das Utopias situa-se nas Américas. [...] A não ser *A República de Platão*, que é um estado inventado, todas as *Utopias*, que vinte séculos depois apontam no horizonte do mundo moderno e profundamente o impressionaram, são geradas pela descoberta da América. O Brasil não fez má figura nas conquistas sociais da Renascença” (Andrade 1990[1966], p. 164). Autores como Sérgio Buarque de Holanda e Laura de Mello e Souza notam que a origem histórica da identificação demoníaca está numa reação à utopia tropical.

Acontece que essa relação entre o tropo demoníaco e o dilema ético que nasce da pulsão utópica não se esgotou simplesmente cinco séculos depois do Renascimento. Como Lúcia Nagib identifica com notável perspicácia na análise de *Deus e o diabo na terra do sol*, de Glauber Rocha, a imagem do sertão que vira mar pervade o cinema brasileiro do século XX representando “o sentimento dilacerante desse país utópico que poderia ter sido, mas [que é] fadado a não se realizar desde o descobrimento” (Nagib, 2006, p. 33).

Assim, o Brasil diferencia-se, por um lado, pela aparente perenidade do tropo demoníaco e, por outro, por sua intensa domesticação quotidiana, presente tanto nas práticas e crenças religiosas cuja finalidade é seduzi-lo – na tradição afro-brasileira – como nas que pretendem dominá-lo ou destruí-lo – na versão “evangélica”. Não deixa de ser surpreendente a forma como o tropo demoníaco se imiscui nas distintas conceitualizações do Brasil, literárias ou populares.

A demonologia é uma heterologia, afirma Laura de Mello e Souza; “o fascínio pelo Demônio responde a um desejo de falar do outro, externo ou interno” (Mello e Souza, 1993, pp. 25 e 195). Nada de surpreendente nisso, portanto, particularmente em face da velha tradição cristã, eusebiana, que via as crenças gentílicas como correspondendo a manifestações factuais mas demoníacas (cf. Pina Cabral, 1992 e Pompa, 2003, p. 52) e à presença na colônia de vastas populações de ameríndios e de escravos africanos recém ou quase nada cristianizados. Cristina Pompa alerta-nos para o fato de que “toda a leitura da ‘religião’ dos selvagens pelos missionários é feita nos termos de uma ‘contrafacção diabólica’ em que o Diabo, símio de Deus, constrói o contraponto infernal da divindade” (Pompa, 2003, p. 27)

De fato, a questão não se limita à identificação de um diabismo nas formas de vida dos índios. É que a disposição edenística pervade o confronto e acaba sendo, por meio dele, objetivada (isto é, inscrita no mundo). O edenismo – inicialmente uma projeção européia sobre o mundo americano – acaba sendo devolvido aos europeus pelos próprios ameríndios por meio de um complexo processo de reações em que a identidade de uns vai se constituindo por meio das percepções de alteridade produzidas pelas percepções identitárias dos outros. Cristina Pompa identifica esse “jogo especular” na crítica à noção generalizadamente aceita de que as migrações freqüentes que foram observadas

entre os Tupinambá (e, mais geralmente, entre todos os povos tupi-guarani) refletiriam uma propensão milenarista para a procura da “Terra sem Mal” (id., p. 195).

A autora mostra-nos como as interpretações da cosmologia tupinambá aceitas por missionários e antropólogos durante séculos refletiam tanto a perspectiva utópica dos europeus quanto as disposições místicas inscritas nas tradições culturais ameríndias. As reações dos índios em face da violência colonial – comportamentos de guerra e fuga e reação mística – refletem a natureza do encontro que as espoletava por meio de uma lógica especular que estava longe de poder ser resumida de forma binarista: nós-ocidentais, eles-ameríndios. A tal procura milenarista e suicidária da “Terra sem Mal”, tema que vai integrar toda uma tradição multissecular de estudos sobre os povos tupi-guarani, reflete afinal mais o encontro entre os mundos do que qualquer característica intrínseca à cultura indígena (cf. Pompa, 2003, esp. caps. 3 a 5).

Em qualquer uma de suas versões, porém, a disposição para a edenização do Brasil tem consideráveis efeitos de longo prazo. Confrontada com a inegável dureza da vida, essa disposição acaba por incutir à realidade vivida brasileira uma perversidade infernal. A frustração das expectativas produzidas pelo edenismo tropical causa uma *incongruência* nesse mundo. Não fosse o construcionismo da condição humana, essa incongruência entre o lado edênico e o lado hadeano do Novo Mundo não seria mais do que um espetáculo de circo para divertir o Velho Mundo. Contudo, no momento em que seres humanos passam a *viver* essa incongruência e a ser por ela formados, ela passa a ser constituinte desses homens e mulheres. E, aí, o que antes era apenas um jogo de luzes passa agora a ser um jogo de sombras com implicações sinistras sobre a vida e a morte das pessoas em causa. Mais ainda, logo no relato de Hans Staden, “a demonização do ‘outro’ infiltra-se no interior do próprio campo europeu” (id., p. 39). Torna-se patente tanto na literatura

missionária estudada por Cristina Pompa como nos processos inquisitoriais dos estudos de Laura de Mello e Souza que, bem cedo, os “brasileiros” deixam de ser só os “selvagens” e passam a ser os outros todos que, entretanto, foram constituídos por essa nova terra incongruente. As identidades vão sendo objetivadas antes mesmo dos nomes coletivos que elas vêm posteriormente a ter e que, hoje, os conhecemos. Essas objetivações acumulam-se e consolidam-se (cf. Pina Cabral, 2005b).

Em suma, o jogo do Éden e do Hades não é um simples jogo inconseqüente, porque nele está investido o desejo – o desejo do bem, da felicidade, da força, do poder, da prosperidade... Ora, num contexto de polarização interna, a dinâmica do desejo desmultiplica o impacto de sua satisfação e de sua frustração, o que poderíamos chamar “efeito de frigorífico” – uma cismogênese, como diria Gregory Bateson (1935). Cada satisfação recebida põe em causa a integridade do sujeito e, portanto, apela para uma frustração. Grandes bens trazem grandes males. O Brasil do ouro fácil, do sexo fácil, da abundância também é o Brasil da miséria, da fome, da escravidão e da praga.

Uma vez iniciado o jogo dualizante do edenismo brasileiro, a incongruência da terra acaba sendo a incongruência das gentes, e estas encontram-se, finalmente, em face de um dilema social de ser e não ser. O que há de demoníaco, pois, nessa terra não é o fato de ela também contemplar a miséria – o diabo já rondava o Velho Continente! É o lado edênico e não o lado hadeano do Brasil que apela para uma presença especial do diabo. Essa aparência edênica cria uma dinâmica de intensificação do desejo que nunca poderá ser plenamente satisfeito e que gera, por conseguinte, um alerta demoníaco, uma perversidade.

O jogo demoníaco do tropicalismo brasileiro está diretamente ligado às perversões do desejo, como Gilberto Freyre (2003[1933]), afinal, acaba por demonstrar. O tropicalismo é demoníaco porque se assenta sobre uma proposta inicialmente utópica: essa noção de que aqui será fabrica-

do um Mundo Novo em que serão satisfeitos os desejos. O que produz o alerta demoníaco é o utopismo de quem vê um mundo “novo” e quer fazer dele um mundo “melhor” – tal se aplica tanto ao jesuitismo inicial dos senhores das almas quanto à ganância desbragada dos senhores de escravos, e ainda ao desgoverno erótico e financeiro do colono vulgar.

É que, afinal, como todos os mundos são humanos – e todos são constituintes dos seres humanos que os habitam –, não há novos mundos melhores: só há mundos humanos. Não existem soluções fáceis. Mas isso nós podemos concluir cinco séculos depois de muito termos tentado – e há ainda muito quem se recuse a acreditar. Em suma, a dilematicidade não é algo que esteja lá no Brasil, é algo que aí vai sendo produzido.

Fé ou idolatria

No que concerne às questões religiosas, Laura de Mello e Souza mostra como, logo desde a primeira descrição de um candomblé colonial, a condição demoníaca estava já integrada por correntes oriundas de várias origens (Mello e Souza, 1993, p. 145) – as religiosidades brasileiras envolvem desde sempre um relacionamento multilateral. Contudo, em seu impressionante levantamento da matéria, a autora deixa bem claro que o demônio da Europa erudita é o demônio de um deus monoteísta, contrariamente ao diabo brasileiro:

“Sem diabos, não há Deus”, dizia-se num julgamento de feitiçaria inglesa no último ano do século XVI. A existência do diabo era a prova máxima da existência de Deus, conforme constataram com propriedade vários pensadores ingleses do século XVII. O diabo esteve historicamente ligado ao monoteísmo; os primeiros hebreus não sentiram necessidade de personifi-

car o princípio maligno, atribuindo sua influência a divindades rivais. Com o triunfo do monoteísmo, entretanto, tornava-se necessário explicar a presença do mal no mundo, já que Deus era tão bondoso: “Assim, o diabo ajudou a sustentar a idéia de uma divindade absolutamente perfeita” [Keith Thomas]. (id., p. 249)

Acontece que a influência que Keith Thomas identifica também funciona na direção oposta. A figura do diabo como um ser absolutamente mau é tão dependente do ideal monoteísta quanto a figura do Deus monoteísta é do demônio. De fato, também Derrida nos alerta para o fato de que o demônio serve como uma “desculpa” para Deus: “o mal radical pode ser útil, a destruição infinita pode ser reinvestida numa teodicéia, o demônio também serve para justificar” (Derrida, 1998, p. 13). Em suma, a lógica que esses autores detectam e exemplificam também funciona na direção inversa. Porque Deus é absoluto – porque “Ele é tudo”, como explica Padre Antônio Vieira (1959[1640]) no *Sermão da Nossa Senhora do Ó* –, ele tem de ser bom e não pode ser imaginado visualmente. Isso afeta também as atitudes perante Deus, já que, se Deus é tudo e é bom, o mal impõe-se necessariamente como problema – já que, em última instância, o mal tem de ser bom por ser uma criação divina.

Para o catolicismo da Época Moderna, o dualismo era tanto uma necessidade quanto uma impossibilidade. Este era, afinal, o problema que confrontara a Igreja através da Alta Idade Média sob a forma das recorrentes heresias dualistas; para combatê-las, o conceito de “cruzada” foi inventado. Dominicanos assim como franciscanos, cada um à sua maneira, encontraram sua origem nessa luta multissecular. A figura franciscana de Santo Antônio de Lisboa, cujo papel na cristianização do Brasil não poderá ser reduzido, emerge dessa luta. A Igreja que tentava cristianizar o Brasil no século XVI tinha passado os três séculos anteriores

res lutando para erradicar o Catarismo da Europa (Lambert, 1998) e, antes disso, o Arianismo das margens célticas do que anteriormente tinha sido o Império Romano. As raízes do problema encontram-se no cerne do cristianismo – como insiste Sabbatucci (2000). As várias tentativas teológicas para resolver o problema são, tanto em termos racionais como em termos operativos, em última instância, insatisfatórias. O desafio filosófico à ética cristã que se impõe no período da Contrarreforma origina-se mais uma vez no confronto com essa questão. Em 1664, o que leva Blyenbergh a escrever as famosas missivas a Bento de Espinosa é precisamente a percepção vaga de que existiam implicações profundamente perturbantes na observação de que “ou não pode haver nada de mau no movimento ou na vontade da alma ou, então, o próprio Deus é a causa imediata desse mal. [...] e admitir que o que nós chamamos mal é a obra de Deus” (Spinoza & Blyenbergh, 2006, p. 9).

O problema é que a maioria dos autores contemporâneos – tanto antropólogos como historiadores – põe-se na posição de quem sabe o que é ter fé num Deus monoteísta e imanente (mesmo não “crendo” nele). Por outras palavras, precedência conceitual é silenciosamente atribuída ao monoteísmo judaico-cristão: o protótipo de divindade é “Deus”, a maneira como uma pessoa se relaciona com ele é por meio da “fé”, e a manipulação de ícones é, no mínimo, secundária ao ato de fé. Porém, como revela Malcolm Ruel em seu já clássico ensaio sobre “crença”, esse tipo de postura não pode ser considerada como universal da condição humana. Essas disposições “fideístas”⁷ acabam por funcionar como “falárias-sombra”, nas palavras de Malcolm Ruel (2002[1982], p. 110).

Cristina Pompa desenvolve um argumento semelhante sobre a relação entre os missionários católicos e os índios no Brasil setecentista: “Os conceitos de Fé e de Crença nascem da escolha cristã, que tem na

‘profissão de fé’ sua marca inseparável; [...] é a religião (cristã, no caso) que construiu historicamente a fé; não é a fé que identifica a religião” (Pompa, 2003, p. 349). Assim, as predisposições monoteísta, fideísta e antiidolátrica conjugam-se. Em face de tal complexo, a postulação de um demônio surge quase como uma necessidade lógica. O conceito de demônio é silenciosamente universalizado.

A própria história do preconceito monoteísta acaba por se inscrever nas teologias modernistas que as religiões não oriundas da tradição judaica vão produzindo para si mesmas – sempre numa posição de subalternidade em face do preconceito monoteísta e numa posição de dependência das interpretações que os missionários, historiadores e sociólogos da religião europeus e americanos fizeram delas próprias no passado. Falando dos primeiros autores que escreveram sobre os Tupinambá, Cristina Pompa nota que, “rebeldes às idéias correntes sobre o que deviam ser os pagãos, esses índios em nada acreditavam. Ao mesmo tempo, porém, para justificar a evangelização, a cultura tupi era apresentada como portadora, em baixo-relevo, da possibilidade de uma religião monoteísta” (id., pp. 41 e 44-5). Para os europeus, “é, de fato, o Diabo, o rei da mentira, que falsifica e corrompe as puras imagens da fé para conquistar as almas dos índios” (id., p. 49). Não há que ter surpresa, pois, ao observar que até os representantes do candomblé brasileiro se sentem obrigados a insistir que, lá no fundo e bem vistas as coisas, também a sua é uma religião monoteísta.

A postulação de um demônio absolutamente mau, porém, não é uma necessidade lógica. O próprio poeta Olavo Bilac (1865-1918) começa o seu famoso ensaio sobre o Diabo brasileiro alertando-nos para tal fato (Bilac, 1912, p. 133). Tanto o Deus monoteísta como o Demônio são função da polarização do Bem e do Mal que está inscrita na tradição cristã e com a qual esta se confrontou sempre problematicamente.

Como o exemplo das heresias medievais maniqueístas demonstra (p. ex. Lambert, 1998), é muito difícil conter os perigos teológicos inscritos na exacerbação desse dualismo.

Ora, a evidência que temos de algumas formas de religião popular brasileira aponta num mesmo sentido. Não é que a imagem do mal e de seu veiculador deixem de existir, mas antes que, em face da dissolução do Deus onipotente, absoluto, imanente e bom, ocorre uma correspondente alteração no tropo demoníaco. A pulsão para soluções dualistas bipolares parece esbater-se.

Ouçamos o que Édison Carneiro tem a dizer sobre Exu nos candomblés da Bahia:

Êxu (ou Elêgbará) tem sido largamente mal interpretado. Tendo como reino todas as encruzilhadas, todos os lugares esconhos e perigosos deste mundo, não foi difícil encontrar-lhe um símile no diabo cristão. O assento de Êxu, que é um casinholo de pedra e cal, de portinhola fechada a cadeado, e a sua representação mais comum, em que está sempre armado com as suas sete espadas, que correspondem aos sete caminhos dos seus imensos domínios, eram outros tantos motivos a apoiar o símile. [...] a invocação dos feiticeiros a Êxu, sempre que desejam fazer mais uma das suas vítimas, tudo isto concorreu para lhe dar o carácter de ôrixá malfazejo, contrário ao homem, representante das forças ocultas do Mal.

Ora, Êxu não é um ôrixá – é um criado dos ôrixás e um intermediário entre os homens e os ôrixás. Se desejamos alguma coisa de Xangô, por exemplo, devemos despachar Êxu, para que, com a sua influência, a consiga mais facilmente para nós. Não importa a qualidade do favor – Êxu fará o que lhe pedirmos, contanto que lhe dermos as coisas de que gosta, azeite de dendê, bode, água ou cachaça, fumo. Se o esquecemos, não só não obteremos o favor, como também Êxu desencadeará contra nós todas as forças do Mal, que, como intermediário, detém nas suas mãos. [...] Êxu é

como o embaixador dos mortais. Tem por objetivo realizar os desejos dos homens – sejam bons ou maus [...]. Assim como pode interceder junto dos ôrixás para o mal, também pode fazê-lo para o bem. Depende daquele que pede a sua intercessão. (Carneiro, 1991[1948], pp. 68-9)

A longa citação justifica-se pelo que ela revela de quão pouco diabólico (quão mais matizado valorativamente) é o demônio que emerge dessa religião que se constitui no Brasil. Mais uma vez trata-se de uma conclusão vulgar: se o referente não for um modelo monoteísta e fideísta de divindade, mas um modelo politeísta, ocorre necessariamente um fenômeno de ajustamento estrutural que exige a alteração da figura do demônio, já que a própria concepção do demônio dependia da natureza da concepção da divindade – as duas são interdependentes. Tal como o Bem, o Mal deixa de ser absoluto, passa a permear a quotidianidade e a ser por ela compreensível.

O problema está na dificuldade que os autores têm de aceitar essa postura. Talvez o melhor exemplo esteja outra vez na obra do notável etnógrafo que foi Édison Carneiro. O autor dispensa quatro páginas tentando contestar categoricamente que o candomblé baiano seja politeísta ou idólatra (Carneiro, 1991[1948], pp. 22-4). Mas, que necessidade teria o etnólogo de fazer essa demonstração, não fosse a presunção de que haveria algo de errado e indesejável no candomblé, caso essas “acusações”, como ele diz, se lhe aplicassem?

Ora, seguindo na esteira do que Alfred Gell afirma sobre a idolatria, parece urgente desconstruir ativamente essa concepção cesurista tanto quanto à idolatria como ao politeísmo:

A literatura referente ao culto aos ídolos é, na sua vasta maioria, profundamente antipática para com a prática; é quase como se saber ler e escrever fosse suficiente para desqualificar uma pessoa de qualquer forma de

envolvimento entusiástico com ela. Isso acaba por favorecer a noção de que existe uma “grande cesura” entre a tal forma letrada e essencialmente não sensual de pensar e o modo pré-letrado de pensar, sensual e participatório. Contudo, tem surgido uma reação contra a teoria da “grande cesura” nos últimos anos (Parry, 1985) e não há dúvida de que existem numerosos idólatras letRADOS no mundo de hoje, assim como civilizações antigas e letradas cujas práticas religiosas giravam em torno à realização de homenagem a imagens, tais como o hinduísmo. A idéia de que só os deseducados ou “primitivos” cultuam imagens de pedra, madeira ou metal, fabricadas à semelhança da forma humana, é a consequência da convergência de formas de religiosidade antiimagísticas (tais como o judaísmo, o islã e certas formas de sectarianismo cristão e protestante) e o surgimento de um ceticismo religioso mais generalizado, cujos antecedentes são antigos. (Gell, 1998, p. 115)

Mais uma vez, pois, são os próprios pressupostos da leitura que causam a dilematicidade, a ambigüidade ou o “sincretismo” das práticas, concepções e formas de vida brasileiras. Segundo Carneiro, as figuras de culto que encontramos amplamente retratadas por todo o Brasil “não representam diretamente as divindades, mas seres humanos por elas possuídos” (Carneiro, 1991, p. 24). O que verdadeiramente as representaria seriam as suas “moradias” e as suas “insígnias” – mas, mais uma vez, seguindo a lição de Gell, a distinção revelar-se-ia espúria.

Aliás, ela é quase imediatamente negada pela franca admissão de que Exu seria a exceção: “Exu, porém, não é propriamente uma divindade, mas o seu mensageiro, e, como protetor de aldeias, de casas de culto e de residência, na África, era natural que acabasse tendo uma representação mais direta do que os demais seres celestes” (id., p. 24). De onde advirá essa tal “naturalidade”? E por que estaria ela mais radicada na

África do que todo o resto? De novo nos deparamos com as fundas raízes do cesurismo minando as auto-representações brasileiras, criando as condições para uma alterização primitivizante de si mesmo, que se vira contra o próprio sujeito da análise, dilematizando-o, desautorizando-o perante si mesmo.⁸

O que me surpreende ao ler a literatura sobre esses temas é que, enquanto o movimento entre politeísmo e monoteísmo está amplamente estudado, dissecado, elaborado e identificado, o movimento contrário parece ser tratado como algo vagamente impossível – algo que vai contra o movimento da história, contra a necessidade histórica do progresso. Passar do monoteísmo ao politeísmo: quando tal ocorre na história, é sempre tratado como um movimento de regresso, um sucumbir ao fácil, um recidivismo do passado, um ressurgir de forças telúricas ainda insuficientemente reprimidas. Como seria contemplável passar da “fé” à “superstição”?⁹ Aí encontramos o funcionamento do “cesurismo” modernista tal como o identificamos anteriormente.

O modelo moderno da história é de tal forma penetrante que os próprios autores que analisam criticamente o emergir da ideologia da modernidade vão sendo dirigidos pela mão calada dos silêncios que esse modelo produz.¹⁰ O que está em causa, pois, é considerar a possibilidade de que Édison Carneiro não necessitasse de se envergonhar do politeísmo, do sincretismo ou da idolatria desse mundo religioso que tanto o fascinava e que o definia a si mesmo. A fé num Deus único e imanente não necessita de ser um futuro inexorável; pode bem ser um desenvolvimento histórico como qualquer outro, contendo em si tantas ambigüidades e equívocos quanto qualquer outra opção nessa matéria.

Levantadas as peias dos aparelhos intelectuais e burocráticos que a sustentam, será que a fé no Deus judaico-cristão acabaria por se revelar pouco convincente? Não sou o primeiro, sem dúvida, a argumentar que

o politeísmo disperso e idólatra, do gênero que se revela nas religiões populares brasileiras, é bem mais compatível com a experiência quotidiana de um ser humano relativamente livre... relativamente livre dos aparelhos de controle judicial, canônico, educacional e burocrático que, na nossa Época Moderna, tão fortemente se impõem sobre nós.

Assim, seríamos obrigados a inverter o problema. Numerosos têm sido os historiadores que argumentam que os sujeitos coloniais brasileiros (portugueses, judeus, ameríndios ou africanos) foram violentamente subjugados pelo aparelho burocrático clérigo-estatal para assegurar que eles tivessem “crenças” (no sentido de “fé”, isto é, de “crer em”, na expressão de Malcolm Ruel) que talvez não tivessem (no sentido de “crer que”). Mas, outrossim, temos de nos compenetrar que o espaço da colônia permitia bolsas de liberdade relativa que libertava esses sujeitos para cozinarem, por assim dizer, crenças que, de outra forma, teriam sido impensáveis. Não nos esqueçamos de que os sujeitos coloniais – e os escravos em particular – eram tratados quase como se não fossem humanos e, por isso, não eram dispensados esforços pedagógicos para os humanizar. Deixados por sua conta, pensavam de uma forma estruturalmente compatível com o seu mundo: politeísta e idolatricamente. Mais tarde, nos finais do século XIX, abandonados à sua sorte nas cidades, foram construindo a sua religião, compatível com a forma marginal de viver, como mostra Édison Carneiro.

Há aqui, sim, algo de inesperado: o fato de os extremos da dominação produzirem margens para essa mesma dominação (cf. Pina Cabral, 1996). Há que conjugar tal constatação com o fato de existirem no Brasil colônia largas áreas de espaço não cristianizado, não burocratizado, não administrado. Surpreendemo-nos como os “capitães-do-mato” chegavam tão longe e como as pessoas, mais cedo ou mais tarde, acabavam por cair nas mãos do aparelho burocrático clérigo-estatal.¹¹ Mas precisamos ter em mente que essa nossa surpresa tem o corolário de que, por

lá, era possível andar muitos dias, anos mesmo, sem sentir a espada pesada do rei sobre a cabeça; na Europa da mesma época, não havia praticamente espaço nenhum onde isso pudesse ocorrer.

Em suma, o politeísmo e a idolatria que emergem do “sincretismo” brasileiro não necessitam de ser vistos por nós como um recidivismo, um primitivismo ou um colapso em algo anterior – a tal África que constantemente reemerge nos relatos do candomblé e de seus ilustres apoiantes (desde Nina Rodrigues até Carneiro, Bastide e Verger) para explicar a falta da “grande cesura”, como diz Gell. Experimentemos, então, com a noção de que não há nada de necessário, ou de inelutável, ou de futuramente incontornável na figura do Deus único nem no ódio à idolatria. Uma vez que compreendermos que essas noções estão associadas a um aparelho burocrático clérigo-estatal, sem o qual não seriam sustentáveis, torna-se possível aceitar a possibilidade de que elas se tivessem dissolvido nos espaços de marginalidade que caracterizaram o Brasil colonial e novecentista.

Se assim for, então, podemos ver o politeísmo moderno brasileiro (dos candomblés, da umbanda, do espiritismo, dos índios “inconstantes”, da movimentação individual entre diferentes igrejas e crenças etc.) como uma aquisição, um ganho histórico da liberdade, algo que se ajusta melhor à vida de quem olha para o seu mundo com os olhos que o seu quotidiano constitui. Se assim for, o demônio dos teólogos cristãos deixa de fazer sentido.

Não quer isso dizer que deixe de fazer sentido pensar em bem e mal, em desejo e medo, em socialmente frutífero e socialmente destrutivo – ou mesmo numa figura que personifique os perigos da vida. Deixa somente de fazer sentido ter uma figura (de alguma forma divina – ou, pelo menos, espiritual) que pontue a fé monoteísta, contrapondo à compaixão divina a sua absoluta e irredimível maldade. As essências interpenetram-se, como nesta imagem de Ogum Xorokê (meio Exu/

Diabo, meio Ogum/Santo Antônio Sargento),¹² tão perturbantemente dupla, esperando comprador numa loja do Mercado de São Joaquim em Salvador:



Fig. 1 – Ogum Xorokê, Preta-Velha e Maria Padilha
(Mercado de São Joaquim, Salvador, 2007).

O curioso com esse exercício é que ele nos leva a perceber quão marcadas estão pela tese oposta as nossas avaliações da história. Vejamos como Laura de Mello e Souza conclui a sua obra:

Como o imaginário do descobridor europeu, como a religiosidade popular, da qual fazia parte, a feitiçaria colonial era multiforme e heterogênea, constituída basicamente por duas partes que integravam um mesmo todo: um fundo de práticas mágicas características de culturas primitivas (africana e indígena) e um fundo de práticas mágicas características das populações européias, fortemente impregnadas de um paganismo secular que pulsava sob a cristianização recente e “imperfeita”. (Mello e Souza, 1993, p. 375)

Nessa formulação há uma série de pressupostos submersos. Identifiquemos alguns conforme nos for possível:

- a) “duas partes”: mas, seguramente, são pelo menos *quatro*, se vistas em termos de história antropológica – a ameríndia, a africana, a européia popular e a católica romana;
- b) uma oposição entre “culturas primitivas” e cultura européia: mas, aí, resta saber se os antropólogos hoje reconhecem qualquer categoria específica de *primitivo* à qual sejam atribuíveis traços identificáveis e que permita meter ameríndios (eles próprios de várias raízes civilizacionais) e africanos (ainda por cima de duas regiões profundamente distintas – Angola e Costa Oeste) num mesmo saco;
- c) e por que um “fundo” europeu – isto é, em que medida é que o pano integrador seria a tal contribuição européia e que, ainda por cima, seria *uma*?
- d) e, finalmente, por que “paganismo”? – a autora de fato responde à pergunta: porque a cristianização em Portugal teria sido recente e “imperfeita”. Mas terá sido mesmo assim? Não haverá aqui já todo um mundo de pressupostos cesuristas?

Lembremo-nos de que foi esse mesmo debate que levou Gellner a sugerir que eu adotava uma posição *anticesurista* (cf. Pina Cabral, 1992 e 2007a). É que, de fato, em Portugal pelo menos, a cristianização ocorreu nos primeiros séculos da era cristã e o catolicismo romano é absolutamente dominante desde o século VI – época da conversão dos reis suevos (já anteriormente cristianizados mas arianos) ao catolicismo de Roma, na região de Braga por São Martinho de Dume. E, contrariamente ao que se possa pensar, nunca foi apagada pela presença mourisca – nem a norte do Mondego, onde a hegemonia cristã nunca foi interrompida, nem nas terras do sul que os nortenhos acabaram por “reconquistar” e onde existira sempre uma forte presença de cristãos moçárabes... os tais que Afonso Henriques tanto se deleitava em exterminar. Assim, há que concluir que, pela altura em que os portugueses se meteram a policiar mentes no Brasil, já passava mais ou menos um milênio desde a implantação do cristianismo na terra-mãe – seguramente tempo suficiente, se o que estava em causa era o povo acabar por perceber a doutrina romana e esquecer-se de outras teologias anteriores.

A questão que se levanta é como pensar esses assuntos fugindo aos pressupostos cesuristas, já que estes permeiam tão completamente a nossa historiografia e as nossas doutrinas sobre o social. Não se trata unicamente de retirar os pressupostos, já que o próprio material empírico a que recorremos é recolhido por historiadores e antropólogos que presumem a noção de progresso (mesmo se, ultimamente, sem grande convicção nela) e, ainda por cima, aplica-se sobre materiais históricos nos quais a hegemonia era exercida por atores para quem essa noção era implícita.

Pois bem, a minha proposta é que o diabo brasileiro deixe de ser visto como uma *sobrevivência* e passe a ser visto como uma *emergência*: algo de explícito e de próprio ao contexto brasileiro e às conjunturas estruturantes próprias de um país onde a marginalidade por relação ao

poder constituído se reimpõe constantemente. Tal é objetivado tanto na marginalidade própria às situações de sobreexploração – tais como a escravatura ou a pobreza extrema – como na marginalidade esporádica mas recorrente das “terras devolutas” – a marginalidade dos grandes espaços, das fronteiras interiores, das Veredas Mortas do pacto de Riobaldo... mas também da maior parte dos terrenos urbanos de Salvador e do Recôncavo, onde a propriedade da terra continua a não ser absoluta e onde, em muitos casos, se continua ainda hoje a viver num ambíguo regime enfitêutico.¹³ Encontro-me aqui em grande sintonia com os argumentos de Roger Sansi-Roca e seus colegas que criticam a forma como o Atlântico lusófono tem sido espartilhado dilematicamente entre uma primordialidade africana e uma violência colonial europeia. Torna-se urgente começar a tirar as conclusões lógicas do argumento a favor de uma criatividade crioula como uma especificidade histórica emergente (Sansi-Roca, 2007).

O Brasil cativo da *Besta-Fera* e o Brasil pactário do *Grande sertão* juntam-se a Exu e Maria Padilha dos candomblés e umbandas (Meyer, 1993) para formar um complexo que, se inicialmente sincrético (e de muitas, não só duas raízes), há muito deixou de o ser. A luta que hoje os “crentes” travam nas novas igrejas “evangélicas” do Brasil para exorcizar os “demônios” é, afinal, uma nova versão da luta que a Inquisição e, mais tarde, o aparelho jurídico burguês (vide Schritzmeyer, 2004) levaram por diante contra essa religiosidade plural que a marginalidade brasileira produzira e perpetuara e contra essa concepção difusa do mal que ela permite e encoraja. A perseguição policial aos candomblés, cujos detalhes pueris mas sinistros Édison Carneiro relata ainda para a década de 1940 em *Os candomblés da Bahia*, fazia parte do mesmo trabalho de purificação cesurista. Esse policiamento tanto quanto o constante remeter para origens aliogênicas (“primitivas”, “africanas”) por parte dos grandes defensores do candomblé (por exemplo, Édison Carneiro ou

Pierre Verger) são parte do trabalho simbólico que torna as religiões populares brasileiras “sincréticas” – quando, afinal, elas só são aparentemente mais sincréticas que tantas outras, como o islã ou o cristianismo, cujas origens não são nada menos plurais.

Essas concepções idólatras, não fideístas e difusamente politeístas preocupam os que as perseguem ou denigrem (e empolam os libertários que as adotam) com justa causa, porque têm o condão de ser anti-hegemônicas, já que não dependem dos aparelhos teológicos dominantes. A nova sociedade de consumo emergente e a nova classe de funcionários do terciário que a ela começaram a ter acesso por meio dos *mass media* defrontam-se com o mesmo terror perante o politeísmo e a idolatria que assaltavam a elite colonial e que, no seu tempo, tanto atemorizaram as elites burguesas. Não está em causa, note-se, qualquer abandono do tropo demoníaco;¹⁴ trata-se de uma procura de reposicionamento em face dele.

As mesmas elites intelectuais que identificam esse processo acabam policiando tragicamente a vida de quem dele se aproxima. Não falo só da repressão a feiticeiras e ao candomblé – que veio, de uma forma ou outra, até os nossos dias. Acontece que os próprios intelectuais, cuja visão os levava a se aproximarem demais desse mundo, acabaram por sofrer do estigma que ele projeta. A história de Ruth Landes e Édison Carneiro, tal como ela emerge da obra de ambos e do ensaio que lhes dedica Mariza Corrêa (Landes, 1967; Corrêa, 2003[2000]), não é só uma tragédia humana característica da conturbada época em que ocorreu – é sinal também de que, tanto nas suas pessoas como nas suas obras, esses autores se aproximavam demais do indizível. Pensar que intelectuais de peso como Arthur Ramos ou Herskovitz tenham sido os algozes nesse processo digno da Inquisição só pode ser um alerta para nós próprios de como a cegueira ideológica pode atingir os mais bem-intencionados.¹⁵

De fato, o politeísmo brasileiro abre a porta a toda uma série perturbante de negociações com o que pode ser mais ou menos mau. O cesurismo moderno, o tudo-ou-nada cartesiano, revela-se como vácuo em face desse mundo onde as margens se difundem, as essências se interpenetram. Em termos éticos – mas também em termos morais e sexuais – abrem-se caminhos a uma maior permissividade de costumes, a uma menor repressão sexual, a uma negociação de identidades ambíguas que a ordem moderna polariza inexoravelmente.

Essa ambigüidade não é meramente uma característica popular, ela pervade toda a tradição intelectual brasileira. Assim podemos abordar de nova forma essa capacidade para lidar com o moralmente inominável que caracteriza autores centrais à tradição intelectual brasileira como Gregório de Mattos e seu amigo Padre Antônio Vieira, no tempo em que a coisa se formava, ou Oswald de Andrade, Mário de Andrade ou Nelson Rodrigues, na época em que a coisa se tornava patente perante si mesma. Mas, sobretudo, isso explicaria a libido curiosamente incontrolável de alguns dos mais respeitados autores acadêmicos brasileiros, como Nina Rodrigues ou Gilberto Freyre – que tão perplexos deixam os franceses.

Uma diversidade de demônios

Saltemos agora dos primórdios da Época Moderna que moldaram o Brasil para a viragem do século XX, quando a identidade nacional brasileira foi finalmente consolidada por meio de um discurso assumidamente “modernista”. Bernardo Guimarães (1825-1884), o poeta regionalista romântico, descreve assim o seu sabá sertanejo:

Taturana, uma bruxa amarela,
Resmungando com ar carrancudo,
Se ocupava em frigir na panela
Um menino com tripas e tudo.

[...]

Mamangara frigia, nas banhas
Que tirou do cachaço de um frade,
Adubado com pernas de aranha,
Fresco lombo de um frei dom abade.

(in Bilac, 1912, p. 151)

A persistência e pertinência do tropo demoníaco continuam presentes, jogando este um papel central nos discursos de auto-identificação nacional, tanto por parte dos que, acreditando que o demônio pode afetá-los materialmente, querem usá-lo para fins práticos por meio da sedução ou do exorcismo, como dos que, descrendo da existência material do demônio, jogam com a polaridade entre o Éden e o Hades como chave interpretativa para a concepção do país. Este último, afinal, é o demônio que emerge da obra das grandes figuras literárias – Olavo Bilac, Guimarães Rosa, Ariano Suassuna, João Ubaldo Ribeiro e tantos mais. Esse também é o demônio dos modernistas paulistanos, tornado famoso no grito de Oswald de Andrade: “A antropofagia é o que nos une” (Andrade, 1990[1966], p. 47). Não estamos mais aí perante o Satanás contra-reformista da Época Moderna, mas sim perante o Demônio sociologizado do modernismo.

No Brasil, tanto na imaginação literária como na popular, o tropo canibal funciona como trilha preferencial de integração cosmológica: a fundacional *antropofagia guerreira* dos Tupinambá¹⁶ junta-se à *antropofagia diabólica* dos pactários sertanejos, e ambas encontram sua atuali-

zação moderna na *antropofagia econômica* do cativeiro (cf. Leite Lopes, 1978) (dos engenhos, das usinas, das favelas)... esse “universo de cruezas”. Segundo Lúcia Nagib, a “utopia canibal brasileira” que observamos na arte nacional do século XX é movida pelas próprias imagens fundadoras da nacionalidade (Nagib, 2006, p. 110). Essas formulações identitárias revelam uma postura dilacerada em face do confronto entre os elementos primitivos e o ideal de conquista europeu. Mais ainda, o confronto com o falhanço político e ético não leva a um abandono dos termos utópicos, mas sim à adoção de posicionamentos distópicos. Nas palavras da mesma autora, “A utopia antropofágica fracassa do mesmo modo que, no Brasil dos anos 60, as esperanças revolucionárias, que uniam uma elite intelectual a camponeses e operários, eram liquidadas pelo golpe militar” (ibid.). Na obra desses artistas e acadêmicos, testemunhamos uma disposição distópica cismogênica, para usar o velho conceito batesoniano, para com os dois tempos centrais da identidade: o “tempo da descoberta” e o “tempo da nação”.

Tal como o demônio da Inquisição, portanto, o demônio modernista do discurso artístico e acadêmico do século passado é um *outro*. Só que já não é um outro exterior, ameaçadoramente exótico. Outrossim, para adotar a frase de Ariano Suassuna (2007[1971]), “as divindades divinodiabólicas”¹⁷ que operam como referentes da análise literária e social contemporânea são essencialmente demônios interiores – viraram fatores inextrincáveis do “povo brasileiro”, como explica ficcionalmente o famoso romance de João Ubaldo Ribeiro. Essas “divindades”, por conseguinte, são marcas do sentimento de incompletude (essa persistente utopia de uma completude futura) que caracterizam a identidade nacional como dilemática, na expressão que DaMatta codifica nos anos 70.

A análise cinematográfica de Nagib pode mais uma vez ajudar-nos a compreender que se trata, de fato, de um processo que perpassa toda a sociedade, chegando a afetar também a nossa própria prática antropo-

lógica por meio de um curioso “efeito de *loop*” do qual o presente ensaio não deverá ser isentado. Falando de filmes relativamente recentes, tal como *Central do Brasil*, a autora sustenta que, “ao falar de uma classe diversa da sua, o cineasta se transforma no etnógrafo culpado em busca de redenção pela representação benevolente e idealizada do outro” (Nagib, 2006, p. 72).¹⁸



Fig. 2 – Despacho (provavelmente a Maria Padilha) numa encruzilhada do cais de Maragojipe, agosto de 2006 (foto Mónica Chan).

O diabo cujo despacho eu encontro por acaso numa encruzilhada do porto de Maragojipe (figura 2) configura a *inversão* do mundo em que eu vivo. O pacto que com ele faço (nas Veredas Mortas, como Riobaldo) abre as portas do meu mundo ao imprevisto, à *desordem*. Mas esse mesmo diabo que encontro na encruzilhada sempre já me seduzira antes: eu era sempre já seu cativo. O meu mundo tinha já dentro de si o germe dessa desordem e só existe como reação ao potencial da sua própria inversão. Ora, o Brasil antropofágico confronta-se tanto com a alteridade interior e recidivista da “selvajaria” como com a alteridade exterior e futurística da “civilização”. Só que a selvajaria, agora, já não é representada pelos índios; tendo sido ressemantizada numa distopia urbana pela geração de antropólogos de DaMatta e por diretores de cinema como Walter Salles. Mas a natureza dilemática da reformulação não se altera tanto no caso do discurso acadêmico (cf. Pina Cabral, 2007) como no discurso artístico (Nagib, 2006, p. 70).¹⁹

A dilematicidade é causada pela disposição utópica: a aderência ao programa moderno que Bruno Latour (1994[1991]) apelida de “purificação crítica”. Ao pretender afastar-se de uma dessas duas balizas, ao querer ser outro, eu acabo por, de um lado, confiar-me a uma fantasmagoria e, de outro lado, atribuir ao meu mundo vital a aparência de uma fantasmagoria (uma ilusão demoníaca). A representação demoníaca, portanto, é um fator da dependência social, cultural e econômica em que o Brasil e as suas elites se encontraram durante os séculos XIX e XX – aquilo a que Otávio Velho (1995[1987], pp. 162-7) chamou “a nossa ambígua moeda social”.

O confronto entre essa dependência (esse “terceiro mundismo”) e a certeza da sua própria “ocidentalidade”/”europeidade” é a mola que gera a dinâmica da dilematicidade brasileira. Antonio Cândido inicia a sua magistral *Introdução à literatura brasileira* com a seguinte frase: “A literatura do Brasil faz parte das literaturas do Ocidente da Europa”

(Candido, 2007[1987], p. 11). Não questiono o sentido histórico e até a validade substantiva da noção para os escritores em causa; tento unicamente alertar para o fato de que, uma vez assumida essa postura, em face das evidências incontornáveis de que o Brasil *também* é “outro”, a dilematicidade (o diabismo) instalar-se-á inevitavelmente no projeto nacional que essa literatura transporta e promove e com o qual o crítico literário se identifica e historia.²⁰

Euclides da Cunha redigiu *Os sertões* em resposta à dor causada em si mesmo pela brutalidade do confronto com a pluralidade interior – essa “tragédia do choque de culturas”, como lhe chama Antonio Candido.²¹ O livro reflete a violência de um desafio à identidade do autor que resulta do desafio à sua humanidade. Por considerar Antônio Conselheiro e os seus fiéis uma ameaça à nova ordem política republicana que ele apoiava, Euclides tinha argumentado publicamente a favor da guerra, considerando-se um dos seus inspiradores. Na seqüência dos eventos, porém, quando confrontado pessoalmente com a chacina (a destruição física e o sofrimento vivo do “outro”), esse “outro” revela-se-lhe como “irmão” e o escritor é assaltado por profundos sentimentos de co-responsabilidade que o torturam, exigindo de si mesmo um esforço de “compreensão” – foi esse esforço que deu à luz essa catedral da literatura sociológica em língua portuguesa: *Os sertões* (Cunha, 1933[1902]).

O problema de Guimarães Rosa em *Grande sertão: veredas* (2001[1956]) é essencialmente o mesmo, sustenta Willi Bolle (2004, pp. 26-7), só que o novelista – mais sabido e mais desenganado cinqüenta anos depois – exporta-o, recorrendo ao poder de mediação simbólica que a ficção permite. Para Euclides da Cunha, a chacina e o horror eram de carne e osso, o sangue corria à sua frente; para o romancista-diplomata, foi possível entregar o problema ao Demônio – mesmo se, de fato, a versão brasileira da barganha fáustica que ele nos propõe não deixa de ser eticamente veraz e ameaçadora.

E, de fato, ainda hoje, por onde quer que formos no Brasil, o Diabo/Exu/Besta-Fera/Capeta perscruta-nos, tanto na imagética popular como no pavor público desse “universo de cruezas” (cf. DaMatta, 1979) – a violência do quotidiano brasileiro; o pavor que a *mass media* brasileira cultiva diariamente e que é uma das primeiras coisas que um estrangeiro aprende sobre o Brasil. Esse medo do cativeiro, o pavor do potencial de coarcação de liberdade e vida, que está escondido por baixo do véu de um quotidiano aparentemente edênico, é onipresente – tanto na literatura, como nas práticas religiosas, como nas imagens do Brasil com que os espaços públicos se apresentam, como ainda nas próprias análises dos letRADOS.

No beco ao lado da minha casa, em Salvador, na Fazenda do Garcia, o senhor J. sermoniza diariamente o seu netinho sobre como “você não pode confiar em ninguém, viu?”, sobretudo não pode confiar em “amigos, porque eles só querem o bem deles mesmos – hoje é tudo festas e amizades, mas amanhã você precisa deles e aí eles abandona você, eles deixa você na merda, viu? Não faz essa cara, menino! Seu avô sabe do que está falando”.

Esse discurso essencialmente cínico, que pretende “abrir os olhos de você” para a maldade escondida por trás da folia quotidiana, inscreve-se em toda uma tradição narrativa brasileira do perigo essencial que se esconde sob a aparência do bem-estar e da alegria. O potencial de mal nos outros justifica a nossa própria falta de generosidade e honestidade. Não se trata aqui de negar a real existência da criminalidade que se verifica atualmente nas ruas de certas cidades brasileiras ou da descomunal corrupção que grassa nos meios políticos do país. Pretendo tão-só chamar atenção para o fato de que o discurso do terror que domina os meios de comunicação de massa brasileiros – em que os jornais e as televisões têm mais espaço para a exploração de casos grotescos do que para notícias de caráter publicamente relevante – se associa a essa constituição

demoníaca da identidade social brasileira.²² O discurso do terror também é uma performance constituinte.

É que, de fato, se há algo que une o caleidoscópio religioso brasileiro é o medo do diabo e, por conseguinte, a crença nele. “O diabo,” comenta Ronaldo de Almeida, “é a figura do universo cristão em que são enquadradas todas as divindades das outras religiões, tornando-se, paradoxalmente, o articulador da continuidade entre as crenças e da circulação de pessoas por esse caldo religioso católico-afro-espírita-pentecostal” (Almeida, 2000, p. 199). O diabo espreita por detrás da utopia tropical e é constantemente evocado pela ficção e pela cultura de massas, não com as implicações terríficas que teria num contexto americano, por exemplo, mas com o lado lúdico e manipulável que caracteriza a sua aparição pública no Brasil. Não posso deixar de referir como exemplo o exuberante prazer da platéia baiana perante peças de teatro como *Vixe Maria: Deus e o Diabo na Bahia*. Aí despontam com precisão quase clínica os tais três “defeitos” que o personagem central de Ariano Suassuna terá supostamente contraído: o *desvio histórico*, o *desvio obsceno*, a *galhofa demoníaca*.

Seu riso “não era de desespero: é apenas que eu vejo a Danada em todos os seus aspectos!” (Suassuna, 2007[1971], p. 540). Perante essa visão, confessa ele, acabou por se tornar de fato “um safado galopeiro e galhofeiro” (id., p. 539) – impulso quase inevitável em face do drama da dilematização. O próprio Olavo Bilac exclama ao concluir o seu ensaio: “Mas não nos demoremos sob este horror! Vamos antes rir um pouco à custa do Diabo, por cuja culpa tanta gente tem sofrido, chorado e morrido neste mundo” (Bilac, 1912, p. 155). A tragédia oximorônica dessa frase caracteriza maravilhosamente a forma como o tropo demoníaco acaba por condensar o sentimento que o Brasil tem de si mesmo como dividido.

Uma nação de pactários

- Uma pergunta [...]: o senhor acredita no Diabo?
- Como é que posso não acreditar, Sr. Corregedor? [...] aqui no sertão, a gente encontra, nessas chapadas nuas e pedregosas, seres alados e perigosos, cruéis e sujos, bicando os olhos dos borregos e cabritos! Quem são eles? Gaviões? Urubus? Dragões? Acho que tudo isso ao mesmo tempo, porque todos eles são encarnações do Bicho Bruzacá, a Ipupriapa macha-e-fêmea, a Besta que resume tudo o que existe de perigoso e demoníaco no mundo! (Suassuna, 2007[1971], p. 402)

Na convincente leitura de Willi Bolle, também Guimarães Rosa, em *Grande sertão: veredas*, propõe-nos que o Brasil seja uma *nação de pactários*. Perante a constante ameaça do mal, todo o bem-estar possível dependeria de um pacto demoníaco – um negócio com o mal. Mas, afinal, o pacto é feito com quem? Qual o demônio do pacto, por outras palavras? Isso é o importante, como já vimos.

O demônio vem em famílias: para cada pecador, o seu demônio; ou melhor, na frase redonda de Bilac, “tão certo é que cada homem imagina o Diabo de acordo com o seu próprio temperamento” (Bilac, 1912, p. 161). O mesmo cachorro atrevido, escrito na letra de Goethe ou na de Ariano Suassuna (2007[1971], p. 520), acaba por assumir o aspecto de uma matilha, pluralizando-se. O contexto teológico (ou, mais simplesmente, simbólico) no qual se espelha o conceito político de diabo determina largamente o seu significado – assim como os poderes que lhe são atribuídos e ainda as implicações do recurso a esses poderes, por maioria de razão. Ao falarmos de Diabo/Demônio/Belzebu/Satanás/Capeta/Saci/Caipora/Bode Velho/Besta-Fera/Exu/Maria Padilha/Pomba-Gira etc., todos mais ou menos sabemos do que estamos a falar,

porque há um largo espectro de sobreposições e semelhanças. Os problemas de diferenciação entre o Diabo e Exu que incomodam tanto Édison Carneiro são uma função da sua condição de intelectual e da tarefa de purificação crítica que se vê obrigado a realizar, não refletem de forma alguma os sentimentos dos baianos, sobre os quais o autor escreve. Isso não significa, porém, que não surjam também outras tantas áreas de divergência. Como sugeriria Donald Davidson (2004), somos enganados pela nossa língua comum tanto se pensarmos que esses demônios são todos o mesmo demônio como se não lhes reconhecermos consideráveis parecenças. É que partes largas das suas histórias são comuns mas outras divergem. A pluralidade demoníaca é uma parte essencial da sua essencial heterogeneidade.

Se o Capeta ou o Bode Velho sertanejos surgem como princípios de morte, a verdade é que essa morte raramente está longe da vida. A aliança demoníaca, predatória, está inscrita nessas fantasias galhofeiras, redolentes de sexualidade transgressora. O cachorro demoníaco de Suassuna não se limita a fazer rir (enganosamente) as suas vítimas, como o de Goethe. De fato, ele também produz riso, mas não abanando a cauda, antes sim conspurcando a senhora mais beata e honrada da vila (“fodendo-a”, como acaba por admitir o marido senil).²³



Fig. 3 – Pomba-Gira, Mercado de São Joaquim, Salvador, 2005
(foto Mónica Chan).

Tantas vezes o demônio brasileiro tem uma garrafa na mão, um cigarro na boca e manifesta-se sob a forma de uma linda e vermelhíssima mulher que procura o deleite sexual (conferir a figura 3) : “Figura mítica do mundo invertido, a Pomba-Gira não só atende e pode permitir exprimir os amores fora da divisão costumeira dos sexos, como ainda deve seduzir tanto homens como mulheres pela sua atuação amorosa fora da domesticidade das normas” – e, aí, Marlyse Meyer prossegue no seu oracular ensaio itemizando os amores de Riobaldo (o “pactário” prototípico) para o deleite de quem guarda na memória as páginas de Guimarães Rosa: Diadorim/Diadorina, Otacília, Rosa’uarda, Maria da Luz e Hortência, as prostitutas lésbicas e, finalmente, “aquela linda moça, meretriz, vestida de vermelho, por lindo nome Nhorinhá...” – inesquecível! (in Meyer, 1993, pp. 120-1).

Essa bivalência demoníaca, que Laura de Mello e Souza encontra nas fantasias sexuais que os inquisidores impunham aos sujeitos das suas torturas,²⁴ também surge no Minho contemporâneo, onde na década de 1980 era comum encontrar à venda na Feira de Barcelos representações mais ou menos cômicas tanto do Demônio como da sua mulher – sem que ninguém, contudo, nos soubesse aí explicar quem essa mulher seria. Mas, nos distintos locais, a bivalência sexual do mal assume características distintas, porque se espelha em contextos (eróticos mas não só) profundamente diversos. Assim, no Brasil, vamos encontrar um discurso explícito e uma elaboração imagética intensa sobre esse deslize dos gêneros do diabo (conferir figura 4) – que sugere tratar-se menos de um discurso sobre o gênero, na acepção antropológica do termo, e mais de um discurso sobre a sexualidade e a forma como esta permeia o quotidiano.



Fig. 4 – Exu Duas Cabeças (Casa São Jorge, Feira de São Joaquim, Salvador, 2007).

Conclusão – o pactário e o cativeiro

Tal como Bilac já apontara, podemos identificar dois pólos entre os quais se estrutura a imagética plural do Brasil demoníaco: “falava-vos eu da feitiçaria dos pretos das senzalas, no tempo do cativeiro. Pois bem, nas lendas do nosso sertão, também há a tradição do shabbat” (Bilac, 1912, p. 150).²⁵ Se o *Capeta* sertanejo, tipificado na figura do Bode Velho, aproxima-se mais de um mundo maniqueísta em que o princípio do Mal surge como identificável em face do bem, já o pólo contrário do *Exu* costeiro, plurissexual e ambivalente, imanente a todas as divindades, perde a sua diferenciação maléfica. O primeiro, mais facilmente alterizável, remete paradigmaticamente para o princípio do “pacto”; o segundo, imanente e menos perceptivelmente externo, remete sintagmaticamente para o princípio do “cativeiro”. Entre os dois princípios, e na sobreposição de ambos, constitui-se todo um campo de variações demoníacas cuja matriz principal é a impossibilidade de se formular a si mesmo. Essa bipolaridade referencial em face da indizibilidade do mundo vivido surge expressa na literatura brasileira por meio do recurso a mediações fantásticas.

Na sua descabida procura de si mesmo, o personagem central do *Romance d'a pedra do reino*, de Ariano Suassuna, sumaria a questão por meio do recurso a uma escolha mirabolante entre jogos:

Clemente, que só vê, no Mundo, a realidade parda e afoscada dos famintos e miseráveis, escolheu como jogo preferido dele o “jogo da Dama”, que, “sendo pobre e despojado, feito de pedras negras e pedras brancas, é bem a figura e a imagem da luta dos Povos negros contra os brancos e ricos do Mundo”. Samuel, que só vê a parte sonhadora e brasonada do Mundo, com seus Fidalgos, escudos e bandeiras, escolheu o “jogo do Xadrez”, por

ser povoado “de Reis, Rainhas e Bispos, que governam os Peões, montados em Cavalos e protegidos por Torres fidalgas e guerreiras de combate”. Eu, sem ter mais o que escolher, resolvi, como sempre, unir as duas idéias opostas deles num jogo só, o do Baralho, conciliando os naipes aurinegros do Povo, isto é, Paus e Espadas, com os naipes aurivermelhos da Fidalguia brasileira, Copas e Ouro. Assim, em vez de rebaixar o Povo, o que eu faço é erguer o Povo aurinegro e os Reis aurivermelhos a uma Fidalguia só, com os Reis negros de Paus e Espada conquistando as Damas aurirrubras de Copas e Ouro. (Suassuna, 2007[1971], p. 564)

Em passagens como esta, a erotização é usada como recurso para a formulação de uma auto-imagem do país em que o amor e a violência não só coexistem como se conjugam.²⁶ Essa conjugação entre amor (paixão, enredo identitário, prazer carnal) e violência (dor, destruição, morte) é a argamassa do tal Brasil dilemático. Os termos que Bilac escolhe para terminar o seu ensaio apontam, como por acaso, na mesma direção. O poeta recorre a uma metáfora carnavalesca para explicar que “o Bom Senso da nossa idade civilizada” já não receia dar o braço ao demônio, “porque já sabe que ele não passa de uma invenção” (Bilac, 1912, pp. 165-6),²⁷ por isso até acha que se pode dar ao luxo de acabar o ensaio com uma suposição: “Imaginemos que Satanás tenha existido, e existe ainda”. Ora, se assim fosse, afirma o autor, logo se lhe imputariam duas importantes invenções: “o beijo da mulher” e “a Sciencia”! E assim termina: “Se é ele o autor de tudo quanto se lhe imputa, é mister confessar que os homens lhe devem muita gratidão” (id., pp. 168-9).

Volto, pois, à sapiência da pessoa que comigo viajava para Salvador: tal como Olavo Bilac, também ela via no demônio elementos salvíficos que urge saber resgatar para poder viver bem neste mundo... um mundo que, na medida em que é permeado pelo demônio, é muito igual

a muitos outros mundos humanos, mas que, apesar disso, pela sua história, é dilematizado por uma profunda polarização interna e, nessa medida, é muito characteristicamente brasileiro.

Toda a tentativa de exorcizar o Demônio baseada numa visão monoteísta acabará por reforçar as categorias que produzem a dilematicidade brasileira e, por isso, reproduzem as condições para a reaparição do Demônio. Pelo contrário, a imanência deste último sob a forma dos diversos “compromissos” que caracterizam a religiosidade popular brasileira sugere que a domesticação da alteridade interior só pode ser atingida na condição da pulsão utópica original que criou esta terra através da “descoberta” e do “cativeiro” ser posta de lado em prol de uma concepção historicista da sociedade brasileira como um fenômeno emergente em seus próprios termos.

Notas

- 1 Este ensaio surge na continuidade de um outro intitulado “O indivíduo e o dilema brasileiro: uma perspectiva anticesurista” (Pina Cabral, 2007a). Agradeço a Mónica Chan, Cecília MacCallum, Edilson Teixeira, Clarice Costa e Omar Ribeiro Thomaz pela generosidade, intelectual e humana, que sempre me dispensaram. Agradeço também aos alunos do Programa de Pós-Graduação de Antropologia da UFBA, de 2007, pelos debates que acompanharam a redação deste ensaio.
- 2 Ver Boaventura de Sousa Santos (2007), em que a crítica ao que o autor chama de “pensamento abissal” aproxima-se em alguns aspectos da presente posição.
- 3 Cidade do Baixo Sul da Bahia onde tenho vindo a realizar pesquisa antropológica no âmbito do projeto “Nomes e cores: pessoa e complexidade identitária na Bahia”. Sediado no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (São Paulo), o projeto conta com a participação de Susana de Matos Viegas, Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer e Omar Ribeiro Thomaz, e é financiado pelo instituto acima referido e pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (Portugal) (POCTI/ANT/61198/2004).

- 4 A influência histórica brasileira sobre a vida cultural portuguesa continua sendo, tristemente, um tema a explorar.
- 5 Refiro-me ao *Diálogo com dois filhos seus sobre preceitos morais em forma de jogo*, em que o cronista concebe e operacionaliza uma espécie de jogo de monopólio das Virtudes (Barros, 1981[1540]).
- 6 Palavra ambígua que Erasmo teria sugerido a Moro, cujo título anterior era *Nusquama* (em latim, “parte nenhuma”) (Ackroyd, 1999, p. 180).
- 7 Que, como demonstra Sabbatucci (2000), se assentam sobre uma cristologia.
- 8 “Mediterranizando-o”, como poderíamos dizer na esteira dos argumentos de DaMatta sobre a possibilidade das ciências sociais no Brasil (cf. Pina Cabral, 2007a).
- 9 Aliás, à luz dessas considerações, faria sentido repensar a recusa radical da antropologia contemporânea em realizar uma revalidação teórica do conceito de “superstição” – será que essa recusa é enferma de preconceitos, por assim dizer, fideístas?
- 10 Eu próprio, ao mesmo tempo que escrevo essa frase, não estou certo de saber até que ponto me distancio dele. De fato, não me custa admitir isso, pois não pretendendo ser menos dócil que os outros; pensar envolve sempre pensar com os outros e tal envolve sempre negociar significados já feitos. O assumir de uma perspectiva anticesurista (Pina Cabral, 2007a) não implica, portanto, uma crítica abrangente a todos os tipos e versões de dualismo conceitual. Viveiros de Castro dispara contra os que “crêem bastar chamar alguém outro de dualista, ou de grande-divisor, para deixar eles mesmos de o serem” (Viveiros de Castro, 2007, p. 105, n. 73). Tem razão, sem dúvida. Para mim, porém, não é fácil partilhar da sua segurança de ter definitivamente lavado as mãos do problema.
- 11 E aí está o fadário do pobre Adrião Pereira de Faria para nos lembrar disso (Mello e Souza, 1993, pp. 362-9).
- 12 Numa sessão de candomblé, em Vale de Pedrinhas (Rio Vermelho, Salvador), o pai-de-santo mostrou-me um sacrifício a esse Ogum, explicando que ele é meio Exu e que tem 21 diabos como seus “escravos” e a sua mulher é Maria Padilha. Por isso, até seu assento tem de ser sempre fora de casa. Seu sincretismo com Santo Antônio responde ao lado guerreiro desse santo, que tanta influência teve na história brasileira, mas também mais recentemente, por exemplo, no Timor, onde as confrarias de Santo Antônio Sargento tiveram um papel central na resistência à invasão indonésia.

- 13 Esse fascinante tema, que sugere que, pelo menos na Bahia, as velhas guerras burguesas que acompanharam o fim do *Ancien Régime* continuam sendo batalhadas, merece uma atenção que não cabe no âmbito da presente discussão e para a qual, de qualquer forma, infelizmente, não estou qualificado.
- 14 Porque também para os “crentes” (pentecostalistas, predominantemente) “os deuses dos gentios são demónios”, como se afirma no *nihil obstat* de *Os lusíadas* (cf. Pina Cabral, 1992).
- 15 Conferir a recente biografia de Ruth Landes por Sally Cole (2003).
- 16 Que, já em si mesma, era uma heterologia (cf. Fernandes, 1970[1952]).
- 17 As tais que “protegem os Poetas nascidos e criados no Sertão da Paraíba” (Suassuna, 2007[1971], p. 103).
- 18 Lembre-se da afirmação de Esther Hamburger de que os filmes ainda mais recentes sobre as favelas (e.g. *Cidade de Deus*) usam a violência demoníaca de uma nova forma, atribuindo-lhe novas virtudes criativas, pois alteram a relação previamente vigente entre artista (classe alta) e filmados (popular) por meio de uma negociação da fabricação do filme com os sujeitos favelados (Hamburguer, 2007).
- 19 Falando de *Central do Brasil*, a autora sustenta que “a ficção, naturalizada graças ao apelo documental, transforma a estação central na própria natureza selvagem e adversa que abriga o vilão de nome Pedrão, assassino de trombadinhas e parte de um esquema de tráfico de órgãos” (Nagib, 2006, p. 70).
- 20 Noutras passagens o crítico reconhece o problema: “A sociedade brasileira é assustadoramente desigual quanto aos níveis econômicos e aos graus de progresso técnico. Daí produzir tipos extremos, que, por sua vez, produzem maneciras muito disparentes dos grupos sociais se verem e avaliarem. Baseado na descrição de áreas rurais pouco desenvolvidas, o regionalismo teve aspectos positivos, como destacar as culturas locais, com seus costumes e linguagem. Mas teve aspectos negativos, quando viu no homem do campo um modelo meio caricatural que o homem da cidade se felicitava por haver superado, e lhe aparecia agora como algo exótico, servindo para provar a sua própria superioridade e lhe dar um bem-estar feito de complacência” (Candido, 2007[1987], p. 83).
- 21 Foi inesperada, para mim, a aversão demonstrada pelo crítico para com essa obra que a tantos outros parece fundamental, chegando mesmo a atribuir o seu sucesso ao “vôo retórico do estilo” (Candido, 2007[1987], p. 81).

- 22 Tratar-se-á, afinal, de uma “pulsão para a perda”, como diria Derrida (1998, p. 9)?
- 23 Na telenovela da Globo *A pedra do reino*, o cão é transmutado num demônio canino e a cópula animalesca é explícita.
- 24 Veja-se a triste história de José Francisco Pereira, por exemplo (Mello e Souza, 1993, pp. 249 e ss.).
- 25 Uso a frase para sugerir que há uma concordância na identificação dos pólos desse eixo de diversificação demoníaca, mas retenho as reservas que Laura de Mello e Souza justificadamente levanta quanto à pertinência do conceito de sabá.
- 26 Aqui chegados, vale a pena ressalvar como, ao lemos a longa e prestigiada tradição ensaística brasileira sobre as condições ideológicas das tradições de dominação, nos deparamos frontalmente com os efeitos do famoso *looping effect* entre a análise e o analisado e as formas como ele é repetidamente relançado.
- 27 Bem pode falar assim, pois escreve em 1912, antes da Grande Guerra.

Bibliografia

ACKROYD, Peter

1999 *The Life of Thomas More*, London, Vintage.

ALMEIDA, Ronaldo de

2000 “Pombas-giras, espíritos, santos e outras devoções”, *Novos Estudos Cebrap*, 57: 197-9.

2003 “Guerra de possessões”, in ORO, Ari, CORTENE, André & DOZON, Jean-Pierre (orgs.), *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*, São Paulo, Paulistas.

ANDRADE, Oswaldo de

1990 *A utopia antropofágica*, São Paulo, Globo.

BARROS, João de

1981[1540] *Diálogo com dois filhos seus sobre preceitos morais em modo de jogo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, fac-símile.

JOÃO DE PINA CABRAL. O DIABO E O DILEMA BRASILEIRO...

BATESON, Gregory

1935 "Culture Contact and Schismogenesis", *Man*, 35: 178-83.

BESTARD, Joan

1998 *Parentesco y modernidad*, Barcelona, Paidós.

BILAC, Olavo

1912 "O diabo", in *Conferências literárias*, Rio de Janeiro, Francisco Alves & Cia, pp. 129-69.

BOLLE, Willi

2004 *Grandesertão.br*, São Paulo, Duas Cidades/Ed. 34.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio

1996[1959]) *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo, Brasiliense.

CANDIDO, Antonio

2007[1987] *Iniciação à literatura brasileira*, 5.ed., Rio de Janeiro, Ouro Sobre Azul.

CARNEIRO, Édison

1991[1948] *Candomblés da Bahia*, 9.ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

COLE, Sally

2003 *Ruth Landes: a Life in Anthropology*, Lincoln, University of Nebraska Press.

CORRÊA, Mariza

2003[2000] "O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira", in *Antropólogas e Antropologia*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, pp. 163-84.

CUNHA, Euclides da

1933[1902] *Os sertões (Campanha de Canudos)*, 12.ed., Rio de Janeiro, Azevedo e Cia.

DAMATTA, Roberto

1979 *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro, Zahar.

REVISTA DE ANTROPOLOGIA, SÃO PAULO, USP, 2007, v. 50 nº 2.

DAVIDSON, Donald

2004 *Problems of Rationality*, Oxford, Clarendon Press.

DERRIDA, Jacques

1998 *Archive Fever: A Freudian Impression*, transl. E. Prenowitz, Chicago, University of Chicago Press.

DUMONT, Louis

1985 “A Modified View of Our Origins: the Christian Beginnings of Modern Individualism”, in CARRITHERS, Michael, COLLINS, Steven & LUKES, Steven (orgs.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press.

FERNANDES, Florestan

1970[1952] *Função social da guerra na sociedade tupinambá*, São Paulo, Pioneira/Edusp.

FREYRE, Gilberto

2003[1933] *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, 47.ed., São Paulo, Global.

GELL, Alfred

1998 “The Distributed Person”, in *Art and Agency: an Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press, pp. 96-153.

GUIMARÃES ROSA, João

2001[1956] *Grande sertão: veredas*, 19.ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

2001a “A hora e a vez de Augusto Matraga”, in *Sagarana*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

2001b “Lão-Dalalão (Dão-Lalalão)”, in *Noites de sertão (Corpo de Baile)*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

HAMBURGER, Esther

2007 “Violência e pobreza no cinema brasileiro recente”, *Novos Estudos Cebrap*, 78: 113-30, jul.

LAMBERT, Malcolm

1998 *The Cathars*, Oxford, Blackwell.

JOÃO DE PINA CABRAL. O DIABO E O DILEMA BRASILEIRO...

LANDES, Ruth

1967 *A cidade das mulheres*, Rio de Janeiro, Civilização Brazileira.

LATOUR, Bruno

1994[1991] *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*, trad. Carlos Irineu da Costa, São Paulo, Editora 34.

LEITE LOPES, José Sérgio

1978 *O vapor do diabo: os trabalhos dos operários do açúcar*, 2.ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra.

MELLO E SOUZA, Laura de

1993 *Inferno atlântico: demonologia e colonização, sécs. XVI-XVIII*, São Paulo, Companhia das Letras.

2005[1986] *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras.

MEYER, Merlyse

1993 *Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante do rei de Castela a pomba-gira de umbanda*, São Paulo, Duas Cidades.

NAGIB, Lúcia

2006 *A utopia no cinema brasileiro*, São Paulo, Cosac&Naify.

O'DONNELL, Guillermo

1999[1983] “And Why Should I Give a Shit?” Notes on Sociability and Politics in Argentina and Brazil”, in *Counterpoints: Selected Essays on Authoritarianism and Democratization*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.

PINA CABRAL, João de

1989 *Filhos de Adão, filhas de Eva: a visão do mundo camponesa do Alto Minho*, Lisboa, Dom Quixote.

1990 “A legitimação da crença: mudança social e bruxas no norte de Portugal”, in *Estudos em homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisboa, INIC, pp. 581-96.

1991 *Os contextos da antropologia*, Lisboa, Difel.

REVISTA DE ANTROPOLOGIA, SÃO PAULO, USP, 2007, v. 50 nº 2.

- 1992 "The Gods of the Gentiles Are Demons: the Problem of Pagan Survivals in European Culture", in HASTRUP, Kirsten (ed.), *Other Histories*, London, Routledge, pp. 45-61.
- 1996 "A difusão das margens: margens, hegemonias e contradições na antropologia contemporânea", *Mana*, 2(1): 25-57.
- 2005a "Aprender a representar: a democracia como prática local", *Novos Estudos Cebrap*, 71: 145-62.
- 2005b "Identidades inseridas: algumas divagações sobre identidade, emoção e moralidade", *Revista Portuguesa de Psicanálise*, 26(1): 97-118. (Versão francesa: "Identités imbriquées: divagations sur l'identité, l'émotion et la moralité", *Recherches en Anthropologie au Portugal* 10, *Itinéraire d'un Anthropologue: João de Pina Cabral*, Maison des Sciences de L'homme, Paris, 2005, pp. 37-56.)
- 2007a "A pessoa e o dilema brasileiro: uma perspectiva anticesurista", *Novos Estudos Cebrap*.
- 2007b "Mães, pais e nomes no Baixo Sul (Bahia, Brasil)", in PINA CABRAL, João de & VIEGAS, Susana de Matos (orgs.), *A ética dos nomes: gênero, etnicidade e família*, Lisboa/São Paulo, Almedina.
- POMPA, Cristina
2003 *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, São Paulo, Edusc.
- RIBEIRO, João Ubaldo
1984 *Viva o povo brasileiro*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- RUEL, Malcolm
2002[1982] "Christians as Believers", in LAMBEK, Michael (ed.), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Oxford, Blackwell, pp. 99-113.
- SABBATUCCI, Dario
2000 *La prospettiva storico-religiosa*, Roma, SEAM.
- SANSI-ROCA, Roger
2007 "The Fetish in the Lusophone Atlantic", in NARO, Nancy, SANSI-ROCA, Roger & TREECE, David H. (eds.), *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*, New York, Palgrave-Macmillan, pp. 19-39.

JOÃO DE PINA CABRAL. O DIABO E O DILEMA BRASILEIRO...

SANTIL, Juliana Marçano

2006 *“Ce métis qui nous trouble”. Les représentations du Brésil dans l’imaginaire politique angolais: l’empreinte de la colonialité du savoir*, tese de doutoramento, École Doctorale de Science Politique de Bordeaux, Université Montesquieu – Bordeaux IV.

SANTOS, Boaventura de Sousa

2007 “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, *Novos Estudos Cebrap*, 79: 71-94.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore

2004 *Sortilégio de saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*, São Paulo, IBCCRIM.

SPINOZA, Baruch & BLYENBERGH, C.

2006 *Lettres sur le mal: Correspondence avec Blyenbergh*, Paris, Gallimard.

SUASSUNA, Ariano

2007[1971] *Romance d'a pedra do reino e o princípio do sangue do vai-e-volta*, 9.ed., Rio de Janeiro, José Olympio.

VELHO, Otávio

1995 *Besta-Fera: recriação do mundo*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

VIEIRA, Padre António

1959 *Sermões*, Porto, Lello & Irmãos.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2007 “Filiação intensiva e aliança demoníaca”, *Novos Estudos Cebrap*, 77: 91-126.

ABSTRACT: Taking recourse both to ethnographic material and to literary criticism, this essay is a discourse about the Devil in his or her Brazilian appearance. The immanence of this figure in the various “compromises” and “dilemmas” that characterize Brazilian self-images suggests that its domestication can only be achieved if the original utopian foundations of the land, with their emphasis on “discovery” and “captivity”, are cast aside in favor of an “anti-caesurist” approach to Brazilian society that sees it as an historical emergence in its own right.

KEY-WORDS: Devil, modernity, Utopia, monotheism, idolatry.

Recebido em junho de 2008. Aceito em agosto de 2008.